





TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS LATINOAMERICANOS

HORIZONTES, CRITERIOS Y MÉTODOS

Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos
Horizontes, criterios y métodos

©Virginia Raquel Azcuy, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva
Editores

©Ediciones Universidad Alberto Hurtado
Alameda 1869 · Santiago de Chile
mgarciam@uahurtado.cl · 56-02-8897726
www.uahurtado.cl

Impreso en Santiago de Chile
Mayo de 2013

ISBN libro impreso: 978-956-9320-15-6
ISBN e-book: 978-956-9320-14-9
Registro de propiedad intelectual N° 228436

Este es el décimo primer tomo de la colección **TEOLOGÍA DE LOS TIEMPOS**

Impreso por C y C impresores

Colección Teología de los tiempos

Dirección Colección Teología de los tiempos: Carlos Schickendantz

Dirección editorial: Alejandra Stevenson Valdés

Editora ejecutiva: Beatriz García Huidobro

Diseño de la colección y diagramación interior: Alejandra Norambuena



Con las debidas licencias. Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del copyright, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamos públicos.

TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS LATINOAMERICANOS

HORIZONTES, CRITERIOS Y MÉTODOS

**VIRGINIA RAQUEL AZCUY
CARLOS SCHICKENDANTZ
EDUARDO SILVA**

EDITORES



**EDICIONES
UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO**

CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN



CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

<i>Eduardo Silva</i>	11
----------------------------	----

PRIMERA PARTE

HORIZONTE HERMENÉUTICO

Antecedentes y recepción de *Gaudium et spes* en Latinoamérica.

Una mirada desde Chile

<i>Fernando Berrios</i>	21
-------------------------------	----

Una elipse con dos focos.

Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*

<i>Carlos Schickendantz</i>	53
-----------------------------------	----

La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos.

Medellín como recepción inacabada del Vaticano II

<i>Virginia R. Azcuy</i>	89
--------------------------------	----

SEGUNDA PARTE

CLAVES Y CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO

Teología de y en la historia. Sobre la pretensión historiológica
de una teología de los signos del tiempo

<i>Juan Noemi</i>	129
-------------------------	-----

Dios acontece en los signos de los tiempos. Algunas reflexiones metodológicas provisionales <i>Carlos Casale</i>	147
--	-----

Criterios de discernimiento para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos <i>Eduardo Silva</i>	173
--	-----

Seguimiento de Cristo en América Latina. Signo y criterio del acontecer de Dios <i>Jorge Costadoat</i>	209
--	-----

TERCERA PARTE

MEDIACIONES Y MÉTODOS

Los avatares de lo público en la inteligencia teológica del tiempo presente <i>Patricio Miranda - Sebastián Neut</i>	243
--	-----

Aprender a ver. Aportes metodológicos de la fenomenología a una teología de los signos de los tiempos <i>José Daniel López</i>	275
---	-----

Testimonio, Atestación, Testigo. Reflexiones a partir de Paul Ricœur <i>Sebastián Kaufmann</i>	317
--	-----

¿La Iglesia en la escuela de los creyentes más humildes? La importancia de los relatos de vida <i>Étienne Grieu</i>	355
---	-----

Zarzas que arden. Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una teología de los signos de los tiempos <i>Carolina Bacher Martínez</i>	389
AUTORES Y AUTORAS	417
ÍNDICE ANALÍTICO	423



INTRODUCCIÓN

En 1965, en la etapa final del Concilio, Mons. Manuel Larraín expresó que aquello que había vivido la asamblea conciliar era ciertamente impresionante, pero que “si en América Latina no somos atentos a nuestros propios signos de los tiempos, el Concilio pasará al lado de nuestra Iglesia”¹. Asumir esta tarea es la misión que se ha dado el Centro Teológico Manuel Larraín y que queremos acometer con este libro. Tarea teológica que intenta “elaborar una teología que sea realmente digna del Vaticano II” (K. Rahner) y que “tenga en cuenta la situación que vive la inmensa mayoría de los latinoamericanos” (G. Gutiérrez). Una teología del tiempo presente y de la situación latinoamericana, “una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos”. Como introducción a esta publicación es conveniente sintetizar los elementos implicados en esta teología, señalar lo que estimamos que son sus características fundamentales.

En primer lugar es *teología*.

Pretendemos hablar de la situación presente a la luz de la fe, desde la Palabra de Dios, desde aquello que nos ha sido revelado en Jesucristo. Para ello el concurso de otras disciplinas, en particular de la filosofía y de las ciencias sociales es indispensable; el sentido económico, psicológico, histórico y político de la realidad es relevante para auscultar su sentido. Sin ellos el sentido teológico de la realidad es incomprensible, porque estos sentidos son condición

necesaria, pero no suficiente. Pues en esta realidad lo que buscamos y aquello de lo cual queremos dar razón es la voz de Dios en medio de las voces humanas, esa voz oculta y revelada en esas mismas voces. Nos ocupamos del paso de Dios en la actuación de Cristo por el Espíritu, de cómo Cristo actúa por el Él en la multiplicidad de los signos y testigos. Porque Cristo acontece en toda realidad por el Espíritu, se manifiesta en los acontecimientos, en los fenómenos, en la vida cotidiana de los creyentes y buscadores de sentidos. Por este camino, nos acercamos a una cristología pneumatológica, desafío fundamental para una teología de los signos de los tiempos, como ha señalado J. Noemi. Lo manifestado por Cristo en la historia continúa mostrándose en los acontecimientos de estos tiempos por el soplo de su Espíritu, lo que fue dicho en Cristo de una vez para siempre sigue resonando en nuevos relatos del presente, el don de Dios en su Hijo se prolonga y actualiza en el don del Espíritu dado a la humanidad como apelación de su libertad y exigencia del reino de Dios.

En segundo lugar es *teología de la historia*.

Teología como *interpretatio temporis* en el decir de P. Hünermann². El tiempo puede ser portador de un significado teológico, religioso, divino. Puede ser, y en Cristo resucitado de hecho lo es, lugar de la presencia de Dios. Puede tener positividad teológica. Es la entrada del tiempo y la historia en la teología que permite recomprender la revelación. Junto con sostener que Dios se ha revelado particularmente en la historia de Israel y ha mostrado su plenitud en la historia de Jesús de Nazaret, que la Palabra de Dios ha entrado en el tiempo y que el Verbo se ha encarnado, la teología tiene la tarea de indicar las implicaciones concretas para toda historia de ese acontecimiento. Debe sacar las consecuencias

de lo que ocurre en el presente y en la situación a raíz de esa entrada de Dios en el tiempo.

Esta valoración de la historia, del tiempo presente, de la situación, es a la vez una característica de nuestra razón contemporánea, que bien podemos denominar “una razón hermenéutica”. Estamos —se dice— en “la edad hermenéutica de la razón”. Ello significa que ya no concebimos la historia como una totalidad abordable especulativamente. Pero la renuncia al saber absoluto hegeliano no nos obliga a un historicismo, en el que solo hay fragmentos inconexos, tiempos inconmensurables, diferencia irreductible. La posibilidad de un discernimiento en la historia abre un camino entre la filosofía de la historia y el historicismo. Porque la pretensión de una teología de la historia se realiza en una teología de los signos de los tiempos. Se realiza auscultando el sentido de las historias concretas, la historia vivida, narrada, interpretada.

La pluralidad de los signos se interpreta desde un único signo —“y no se les dará otro signo que el signo del profeta Jonás” (Mt 12,39). Los signos de los tiempos se leen desde la plenitud de los tiempos o mejor los signos revelan, denotan, indican la presencia de la plenitud de los tiempos en ellos. Es en la historia, en el tiempo presente, en la historia concreta personal y colectiva, que acontece el Dios de Jesucristo.

Los signos pueden ser fenómenos muy amplios. Vale para ellos lo dicho por M. McGrath en el proceso de redacción de *Gaudium et spes* al indicar que la expresión “signos de los tiempos” se usa en sentido general y no técnico, es decir, refiere a hechos importantes, “fenómenos que por su difusión y su gran frecuencia caracterizan una época y a través de los cuales encuentran expresión las necesidades y las

aspiraciones de la humanidad actual” (F. Houtart). Acontecimientos, fenómenos que son significativos, que señalan, indican, significan. Lo dice espléndidamente Y. Congar en medio de los debates conciliares: “Quien dice ‘signo de los tiempos’ confiesa que tiene alguna cosa que aprender del tiempo mismo”³. Aprender, con la ayuda de todas las mediaciones oportunas, en qué “acontecimientos, exigencias y deseos” (GS 11) nos está llamando el Señor de la historia... Descubrir el único signo, Jesucristo en su misterio pascual de muerte y vida, en la multiplicidad de los signos. Interpretar el tiempo y la presencia de Dios en él bajo la guía del Espíritu.

En tercer lugar es *teología posconciliar*.

A 50 años de su inicio comprendemos mejor porqué el posconcilio ha sido un tiempo de crisis, tensiones, aperturas y retrocesos. Concilio pastoral, esfuerzo de diálogo y *aggiornamento* eclesial, nuevo Pentecostés, son las expresiones de Juan XXIII, quien lo convoca para que el mensaje cristiano vuelva a ser un anuncio eficaz en este tiempo presente y para nuestros contemporáneos. Se trata de “un período de aprendizaje, todavía inacabado, en el curso del cual una nueva figura del catolicismo se intenta instituir”⁴. A la luz de la Palabra de Dios, auscultando los signos de los tiempos, la Iglesia establece una nueva relación con el mundo moderno, las otras religiones, los otros cristianos. Por ello ha sido llamado un Concilio de transición en el cual por primera vez la Iglesia se autocomprende y se actualiza “en cuanto Iglesia mundial”, con una relevancia análoga al paso dado al comienzo de la historia de la Iglesia, de un cristianismo judaico a un cristianismo de los paganos; el inicio de un período radicalmente nuevo en la historia de la Iglesia⁵. Este paso de una Iglesia fundamentalmente europea a una

Iglesia que se despliega en todos los continentes queda justamente verificado en el hecho que la Iglesia latinoamericana ha sido una de las grandes protagonistas de la recepción del Concilio. Con creatividad y originalidad, de la que tanto las sucesivas conferencias generales del episcopado (Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida) como la propia teología latinoamericana dan testimonio.

En cuarto lugar, la teología de los signos de los tiempos es *teología latinoamericana*.

Sabiéndonos herederos de una tradición continental, la continuamos desde un lugar geográfico específico que es el cono sur y la renovamos desde los pobres, con sus múltiples rostros, como su lugar teológico. En América Latina se ha dado una recepción teológica creativa, original, selectiva, inacabada del Concilio, tal como en su momento lo pidieron nuestros pastores en Medellín: “Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios”⁶. Se ha dado una recepción continental, por tanto sinodal, colegial, que al ser capaz de dar un nuevo rostro a la Iglesia latinoamericana, adquiriendo una “nueva conciencia de la Iglesia”, cumple aquello de poder ser una Iglesia mundial y no solo una proyección o importación de la europea. Paradojalmente, la selectividad en la recepción que se inspiró preferentemente en *Gaudium et spes* y en *Populorum progressio* y menos inicialmente en *Lumen Gentium*, no implicó que no se produjera una renovación en lo eclesiológico, pues justamente es la misión la que transforma la Iglesia en comunidades eclesiales de base. El anuncio del Evangelio a los pobres contribuyó a delinear una “Iglesia pobre” que, por primera vez, asumió y explicitó la opción por los pobres. Como se recuerda en estas páginas, el aporte

mayor de esta Iglesia latinoamericana a la Iglesia universal es justamente esta opción preferencial por los pobres.

En quinto lugar, los aportes de esta teología de la historia, posconciliar y latinoamericana, son fundamentalmente de *método teológico*.

Las tres partes que estructuran esta obra de colaboración corresponden a sendas cuestiones fundamentales y metodológicas. En la primera parte, dado que nuestro concepto y categoría fundamental “signos de los tiempos” bebe del magisterio conciliar y continental, los tres primeros artículos reflexionan respecto del modo cómo la categoría se encuentra y estructura tanto en *Gaudium et spes* como en Medellín. En los capítulos de la segunda parte, está presente de distintas maneras la cuestión sobre los criterios de discernimiento de dichos signos, que nos permiten discernir la voz de Dios en medio de las voces humanas y distinguir los signos verdaderos de los falsos. Por último, en la tercera parte, se recogen algunos aportes provenientes de otras disciplinas para esta teología. Las ciencias sociales y la filosofía nos ofrecen mediaciones indispensables para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos.

Esta obra es el producto de un trabajo colectivo, de un esfuerzo por pensar juntos. Es fruto de uno de los programas de investigación del Centro Teológico Manuel Larraín que reúne a un grupo de académicos, en su mayoría teólogos/as, si bien no faltan ni los filósofos ni quienes provienen de las ciencias sociales y las humanidades. Los textos aquí presentados son responsabilidad de cada uno de sus autores/as, pero han sido fruto de un diálogo sostenido, de una reflexión conjunta, de lo que otros han inspirado. Una vez confeccionados han vuelto a pasar por la mirada crítica y han recibido nuevos aportes. Productos de un pensar en común no solo

en su sentido horizontal, sino también porque nos sentimos herederos de una tradición. La teología latinoamericana es el lote de nuestra heredad, la tradición de la que somos deudores y en ella reconocemos y agradecemos a quienes han sido nuestros maestros: Gustavo Gutiérrez, Lucio Gera, Juan Carlos Scannone y Juan Noemi. Si en razón de nuestras limitaciones, esta teología no alcanzara a ser digna del Concilio y no estuviera a la altura de la teología latinoamericana, nos alegra saber que por lo menos expresa un intento de fidelidad a lo recibido de estos maestros de nuestro tiempo.

EDUARDO SILVA

Notas:

- ¹ La cita es un testimonio personal de G. Gutiérrez en “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica”, en G. Alberigo - J. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, 213-237, 227 nota 27.
- ² Cf. “La acción de Dios en la historia. La teología como *interpretatio temporis*”, en J. O. Beozzo - P. Hünermann - C. Schickendantz, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba 2005, 17-59.
- ³ Cf. las citas de M. McGrath, F. Houtart e Y. Congar en el aporte de C. Schickendantz a este libro.
- ⁴ G. Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal 2006, 16.
- ⁵ Cf. K. Rahner, “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, en id., *Schriften zur Theologie. Band 14. In Sorge um die Kirche*, Einsiedeln 1980, 287-302.
- ⁶ Medellín, Introducción a las Conclusiones, n° 3.

PRIMERA PARTE

HORIZONTE HERMENÉUTICO



ANTECEDENTES Y RECEPCIÓN DE
GAUDIUM ET SPES EN LATINOAMÉRICA
UNA MIRADA DESDE CHILE

Fernando Berríos

Mucho se ha insistido en la importancia del acontecimiento del Concilio Vaticano II. En él confluye una reflexión, hecha principalmente en la teología centroeuropea, sobre la evolución de la eclesiología occidental, incorporando los movimientos de renovación que se dieron en el catolicismo desde la segunda mitad del siglo XIX. Su recepción en la vida de la Iglesia y en la teología pertenece también al acontecimiento y en ello la experiencia latinoamericana ha sido destacada. Este texto ofrece una reflexión sobre esta recepción, en especial de la constitución pastoral Gaudium et spes, pero también sobre la preparación que se dio en nuestro continente por parte de importantes precursores. Finalmente, se sugieren perspectivas para continuar la reflexión sobre el significado de esta Constitución en el presente y en el futuro de la Iglesia latinoamericana.

El Concilio Vaticano II, el más importante acontecimiento de la Iglesia del siglo XX, fue un concilio protagonizado, en su preparación y en su realización como evento, por grandes teólogos y grandes personajes de la Iglesia del primer mundo

y en especial de la Europa de ese siglo. Pero en la historia de sus efectos, en su auténtica “recepción” y encarnación en la vida, ha sido la Iglesia latinoamericana la gran protagonista. En Latinoamérica, sin duda alguna y más allá de todos los matices y precisiones que haya que hacer, se han vivido, real y profundamente, e incluso por momentos dramáticamente, muchas de las grandes transformaciones y muchos de los inmensos desafíos que la Iglesia universal se planteó a sí misma en las sesiones conciliares de los años 1962 a 1965 y que quedaran plasmados en sus textos. Con razón, los cristianos latinoamericanos de hoy podemos y debemos entendernos como “hijos del Vaticano II”, porque somos parte de una Iglesia que creyó profunda y sinceramente en la acción del Espíritu en y a través de este Concilio; una Iglesia que, porque creyó en esa acción histórica del Espíritu, supo abrirse, en no pocos casos con radicalidad y pasión a los desafíos de *aggiornamento* y a los replanteamientos más profundos a los que invitaba este acontecimiento eclesial, que se experimentaba entonces como un auténtico “nuevo Pentecostés”¹. Una mirada más atenta agregará, sin perjuicio de lo recién constatado, que desde América Latina hubo también un aporte previo, una auténtica colaboración en la preparación del evento, tanto a nivel teológico como en la vida misma de la Iglesia.

Las siguientes reflexiones tienen su origen en una conferencia dada hace un tiempo a un grupo de teólogos alemanes². En esa ocasión intenté dar a la presentación un tono testimonial, que ayudara a mi auditorio a comprender el contexto y el sentido peculiar de esa preparación y recepción en la Iglesia latinoamericana y particularmente en la Iglesia chilena. Aunque es probable que por ello algunas de las expresiones y consideraciones del texto resulten algo obvias

para personas conocedoras de los ambientes teológicos locales, he preferido mantenerlas, en la esperanza de que este texto pueda ser una ayuda a que los “cristianos de a pie”, aquellos que constituyen la mayoría católica ajena al mundo académico, puedan vislumbrar la importancia histórica del Concilio y de la constitución *Gaudium et spes* para la Iglesia de nuestro continente.

Con el fin de bosquejar un cuadro lo más amplio posible, dentro de las limitaciones de un breve escrito, intentaré una mirada histórica en dos grandes momentos: el primero, sobre la expectación y la primera recepción del Concilio en general en Latinoamérica, considerando también antecedentes importantes; a esta parte voy a dar una mayor atención. Y el segundo, sobre algunos de los principales desafíos planteados por la constitución pastoral *Gaudium et spes* en el contexto de las tensiones que se dieron luego en el continente en relación con la comprensión de la relación Iglesia-mundo. Concluiré con unas breves reflexiones sobre algunos desafíos importantes que una relectura de la constitución *Gaudium et spes* puede plantear para la misión de la Iglesia chilena hoy.

EXPECTACIÓN Y PRIMERA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II EN AMÉRICA LATINA

Considero aquí el período que va desde el año de la primera convocatoria del Concilio por parte del Papa Juan XXIII (1959) hasta el año en que se celebra la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia (1968). Que, como he dicho antes, el Concilio Vaticano II

fue esperado, seguido y acogido con entusiasmo e ilusión en América Latina, es un hecho innegable y unánimemente reconocido, como se podrá constatar fácilmente en la literatura³ y por los abundantes testimonios históricos y personales a los que podemos acceder.

Una auténtica “recepción”

Podemos decir que hubo entre nosotros una “recepción” del Concilio en sentido estricto, tal como Yves Congar ha caracterizado esta importante categoría eclesiológica: una “asunción creativa”, una forma de acogida que es mucho más que la mera “aplicación” mecánica de un “modelo universal” al propio contexto⁴. Esta auténtica recepción se expresó sobre todo —aunque no exclusivamente— en otro gran acontecimiento eclesial, equivalente al Concilio en el ámbito latinoamericano: la ya mencionada Conferencia de Medellín en 1968. Puede decirse que Medellín lleva a cabo una verdadera “inculturación” latinoamericana del espíritu del Concilio Vaticano II, por la capacidad demostrada en él para captar las intuiciones más profundas del Concilio y buscar su encarnación creativa en respuesta a las concretas interpelaciones de la realidad del continente. Es digno de destacarse, además, que esta recepción se articula en el ejercicio de la colegialidad episcopal, es decir, como un esfuerzo compartido por las diversas iglesias particulares de Latinoamérica, representadas por sus pastores, para llegar a definir en comunión y no como entes separados una orientación básica para la acción pastoral en el continente. Cuán sólidos y duraderos han podido ser los resultados de este esfuerzo, es algo que hoy, a cincuenta años de la inauguración del Concilio, está siendo evaluado

en Latinoamérica, pero no hay duda de que marcó profundamente la dirección del caminar de la Iglesia en el continente.

Una parte especialmente importante de la recepción del Vaticano II en Medellín fue, por cierto, la acogida de *Gaudium et spes* con su eclesiología subyacente del Pueblo de Dios que se reconoce inserto en el mundo para servir y discernir en él la presencia interpelante del Dios de Jesucristo. Especialmente significativa en este contexto es la específica recepción latinoamericana de la metodología básica de esta Constitución, que parte de una lectura de la realidad en la fe, ausculta en ella los “signos de los tiempos” (GS 4, 11, 44) y los considera a la luz de la Palabra, para poder proponer así lineamientos para una praxis pastoral en consecuencia⁵.

Como constataremos más adelante, la asunción creativa de esta metodología no estuvo exenta de complejidades. No solo por las diversas interpretaciones que se hizo de ella, sino ya por el solo hecho de que asumir esta perspectiva implicaba para la Iglesia latinoamericana el enorme desafío de una evaluación a fondo de la articulación de su relación con el mundo, o más exactamente, con la sociedad, en un momento histórico muy intenso y convulsionado del escenario político y social del continente y el mundo. La Constitución *Gaudium et spes* contribuyó por esto, de un modo decisivo, a que la Iglesia latinoamericana se confrontara con su historia y buscara con un impulso nuevo la voluntad de Dios acerca de su misión y de su lugar en la realidad en que estaba inserta. No hay que olvidar que la Iglesia en Latinoamérica tiene su origen en el modelo de Cristiandad propio de las potencias española y lusitana que al mismo tiempo conquistaron, colonizaron y llevaron adelante la primera evangelización del continente. Con los movimientos independentistas del siglo XIX y el surgimiento de los Estados republicanos en Latinoamérica, la Iglesia

debió aprender a situarse en un contexto completamente nuevo, pero, pese a ello y a las tendencias anticlericales de origen ilustrado que estuvieron estrechamente ligadas a tales procesos, en la mayoría de las repúblicas nacientes la institución eclesiástica logró mantener hasta bien adentrado el siglo XX, aunque en una nueva versión, dicho modelo de Cristiandad, sobre todo mediante su presencia y su influencia en las élites⁶ e incluso en partidos políticos católico-confesionales.

Lo anterior significa que el catolicismo latinoamericano surgió y se desarrolló en el modelo de la pretensión de un orden social, político y cultural determinado por el elemento religioso-católico y que, como dijimos, recién avanzando en la primera mitad del siglo XX y después de un siglo de fuertes conflictos con las corrientes liberales, incluso en su mismo seno, la Iglesia debió ir abriéndose a la evidencia de estar inserta en una sociedad crecientemente plural en lo ideológico, lo valórico y lo político. En el caso chileno, hasta prácticamente el Concilio Vaticano II se aplicaron, casi sin contrapeso, modelos pastorales propios de dicho modelo de Cristiandad y del modelo que, bajo la influencia del social-cristianismo europeo, de la encíclica *Quadragesimo anno* del Papa Pío XI (1931) y de la filosofía social de Jacques Maritain, se configuró en el proyecto de “neo-cristiandad”; un modelo que promovía la inserción cristiana en el mundo “profano” para la construcción de este según el Evangelio, aunque no ya —como en la Cristiandad medieval— por la intervención directa de la jerarquía eclesiástica, sino principalmente por medio de la presencia y la acción de los laicos en el tejido social, bajo el encargo pastoral de la Jerarquía⁷. Pero ambas perspectivas, en definitiva, se basaban todavía en el *leitmotiv* o ideal de un orden social por definición “cristiano” o, más exactamente, “católico”.

Algunos antecedentes de la recepción

En general se comparte hoy la percepción de que entre los antecedentes de la metodología de la misma *Gaudium et spes* hay que considerar, junto con el influjo específico de los movimientos europeos de la *nouvelle théologie* y de la “teología de la realidades terrenas” de los años 40 y 50, una fuerte marca de las experiencias pastorales de tipo neo-cristiandad, específicamente de los movimientos de Acción Católica en el mundo proletario, como la Juventud Obrera Cristiana (JOC) fundada en Bélgica en 1925 por el sacerdote Joseph Cardijn, que tuvieron también una fuerte presencia en Latinoamérica. Un indicador de dicha marca es el vínculo innegable entre el método de la Constitución Pastoral y el célebre método de “ver-juzgar-actuar” de dichos movimientos de Acción Católica⁸. Pero hay que observar también que este tipo de organizaciones pastorales llegó a ser en sí mismo, con el correr del tiempo, una expresión más precisa de la intuición fundamental de la teología de las realidades terrestres, a saber, que estas ya no pueden ser consideradas como un terreno neutro al que la fe se le aplicaría como un factor meramente externo y que, por tanto, no se trata ya de “bautizar” al mundo para hacerlo luego digno de ese bautismo, sino de descubrir en él mismo los impulsos, más o menos ocultos, del reinado de Dios que interpela. De esa misma intuición surgió en Francia en los años 50, bajo el impulso del arzobispo de París Cardenal Emmanuel Suhard, el movimiento de los “sacerdotes obreros”, que llegará a tener gran presencia e importancia en Latinoamérica.

Con todo ese trasfondo, la conferencia de Medellín desarrollará, a partir del impulso de la *Gaudium et spes*, una perspectiva que es, por todo lo indicado antes, novedosa

como expresión del Magisterio: la perspectiva de una Iglesia que busca dialogar, servir y solidarizar con el mundo, más que “influir” en él. De ahí su acento en el compromiso con los valores de la justicia, la paz y la promoción humana, como imperativo urgente de la Iglesia en el continente. No es que la promoción social no haya sido cultivada antes por la Iglesia en sus 500 años de presencia en Latinoamérica, pero lo que sucede ahora es que toda esa tradición de atención eclesial a los desposeídos por parte de congregaciones religiosas o asociaciones laicales de caridad, se pone al servicio de la sociedad en su conjunto e incluso, más concretamente, en sintonía con los planes de reforma social que por esta época estaban llevando adelante los gobiernos de la región⁹.

Precursores

Todo lo dicho no podría haber acontecido sin la preparación realizada por grandes precursores. La teóloga alemana Margit Eckholt ha destacado acertadamente el aporte de toda una generación de obispos de América Latina en la preparación, la realización y la recepción del Concilio Vaticano II en el continente¹⁰. Don Manuel Larraín de Talca-Chile, Dom Helder Camara de Rio y luego Recife-Brasil, don José Damert de Cajamarca-Perú, don Leonidas Proaño de Riobamba-Ecuador, don Eduardo Pironio de Buenos Aires-Argentina y otros varios, se han erigido en figuras paradigmáticas de la gran transformación experimentada por la Iglesia latinoamericana en torno al acontecimiento del Vaticano II. Digo “en torno” a este evento, para expresar que han sido personas cuyo aporte se expresó en importantes acciones antes, durante y después del Concilio mismo, como bien lo describe

Margit Eckholt en su artículo. Y las caracterizo como “figuras paradigmáticas”, no porque hayan concentrado en su sola acción la totalidad del proceso de preparación, realización o recepción, según sea el caso. Una tal comprensión constituiría la máxima contradicción del modelo de Iglesia por el cual ellos, precisamente, se jugaron. Ha sido en realidad un proceso de todo el pueblo de Dios, que pudo acontecer gracias a la participación activa de muchos responsables pastorales —presbíteros, laicos y religiosos—, teólogos y tantos cristianos que anónimamente estuvieron dispuestos a sumarse a esta nueva manera de ser Iglesia.

En Chile, una figura importantísima pero de la cual no se ha hablado hasta ahora suficientemente, fue Monseñor Manuel Larraín Errázuriz, obispo de Talca entre 1938 y 1966, año en que falleció trágicamente¹¹. Don Manuel Larraín perteneció a una generación de jóvenes formados por los jesuitas en el Colegio San Ignacio de Santiago entre el primer y el segundo decenio del siglo XX, período en que dejó una profunda huella la labor del P. Fernando Vives, gran apóstol del catolicismo social. Siguiendo esa huella, Manuel Larraín se distinguió siempre como obispo por su espíritu abierto a los tiempos y por una especial clarividencia para percibir los nuevos desafíos que se iban planteando a la Iglesia. Dos actuaciones de su itinerario pastoral dejarían una huella especialmente profunda en la Iglesia y en la sociedad chilenas: su concepción del rol de los católicos en la vida política y la primera experiencia de reforma agraria en nuestro país.

En Chile, el Partido Conservador había tenido la pretensión de ser la instancia exclusiva para la participación de los católicos en política, bajo el argumento de la necesidad de aunar fuerzas para vencer a los contrincantes liberales y

socialistas. Pero un grupo importante de jóvenes del partido sintió que este no estaba recogiendo con suficiente claridad las enseñanzas de la doctrina social de la Iglesia. Apoyándose en una célebre carta del Cardenal Pacelli sobre la independencia de la Iglesia en materia de política partidista (1934)¹², el obispo Larraín respaldó, soportando fuertes críticas, incluso dentro del episcopado, la salida de ese grupo de jóvenes del Partido Conservador y la consecuente fundación de la Falange Nacional en 1938. Más allá del hecho político, estaba en juego, para él, la legítima autonomía de los católicos laicos en política y, más en general, en la elección de los caminos más eficaces para la construcción de una sociedad más justa y por ello más cercana al ideal evangélico.

Monseñor Larraín es también recordado como protagonista, junto al arzobispo de Santiago monseñor Raúl Silva Henríquez, de la primera experiencia chilena de reforma agraria, en un predio de la Iglesia en 1962. Una acción que testimonia su disposición a concretar en hechos lo que tantas veces había predicado: “el cristianismo, o es social o no es cristianismo”¹³. El sentido profético, que para él era “esencial al cristianismo”, debía resumirse en un gran imperativo: “la redención del proletariado”¹⁴. Sería un error pensar que las enseñanzas de las encíclicas sociales se orientan a “curar superficialmente males ligeros”, porque, en su visión, lejos de ser un hecho efímero, la “ascensión de las masas proletarias” era más bien un “factor determinante de un nuevo orden social en gestación”¹⁵ y, por lo mismo, un auténtico “signo de los tiempos”¹⁶. ¿Qué corresponde hacer como cristianos, como Iglesia, frente a esta evidencia? Manuel Larraín responde: luchar denodadamente en pos de la “redención proletaria”. La consideró necesaria e ineludible, porque “mientras haya proletariado no habrá orden social que merezca

llamarse ni orden, ni cristiano”¹⁷. La reforma agraria debía ser, para él, una forma concreta de lograr este objetivo de justicia social en el campo chileno. La convicción profunda del obispo era que “el latifundio no responde a la distribución cristiana de la propiedad... no es el régimen cristiano de la propiedad”¹⁸, porque la finalidad última de la posesión de bienes y de toda forma de empresa, según la enseñanza social permanente de la Iglesia, no es la mera acumulación ni el lucro, sino la vida. Y agregaba: “El capital aporta a la empresa el material; el trabajador aporta su vida y la de su familia. ¿Por qué, entonces, no crear una solidaridad total entre el capital y el trabajo haciendo a este último solidario y asociado a la empresa, a sus frutos y a su gestión?”¹⁹. La historia posterior mostraría la complejidad de las consecuencias políticas y sociales de esta reforma iniciada por representantes de la jerarquía eclesiástica chilena, pero al mismo tiempo esta acción quedaría como el testimonio incontestable de unos Pastores que supieron enseñar la Doctrina Social de la Iglesia no solo con exhortaciones, sino también con el ejemplo y asumiendo las graves consecuencias que ello podía acarrearles a ellos y la Iglesia en general²⁰.

Por último, habría que destacar su rol en la fundación del Celam. En 1955, con ocasión de un congreso eucarístico en Río de Janeiro, participó activamente en la constitución de este Consejo, del que fue uno de sus primeros vicepresidentes y posteriormente, desde 1964, su presidente. Aquella sería la primera Asamblea General del Episcopado Latinoamericano y marcaría una nueva forma de ejercicio de la colegialidad episcopal. Con esta intuición estaba adelantando un aspecto fundamental de la eclesiología del Concilio Vaticano II. Como sabemos, él no llegaría a participar de la gran Conferencia de Medellín (1968), pero dejó trazado el

camino que muchos otros, hombres y mujeres de la Iglesia latinoamericana, supieron seguir con valentía y entusiasmo.

Condiscípulo y amigo de toda la vida de Manuel Larraín fue otro gran hombre de la Iglesia chilena: el jesuita Alberto Hurtado Cruchaga (1901-1952). En su obra póstuma, *Moral Social*, escrita al final de su vida pero publicada recién el año 2004, el P. Hurtado relata cuántas incomprensiones tuvieron que sufrir los “católicos sociales” por las presiones de un sector importante del catolicismo chileno, movido por un ideario conservador y patriarcal²¹. Ello ya había ocurrido, por de pronto, con el padre Fernando Vives, “redestinado” en dos ocasiones por sus superiores desde Chile a otros lugares, debido a las quejas que despertaron en católicos conservadores influyentes sus ideas social-católicas²². El mismo Alberto Hurtado, una de cuyas obras más importantes fue la asesoría eclesiástica nacional de la Acción Católica Juvenil en Chile a partir de 1941, debió renunciar a su cargo en 1944, presionado por la crítica y la desconfianza de miembros importantes de la jerarquía eclesiástica hacia la orientación que él le había dado al movimiento, considerada por ellos excesivamente social y política. No menos incomprensiones le traería su posterior trabajo en el ámbito de los sindicatos.

Con el correr del tiempo, la Iglesia chilena reconocería unánimemente su testimonio cristiano y su amplia y polifacética obra pastoral, hasta llegar al momento tan esperado de su canonización por parte del Papa Benedicto XVI, el 23 de octubre del año 2005. Pero ya en vida pudo ver los frutos de su convicción en toda una generación de jóvenes cristianos que supo comprender y hacer suyo el contenido evangélico de su pensamiento social:

Las exigencias de nuestra vida interior no llegan solo a los mandamientos que miran únicamente a nuestra moral personal o familiar [...]. Todo eso está en pie, pero que quede bien claro que no podemos llegar a ser cristianos integrales si, dándonos por contentos con cierta fidelidad de prácticas, nos desinteresamos del bien común, si profesando de la boca para fuera una religión que coloca en la cumbre de las virtudes la justicia y la caridad no nos preguntáramos constantemente cuáles son las exigencias que ellas nos imponen en la vida social [...]. Predicar solo la resignación y la caridad frente a los grandes dolores humanos sería cubrir la injusticia. Resignación y caridad hemos de predicarlas siempre, pero simultáneamente el deber de luchar, con todos los medios justos, para obtener la justicia. Este es el aspecto religioso del problema social, que es casi imposible predicar el Evangelio a estómagos vacíos [...]. Si entonces le apareciera la Iglesia hablándoles del cielo, realidad por ellos desconocida, pero hablándoles también de la tierra, que es la única que ellos conocen y aprecian, el apostolado cristiano tendría un éxito muy diferente. Los prejuicios de que la Iglesia se desentiende de sus problemas desaparecería²³.

Estos han sido en Chile representantes insignes de toda una tradición que hizo posible y preparó la recepción del Concilio Vaticano II, en especial del mensaje de la constitución *Gaudium et spes*.

EL CONFLICTO CRECIENTE EN TORNO A LA COMPRENSIÓN DE LA RELACIÓN IGLESIA-MUNDO

Este segundo momento lo podemos situar entre dos fechas simbólicas: el año de la primera edición de la célebre obra del peruano Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas* (1971) y el año de la realización de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992).

La originalidad de una búsqueda teológica

El surgimiento de una teología auténticamente latinoamericana es otro gran signo de la recepción del Vaticano II en nuestro continente. Como hemos observado, si bien hubo en Latinoamérica destacados precursores y algunos antecedentes importantes de la realidad eclesial que se configuraría a partir del concilio Vaticano II —como la fundación del Celam con gran anterioridad al Concilio y a la creación de las Conferencias Episcopales—, al mismo tiempo se reconoce que es en rigor el Vaticano II y su recepción lo que impulsa el desarrollo de una identidad eclesial y de una reflexión teológica propiamente latinoamericanas. Hasta el Concilio mismo toda la teología que se estudiaba en nuestras facultades de teología y que subyacía al quehacer pastoral, era de procedencia europea. En la época colonial se dependía exclusivamente de la teología española y más tarde hubo una cierta apertura a manuales franceses e italianos. Este cuadro de dependencia no variará esencialmente con el surgimiento de los Estados republicanos en el siglo XIX. Y si bien es cierto

que ya con antelación al Concilio hubo en Latinoamérica algunas mentes lúcidas reclamaron la necesidad de terminar con el “infantilismo intelectual” del cristianismo en el continente²⁴, ello comenzará a concretarse realmente solo a partir del acontecimiento conciliar y del nuevo contexto eclesial a que da lugar su recepción, sobre todo desde Medellín. Recojiendo el llamado de *Gaudium et spes* 4, a “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio...”, esta Conferencia “desató un proceso de búsqueda y producción teológica inéditas hasta entonces”²⁵. Tanto para los obispos reunidos en Medellín como para la naciente teología latinoamericana, la especificidad de la Iglesia y del quehacer teológico del continente está contenida en la convicción de que la situación de las grandes mayorías de América Latina no puede ser ya considerada como un dato adjetivo, sino como el contexto imprescindible a partir del cual y en el cual se ha de verificar el ser auténticamente cristiano y eclesial. Una intuición de fondo que marca esta originalidad es una toma de conciencia muy lúcida: los textos del Concilio Vaticano II, incluida la Constitución *Gaudium et spes*, reflejan la apertura de la Iglesia al mundo moderno, cuestión en la que ciertamente había estado en deuda a lo largo de todo el período postridentino. Pero ahora era necesario considerar la modernidad también en su aspecto de desarrollo desigual e injusto en las regiones del tercer mundo y específicamente en América Latina.

Podemos decir, pues, que Medellín y el surgimiento de la teología latinoamericana con su acento en la perspectiva de “liberación” a partir de la situación de las mayorías pobres y oprimidas del continente, son dos grandes hitos que, en conjunto, marcan el rasgo más creativo y característico de la recepción del Concilio Vaticano II en la experiencia vital

de la Iglesia latinoamericana en su inserción en la sociedad. La perspectiva “liberacionista” no ha sido, por cierto, la única ni la más extendida en nuestro continente²⁶, pero sí la más novedosa y desafiante. Por lo mismo, esta peculiaridad fue adquiriendo con cierta rapidez un carácter fuertemente conflictivo. No corresponde abordar aquí un análisis detallado de toda esta problemática, pero sí debemos observar un par de aspectos fundamentales tocantes a su relación con el proceso de recepción latinoamericana del Concilio y especialmente de la constitución *Gaudium et spes*.

Visiones en conflicto

El desafío de partir del contexto social conflictivo en que se vive la fe cristiana y el ser Iglesia en Latinoamérica en las décadas de los años 60 y 70, en que se aborda la recepción de la *Gaudium et spes*, establece un escenario complejo que va a provocar divisiones al interior de esta iglesia o, desde otro punto de vista, entre un importante sector de ella y la Sede de Pedro. Lo que está en discusión, como hemos visto, no es el compromiso eclesial con la concreta realidad latinoamericana, ya que unánimemente se considera a este compromiso como ineludible y necesario, siguiendo la enseñanza y el método de la Constitución Pastoral. Lo que sí se convierte en materia de discusión y —muy pronto— es el tema de las mediaciones hermenéuticas para el análisis de esa realidad y, en último término, para la definición del rol de la fe y de la teología en ella.

A partir del Concilio en Latinoamérica los sectores de la Iglesia más identificados con la Teología de la liberación comienzan a desarrollar líneas que se distancian de la clásica

perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia y ello se expresará tanto en el lenguaje utilizado como en las concepciones de fondo. Recordemos que en la década de los sesenta se intenta aplicar en los Estados latinoamericanos un modelo así llamado “desarrollista”, basado en la creencia de que a través de determinadas “reformas” sociales, estos pueblos podrían avanzar sostenidamente desde su situación de “subdesarrollo”. Frente a estas ideas surgen las teorías sociológicas y económicas denominadas de “dependencia”, que ven tras la situación latinoamericana un esquema de opresión estructural que no podrá cambiar por la vía de simples reformas, sino mediante un replanteamiento radical del orden social; en otras palabras: mediante procesos revolucionarios de “liberación”. El triunfo de la revolución cubana en 1959 llena de preocupación al mundo capitalista y de esperanza al mundo socialista. La década de los 60 es, en efecto, la década de la máxima polarización ideológica en Latinoamérica en el modelo de los “dos bloques” de la Guerra Fría y ello alcanzará, por cierto, a no pocos cristianos del Vaticano II, entusiasmados con el ideal de servir a la transformación del mundo a la luz de la fe. La cuestión clave era cómo llevar ello a la práctica.

Es significativo que en 1968, el mismo año de la Conferencia de Medellín, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez pronuncia en su país una conferencia con el título “Teología de la liberación”, base de lo que sería su célebre libro homónimo de 1971, al que agregaría el subtítulo: “Perspectivas”. Esta manera de hablar no solo indica un claro distanciamiento de las ideas “desarrollistas” y “reformistas” que un importante sector de la Iglesia latinoamericana creía ver en el enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia como expresión del magisterio “oficial” de la Iglesia sobre los temas de

bien común, sino que además propone concretamente una concepción alternativa del rol del cristianismo y de la misma teología en la realidad social, entendida como situación de conflicto entre opresores y oprimidos. Según este enfoque, la Iglesia no puede ser neutral: debe “optar por los pobres”. Y en consecuencia, la teología tampoco puede ser neutral: lejos de un ejercicio intelectual desencarnado —como muchas veces se entendió su definición como *fides quaerens intellectum*, la fe que busca comprender—, la teología es propuesta por Gustavo Gutiérrez como “reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la fe”²⁷. Y más exactamente, como una reflexión “a partir de la praxis histórica liberadora [...] a la luz del futuro en que se cree y espera [...] con vistas a una acción transformadora del presente”²⁸. Es más: para Gutiérrez, en primer lugar debe estar la praxis, el concreto compromiso con la realidad de los pobres; y solo en segundo lugar debe venir la teología como reflexión crítica sobre dicha praxis. La teología entendida como “acto segundo”. En otras palabras, en esta perspectiva, el ser cristiano, el ser Iglesia y el hacer teología en Latinoamérica deben tener como mediación necesaria la participación activa en los procesos de liberación de los pueblos latinoamericanos. Esto planteará una discusión no solo entre ciertos teólogos y la jerarquía eclesiástica, sino que tocará la sensibilidad de muchos cristianos laicos, religiosos y hasta obispos, como Monseñor Óscar Romero de El Salvador²⁹.

La perspectiva de liberación exigía, evidentemente, tomar opciones claras. Pero, ¿qué debían significar concretamente esas “opciones”? A este respecto se establece la discusión, que nosotros no podemos abordar aquí, sobre las mediaciones hermenéuticas para el análisis de la realidad que se desea comprender y transformar bajo la inspiración del

Evangelio, en un contexto generalizado, en los años 70 y 80, de dictaduras militares ferozmente antiizquierdistas. Recordemos, además, que también en la década de los 80 dos instrucciones de la Sagrada Congregación de la Fe abordaron esta cuestión central de la Teología de la liberación, haciendo observaciones críticas de fondo, pero también buscando darle un lugar en la reflexión de la Iglesia universal³⁰.

¿Fue la Teología de la liberación propiamente “marxista” en su origen y en su desarrollo? Y si se entiende que el marxismo “murió” con la caída de los socialismos reales, ¿debemos entender que la teología latinoamericana de la liberación también “murió” en los umbrales de los años 90? Estas son grandes preguntas con las que hoy se confrontan cristianos y teólogos que creyeron sinceramente en la necesidad de encarnar el espíritu del Vaticano II en sociedades teñidas de desigualdad e injusticia y que, hoy, en un contexto internacional diferente, no polar sino “globalizado”, siguen manifestando nuevas formas de marginación³¹.

“Crítica de la crítica” y mirada de futuro

Con la distancia del tiempo, en una actitud menos ideologizada (que no es lo mismo que puro escepticismo) y habida cuenta de la marcha general del mundo a partir de la caída del Muro de Berlín, se ha hecho también necesaria una sana cuota de autocritica al interior de posiciones que se caracterizaron, en su momento, por su apasionamiento. En los planteamientos de algunos teólogos de la liberación y en algunos grupos eclesiales hubo riesgos importantes, como el de reducir el cristianismo a lo sociopolítico (inmanentización radical de la noción de salvación como “liberación”,

reduccionismo sociológico y político del concepto de “pueblo” de Dios...); el riesgo de fundar el cristianismo en el análisis marxista de la realidad social, más que en la Palabra de Dios, asumiendo y alentando con ello la lucha de clases; el riesgo de construir una “Iglesia popular”, al margen o como alternativa de la Iglesia representada y guiada por la Jerarquía³²; en general, una hipertrofia de lo político y de lo económico en la percepción de la realidad y en la comprensión del rol del cristianismo en ella... Del mismo modo, es necesaria una autocrítica de parte de todos aquellos que nunca estuvieron dispuestos a escuchar los planteamientos de los teólogos de la liberación y que solo buscaron su descalificación y condena. Esa total falta de empatía y de capacidad de escucha probablemente no fue sino la expresión de su dificultad para asumir la incomodidad de una mirada crítica sobre el statu quo y sus estructuras injustas en nuestro continente. Esa cerrazón pudo tener también, en gran medida, motivaciones ideológicas, tan ideológicas como las que se vieron —no sin razón— en los teólogos de la liberación. Lo más grave es que con ello probablemente se perdió una oportunidad para abrirse a un mundo desconocido, el mundo de los pobres, no solo en un sentido sociológico, sino de los pobres como aquellos que nada tienen para “salvarse a sí mismos” en el presente o en el futuro y que solo en la fe en Dios y en la solidaridad de los hermanos pueden encontrar el camino de la vida. En otras palabras, así se perdió una oportunidad valiosísima para comprender la hondura de la pobreza como valor evangélico y como camino seguido por Jesús para el anuncio del Reino y el cumplimiento de la voluntad del Padre.

Aunque las conferencias de Puebla (1979) y Santo Domingo (1992) abrieron, cada una a su modo, perspectivas

en la línea de una ampliación del enfoque desde lo social y lo político al aspecto cultural de la identidad latinoamericana y a la necesaria conciencia del problema ecológico en nuestro continente, la problemática de la injusticia y de la iniquidad social sigue siendo para la Iglesia latinoamericana un panorama que está muy lejos de poder ser considerado como “superado”. Se abre al futuro con el desafío de problemas que son nuevos, es cierto, pero que a la vez reproducen de otro modo problemas antiguos, como la explotación de los trabajadores, la inequidad en la distribución de la riqueza y su razón más profunda: la incapacidad de los Estados latinoamericanos para promover la constitución de sociedades basadas en el principio de la solidaridad. En este aspecto y pese a todas las precisiones que se pueda hacer, Latinoamérica sigue siendo para la Iglesia universal un motivo de esperanza, a la vez que de vergüenza: es el continente en que vive aproximadamente la mitad de todos los católicos del mundo, pero donde se encuentran también cifras escandalosas de inequidad y de miseria.

EPÍLOGO: ALGUNAS PERSPECTIVAS DESDE APARECIDA

La nueva configuración del mundo globalizado plantea, por cierto, diversos desafíos a la conciencia cristiana en el continente latinoamericano, no uno solo. Desde esa complejidad debemos preguntarnos por los grandes temas —los “signos de los tiempos”— en que la misión de la Iglesia tendría que centrarse en el presente y en el futuro del continente. En otras palabras, la pregunta es: ¿cómo deberíamos hacer hoy

lo que a fines de los sesenta hizo la Iglesia latinoamericana para recepcionar y encarnar creativamente el espíritu del Concilio Vaticano II y en especial de la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual? El documento de la Conferencia de Aparecida debe ser para nosotros una guía privilegiada, porque representa, en un sentido amplio, la respuesta que el episcopado latinoamericano, en un especial esfuerzo de fidelidad al sentir de sus respectivas comunidades locales, ha intentado dar a aquella pregunta de fondo.

El documento parte invitando a la comunidad eclesial a mirar la realidad en la que está inserta, para reconocer en ella los desafíos concretos que implica hoy el llamado a ser discípulos y misioneros de Jesucristo. Por ello, como lo he observado en otro lugar, se puede decir que “en cierta forma, todo el documento —y no solo su capítulo 8, que aborda explícitamente la problemática social— es una reflexión sobre la realidad latinoamericana y caribeña como el lugar en que debe realizarse la experiencia personal y comunitaria del discipulado de Jesús, el Hijo de Dios en quien se ofrece la salvación en clave de encarnación y solidaridad de todo lo humano, excluyendo y rechazando todo aquello que se opone a este proyecto”³³.

Manifestando una conciencia muy clara acerca del carácter no resuelto de esta problemática, Aparecida reeditó con fuerza la exhortación de Puebla a la Iglesia del continente a fijar la mirada en los “rostros” de los pobres³⁴, en este caso en sus “nuevos rostros” del mundo de la globalización³⁵. En ese contexto, la nueva problemática de la economía y del mundo del trabajo es crucial y paradigmática. En Latinoamérica la globalización, más que un fenómeno de desempleo “estructural”, como ha parecido ser el caso de Europa, lo que ha venido provocando, a través de las políticas de creciente

liberalización y “flexibilización” del mercado laboral, es una generalizada precarización del empleo y de las formas de contratación. Pero además ha provocado problemas hasta ahora insolubles para la incorporación de los jóvenes y de los desplazados mayores de 50 años, al mundo del trabajo. Con razón, el documento de Aparecida ha captado muy lúcida-mente el hecho de que la globalización ha dado un nuevo matiz a la realidad de la pobreza en el continente:

Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente “explotados” sino “sobrantes” y “desechables”³⁶.

En Chile, en el caso de los jóvenes, las políticas educacionales emprendidas por los gobiernos democráticos a partir de 1990 no solo no han dado los resultados esperados, sino que además han desembocado en una gran crisis de inequidad, que ha sido puesta en la palestra por una gran movilización social liderada y protagonizada por los mismos estudiantes. En el caso de los mayores, los cambios tecnológicos los han ido dejando definitivamente al margen. Con ello ha crecido el sector de “trabajadores por cuenta propia”, muy vulnerable al mercado y sin previsión social. Las encuestas de empleo suelen considerar a este tipo de trabajadores, aun cuando en muchísimos casos se trate de personas dedicadas a actividades que solo cubren un mínimo de horas de ocupación a la semana y además en condiciones laborales completamente informales; un fenómeno que los economistas

serios llaman “subempleo”. De ese modo, las cifras oficiales son optimistas, pero la realidad dice otra cosa³⁷. A ello se suma la situación especialmente desventajosa de la mujer³⁸ en el mundo laboral y, en general, la fragmentación del mundo del trabajo por causa de la generalización de las prácticas de subcontratación, que promueven el individualismo e impiden la sindicalización. Todo esto crea un escenario de “nuevas marginalidades”, una “nueva cuestión social” que, por lo demás, en el resto del continente es aun más dramática.

Pero otro gran desafío actual para la Iglesia en este continente es de índole cultural y tiene directa relación con el tema de la transmisión de la fe. La insistencia de Aparecida en una comprensión de la Iglesia como “comunidad de discípulos y misioneros” cobra sentido si se tiene en consideración el contexto actual de la labor evangelizadora en Latinoamérica: una “nueva realidad social, plural, diferenciada y globalizada”; una realidad que impele a los cristianos a buscar “nuevas respuestas que den sustento a la fe y vivencia del discipulado”³⁹. Como lo he expresado en otro lugar, en su globalidad, este contexto es percibido por los obispos “sobre todo como un espacio de diversidad y de pluralismo, un modelo de sociedad en que crecientemente la Iglesia como institución ha ido perdiendo relevancia social y donde además la transmisión misma de la fe se ha tornado más difícil. De ahí la necesidad de ser misioneros creativos y de no conformarse con entender y vivir el cristianismo como un patrimonio heredado”⁴⁰. Por ello,

...no resistiría a los embates del tiempo una fe católica reducida a bagaje, a elenco de algunas normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de

la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados⁴¹.

Para los obispos reunidos en Aparecida, se trata, pues, de una situación cultural que llama a la Iglesia a un movimiento muy profundo de conversión y renovación⁴², es decir, no a meros cambios superficiales o simplemente estratégicos. Se requiere “abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe”⁴³; es necesario empeñarse por una “renovación eclesial, que implica reformas espirituales, pastorales y también institucionales”⁴⁴. En definitiva, esta realidad exige de parte de la Iglesia una auténtica “conversión pastoral”, que a su vez solo será posible si se pasa “de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera”⁴⁵.

En este punto se plantea un núcleo eclesiológico de vital importancia, una pregunta decisiva que, me parece, el documento no responde y queda así abierta como una tarea: ¿A qué tipo de misión se nos está invitando? ¿Qué se entiende por una “pastoral decididamente misionera” en este contexto? Para encaminarnos a una respuesta que tenga en cuenta la realidad en la que los cristianos latinoamericanos estamos insertos, puede ayudar tener presentes un par de encuestas —realizadas en 2005 y 2008 respectivamente— que han mostrado en la sociedad chilena una creciente “desafección institucional” con respecto a la Iglesia católica⁴⁶. La más reciente indica que, aunque no hay en los últimos años cambios muy significativos en el ámbito de la identificación religiosa, “un leve aumento de la población que no profesa ninguna religión, en detrimento del catolicismo, es el cambio

más persistente”. Además, la misma encuesta muestra que “el principal indicador de desafección religiosa es la amplia proporción de chilenos que considera que se puede llevar una vida moralmente recta sin la ayuda de la religión y, sobre todo, que se puede vivir la religión sin pertenecer a una iglesia”⁴⁷. La encuesta del año 2005 mostró, por su parte, que aunque el 62,8% de las personas encuestadas declararon profesar la fe católica, la mayoría de ellas manifestó opiniones claramente contrarias a la enseñanza oficial de la Iglesia sobre diversos temas. Diez años antes, en una ponencia presentada durante el congreso internacional organizado en Roma por el Pontificio Consejo para los Laicos y el Pontificio Consejo Justicia y Paz, en el 30^{er} aniversario de la promulgación de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, el sociólogo Pedro Morandé se refería a esta situación cultural y la caracterizaba como el problema de una nueva secularización o un “nihilismo libertino postmodernista”, distinto del “nihilismo ideológico” de la primera mitad del siglo XX⁴⁸.

Esta nueva problemática de la transmisión de la fe y la “nueva cuestión social”, ambos fenómenos propios de la actual configuración global del mundo que desafía a la Iglesia, se recogen aquí para contextualizar otra pregunta de fondo: ¿Tendríamos que decir “adiós al Vaticano II”? ¿Llegó este “tarde” a asumir los problemas del mundo moderno? O, lo que sería más grave: ¿Hoy el problema “está en otra parte y la temática ya no es católica, ni siquiera religiosa, sino suprarreligiosa y epocalmente humana”?⁴⁹ Desde una perspectiva latinoamericana estimo, muy por el contrario, que el Concilio Vaticano II, pese a todos los conflictos que él mismo gatilló —por la complejidad de niveles y, para algunos, también de perspectivas en sus textos— y pese a las vacilaciones y los temores de la Iglesia a lo largo de estos decenios transcurridos,

sigue vigente en su espíritu fundamental y en su núcleo esencial: la expresión de una Iglesia que es capaz de salir de sí misma y de sus propios problemas internos, para encontrar su sentido y su vitalidad en el servicio al mundo en el que está inserta y en el cual cree firmemente que están presentes, aunque muchas veces muy ocultos, los signos del Reino, a la espera de ser develados, reconocidos y cultivados como semillas de algo grande que ha caído en buena tierra (Mc 4, 8). La tarea no está cumplida, ni mucho menos, pero hoy, al releer este Concilio —sus textos, pero también la historia de su gestación y de su recepción—, el llamado principal es a recuperar y a poner en práctica, con un entusiasmo renovado, su concepción de la Iglesia y de su misión en el mundo: ser sacramento de Jesucristo servidor y salvador.

Notas:

- ¹ Papa Juan XXIII, Constitución apostólica *Humanae salutis* (convocación al Concilio Vaticano II, 25 de diciembre de 1961), N° 23; cf. E. Viganó, “La Iglesia estuvo reunida en Concilio”, *Teología y Vida* 7 (1966) 3-21.
- ² La conferencia fue publicada bajo el título: “Die Rezeption von ‘Gaudium et spes’ aus lateinamerikanischer, besonders chilenischer Perspektive”, en M. Lechner - K. Bopp - F. Berríos Medel, *Die Ankunft der Kirche in der modernen Welt: Die Pastoralkonstitution “Gaudium et spes” und ihre wegweisende Rezeption in Lateinamerika*, München 2006, 25-46.
- ³ Cf. por ejemplo, para el caso de Chile, mi artículo “La reflexión eclesiológica en *Teología y Vida*. Balance y perspectivas en el 40º aniversario de la revista”, *Teología y Vida* 41 (2000) 525-561, esp. 528-536.
- ⁴ Y. Congar, “La recepción como realidad eclesiológica”, *Concilium* 77 (1972) 57-85 (versión electrónica en: <http://servicioskoinonia.org/relat/322.htm>). El original es: “La réception comme réalité ecclésiologique”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 369-403.
- ⁵ Para un análisis más detallado de este aspecto, cf. J. C. Scannone, “La recepción del método de ‘Gaudium et spes’ en América Latina”, en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La Constitución Gaudium et spes. A los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires 1995, 19-49.
- ⁶ En Chile, recién en el año 1925, mediante la aprobación de una nueva Constitución política, se concreta la separación formal de Iglesia y Estado.
- ⁷ Cf. M. Boero, “El Vaticano II en América Latina: veinte años de posconcilio”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 431 (1986) 61-84, esp. 67-70.
- ⁸ Método que, por lo demás, ya había sido propugnado por el Papa Juan XXIII en *Mater et Magistra*, N° 236.
- ⁹ P. Morandé, “América Latina en los últimos 50 años”, *Humanitas* (versión electrónica Nr. 5[1997]: www.humanitas.cl/biblioteca/articulos/d=0131/), 8.
- ¹⁰ M. Eckholt, “Kirche der Armen. Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika”, *Herder-Korrespondenz spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Vatikanum*, Oktober 2005, 50-55.
- ¹¹ Para una visión de conjunto de su obra pastoral, cf. mi artículo “Manuel Larraín y la conciencia eclesial latinoamericana. Visión y legado de un precursor”, *Teología y Vida* 50 (2009) 13-40.

- ¹² Eugenio Cardenal Pacelli, “Obligaciones Morales de los Católicos en Materia Política. Carta respuesta a la consulta del Episcopado chileno”, *Estudios* (octubre, 1934), 7ss.
- ¹³ M. Larraín, *Escritos Completos*, Comp. por P. de la Noi, Vol. V, Santiago 1988, 21.
- ¹⁴ *Ibíd.*, 203.
- ¹⁵ *Ibíd.*, 204.
- ¹⁶ *Ibíd.*, 89-93.
- ¹⁷ *Ibíd.*, 91.
- ¹⁸ *Ibíd.*, 208.
- ¹⁹ *Ibíd.*, 210.
- ²⁰ Hablando a un grupo de campesinos en la inauguración de la primera cooperativa agrícola en el fundo Los Silos, en julio de 1962, decía: “A la Iglesia le corresponde ante todo enseñar... Pero cuando a sus palabras de enseñanza puede unir el ejemplo de los hechos, lo hace gozosa, sin reparar en sacrificios, sin temor a las incomprensiones, sin mirar otra cosa que el ser fiel a la doctrina que profesamos y predicamos...”, *Ibíd.*, 228-231, 228s.
- ²¹ Cf. A. Hurtado, *Moral Social* (obra póstuma), Escritos inéditos del Padre Alberto Hurtado, Vol. 3, Ed. por P. Miranda, Santiago 2004, 39. Sobre otro momento crucial de su vida, cf. P. Espinosa, “¿Es Chile un país católico? Polémica en torno a un libro del padre Hurtado”, *Teología y Vida* 46 (2005) 625-674.
- ²² Cf. T. Zaldívar, “Fernando Vives Solar, un jesuita en tiempos de cambios”, *Mensaje* 553, Vol. LV (2006) 20-23.
- ²³ Extractos de A. Hurtado, “Hambre y sed de justicia” (Conferencia de 1946, sobre el orden social cristiano; disponible en www.padrehurtado.com/02%20textos/texto06.htm).
- ²⁴ Por ejemplo, Monseñor Marcos McGrath, “La misión de la teología en Latinoamérica”, *Anales de la Facultad de Teología* 12 (1961) 16-17, citado por J. Noemi, “Rasgos, imperativos y desafíos”, en F. Castillo - J. Noemi, *Teología Latinoamericana*, Santiago 1998, 9-93, 18.
- ²⁵ J. Noemi, “Rasgos, imperativos y desafíos”, 19.
- ²⁶ Sobre este punto, sirva como ejemplo la reflexión que hace Víctor Codina, un teólogo que se identifica con la línea de la Teología de la liberación: “es peligroso idealizar románticamente a la Iglesia latinoamericana. Muchos de los que por primera vez pisan el continente latinoamericano piensan que en cada

parroquia van a hallar comunidades de base, en cada Iglesia a laicos realmente ejemplares que anuncian la palabra hasta el martirio, en cada comunidad religiosa a gente inserta entre los pobres y verdaderamente profética. La realidad es muy diferente y a veces incluso decepcionante. América Latina, en una gran mayoría numérica, vive en estructuras eclesiales tradicionales, a veces preconciarias, típicas de la cristiandad medieval. En el mejor de los casos, muchas Iglesias viven estructuras conciliares, más modernas y renovadas. Más aún, hay sectores eclesiales militantemente combativos contra estas nuevas formas eclesiológicas. La eclesiología nueva es minoritaria, tanto a nivel práctico como teórico, aunque sí tiene un peso significativo y cualitativo grande y es una esperanza para el futuro del continente”, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Estella (Navarra)³²⁰⁰⁰, 107. Lo mismo habría que decir de la Teología de la liberación propiamente tal: muy lejos ha estado de ser la perspectiva predominante en el conjunto de las facultades, institutos y centros de teología en América Latina.

²⁷ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971, 31.

²⁸ *Ibíd.*, 33.

²⁹ Cf. V. Codina, *Para comprender la eclesiología*, capítulos 8 y 9.

³⁰ *Libertatis nuntius* (1984); *Libertatis conscientia* (1986).

³¹ Cf. J. C. Scannone, “La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina”; P. Trigo, “¿Ha muerto la Teología de la liberación? La realidad actual y sus causas (I)”, *Revista Latinoamericana de Teología* XXII (2005) 45-74; P. Richard, “40 años de Teología de la liberación en América Latina y el Caribe (1962-2002)”, <http://perso.wanadoo.es/laicos/2002/722T-teologia-liberacion.htm>.

³² Tres riesgos reconocidos por el propio V. Codina, *Para comprender la eclesiología*, 115.

³³ F. Berríos, “Introducción”, en F. Berríos - J. Costadoat - D. García (eds.), *Catolicismo social chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, Santiago 2009, 11-18, aquí 11.

³⁴ Documento de Puebla (en adelante, DP), 31-39.

³⁵ Documento de Aparecida (en adelante, DA), 402.

³⁶ DA 65.

³⁷ Cf. los interesantísimos estudios de la Fundación Sol en Chile: www.fundacionsol.cl, página consultada en junio 2012.

³⁸ “Doblemente pobre”, según el DP 1135.

- ³⁹ DA 345.
- ⁴⁰ F. Berríos, “Una comunidad de discípulos misioneros. Líneas eclesiológicas de Aparecida”, *Teología y Vida* 49 (2008) 685-697, 689.
- ⁴¹ DA 12.
- ⁴² Cf. DA 365-372.
- ⁴³ DA 365.
- ⁴⁴ DA 367.
- ⁴⁵ DA 370.
- ⁴⁶ Encuesta telefónica Adimark “Los católicos opinan”, realizada entre el 1 y el 27 de agosto de 2005, en una muestra probabilística de 1.007 personas mayores de 18 años de todos los niveles socioeconómicos y de las 16 principales ciudades de Chile. Ficha metodológica aportada por Marcela Escobar Q. en su columna “Católicos en rebeldía”, *Revista del Sábado-El Mercurio*, 8 de octubre 2005. Posteriormente, la Encuesta Bicentenario Universidad Católica-Adimark”, realizada entre el 16 de junio y el 21 de julio de 2008 y cuyos resultados están disponibles en el sitio: www7.uc.cl/encuestabicentenario/encuestas/2011/religion.html (consultado en junio de 2012).
- ⁴⁷ *Ibíd.*
- ⁴⁸ P. Morandé, “La actualidad del mensaje de la *Gaudium et spes* y la misión de la Iglesia entre cambios epocales y nuevos desafíos”, *Biblioteca Electrónica Cristiana* (www.multimedios.org/docs/do01156/) 1-3.
- ⁴⁹ J. M. Vigil, “Adios al Vaticano II: no puesta al día, sino mutación”, *Discípulos. Revista de teología y ministerio*, N° 7 (2004): www.ciberiglesia.net/discipulos/07/07eclesiologia-adiosvaticanoII.htm.



UNA ELIPSE CON DOS FOCOS
HACIA UN NUEVO MÉTODO TEOLÓGICO
A PARTIR DE GAUDIUM ET SPES

Carlos Schickendantz

La forma sistemática del pensar creyente fue objeto de importantes debates durante la realización del Vaticano II, particularmente por la novedad que presentaba la introducción de un método inductivo en la enseñanza de la Iglesia. Se advirtió que allí se incluía una reflexión de largo alcance sobre la autocomprensión de la Iglesia y, de este modo, un debate neurálgico para el objetivo del Concilio. Dicho método, cuestionado posteriormente, ha tenido particular relevancia en el posconcilio latinoamericano. Está en juego la posibilidad de que la Iglesia, la fe y la teología sean menos impermeables a las inquietudes que emergen de las complejas experiencias biográficas y al clamor que brota desde el mundo del sufrimiento y de los pobres.

INTRODUCCIÓN

Desde su mismo título, *constitutio pastoralis*, el documento *Gaudium et spes* (GS) constituye un texto peculiar en el marco de los documentos del Vaticano II. Ante todo porque,

a diferencia de los otros, es el único que no tuvo un borrador previo como fruto del largo período de preparación (1959-1962), es decir, es el único texto elaborado íntegramente durante el proceso conciliar (1962-1965). Por este y otros motivos no son pocos los autores que advierten que GS representa mejor que ningún otro la intención pastoral que impulsó a Juan XXIII a convocar la asamblea y cuya más nítida expresión puede encontrarse en el discurso inaugural de octubre de 1962. Por lo demás, que casi hasta las semanas finales del Concilio existieran dudas importantes acerca de su viabilidad, ejemplifica claramente las peculiaridades o novedades que se estaban debatiendo a los ojos de los mismos padres y teólogos conciliares. Es verdad, también, como lo ha puesto de relieve G. Alberigo por ejemplo, que en el período posconciliar no ha habido ninguna controversia eclesial relevante que no haya estado estrechamente ligada a afirmaciones de GS¹.

Precisamente una de las novedades de GS, la del método teológico, que en esta contribución resulta de particular interés, es extremadamente relevante para una teología de los signos de los tiempos, tal como se ha propuesto el Centro Teológico Manuel Larraín desde su fundación. Al mismo tiempo, contra lo que pudiera aparecer a una primera mirada, la temática del método tiene gran importancia por varias razones. Ante todo, porque en el corazón de dicha cuestión está planteada la pregunta acerca de la misma naturaleza de la Iglesia. Esto puede advertirse en el inicio del itinerario redaccional de la futura Constitución cuando el 4 de diciembre de 1962 el cardenal belga, Leo Suenens, propuso el decisivo “plan de conjunto” vertebrado por la distinción *ad intra* – *ad extra*: “el Concilio es el Concilio ‘de la Iglesia’ y tiene dos partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*.”

En ese contexto Suenens formuló explícitamente la pregunta por la identidad de la Iglesia: “*Quid dicis de te ipsa?*”, qué dices de ti misma². La propuesta del secretario general del Concilio, Pericle Felici, en mayo de 1965, de revivir la idea de *societas perfecta* para caracterizar a la Iglesia con ocasión de la elaboración de GS, evidencia que en la manera cómo se afronta la relación entre el *ad intra* y el *ad extra*, los dos polos, emerge una figura de Iglesia distinta. En este sentido, tiene razón H.-J. Sander: el debate sobre el texto tuvo, tiene todavía hoy, un “significado paradigmático”³. Por otra parte, la cuestión acerca del método del pensar creyente define la manera concreta cómo la Iglesia enfoca los más diversos problemas humanos: o bien desde una postura más deductiva, que aplica principios inmutables a realidades cambiantes o, por el contrario, desde una orientación más inductiva, que destaca el valor de lo particular, de lo histórico-concreto, a la luz de lo cual, incluso los principios, encuentran una nueva iluminación y comprensión. Que en la forma de razonar de amplios círculos eclesiales, incluso en buena parte del discurso oficial de la Iglesia, predomina el método deductivo es algo más o menos evidente para muchos. Por lo demás, no se trata de una exquisita discusión académica. En ella está en juego, más bien, la posibilidad de que la Iglesia, la fe y la teología sean un poco menos impermeables a las inquietudes que emergen de las complejas experiencias biográficas y al clamor que cotidianamente brota desde el mundo del sufrimiento y de los pobres. Esta perspectiva le otorga urgencia y actualidad a la temática.

UN TESTIMONIO IMPORTANTE DE “UN NUEVO MÉTODO”: MARCOS McGRATH

A pocos meses de finalizado el Concilio un privilegiado protagonista latinoamericano de aquel evento publicó un interesante artículo. Se trata de Marcos McGrath, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile entre 1959 y 1961, quien era obispo auxiliar de la arquidiócesis de Panamá en la época del Concilio y que, en tanto presidente de la subcomisión que se ocupaba del tema signos de los tiempos, fue el encargado de presentar a la asamblea conciliar, en el último período de sesiones, el informe oficial correspondiente a la parte introductoria del texto de la futura Constitución GS, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. “Hay, en efecto, una peculiaridad que el lector atento debe descubrir si quiere apreciar *Gaudium et spes*”, advierte McGrath y califica esa “peculiaridad” como “un nuevo método”⁴. El autor advierte que “nunca antes un Concilio había abordado los aspectos directamente temporales de la vida cristiana de una manera tan extensa y sistemática”. La frase de McGrath es exacta en relación con la historia de los concilios, no así si se la refiere al magisterio de la Iglesia en general; baste pensar en la encíclica *Rerum novarum*, aunque, como mostraré más adelante, la comparación con este tipo de documento perteneciente a la doctrina social de la Iglesia es muy iluminadora para percibir la naturaleza específica y la novedad de GS.

Continúa McGrath en el texto citado, refiriendo al tratamiento de los “aspectos directamente temporales”, como los llama:

Y no fue tarea fácil comenzar a hacerlo aun cuando los Padres del Concilio lo pedían con insistencia, hacia el fin de la primera sesión; ni siquiera después que los siete cardenales del “Consejo de Coordinación” establecido por el Papa Juan antes del término de esta primera sesión, instruyeron a la Comisión mixta (las Comisiones de la Doctrina y del Apostolado Laico que trabajaban juntas) para que lo hicieran, e indicaron las líneas generales que debía seguir este documento. Los tradicionalistas miraban la propuesta con recelo y con cierto desdén jocoso. Pensaban seguramente que los asuntos temporales transitorios no eran dignos de un Concilio.

Este rechazo le parecía previsible a McGrath. Pero muy importante es su siguiente observación ya que explicita un hecho que, en buena medida, ha pasado inadvertido:

Aún los así llamados teólogos progresistas, que se ocupaban por entonces en pulir brillantemente la nueva visión de la Iglesia en la constitución dogmática *Lumen Gentium*, se rebelaban contra todo lo que pudiera parecer una consideración empírica del mundo. Insistían en que el Concilio debía proceder de acuerdo con el *método teológico aceptado*, lo que significaba partir de los principios de la revelación, que derivan de las normas de la fe y de la moral, aun para el orden temporal. Aunque la comisión mixta compuesta por más de 40 Obispos y un gran número de expertos dedicó a este Esquema parte de dos largas reuniones entre la primera y la segunda sesión del Concilio, no pudo sin embargo llegar a ningún

resultado satisfactorio. El Consejo de Presidencia establecido por el Papa Paulo VI al comienzo de la segunda sesión rechazó los borradores propuestos. La razón era obvia. En una tumultuosa discusión entre los miembros y expertos de la Comisión mixta en noviembre de 1965 se hizo evidente que la singularidad del documento pesaba aún sobre la comisión. Mientras una minoría mostraba un marcado desinterés por el documento, los otros se hallaban profundamente divididos acerca del enfoque que habría que darle [...]. Esta discusión, confusa y frustradora en ese instante, fue enormemente útil. Por primera vez todos vieron claramente la originalidad del Esquema XIII, como se le llamó entonces por falta de otro título aceptado (signo de la ambigüedad que se mantuvo casi hasta el final). Había que proyectar *un nuevo método* para este nuevo tipo de documento. Es este nuevo método, desarrollado y perfeccionado muy lentamente, imperfecto aún en el último borrador de la Constitución, *el que el lector debe captar si quiere interpretar bien dicha Constitución* y continuar el diálogo con el mundo que ella ha comenzado⁵.

Pero, como el mismo autor advirtió en el aula conciliar, el 23 de setiembre de 1965, si el “método es algo nuevo”, “nuestro propio documento es la principal novedad y requiere un nuevo método”⁶. Las reflexiones que formulo a continuación contextualizan y profundizan el razonamiento explicitado y, de este modo, ponen de relieve el acierto de estas observaciones de McGrath.

¿CONSTITUCIÓN PASTORAL O CARTA POSCONCILIAR?

Ningún razonamiento que, justamente, manifieste lo inadecuado de una hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura en la interpretación del Vaticano II, podrá desconocer el salto cualitativo que representó este documento emblemático, GS; constituyó claramente a los ojos de los mismos padres conciliares una “nueva clase de doctrina conciliar”, según las autorizadas palabras del entonces cardenal de Viena, Franz König, en los intensos debates que tuvieron lugar en las semanas finales del Concilio⁷. Esto puede corroborarse al revisar el listado de desafíos que la asamblea conciliar debió afrontar y resolver en un corto arco de tiempo, si no quería ver naufragar el esquema de la futura Constitución. Una de las principales dificultades consistió en perfilar claramente los *destinatarios*: ¿el texto hablaría solo a los cristianos, como lo habían hecho siempre los documentos conciliares en la historia de la Iglesia o se ampliaría el escenario a todos los hombres y mujeres de buena voluntad?⁸ De allí la siguiente cuestión: el *punto de referencia* en orden a organizar el discurso, ¿vendría dado por argumentos meramente racionales o se acudiría a argumentos específicos de la revelación bíblica? Y, conforme a la respuesta que se obtuviera de esta última, otra pregunta importante radicaba en la *naturaleza del método* por seguir en el desarrollo de los temas: ¿sería inductivo, a partir de un análisis de los fenómenos histórico-sociales, o más bien deductivo, a partir de un corpus definido de doctrina?⁹ Como se advierte en la lectura de los debates, los padres conciliares fueron bien conscientes del problema: tenían que redactar un documento para el que no existía un modelo anterior¹⁰. Un ejemplo de la seriedad del asunto y la

insatisfacción de muchos puede verse en una fuerte expresión del importante cardenal alemán, Joseph Frings, manifestada en el aula conciliar el 24 de setiembre de 1965: para la rectificación de las nociones que él mismo había propuesto previamente, afirma, no serán suficientes “mutaciones accidentales insertas aquí y allí, sino la reforma de todo el texto en su sustancia”¹¹. Como se expresa, incluso más nítidamente, en la exposición del obispo alemán, E. Schick, auxiliar de Fulda, el 28 de setiembre de 1965, se criticaba el núcleo del proyecto: la impostación inductiva característica del esquema; el autor proponía más bien una reflexión antropológica fundada sobre el dato escriturístico que expusiese claramente la especificidad de la enseñanza cristiana, comenzando por el Génesis¹².

Un momento particularmente delicado se vivió en las semanas previas a la discusión del proyecto en el aula conciliar en octubre de 1964 al plantearse la cuestión acerca de la oportunidad o no de una cuarta sesión para 1965. El día 11 de ese mes fue enviada una solicitud al papa de concretar un cuarto período por cuanto se estimaba como una tarea imposible poder finalizar el trabajo en el tercer período, dado que se trataba de un esquema “*tam novus et tam difficilis*”¹³. Consta, por lo demás, el apoyo a esta iniciativa de personalidades importantes y de diverso signo, incluidos los cardenales Alfrink (Utrecht), Lercaro (Bolonia), Döpfner (Munich), Suenens (Bruselas) en una reunión de las máximas autoridades del Concilio¹⁴. Se manifestaban en contrario personalidades también importantes como Agagianian (armenio, prefecto de Propaganda Fide) y Ruffini (Palermo). Las expresiones del cardenal A. Cicognani, secretario de Estado, son elocuentes: “no es de un Concilio tratar juntos tantos problemas todavía inmaduros... La Iglesia no puede entrar en ciertos problemas

en evolución y ocuparse de cuestiones que son contingentes y de solución ambigua”¹⁵. Como se advierte, los problemas eran de fondo y no solo de tiempo. Pero el más explícito de todos ellos fue el secretario general del Concilio, P. Felici. En un informe al papa el 8 de octubre le expresa que...

...las dificultades para una clausura del Concilio dentro de la presente sesión ha sido manifestada casi exclusivamente en relación al esquema *De Ecclesia in mundo huius temporis*, por dos motivos fundamentales: uno, de procedimiento, el otro de sustancia [...]. El otro defecto es intrínseco al texto: se tratan demasiados problemas, en forma imprecisa y sin una solución adecuada. No se prevé cuándo se pueda alcanzar una solución digna del Concilio y de la Iglesia de cara a los graves problemas puestos. De aquí la sugerencia de algunos de no proseguir a toda costa sobre la línea emprendida, sino reenviar o todo a un mensaje, que analice las cuestiones y nos permita vislumbrar que con ulteriores estudios, a su tiempo, y en la forma que la Santa Sede lo considerará oportuno, se podrá decir una palabra sabia sobre problemas más modernos; o bien, reenviar para después del Concilio, con una consulta escrita a todos los obispos, la ulterior profundización de los problemas aludidos. En todo caso, no le ha parecido oportuno, al menos a muchos, que por un esquema, de resultado incierto, se prolongue el Concilio¹⁶.

Es claro que la posición de Felici no fue finalmente acogida por Pablo VI: se previó una última sesión para 1965. Pero en relación con la suerte de la futura GS, las dificultades

continuaron. Yves Congar atestigua en su diario, el 27 de setiembre de 1965, que Gustave Thils, profesor en Lovaina y perito conciliar, le había propuesto la idea de concluir el Concilio y enviar luego el texto a los obispos solicitando una votación por correspondencia; el papa asumiría los votos en un acto colegial y proclamaría el texto en Pentecostés de 1966. Congar afirma allí, también, que el cardenal J. Döpfner tenía una idea semejante pero, añade, el obispo alemán vería con agrado que el esquema “se suprimiera por completo”¹⁷. Incluso uno de los peritos, el jesuita alemán O. Semmelroth, entonces relator de la subcomisión tercera (*De homine*), expresó en su diario el 7 de octubre: “Por cierto tengo todavía la secreta esperanza que el esquema sea confiado a un trabajo posconciliar”¹⁸. Era, también, la posición personal de Rahner, en octubre de 1964, y es sabido el rol importante que jugaba su opinión entre los obispos alemanes¹⁹, quienes, en este punto, tenían una posición común. F. Hengsbach, obispo de Essen, en su informe para la reunión de la Conferencia episcopal alemana en Fulda, el 31 de agosto de 1965, había expresado esta idea con toda nitidez: dadas las imperfecciones,

...en caso de necesidad podríamos estar de acuerdo en que el texto se caracterice como *Litterae Encyclicae Concilii*, y esto por el siguiente motivo: una encíclica no tiene en todas sus partes la misma autoridad y, en conjunto, no tiene la autoridad de una *Constitutio dogmatica* del Concilio. Una encíclica del Concilio —advuértase bien, ¡del Concilio! No un mero mensaje de los padres conciliares— se correspondería mejor con la temática diversa y las reconocidas imperfecciones de algunas de sus formulaciones²⁰.

G. Turbanti advierte que en algunos fondos archivísticos se encuentran copias de un documento titulado *Litterae conciliares de Ecclesia in mundo huius temporis*, en las distintas versiones con fecha de mayo y de setiembre de 1965²¹. Más aún, es posible verificar que, por diversos motivos, la idea de que la temática recogida finalmente en GS adquiriera la forma de un mensaje, siquiera “amplio y solemne, como si fuese una encíclica”, está presente al inicio mismo del itinerario redaccional, en el mes de enero de 1963, expresado por figuras tan importantes como Döpfner, Suenens o Cicognani y vuelve a aparecer en distintos momentos del itinerario redaccional²². Finalmente, diversas reuniones del mes de setiembre de 1965 condujeron a que “los alemanes” atenuaran su crítica concentrándola en dos puntos: la necesidad de reconocer el carácter provisional del texto y de buscar una cualificación que redujera su autoridad²³.

EL INÉDITO Y EXTRAÑO TÍTULO DE CONSTITUTIO PASTORALIS

La expresión más nítida de todos estos desafíos puede verificarse en la discusión mediante la cual, recién con la votación del 4 de diciembre de 1965, quedó definitivamente aceptado el inédito título de “Constitución pastoral”, rechazándose una serie de denominaciones que degradaban la categoría de esta novedad (declaración, carta, mensaje, instrucción). Este asunto había sido sentido por los cardenales de la comisión responsable en reuniones de mayo de 1965 como “el problema mayor del esquema”, es decir, la “autoridad” que se le

atribuiría. Es significativa la posición en aquel momento del secretario general del Concilio, Pericle Felici: proponía excluir el título de Constitución porque, “incluso con el adjetivo *pastoral*, dice siempre algo extremadamente exigente sobre el plano doctrinal”²⁴. En una audiencia de mayo de 1965 Pablo VI se habría expresado favorable a mantener el título, fundamentándose en la decisión de la comisión de coordinación, según atestigua Pierre Haubtmann, perito conciliar y encargado de la coordinación del Esquema XIII desde fines de la tercera sesión, en una nota posterior al encuentro²⁵. Pero, como puede advertirse, las dudas siguieron hasta el final. Antes de concluir el trabajo de revisión, posterior a los debates entre el 21 de setiembre y el 8 de octubre de 1965 y en orden a definir el texto que se presentaría nuevamente a la asamblea a mediados de noviembre, volvió a plantearse el tema del título del esquema: “*Proclamatio, Expositio, Declaratio, Allocutio, Constitutio simpliciter, Constituio Pastoralis, Nuntius...*”, preguntó el obispo francés, G. Garrone, en el ámbito de la comisión de redacción. Finalmente se decidió enviar a imprenta el texto sin variación: permanecía el de *Constitutio Pastoralis*²⁶. El texto revisado, *textus recognitus*, que recogía las observaciones formuladas en los debates de las semanas anteriores, volvió al aula conciliar el 12 de noviembre. Pocos días después, el 17, el secretario general, P. Felici, anunció a la asamblea una nueva votación sobre el título; quienes estaban de acuerdo con el ya existente no debían pronunciarse: por el contrario, afirmó, “quien quiere cambiar las palabras *constitutio pastoralis* dígallo por escrito y diga cómo quiere que se llame a este esquema”²⁷. La votación, hecha pública el 2 de diciembre, resultó de la siguiente manera: “De 541 padres, 217 proponen *Declaratio* como título, 138 *Epistola* o *Litterae*, 110 *Expositio*, 32 *Nuntium*, 17

Instructio, 12 *Declaratio* para la segunda parte y *Constitutio pastoralis* para la primera parte. Otros 15 títulos fueron propuestos²⁸. Con esta votación quedaba claro que más de dos tercios de los padres conciliares estaban de acuerdo con la expresión Constitución pastoral. Finalmente se decidió, por una parte, conservar el título, por otra, introducir una nota que, según Garrone, “aclara la naturaleza propia del esquema y más allá de esto da a conocer una regla para su interpretación”²⁹, sirviendo así de respuesta a la inquietud expresada en los 541 votos contrarios al título. Muy probablemente la nota colaboró para que en la última votación del 4 de diciembre, hecha pública el día 6, los votos de quienes estaban insatisfechos con el título se redujeran de 541 a 293³⁰. Aludiendo al hecho de la mantención del título, Ch. Moeller, profesor en Lovaina y perito conciliar, afirma que, “aquellos que siempre defendieron el título de *constitutio pastoralis*, el autor de este trabajo pertenece a ellos, no supieron siempre ‘lo que hacían’ y quizás fue eso también mejor”³¹. “Esta cualificación es esencial”, había afirmado Chenu, colaborador indirecto pero muy influyente en aquellas semanas, en una importante conferencia pública en Roma, el 22 de setiembre de 1965³². Es claro que esta denominación fue relevante, ante todo, para situar a GS en el marco de los cuatro textos más importantes del Concilio.

El valor de lo sucedido no puede subestimarse, opina Sander: “marca una nueva época de la teología, porque le da a la enseñanza un nuevo marco”³³. Se trata de una constitución, por tanto, de algo diverso a unas simples orientaciones pastorales. ¿Cómo es que, entonces, estas dos palabras aparecían juntas, “constitución” y “pastoral”, siendo que siempre habían sido tratadas por separado, en forma paralela? “No es fácil decir qué es una Constitución pastoral”, escribe Rahner

en 1967³⁴. En el lenguaje magisterial “constitución” y “constitución dogmática” tenían un sentido idéntico³⁵. “Constitución” indicaba una doctrina a la manera de principios siempre permanentes; “pastoral”, por el contrario, una aplicación práctica, siempre contingente, de aquellas verdades estables³⁶. La novedad no podía ocultarse. El Concilio no solo se hallaba situado ante cuestiones nuevas, sino que las mismas maneras clásicas de reflexionar sobre los problemas se veían puestas a prueba. En la intrínseca unidad entre “doctrina” y “pastoral”, como se ha concretado en GS, se ha producido una novedad en la historia de la enseñanza conciliar, más aún en el mismo estatuto de la teología, en la forma del pensar creyente³⁷. Aunque necesitado de una precisión ulterior, se ha propuesto así un nuevo método: desarrollar los puntos de vista de la fe a partir del análisis de la situación humana del tiempo³⁸. Pero no en el sentido de dos realidades yuxtapuestas, mucho menos aún jerarquizadas o subordinadas (la pastoral a la dogmática), sino como una “elipse con dos focos”, dirá Sander: las afirmaciones de la fe se obtienen en el contraste o cotejo entre los asuntos humanos específicos de la vida social y las verdades generales de la fe. Este esquema representa, entonces, el reconocimiento de que los acontecimientos pastorales tienen un contenido constitutivo para la comprensión y presentación de la fe. El autor piensa que esto se explicita incluso en la misma nota explicativa del título: “marca el rango constitucional de lo pastoral y el significado práctico de la enseñanza”³⁹. Según una expresión de J. Schmiedl, es la heterotopía de GS⁴⁰.

Desde este punto de vista, los debates en torno a GS se situaban en el corazón del proyecto conciliar. Al respecto, es interesante advertir que ya en las discusiones previas al inicio del Concilio, en el marco de la Comisión central encargada

de juzgar los diversos esquemas preparatorios y consignarlos al papa para su transmisión a los futuros padres conciliares, se visualizaban las diversas ideas sobre lo que debía ser el Concilio, asunto que se concretaba fundamentalmente en el problema de la relación entre doctrina, disciplina y pastoral. De allí, piensa G. Turbanti, que será el discurso inaugural de Juan XXIII el que introduzca una idea más profunda: la de la pastoralidad de los contenidos teológicos, lo cual abriría el Concilio a un camino diverso al propuesto en los esquemas preparatorios. Por lo demás, lo muestran los debates conciliares, la tensión entre una doctrina “supratemporal e irreformable” y una disciplina dependiente de “circunstancias de tiempo y lugar” reapareció una y otra vez en las diversas instancias del Concilio⁴¹.

LA EXPRESIÓN *SIGNA TEMPORUM* EN EL PROCESO REDACCIONAL

Un punto clave de la Constitución está caracterizado por la tarea que se reclama: “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4). La historia redaccional de la expresión *signa temporum* está estrechamente ligada a las discusiones sobre la *expositio introductiva*⁴² y, en general, sobre el método inductivo. El hecho de que en la versión final del documento la expresión solo aparezca una única vez, en el número 4, tiene que ver con los debates que encendió. De hecho, en la presentación final en el aula conciliar, como detalle enseguida, McGrath debió aclarar que la expresión no se usaba en un “sentido técnico,

sino general”, en un sentido empírico, es decir, hechos importantes que caracterizan una época. Acogía la preocupación expresada incluso por observadores ecuménicos acerca del sentido preciso, escatológico, que la expresión tiene en la Biblia y, por tanto, diverso al del documento. De allí, también, que en los primeros borradores fuera usada entre comillas. Es claro, además, como consta en el proceso redaccional, que la expresión misma tiene vinculación estrecha con *Pacem in terris*⁴³.

La fórmula signos de los tiempos no apareció en la *primera redacción* de la futura Constitución. El primer texto, elaborado entre marzo y mayo de 1963 y conocido también con el nombre de “esquema romano”, fue confeccionado por una comisión mixta con miembros de las comisiones de fe y costumbres y del apostolado de los seglares. El modelo de referencia, de marcado tono antropológico en disputa con los humanismos seculares, fue el de la doctrina social y de las encíclicas recientes de los papas sobre el tema⁴⁴. Tampoco apareció la expresión en la *segunda redacción* de setiembre-noviembre de 1963 que, bajo la conducción del card. Suenens y realizada por un grupo de peritos de Malinas-Bru-selas, Bélgica, fue llamada en ese momento “esquema 17”. Presentaba un guión completamente nuevo, más teológico; una perspectiva más decididamente eclesiológica: la misión de la iglesia en el mundo o, en otras palabras, la función y el rol de la Iglesia en la sociedad. El influjo de la teología francesa a través del aporte directo de Congar, entre otros, era evidente⁴⁵.

Signa temporum, en la historia de la redacción de GS, ingresa recién después de noviembre de 1963, cuando se abandona el segundo esquema referido. Clave para esta idea parece haber sido la figura del entonces obispo de Meaux,

el francés Jacques Ménéger. La subcomisión, liderada por el obispo italiano, E. Guano, de la cual McGrath era miembro, no tuvo el propósito de corregir el llamado esquema romano, ni el de Malinas, sino de elaborar uno completamente nuevo. Según la propuesta del obispo francés, el esquema debía estructurarse en tres tiempos: los problemas puestos por el mundo de hoy, los principios teológicos que están en la base de la respuesta a dichos problemas, las aplicaciones concretas de los principios a los problemas puestos⁴⁶. La reunión de Zürich, a inicios de 1964, que daría origen a la *tercera redacción*, confirmó la perspectiva inductiva del documento y la idea de los signos de los tiempos. De la perspectiva eclesiológica del esquema anterior se pasaba a una cristológico-encarnacionista que destacaba la participación de todas las personas en una historia y destino común. A la idea de misión y diálogo del borrador anterior, el de Malinas, se pasaba a uno más de solidaridad, formulando teológicamente la relación iglesia-mundo en una perspectiva positiva y optimista. En esta instancia se introdujeron frases tan importantes para nuestro tema como: “*in voce ergo temporis vocem Dei audire oportet*.” Se explicitaba una teología del kairós; el tiempo puede ser portador de un significado religioso, lugar de una revelación de Dios. Pero, las dudas y críticas que suscitó esta afirmación, “*vox temporis, vox Dei*”, hizo que la expresión *signa temporum*, finalizada la tercera sesión de 1964, desapareciera en la siguiente etapa de la redacción de la futura GS, aunque, como recuerda Ratzinger, en el borrador siguiente conocido como texto de Ariccia (por el lugar de trabajo, cerca de Roma, en los primeros meses de 1965), la idea fundamental fue conservada, pero “formulada de una manera más cuidadosa, matizada y atenuada”⁴⁷. Lo cierto es que la fórmula signos de los tiempos estuvo ausente en el

esquema de GS que ingresó para ser debatido en la última sesión del Concilio, a partir de setiembre de 1965⁴⁸. Solo con cuidadas observaciones por parte del relator, M. McGrath, la expresión reingresaría al documento en el *textus recognitus*, el revisado luego de los debates de setiembre y octubre, distribuido a los padres conciliares en la congregación general 160ª, el 13 de noviembre de 1965⁴⁹. M. McGrath en la *Relatio circa Expositionem introductivam*, advierte que “entre los cambios menores”, está el del inicio del número 4 que “declara más claramente” la necesidad que la Iglesia tiene de “escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, ahora como en cualquier tiempo.” Y añade: “Las palabras ‘signos de los tiempos’ utilizadas aquí por única vez, no lo son en sentido técnico, sino general, como se encuentra en varios documentos de los sumos pontífices Juan XXIII y Pablo VI”⁵⁰. En el marco de los más de 20.000 modos que se propusieron en esos días y que las diversas comisiones debieron evaluar y resolver, la expresión *signa temporum* sobrevivió sin dificultades, en un único lugar (GS 4), hasta la votación final del mes de diciembre.

Visto en perspectiva, en el marco crítico de la tercera sesión y del futuro incierto de la expresión, un momento importante para la evolución de la temática y de la misma fórmula fue la creación, en setiembre de 1964, de dos subcomisiones dentro de la comisión mixta (que incluía miembros de la comisión doctrinal y de la del apostolado de los laicos): una dedicada “para los signos de los tiempos” y la otra “de carácter teológico”. La tarea de la primera “era la de profundizar el análisis del mundo moderno para que el esquema partiera efectivamente de los datos de la realidad histórica. En efecto, la elección del método inductivo era, en este momento, todavía muy incierto y se temía mucho que a la

desconfianza de los teólogos se sumase la incomprensión de los padres conciliares”⁵¹. De allí que una de las principales tareas de la subcomisión consistiera en profundizar el significado del concepto que era comprendido sustancialmente desde una perspectiva fenomenológica: con él se aludía a “fenómenos que por su difusión y por su gran frecuencia caracterizan una época y a través de los cuales encuentran expresión las necesidades y las aspiraciones de la humanidad actual”⁵². En cualquier caso y más allá de los diversos matices, quedaba afirmado algo esencial como reconoce, en medio del debate sobre GS el perito conciliar Y. Congar: “Quien dice ‘signo de los tiempos’ confiesa que tiene alguna cosa que aprender del tiempo mismo”. Y si es verdad que la categoría “debería ser precisada”, el teólogo francés advierte que “lo más interesante es el alcance implicado en este vocablo”, esto es, “se trata de reconocer plenamente la *historicidad* del mundo y de la Iglesia en sí misma en tanto que, distinta del mundo, permanece unida a él”⁵³. Es la opinión también, muchos años después, de G. Ruggieri: en un sentido por precisar, “lo verdaderamente decisivo del evento hermenéutico conciliar fue la atención a la historia”⁵⁴.

LA HISTORIA COMO LUGAR TEOLÓGICO

En el marco de lo que acabo de desarrollar se comprende una expresión de Juan Noemi, quien en su tesis doctoral escrita en Münster, Alemania, en la década del 70’, recordaba que lo significativo de GS reside en haber señalado la centralidad de una cuestión: el presente no puede ser considerado

como mera situación a la cual se aplican las verdades evangélicas, sino que debe reconocérsele su carta de ciudadanía en el seno del círculo teológico⁵⁵. Aunque con ciertas limitaciones que hay que advertir —referidas a las dudas que muestra el proceso redaccional— conforme al vocabulario teológico tradicional, esto equivalía a reconocerle al presente el rango de “lugar teológico”, espacio de una posible palabra de Dios en la historia que abre nuevos horizontes de comprensión e impulsa a nuevos compromisos ético-políticos. No es que la historia no fuera vista ya, anteriormente, como *topos* o lugar sin cuyos conocimientos no pueden construirse razones teológicas. Bastaría referirse a los decisivos estudios del teólogo Melchor Cano, con su célebre obra *De locis theologicis* (publicada en 1563) dedicada al tema de las fuentes del saber teológico, para encontrar una sistematización explícita en este sentido. La historia pertenece en este autor, junto con la razón natural y los filósofos, a los lugares de autoridad “no propios” de la teología, complementarios a los lugares “propios” de la fe y la teología (Escritura, Tradición apostólica, concilios, etc.). De allí su caracterización: *loci theologici alieni* (lugares teológicos ajenos). Tales “lugares ajenos” no son menos esenciales que los *loci proprii*, sino que son calificados así porque la teología los comparte con las otras ciencias. Esta distinción y diferencia constituyó una novedad en la historia de la teología y, en buena medida, fue la respuesta epocal a un orden sociocultural ya no unitario, reflejo de un respeto por lo que sucedía fuera de la Iglesia y de la teología, pero que no obstante resultaba significativo para la misma fe de la Iglesia y el desarrollo del pensar creyente. Precisamente, situándose en esta línea, un aspecto original del Concilio —original en relación con la neoescolástica dominante hasta mitad del siglo XX y en relación con la historia de los

concilios— reside en el hecho que los padres conciliares no se refirieron solo a los *loci* o *topoi* clásicos, sino, quizás de una manera no completamente advertida, a lo que Melchor Cano llama *loci alieni*⁵⁶. Aunque hay un debate abierto sobre el exacto significado de este paso adelante, aparece claro que, para la teología, la relación a lo que es “ajeno” es irrenunciabile; un elemento estructural de la fe cristiana⁵⁷.

Particularmente a partir del Concilio y en el subsiguiente desarrollo teológico se ha recogido esta idea en un sentido profundo y de mayor alcance; no ya solo como la historia documentada, cuyo conocimiento de los hechos del pasado se identifica con las fuentes históricas, sino más bien como la historia vivida, narrada y críticamente interpretada, siempre mediada por una cultura y una memoria colectiva. Con ello, la teología concretó una específica recepción de la conciencia histórica, un cambio epocal en la experiencia fundamental de la realidad⁵⁸, tal como ya se había producido en las ciencias humanas a partir del siglo XIX⁵⁹. En este marco puede situarse una interesante observación de A. Franco, referida al aporte de Chenu y al siglo XX en general: “El orden de los *loci theologici* de Melchor Cano se revisa, la historia pasa a ser de *locus alienus* a lugar propio y ámbito imprescindible dentro del cual los otros lugares resultan situados y comprendidos”⁶⁰. Este renovado punto de vista, por lo demás, ha tenido también enormes repercusiones en la historia de la teología latinoamericana del posconcilio.

**EJEMPLOS DE UN CAMINO POR RECORRER:
ANTROPOLOGÍA Y ECLESIOLOGÍA**

Es posible verificar que esta nueva forma de pensar se ha plasmado, en cierta medida, en la misma Constitución y, de esta manera, ha indicado el camino por recorrer. Pongo de relieve aquí dos ámbitos, el primero, referido a la antropología, el segundo, a la comprensión de la Iglesia en su relación con el mundo. Analizando el capítulo primero de la primera parte, sobre “la dignidad de la persona humana” (GS 12-22), P. Hünermann advierte que si se compara con antropologías teológicas anteriores, sorprenderá el impresionante avance logrado aquí en la imagen que se ofrece del ser humano. “Anteriormente había sido habitual el desarrollar una antropología sobre la base de principios teológicos y filosóficos, pero aquí los principios y los aspectos empíricos de la persona se hallan *combinados en una nueva unidad*. Como resultado, la teología adquiere una profundidad enteramente nueva”⁶¹. Un análisis de la manera concreta cómo el texto afronta temas diversos e importantes, como la libertad, el pecado, la conciencia moral o el fenómeno de la muerte permitiría verificar lo afirmado.

Una segunda indicación de un camino por recorrer puede advertirse cuando, en el marco del capítulo cuarto de la primera parte, en GS 44 se reflexiona sobre la “ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno”. Se trata de un pasaje importante para una renovada concepción de la Iglesia en medio de la sociedad, para su misma credibilidad, para una nueva forma de pensar. Allí se afirma que “La Iglesia, por disponer de una estructura social visible... puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de

la vida social humana, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad (*profundius cognoscendam*) esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta (*melius exprimendam*) y para adaptarla con mayor acierto (*felicius accommodandam*) a nuestros tiempos”. Se advierte aquí que “la evolución de la vida social humana” (*evolutione vitae socialis humanae*), es decir, la historia, no es presentada como destinataria o beneficiaria de la acción eclesial. Por el contrario, emerge claramente, la sociedad es percibida como “lugar teológico”, como instancia o fuente a partir de la cual se produce un conocimiento teológico, una profundización en la verdad manifestada en el Evangelio de Jesús⁶². Antes del Concilio, la confrontación con la sociedad era cuestión, principalmente, de la doctrina social católica, caracterizada esta por un enfoque metafísico-ontológico y un procedimiento deductivo. Por el contrario, se advierte aquí una nueva manera de pensar que se hace cargo del carácter histórico y social del pensamiento mismo y que, de este modo, llega a dar una nueva definición de las relaciones entre Iglesia y sociedad⁶³. Este proceso de escuchar las “múltiples voces de nuestro tiempo” (*varias loquelas nostri temporis*, GS 44,2) no aleja a la Iglesia de sí misma, sino que la introduce aún más, de una manera más profunda e intensa, “en la constitución que Cristo le dio” (GS 44,3)⁶⁴. El sentido del número 44 es nítido: “la ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno”. A juicio de H.-J Sander dicho número “aborda un punto neurálgico del Concilio”; mientras que en GS 4 se trataba de manera más general del ámbito pastoral de la enseñanza, aquí hay un perfil más preciso: “el lenguaje mundano de fuera de la Iglesia tiene un valor para la comprensión espiritual de su mensaje”⁶⁵. En este sentido, el institucional, sería

un caso de lo que el mismo número 44 explicita como regla general: "...a fin de que la Verdad revelada pueda ser siempre mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada" (44,2). Según el texto conciliar este proceso de enriquecimiento gracias a sucesos del mundo moderno incluye también aquello que se ha desarrollado en oposición a la misma Iglesia⁶⁶. Acudir a estos "lugares" no es optativo, sino constitutivo para la teología dada la autoridad que se les reconoce al identificar allí, mediante un proceso de discernimiento, signos de los tiempos.

REFLEXIONES FINALES

Explicitado de manera negativa, con el nuevo método dos formas quedarían superadas. La primera, que en buena medida caracteriza el pensamiento de la curia romana de entonces, presenta principios formulados por la Iglesia de manera completamente independiente de la historia y que luego se aplican a los diversos asuntos singulares, sin que aquellos resulten modificados o relativizados en este proceso deductivo. Este modo de pensar caracterizó a la llamada minoría conciliar y su postura se extendió a lo largo de todos los debates, incluso hasta las semanas finales del Vaticano II. La segunda forma de reflexión y presentación de la fe, que había sido pensada originalmente como alternativa a la anterior calificada de ahistórica, es la siguiente: una metafísica social propia de la enseñanza social de la Iglesia. Se trata de un discurso sobre la sociedad que se ocupa de los más diversos problemas sociales, políticos y económicos, destacando

particularmente la dimensión ética, pero formulado en forma de principios fuertemente fundados en el derecho natural. Esta perspectiva metodológica, de manera análoga a la anterior, tampoco destaca el significado que tiene la discusión e interrelación con los problemas concretos para la formulación y presentación de la fe. Si bien esta segunda perspectiva metodológica rechaza una dogmatización estricta de una enseñanza que, por referirse al campo social, por definición se reconoce en necesario progreso, no advierte o se opone a una consideración esencial equivalente a los problemas situados con los principios metafísicos sociales. De allí que la cualidad dogmática de las cuestiones pastorales, como plantea una teología a partir de los signos de los tiempos, le resulte problemática⁶⁷. En esa forma de pensar resulta opacado el significado constitutivo de la situación en el tiempo para la comprensión de la fe. Queda la pregunta abierta de hasta qué punto determinadas interpretaciones de autores pertenecientes a la mayoría conciliar no imaginaban que el género literario de GS era más o menos el de las encíclicas sociales, con la diferencia que quien aquí hablaba era un concilio y en el explícito estilo de una constitución pastoral que, en contraposición a una constitución dogmática, se ocupa particularmente de la aplicación de la enseñanza a la vida.

En este sentido, no debe desconocerse que, como lo muestra el estudio de las opiniones de los mismos protagonistas del Concilio, los resultados referidos al significado exacto de la noción de signos de los tiempos han de ser valorados con detenimiento. Así pueden entenderse las ponderadas anotaciones de G. Ruggieri: la noción de signos de los tiempos no habría sido aclarada por el mismo Concilio, ni tampoco los presupuestos hermenéuticos que conducirían al reconocimiento explícito del carácter no extrínseco de la

historia humana respecto a la realidad de la Iglesia, tal como se presenta en GS 44. La dimensión propia de la historia es afirmada, pero no explicada⁶⁸. Esta limitación es más visible aún en la segunda parte de GS donde, en más de un lugar, se presenta una reflexión al estilo de la doctrina social clásica, en los términos en que ha sido caracterizada más arriba. No obstante, como subraya Sander, dicha parte es esencial para la determinación pastoral de GS, para la construcción en elipse ya referida —la tradición de la fe y la realidad de la vida humana—. En este sentido, es verdad que la segunda parte representa un lugar, ejemplar y experimental a la vez, de un camino en un territorio nuevo o desconocido del magisterio: se elabora un contenido examinado con la autoridad del lugar histórico de la fe⁶⁹. Por lo demás, a la luz del complejo trabajo conciliar, las limitaciones apuntadas son plenamente comprensibles conforme, incluso, al relato del mismo M. McGrath: los miembros de la Comisión responsable de su redacción “al final de la última semana de trabajo hubieran deseado más tiempo: no tanto por la enormidad de un trabajo para el que disponían de solo unas cuantas semanas, sino porque se daban cuenta que el espíritu, el método y el contenido del documento iban enfocándose gradualmente y que era muy difícil acelerar este proceso”⁷⁰.

Mi impresión es que, cuando se presta atención a las múltiples presentaciones de los más diversos autores, como los obispos Wojtyła, Hengsbach, Garrone, Silva Henríquez, McGrath, König, Döpfner y tantos otros, o los teólogos Congar, Semmelroth, Grillmeier, Rahner, Ratzinger, Philips y muchos más, se advierte que se estuvo lejos de alcanzar una posición común definida y que, dentro de la llamada mayoría conciliar y más allá de la firme oposición puntual de los alemanes, convivieron distintas ideas sobre el estilo, la novedad, el método

inductivo, incluso, el sentido mismo de la expresión signos de los tiempos. Las claras afirmaciones de Chenu en los diálogos y conferencias de setiembre de 1965, a las cuales he aludido, ayudaron a validar el método teológico a los ojos de muchos padres conciliares, pero eso no significa que ellos estuvieran en condiciones de hacerse cargo, comprender acabadamente y compartir sus claras ideas sobre el carácter específico del documento y la profundidad de sus afirmaciones.

Es verdad, por otra parte, como apunta P. Hünermann, que después del Concilio se ha observado repetidas veces que los padres conciliares no se habrían dado cuenta de haber hecho teología siguiendo un método esencialmente distinto al habitualmente utilizado en la teología neoescolástica. Si bien he mostrado que esta afirmación es, al menos, parcialmente falsa, el teólogo alemán considera que no es preciso considerar esta observación como un reproche. Quien se presenta a sí mismo, en la narración no necesariamente reflexiona sus presupuestos metodológicos implícitos en su acción. “Tanto más importante es, pues, la posterior reelaboración conceptual de este evento, cuando se trata de interpretar de modo metodológico y científicamente fundado los documentos conciliares como resultados de la pragmática” que expresa la dinámica propia y específica de este Concilio particular⁷¹.

Con todas las limitaciones que puedan advertirse, el “topos” historia y sociedad aludido en GS 44 adquirió visibilidad y relevancia en el posconcilio, por ejemplo, tanto en la Teología política europea como en la Teología de la liberación latinoamericana. La obediencia a la autoridad de los que sufren, las víctimas, en la primera y la irrupción del pobre y su correlativa opción preferencial, en la segunda, constituyen lugares, sujetos emergentes y comunidades

lingüísticas concretas, desde donde fluye una lucidez, una determinada capacidad de ver, que, conforme a la providencia de Dios, no proviene de otra fuente; dichas perspectivas, una vez asumidas, capacitan para pensar de otra manera. Es la fuerza “subversiva”, subversora también del ver y del pensar, que proviene del sufrimiento evocado⁷². Incluso, la misma reforma estructural de la Iglesia, tarea siempre inacabada y hoy sentida por muchos como clave para su credibilidad en sociedades plurales y democráticas, también encuentra en la perspectiva abierta por GS, una “topología” estimulante, es decir, un lugar desde donde provienen luces para una renovada comprensión y actuación de la fe. Uno puede preguntarse qué transformaciones se producirían si la Iglesia, sujeto teológico colectivo, se hiciera cargo de estos puntos de vista; transformaciones en su credo, en su liturgia y en su ética. Puesto que “establecer cualquier punto de referencia como ‘lugar teológico’, significa al mismo tiempo declarar el carácter constitutivo que él tiene para la experiencia de la fe cristiana”⁷³. El camino posconciliar ha mostrado que cuando este método inductivo ha sido utilizado —en este sentido la Conferencia de Medellín de 1968 es ejemplar—⁷⁴ las frases iniciales de GS dejaron de ser un sincero deseo para convertirse en una perspectiva determinante en la forma de pensar y creer, de actuar y celebrar: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en sus corazones” (GS 1). A partir de estas consideraciones, se comprende mejor la observación de E. Borgman: “La revolución de la *Gaudium et spes* sigue siendo la revolución que la Iglesia y la teología necesitan”⁷⁵.

Notas:

- ¹ G. Alberigo, *Breve historia del Concilio Vaticano II. (1959-1965)*, Salamanca 2001, 174. Piénsese en debates tan relevantes como el control de la natalidad o la Teología Latinoamericana de la Liberación.
- ² *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, I/IV, 222-227, 223. Es llamativo que Suenens utilice en el discurso la expresión “plan de conjunto” en tres idiomas: “...*id quod vocari potest ‘un piano d’insieme’, ‘un plan d’ensemble’, seu ratio ipsius Concilii.*” El discurso concluyó con un aplauso de aprobación por parte de la asamblea; *Plausus Patrum*, dice lacónicamente el Acta (AS I/IV, 225) e incluye la advertencia del presidente de la asamblea en esa sesión, el card. argentino, A. Caggiano: les recuerda a los “eminentísimos y excelentísimos Padres que los aplausos no deben hacerse en el Concilio”, AS I/IV, 227.
- ³ Cf. H.-J. Sander, “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*”, en P. Hünermann - B.-J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, Freiburg i.Br. 2005, 581-886, 649. El texto de Felici en AS V/3, 309-310. Cf. también, M. Faggioli, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New Jersey 2012, 66ss., 86.
- ⁴ Cf. M. McGrath, “La génesis de *Gaudium et spes*”, *Mensaje* 153 (1966) 495-502, 495.
- ⁵ M. McGrath, “La génesis de *Gaudium et spes*”, 496 (cursivas mías).
- ⁶ *Relatio pro “expositione introductiva”*, (23.09.1965), AS II, IV/2, 391-394, 391. Sin opacar la “novedad” del método a que se alude aquí y, en general, en esta contribución, es importante advertir la historia previa de estos puntos de vista y no solo en autores o corrientes teológicas del mismo siglo XX, tal como la *nouvelle théologie*, sino, por ejemplo, incluso el aporte del mismo Vaticano I cuando afirma la autonomía de la razón, de un orden de conocimiento científico y natural. Los ejemplos podrían abundar. Cf. H.-J. Sander, “Theologischer Kommentar”, 601ss., 609.
- ⁷ AS IV/2, 26-27, 27: “*Schema per se iam via recta incedit novumque typum doctrinae conciliaris approbamus*”. Cf. otro testimonio análogo, G. Garrone (AS IV/1 553-559, 553) y el de un perito conciliar de nacionalidad argentina, J. Mejía, *Una presencia en el Concilio. Crónicas y apuntes del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires 2009, 238, 247, 430.
- ⁸ La cuestión acerca de los destinatarios estuvo presente en gran parte del itinerario redaccional de GS. Podrían mostrarse múltiples ejemplos. Es claro que el ejemplo de *Pacem in terris*, de abril de 1963, fue determinante. Cf.

G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Bologna 2000, 345, 406ss., 504-505, 574, 576.

- ⁹ Sobre la impostación fuertemente deductiva de los esquemas preparatorios, cf. *ibíd.*, 77.
- ¹⁰ Cf. P. Hünermann, "Las semanas finales del Concilio", en G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio*, Salamanca 2008, 331-434, 382. Cf. también el testimonio de Juan Ochagavía, experto en una de las subcomisiones que elaboraba el documento, "El esquema trece y la familia", *Mensaje* 14 (1965) 633-637, 633: "la primera vez que un Concilio emprende este camino".
- ¹¹ AS IV/2, 405-406, 406.
- ¹² Cf. AS IV/2, 636-639.
- ¹³ Cf. parte de la carta en G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 397 nota 223.
- ¹⁴ Cf. AS V/2, 753-760.
- ¹⁵ AS V/2, 760.
- ¹⁶ *Relatio ad Summum Pontificem Paulum*, AS VI, V/2, 761-762.
- ¹⁷ Y. Congar, *Mon journal du concile II*, Paris 2002, 409-410.
- ¹⁸ Citado en G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 693 nota 195.
- ¹⁹ Cf. una carta en H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i.Br.²1985, 220.
- ²⁰ Citado en H.-J. Sander, "Theologischer Kommentar", 655.
- ²¹ Cf. *Un Concilio per il mondo moderno*, 625, nota 20. Según Ch. Moeller, el título *Constitutio pastoralis* proviene de Emilio Guano, miembro de la comisión para el apostolado de los laicos, en mayo de 1963, "Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Einleitung", en *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Freiburg i.Br.²1968, 242-279, 270, 271.
- ²² Cf. G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 188-189, 299s., 316, 359 nota 149, 367. Cf. también, Y. Congar, *Mon journal du concile II*, 101.
- ²³ Cf. H.-J. Sander, "Theologischer Kommentar", 658. Muy probablemente un párrafo de la conclusión en el texto definitivo sea el que acoge la primera de estas preocupaciones. Cf. GS 91,2. Otro ejemplo de las reservas que tenían los obispos y teólogos alemanes en relación con el Esquema XIII lo advierte Sander en la exposición que Hengsbach hace en el aula conciliar sobre la

segunda parte del documento (AS IV/3, 13-16). No habría advertido el cambio en la tercera sesión hacia un esquema polar de enseñanza y vida, no como afirma, marcado por la distinción entre principios generales y aplicaciones particulares; no compartiría los tres pasos: ver-juzgar-actuar. Cf. *ibíd.*, 671.

²⁴ AS V/3, 302-303. En esos términos se expresan también en dicha reunión Morcillo y Cicognani.

²⁵ Cf. G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 609.

²⁶ Cf. *ibíd.*, 719, 768.

²⁷ AS IV/6, 588s.

²⁸ AS IV/7, 346.

²⁹ AS IV/7, 468, también, AS IV/7, 346.

³⁰ Cf. AS IV/7, 619, 632.

³¹ Ch. Moeller, "Pastorale Konstitution", 277. También el cardenal chileno, Silva Henríquez, en su intervención del 21 de setiembre, consideró importante la cuestión del título, pero en orden a destacar su relieve propuso que se eliminara la palabra pastoral, "de modo que el documento se caracterizara como *Constitutio de Ecclesia in mundo huius temporis*", AS IV/1, 564-574, 565.

³² Citado en G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 647 nota 63. Cf. allí más información sobre el trabajo de Chenu, *ibíd.*, 643-651. Cf. también, la muy ilustrativa comparación entre los puntos de vista de Rahner y Chenu, en H.-J. Sander, "Theologischer Kommentar", 659ss., 662.

³³ *Ibíd.*, 689.

³⁴ "Zur theologischen Problematik einer 'Pastoralkonstitution'", en *Schriften zur Theologie*, Vol 8, Einsiedeln 1967, 613-636, 613.

³⁵ Cf. H.-J. Sander, "Theologischer Kommentar", 704.

³⁶ Para ver cómo había conciencia de que la expresión "constitución" indicaba un texto con un peculiar estilo doctrinal, pueden referirse textos de padres conciliares pertenecientes a la llamada mayoría y minoría, K. Wojtyła y Proença Sigaud. Wojtyła dice: "...*constitutio pastoralis vocatur, magis mihi videtur considerationem esse quam constitutionem*", AS IV/2, 660- 663, 660. Cf. también las expresiones muy ilustrativas y críticas del cardenal G. Siri, de Génova y del arzobispo de Berlín, A. Bengsch, citadas en H.-J. Sander, "Theologischer Kommentar", 666.

³⁷ Cf. *ibíd.*, 705. Cf. también, G. Routhier, "Finalizar la obra comenzada: la experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba", en G. Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V*, 59-177, 126.

- ³⁸ Cf. H.-J. Sander, “Theologischer Kommentar”, 688.
- ³⁹ *Ibíd.*, 687. Dicho autor tiene una visión muy positiva de la nota; en ella se expresa que no hay subordinación entre pastoral y dogmática y que representan polos que no pueden excluirse al presentarse uno u otro aspecto. Para otros, la nota mostraría una reflexión insuficiente sobre la articulación de ambas, doctrina y pastoral. Parece reducir el concepto de pastoral al tratamiento de asuntos contingentes. Sin embargo, de modo deductivo, esto ya lo ha hecho *Rerum novarum*, por ejemplo. Cf. E. Borgman, “*Gaudium et spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, *Concilium* 312 (2005) 499-508, 501. Cf. el influjo de Wojtyła en la introducción de la nota, en H.-J. Sander, “Theologischer Kommentar”, 686.
- ⁴⁰ Cf. “Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil”, *Theologische Revue* 108 (2012) 4-18, 15. También Ch. Moeller habla de polos y lo ve expresado en las dos subcomisiones (doctrinal-dogmática, dirigida por Garrone y signos de los tiempos, dirigida por McGrath). Cf. “Pastorale Konstitution”, 262.
- ⁴¹ Cf. G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 110; J. Grootaers, “El Concilio se decide en el intervalo. La ‘segunda preparación’ y sus adversarios”, en G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersección*, Salamanca 2002, 331-470, 345.
- ⁴² El cambio de “primera parte” a “exposición introductoria” fue propuesta por G. Philips en las reuniones de la comisión mixta en Roma, marzo-abril de 1965. Expresa la conciencia de que en esa parte del texto se hace una descripción de la situación que puede variar décadas después. Cf. Ch. Moeller, “Pastorale Konstitution”, 270.
- ⁴³ Cf. *ibíd.*, 255, 260, 291, 295. Es acertada la observación de J. C. Scannone, “La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina”, en J. C. Maccarone y otros, *La Constitución Gaudium et spes. A los 30 años de su promulgación*, Buenos Aires 1995, 19-49, 23: “aunque en su texto oficial [*Pacem in terris*] no usa la fórmula ‘signos de los tiempos’, sin embargo —según sus traductores y otros autorizados intérpretes— está estructurada por la consideración de estos signos”.
- ⁴⁴ Cf. G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 803-804.
- ⁴⁵ Cf. Sobre el texto de Malinas, cf. *ibíd.*, 276-288. Estaban presentes, entre otros, Cerfaux, Philips, Thils, Delhay, Congar, Rahner, etc.
- ⁴⁶ Cf. *ibíd.*, 306.

- ⁴⁷ J. Ratzinger, “Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel”, en *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil III*, 313-354, 313. No habían pasado inadvertidas, tampoco, las advertencias del observador ecuménico, Lukas Vischer: la ambigüedad de los signos como “voz de Dios”, constatable también desde la experiencia histórica. Cf. N. Tanner, “La Iglesia en el mundo (‘Ecclesia ad extra’)”, en G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión*, Salamanca 2007, 253-359, 256-257. Cf. también, G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 406, 415, 416, 418-422, 432, 463-464, 467, 476.
- ⁴⁸ Cf. AS IV/1, 435-517. El número 4 comienza, en esta versión, con la idea expresada en la segunda oración de la versión final: “oportet cognoscere et intelligere mundum in quo vivimus...”; sin la alusión a los *signa temporum*.
- ⁴⁹ Cf. AS IV/6, 421-560, 425.
- ⁵⁰ AS IV/6 563-565, 564. Los argumentos de la *Relatio* oficial: “Esta nueva redacción responde a la petición E/5466 que quiere subrayar: 1) Necesidad que la Iglesia discierna siempre los signos de los tiempos; 2) es el camino por el que llegamos a conocer el mundo de hoy, y 3) la presentación de las cuestiones últimas, que se manifiestan de nuevas formas y que cada generación debe resolver”, AS IV/6, 430.
- ⁵¹ G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 373.
- ⁵² François Houtart (perito conciliar belga), citado en G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 374. Merece atención lo formulado en GS 11 y también, entre otras, las alusiones en *Unitatis redintegratio* 4 (allí se usa la expresión *signa temporum*) y *Sacrosanctum concilium* 43, donde a juicio de G. Alberigo, “se aplica de manera ejemplar el método inductivo”. Cf. “La transición hacia una nueva era”, en G. Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V*, 509-569, 564.
- ⁵³ Y. Congar, “El esquema XIII”, en id., *Diario del Concilio. Tercera Sesión*, Barcelona 1965, 75-83, 76. Cursiva en el original.
- ⁵⁴ “El Vaticano II como Iglesia ‘en acto’. ¿Qué fue el concilio Vaticano II?”, *Concilium* 346 (2012) 347-359, 357. Cf. allí las especificaciones en relación a *Dei Verbum* y *Gaudium et spes*.
- ⁵⁵ *Interpretación teológica del presente. Introducción al pensamiento de P. Tillich*, Santiago de Chile 1976, 11.
- ⁵⁶ En el Vaticano II, fuentes de referencia privilegiadas fueron las grandes concepciones antropológicas, culturales, jurídico-institucionales, sociológicas y económicas; todas ellas formuladas en el ámbito de la razón histórica que

caracteriza la época moderna. Cf. P. Hünemann, “El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su pragmática”, en C. Schickendantz (ed.), *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, Córdoba 2005, 125-160.

- ⁵⁷ Cf. H.-J. Sander, “Theologischer Kommentar”, 599.
- ⁵⁸ Cf. P. Hünemann, “Il concilio Vaticano II: svolta della teologia del XX secolo”, en G. Canobbio (ed.), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, Milano 2002, 325-347, 330-334.
- ⁵⁹ Cf. P. Hünemann, *Fe, Tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, Barcelona 2006, 210-214, 308. Cf. también, Y. Congar, “La historia de la Iglesia, ‘lugar teológico’”, *Concilium* 57 (1970) 89-97; G. Ruggieri, “La storia come luogo teologico”, *Laurentianum* 35 (1994) 319-337, 321; M. Seckler, “Loci theologici”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 6, Freiburg i.Br.³2006, 1014-1016.
- ⁶⁰ *Marie-Dominique Chenu*, Madrid 2007, 97.
- ⁶¹ P. Hünemann, “Las semanas finales del Concilio”, 383 (cursiva mía).
- ⁶² De allí que pueda decirse que el conocimiento histórico es por excelencia el lugar de la alteridad: “el otro constituye la revelación de lo que no me ha sido dado a mí”, G. Ruggieri, “La storia come luogo teologico”, 336. Esta temática había ocasionado vivas discusiones en el proceso redaccional de GS.
- ⁶³ Cf. P. Hünemann, *Fe, Tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, 292.
- ⁶⁴ Cf. H.-J. Sander, “Theologischer Kommentar”, 764.
- ⁶⁵ Cf. ibíd., 763-764. Cf. el análisis de C. Theobald sobre el texto de AG 22 que representaría, en el capítulo sobre las iglesias particulares, “la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico”. Es interesante allí su valoración sobre el logro y los límites conciliares en la relación entre verdad y contexto histórico. Cf. “Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II: en busca de un principio ‘interno’ de interpretación”, *Concilium* 312 (2005) 103-126, 120-121.
- ⁶⁶ GS 44,3: “Más aún, la Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios.”
- ⁶⁷ Cf. H.-J. Sander, “Theologischer Kommentar”, 766.
- ⁶⁸ Cf. G. Ruggieri, “La teologia dei ‘segni dei tempi’: acquisizione e compiti”, en G. Canobbio, *Teologia e storia*, 33-77, 41-49. Más que a la consideración explícita de la historia presente en el Vaticano II, se debe prestar atención a la presencia de la conciencia histórica implícita y operante en otras afirmaciones conciliares.

- ⁶⁹ Cf. H.-J. Sander, “Theologischer Kommentar”, 768-769.
- ⁷⁰ M. McGrath, “La génesis de ‘Gaudium et spes’”, 501.
- ⁷¹ P. Hünemann, “El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su pragmática”, 147s. Cf. también, J. C. Scannone, “La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina”, 26: “Sería impropio pedir al Concilio una reflexión epistemológica acerca del mismo [el nuevo método] o una puesta en práctica que presupusiera tal reflexión. Esta será luego una función de los teólogos”.
- ⁷² Cf. M. Omar Ruz - G. Rosolino - C. Schickendantz, “La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología de Johann Baptist Metz”, *Teología* 100 (2009) 397-420.
- ⁷³ G. Ruggieri, “La storia come luogo teologico”, 323.
- ⁷⁴ Admitido sin discusiones en el tiempo de Medellín, el método “ver, juzgar, actuar” ha sufrido repetidos embates en las Conferencias posteriores, ante todo, en Santo Domingo (1992), también en Aparecida (2007). Es muy ilustrativa la corrección vaticana al número 19 de Aparecida tal como había sido formulado por la misma Conferencia. Cf. también el análisis de lo que C. del Campo llama “timidez” o “carencia epistemológica” referido al método en Aparecida, *Dios opta por lo pobres. Reflexión teológica a partir de Aparecida*, Santiago 2010, 81s.
- ⁷⁵ E. Borgman, “*Gaudium et spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, 500.



LA POBREZA DE LA IGLESIA
Y LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS
MEDELLÍN COMO RECEPCIÓN INACABADA
DEL VATICANO II

Virginia R. Azcuy

Una teología de los signos de estos tiempos latinoamericanos reclama ser localizada en el horizonte hermenéutico de la recepción del Concilio Vaticano II. La Conferencia de Medellín, como único caso de recepción continental del Concilio y ejercicio colegiado de discernimiento teológico pastoral de los signos de los tiempos, constituye un espacio ejemplar para la reflexión. En Medellín, la pobreza de la Iglesia y la preferencia por los pobres expresa una clave de esta recepción y un criterio al discernir los signos de esos tiempos; esta recepción fiel, creativa, selectiva e inacabada, realizada en Medellín, pide ser reapropiada.

INTRODUCCIÓN

La realidad y la noción de la recepción nunca fueron del todo ignoradas en la Iglesia; la vida fue anterior a la reflexión y la práctica a la teoría, como se manifiesta ya en los escritos del Nuevo Testamento. El camino de estudio asumido

por Antón, fiel a una perspectiva de eclesiología vivida, resulta un acierto al profundizar los fundamentos teológicos de la recepción en conexión con los procesos concretos¹; tal quiere ser también la óptica de este artículo, en el cual introduciré primero la perspectiva de la recepción, para luego referirme a la realidad de la recepción del Concilio Vaticano II en Medellín², desde la clave de la pobreza de la Iglesia y la preferencia por los pobres.

A partir de estos fundamentos será posible reflexionar sobre la recepción del Concilio Vaticano II en Medellín y preguntarse cómo fue el proceso eclesial de una Iglesia regional que llevó a consentir, confirmar y discernir —al menos en parte— lo dado en el Vaticano II para el bien de las iglesias latinoamericanas. Se puede pensar, con razón, que el proceso temático que llevó a Medellín está emparentado con un discernimiento contextualizado que realizaron los obispos en diálogo con teólogos y cristianos de nuestros países, un discernimiento que tuvo que ver con la lectura y la interpretación de los signos de los tiempos. Esta lectura invita a explorar en las fuentes relacionadas con el evento y los documentos conciliares: en la perspectiva del acontecimiento, se destaca el surgimiento y el desarrollo del grupo “Iglesia de los pobres” durante la celebración de las sesiones conciliares, con antecedentes previos³; en cuanto a los documentos, se han señalado particularmente *Gaudium et spes*⁴ y *Populorum progressio*⁵ de Pablo VI, caracterizada como una especie de “*Gaudium et spes* para los países del Tercer Mundo”⁶. En razón del enfoque elegido, interesará estudiar también el texto principal de *Lumen gentium* 8c, que el Concilio dedica al tema de la pobreza de Cristo y de la Iglesia.

El camino de preparación temática hacia Medellín y la reflexión teológica-pastoral durante la II Conferencia puede

entenderse como un discernimiento progresivo y colegiado de los signos de esos tiempos latinoamericanos, como una búsqueda de “claridad para ver”, “lucidez para diagnosticar” y “solidaridad para actuar” de la Iglesia latinoamericana⁷. Esta primera fase de la recepción del Concilio Vaticano II, que suele caracterizarse como fiel, creativa y selectiva, también cabe ser considerada como una recepción configuradora e inacabada en diversos sentidos; una mirada al proceso de asentimiento que tuvo lugar en Medellín invita a una rrerecepción o reapropiación tanto del Vaticano II como de la II Conferencia.

EN LA PERSPECTIVA DE LA RECEPCIÓN...

Hablar de “recepción” de un concilio supone un conjunto de hechos —dentro de la Iglesia— que hace posible que la determinación o decisión de un concilio —sus contenidos de verdad— sea recibida por parte de las iglesias como conveniente para su vida. Preguntarse por la recepción de un concilio es plantear cómo se desarrolla el proceso por el cual se da un consentimiento o “confirmación” por parte de las iglesias⁸. Según Congar, en la recepción se da algo muy distinto de lo que entienden los escolásticos por obediencia —en la dinámica súbdito-precepto—; la recepción “implica un aporte propio de consentimiento, de juicio en ocasiones, expresando así la vida de un cuerpo que pone en juego recursos espirituales originales”⁹. De manera más precisa, el autor agrega que “la recepción es el acto por el cual el pueblo cristiano, o el pueblo de Dios es capaz de discernir lo que es

su bien y de reconocer que una decisión es para él de valor vital”¹⁰, es decir, que la recepción es una actividad de discernimiento y maduración en la fe. El Card. J. Willebrands, en una perspectiva ecuménica —pero aplicable a cualquier otro tipo de recepción eclesial—, explica que...

...el pueblo de Dios, en su estructura (organización) diferenciada y guiado por el Espíritu Santo, reconoce y acepta nuevas comprensiones, nuevos testimonios de la verdad y de sus formas de expresión con el *sensus fidei* de toda la Iglesia [...]. En su forma plena, la recepción implica una doctrina oficial, su proclamación, la liturgia, la vida espiritual y ética de los fieles, así como también la teología en cuanto reflexión sistemática sobre esta realidad compleja. La recepción incluye, por tanto, el *kerigma*, la *didache* y la *praxis pietatis*¹¹.

Antón señala que Willebrands ofrece los fundamentos esenciales para una teología de la recepción, sobre todo al proponer la recepción como proceso de asimilación y maduración progresivas en la fe en conformidad con la tradición apostólica y el *sensus fidelium* de toda la comunidad creyente. Un aporte singular que merece ser destacado es el de J.-M. Tillard, al insistir —como pocos ecumenistas— en situar la realidad de la recepción a nivel intra e intereclesial de la comunión: el contexto de una comunión ya existente posibilita la recepción¹².

Una mirada a la convocatoria y realización del Concilio Vaticano II permite a Antón afirmar que este representa un “estímulo indirecto” para crear una conciencia y una praxis nuevas de recepción, primero a través de la rerrecepción

de concilios precedentes y luego en su aporte de una comprensión teológicamente más completa de la revelación y la Iglesia: “la *Dei Verbum* parte del presupuesto que el binomio “Tradición-Recepción” es un elemento constitutivo del *ser* mismo y de la *misión* que la Iglesia está llamada a realizar”¹³. A partir del concepto de revelación-transmisión del mensaje cristiano expuesto en *Dei Verbum*, que entiende la transmisión sobre todo como actuación vital del acontecimiento de gracia comunicado a la humanidad, Antón propone una noción eclesiológica de recepción que podría resumirse así: un proceso complejo y lento por el cual una comunidad cristiana diferenciada en sí y diferente de las otras en el ámbito inter-ecclesial, con la asistencia del Espíritu Santo, reconoce como un bien para sí y acepta nuevas comprensiones del mensaje cristiano contenido en la Escritura y la Tradición viva de la Iglesia como elementos auténticos de la fe católica y apostólica; la recepción incluye, en sentido global, todo lo que la Iglesia es y cree: el *depositum fidei*, su proposición auténtica por parte de quienes poseen el carisma de la verdad y otras múltiples formas de expresión y testimonio del mensaje cristiano, que son fruto del *sensus fidei* de la totalidad de los fieles y se transmiten de diversas formas¹⁴. Sobre los fundamentos teológicos de la recepción en los documentos del Vaticano II, el autor propone los siguientes: la Iglesia como comunidad de recepción —ante todo del misterio trinitario—; el *sensus fidei* y el *consensus fidelium* como camino de la recepción eclesial; la Iglesia toda como sujeto del proceso Tradición/Recepción según *Dei Verbum*; la eclesiología de comunión como clave de recepción —como lo proponen Congar y otros teólogos—; el lugar de la teología de la Iglesia local o regional en la recepción¹⁵; la conciliaridad y sinodalidad como expresión de las estructuras y la vida de la

realidad comunal de la Iglesia; la recepción como garantía de la catolicidad y la primacía de la acción del Espíritu en el proceso histórico de la recepción. En el caso que nos ocupa, la recepción del Concilio en Medellín, se trata de observar el proceso de las iglesias latinoamericanas —expresado en el profetismo y la comunión de sus obispos— por medio del cual, con la ayuda del Espíritu, se da un reconocimiento de lo dicho en el Concilio y un discernimiento de los signos de aquellos tiempos históricos.

En el camino de la recepción del Vaticano II, conforme al enfoque de estas reflexiones, me interesa destacar la relación entre los contenidos de verdad y la vida de la Iglesia. Entre los principios orientadores para interpretar las enseñanzas conciliares, Walter Kasper señala en primer lugar que “hay que entender y practicar de forma íntegra los textos del Concilio Vaticano II; no se trata de destacar aisladamente determinadas afirmaciones o aspectos”¹⁶. Y el segundo principio, inseparable del anterior, afirma que hay que interpretar como unidad la letra y el espíritu del Concilio, por lo cual “no es posible practicar una exégesis literal y legalista de los textos conciliares, sin dejarse empujar por el espíritu de ellos”¹⁷. La orientación de Kasper podría resumirse así: la recepción del Vaticano II exige un consentimiento a sus contenidos de verdad —textos y espíritu— para ser practicados en la Iglesia; la recepción nos invita a estudiar para entender, convertirnos para practicar y —completando lo propuesto— testimoniar para anunciar. También H. J. Pottmeyer reflexiona en esta clave distinguiendo los dos aspectos de la recepción que se implican mutuamente: la interpretación de los textos y el movimiento de renovación. Al hablar del Vaticano II, afirma que “si el mismo Concilio se reconoció como un ‘Pentecostés’, su recepción auténtica no puede ser

sino una renovación de la Iglesia en el Espíritu Santo; esta es una tarea que se impone a la interpretación del Concilio y que va más lejos que una simple interpretación de los textos [...] es necesario el discernimiento de espíritus o *discretio spirituum*¹⁸.

A continuación, me propongo presentar la recepción del Concilio Vaticano II en Medellín desde el enfoque de la pobreza de la Iglesia y la preferencia por los pobres. Decidí exponer primero el aporte del grupo “Iglesia de los pobres” en la trama del acontecimiento conciliar —la vida de la Iglesia—, para examinar después los principales textos de los documentos conciliares y de la II Conferencia de Medellín —los contenidos de verdad—. Los nexos entre el grupo “Iglesia de los pobres” y Medellín, que se presentan en lo que sigue, podrían simbolizarse en la persona de Dom Hélder Câmara, actor distinguido en ambos acontecimientos del Espíritu.

EL GRUPO “IGLESIA DE LOS POBRES” Y EL ACONTECIMIENTO DEL CONCILIO

El grupo “Iglesia de los pobres” se inspiró en el radiomensaje programático de Juan XXIII del 11 de septiembre de 1962: “Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente como la Iglesia de los pobres”¹⁹. Entre las raíces de esta iniciativa se encuentran las experiencias de los sacerdotes obreros de la renovación francesa-belga y los provenientes del movimiento nacido en Palestina bajo la protección de

la Iglesia melquita y su patriarca Maximos IV —también llamados “Compañeros de Jesús Carpintero” y entre cuyos miembros se destacó Paul Gauthier, antiguo profesor del seminario de Dijon (Francia) y sacerdote obrero de Nazareth—²⁰. A ellos se sumó el clamor de la pobreza y el hambre, cuya voz estuvo representada especialmente por Dom Helder Câmara, obispo auxiliar de Río de Janeiro (Brasil) y monseñor Manuel Larraín de Talca (Chile)²¹ y también por monseñor Georges Mercier, de los Misioneros de África, obispo de Lagouat (Sahara de Argelia)²². Georges Hakim, arzobispo de Akka-Nazaret (Galilea, Israel) había estimulado la redacción de un primer libro, por parte de Gauthier y sus compañeros, en el cual se expresaba el sufrimiento y la esperanza de los pobres y los trabajadores: P. Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Église*, Paris 1962²³. Este texto fue difundido antes de la inauguración del Concilio, por iniciativa de monseñor Hakim y monseñor Charles-Marie Himmer, lo cual permitió generar interés en un grupo significativo de obispos en las vísperas del evento²⁴. Ya iniciadas las sesiones, el grupo de trabajo comenzó a reunirse desde fines de octubre en el colegio belga bajo la animación del padre Paul Gauthier; el Card. Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia, pronto se unió al grupo y le aportó su carta fundacional a través de su intervención del 6 de diciembre de 1962, en la XXV congregación general:

Mi propósito tiende a que estemos más atentos a la revelación de este misterio de Cristo en la Iglesia, no solamente permanente y esencial, sino aun de la mayor actualidad histórica. Quiero decir: el misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy, *el misterio de Cristo en los pobres*, puesto que la Iglesia,

como dice el Santo Padre Juan XXIII, es ciertamente la Iglesia de todos, pero sobre todo “la Iglesia de los pobres” [...]. Este es el motivo por el que, al concluirse esta primera sesión de nuestro concilio, debemos reconocer y proclamar solemnemente: *no cumpliremos suficientemente nuestra tarea*, no recibiremos con un espíritu abierto el plan de Dios y la expectación de los hombres, si no situamos, como centro y alma del trabajo doctrinal y legislativo de este Concilio, el misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres²⁵.

Sin la pretensión de una crónica detallada de las reuniones de este grupo²⁶, me interesa mencionar algunas contribuciones que ayudan a comprender aspectos particulares de la recepción latinoamericana del Vaticano II en Medellín²⁷. Durante la primera sesión, en la reunión inicial del grupo realizada el 26 de octubre de 1962, Mercier redactó una nota titulada *L'Église des pauvres* que planteaba las tres grandes cuestiones: el desarrollo de los países pobres; la evangelización de los pobres y trabajadores; y volver a dar a la Iglesia su rostro de pobre. Se sugerían tres caminos para concretar esta última preocupación: fundar la doctrina de la presencia social de Jesús en la humanidad y en la humanidad pobre; estimular la práctica de la pobreza en la Iglesia, e ilustrar la opinión por medio de gestos simples y por un congreso mundial²⁸. Durante el segundo período se vio la necesidad de concentrar el esfuerzo en la doctrina: con vistas a profundizar su influencia en el Concilio, se conformaron tres grupos de trabajo en torno a los ejes relativos a dogma, pastoral y sociología. La voluntad de incidir se observó también en una petición, dirigida a Pablo VI, de estudiar el

esquema XVII sobre “la presencia eficaz de la Iglesia en el mundo moderno” en la próxima sesión²⁹.

La tercera sesión —relata Norman Tanner³⁰— presentó una fragmentación del grupo del colegio belga, protagonizada sobre todo por monseñor Ancel y monseñor Mercier, quienes elaboraron programas de trabajo que representaban las posiciones teórica y pastoral-práctica respectivamente: a Mercier le preocupaban los problemas de la pobreza en el Tercer Mundo y sugería que primero se viviera y luego se definiera la pobreza y recomendaba que se hicieran gestos simbólicos, pero Ancel se oponía a estos planteamientos porque para él no producirían un cambio profundo y prefería insistir en una labor teológica que condujera a una conversión de la Iglesia. A nivel individual, junto a Blomjous (Mwanza, Tanzania) y a González Moralejo (Valencia, España), cabe destacar la labor de Helder Câmara y Larraín Errázuriz, como integrantes de la Comisión Mixta encargada del esquema XIII. El logro del grupo en esta etapa consistió en la redacción de un documento elaborado por Mercier³¹ con dos mociones inspiradas en *Ecclesiam suam* dirigidas a Pablo VI: la sencillez y la pobreza evangélica y la primacía del ministerio de evangelizar a los pobres. La primera moción expresaba la disposición de los obispos para renunciar a títulos solemnes y sustituirlos por otros más sencillos y para vivir y trabajar de manera más evangélica y espiritual; y la segunda daba prioridad al apostolado entre los más necesitados y recomendaba reavivar el movimiento de los sacerdotes obreros. Según Tanner, del 13 de octubre al 23 de noviembre de 1964, el grupo logró la firma de quinientos padres, más tarde algunas más, en favor del documento que contenía las dos mociones; el documento y los signatarios fueron considerados secretos y permanecieron en parte ocultos. Ante la

insistencia de Pablo VI al Card. Lercaro³² de revisar la contribución del grupo “Iglesia de los pobres”, se constituyó un comité asesor, siendo sus colaboradores sugeridos por Ancel; entre ellos se encontraban tres miembros del grupo: Ancel, Himmer y Coderre, a quienes luego se sumaron Congar y Mollat. El informe preparado por Lercaro contenía una parte doctrinal y otra práctica; en la primera se destacó la profundización bíblica y cristológica, mientras que en la segunda se hacían sugerencias de reformas prácticas en la Iglesia: primero, a raíz del documento firmado por los quinientos padres, invitar a los obispos a una mayor sencillez y pobreza evangélica —como el uso de títulos, la vestimenta y el estilo de vida de los obispos—; y segundo, estimular a los laicos, al clero y a los religiosos a emprender iniciativas semejantes a favor de los pobres y los necesitados. Al parecer, el informe no tuvo relevancia oficial, aunque resumía los aportes.

Antes de concluir la cuarta sesión conciliar, junto al libro elaborado por P. Gauthier, un grupo anónimo de obispos celebró un compromiso según el cual asumía llevar una vida de pobreza en solidaridad con los pobres. La revista *Concilium*, que en 1965 publicaba un estudio de Congar sobre el Pueblo de Dios —junto a otros—, recién publicó este documento en 1977³³; sin embargo, en las Iglesias del entonces llamado “Tercer Mundo”, la difusión del texto fue inmediata, lo cual posibilitó su recepción y la aplicación del compromiso en diócesis y comunidades con las oportunas adaptaciones³⁴. J. O. Beozzo lo evoca como el “Pacto de las Catacumbas”³⁵, en alusión a la misa celebrada por el grupo de obispos en las Catacumbas con motivo del compromiso y lo señala como un hito en las raíces espirituales de Medellín vinculando a este con el grupo “Iglesia de los pobres”. En cuanto al contenido de los trece compromisos,

está relacionado con el documento elaborado por Mercier y asumido por Lercaro en su informe del 19 de noviembre; se trata, sin duda, de un conjunto de resoluciones concretas que expresan la disposición de reforma impulsada por el grupo “Iglesia de los pobres” durante las sesiones conciliares. Como gesto profético durante la celebración del Concilio Vaticano II, aunque ciertamente marginal, abonará el terreno de una recepción significativa en los años siguientes en los entonces llamados países subdesarrollados.

LA POBREZA DE LA IGLESIA, UNA CLAVE DE LA RECEPCIÓN

“‘La Iglesia de los pobres’, ‘la Iglesia pobre’: esta fórmula, doble y única —única en su indisoluble conexión, doble en el ámbito diferente de sus exigencias—, expresa excelentemente uno de los rasgos del rostro que la Iglesia quiso adoptar en el Concilio Vaticano II para ser fiel a sí misma, en la viva toma de conciencia de su propia naturaleza”. Con estas palabras iniciaba M.-D. Chenu un breve artículo publicado a fines de los años setenta³⁶. En efecto, durante la celebración conciliar, las intervenciones del Card. Lercaro y del comité asesor hicieron visibles los esfuerzos del grupo “Iglesia de los pobres” en el texto magistral de *Lumen Gentium* 8c, dedicado a la pobreza de la Iglesia. En la historia de su redacción, fueron de importancia las aportaciones de Lercaro, el proyecto alemán asumido en el texto definitivo y el aporte de Mons. Ancel, entre los proyectos franceses de Congar, Le Guillou y Dupuy, Tillard, Mons. González Moralejo y Mons. Himmer:

Así como Cristo realizó la obra de la redención en la pobreza y en la persecución, también la Iglesia está llamada a seguir el mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, *a pesar de su condición divina..., se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo* (Fil 2,6) y por nosotros *se hizo pobre a pesar de ser rico* (2Cor 8,9). También la Iglesia, aunque necesite recursos humanos para realizar su misión, sin embargo, no existe para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar, incluso con su ejemplo, la humildad y la renuncia. Cristo fue enviado por el Padre a *anunciar la Buena Noticia a los pobres... a sanar a los de corazón destrozado* (Lc 4,18), *a buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc 9,10). También la Iglesia abraza con amor a todos los que sufren bajo el peso de la debilidad humana; más aún, descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y sufriente, se preocupa de aliviar su miseria y busca servir a Cristo en ellos (LG 8c)³⁷.

Dupont remarca el enfoque cristocéntrico del texto y no de actualidad social³⁸, acentuación que atribuye a Lercaro y su visión mistérica. Explica que no se parte de la miseria en que se encuentra sumida la mayor parte de la humanidad o de la intensificación de relaciones de todo género que tienden a suprimir las distancias entre las poblaciones hambrientas y las que nadan en la abundancia. En lugar de esto, la constitución *Lumen gentium* habla de Cristo, de su pobreza y de su solicitud con respecto a los pobres según la Escritura. En LG 8c, la pobreza tiene un fuerte sentido paulino (cf. Fil 2,6-7; 2 Cor 8,9); no es entendida simplemente como privación de bienes materiales,

sino que se define sobre todo como una renuncia a todas las ventajas personales; Cristo se hizo pobre abandonando los privilegios de su condición divina para venir a la Tierra a sufrir el suplicio de la cruz por amor a todos los hombres y mujeres. El misterio de su pobreza es misterio de amor y en esta perspectiva se ha de entender la pobreza de la Iglesia³⁹. En la relación entre Cristo y los pobres, el texto conciliar toma tres pasajes de la Sagrada Escritura: anunciar la Buena Nueva a los pobres (cf. Lc 4,16-30, en relación con Is 61,1-2); buscar y salvar lo que estaba perdido (cf. Lc 19,10, relacionado con Ez 34,15-16); y la identificación de Cristo con los pequeños (cf. Mt 25,31-46). Entre Cristo y los menesterosos hay una relación tan estrecha que no se puede prestar socorro a los necesitados sin que se haga a Cristo en persona. Aunque la subcomisión incluía el versículo 40 de Mt 25, el texto definitivo excluyó su cita.

En la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sin atender a otros documentos conciliares que tratan sobre los pobres y de la pobreza⁴⁰, caben mencionar las referencias en contexto social y en relación con numerosos textos patristicos y el magisterio pontificio más reciente⁴¹. Aunque todo el capítulo dedicado a la vida económico-social está lleno de alusiones, merecen destacarse algunas: el abismo existente entre pobres y ricos, el retroceso en las condiciones de vida de los más débiles y el desprecio de los más pobres (cf. GS 63); el carácter radical y primario del destino universal de los bienes (cf. 69)⁴². La obra colectiva *Église et Pauvreté*, editada con prefacios del patriarca Maximos IV y el Card. Lercaro a mediados de 1965, muestra el lugar importante que tuvo la sociología y la teología orientada a la vida concreta de la Iglesia —exigencias evangélicas, “revisión de vida”, bienes temporales y las aplicaciones pastorales— en la reflexión

conciliar frente a la situación de la pobreza en aquel tiempo. De manera semejante, se puede entender la perspectiva posterior de la *Populorum progressio* de Pablo VI, que gana en concretez y dinamismo a la vez que completa las enseñanzas de GS al escribir sobre los signos de los tiempos nuevos en el desarrollo de los pueblos: el despertar del Tercer Mundo, la fraternidad universal y la responsabilidad frente a los problemas de los otros pueblos⁴³.

Abriendo a la lectura del Documento XIV de Medellín, la Pobreza de la Iglesia, se observa que el tema está en continuidad con las enseñanzas conciliares, aunque el enfoque es eminentemente pastoral y social, sin dejar de lado la referencia a Cristo, el cual “siendo rico se hizo pobre” (2Cor 8,9)⁴⁴. Llama la atención que no haya ni una cita de *Lumen gentium* 8c ni de ningún otro texto de la constitución sobre la Iglesia y que sí, en cambio, aparezcan cinco referencias a *Gaudium et spes*, sobre el uso cristiano de los bienes y la urgencia del servicio a los más necesitados (cf. 69, 2v; 3; 36, 2v), tres a *Presbyterorum ordinis*, referidos a la pobreza evangélica y al uso y administración de los bienes (cf. 17; 21; 8), lo cual indica una recepción selectiva de los documentos y quizás, también, una preferencia por la pauta moral en el desarrollo que tuvo el tema durante las sesiones del Concilio. La riqueza de la fundamentación bíblica en el Documento XIV, el de mayor cantidad de referencias —doce en total—, solo se explica por el interés del tema en el ámbito latinoamericano y por el desarrollo bíblico que el mismo tuvo durante la celebración conciliar. La mayor novedad, también inspirada en el movimiento profético suscitado por Juan XXIII, está centrada en el compromiso de la Iglesia con la situación latinoamericana:

El Episcopado Latinoamericano no puede quedarse indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que nos les llega de ninguna parte. “Nos están ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de su sufrimiento”, ha dicho el Papa a los campesinos en Colombia [Pablo VI, *Discurso a los Campesinos en Mosquera*, Colombia, agosto 23 de 1968] (Med. XIV, 1-2).

Siempre la Iglesia ha procurado cumplir esa vocación (ser signo de la pobreza de Cristo), no obstante “tantas debilidades y ruinas nuestras en el tiempo pasado” (Pablo VI, *Ecclesiam suam*, 50). La Iglesia de América Latina, dadas las condiciones de pobreza y de subdesarrollo del continente, experimenta la urgencia de traducir ese espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas que la hagan un signo más lúcido y auténtico de su Señor. La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo.

La situación presente exige, pues, de obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, el espíritu de pobreza que “rompiendo las ataduras de la posesión egoísta de los bienes temporales, estimula al cristiano a disponer orgánicamente la economía y el poder en beneficio de la comunidad” (Pablo VI, *Alocución en la Misa del día del desarrollo*, Bogotá, agosto 23 de 1968).

La pobreza de la Iglesia y de sus miembros en América Latina debe ser signo y compromiso. Signo del valor inestimable del pobre a los ojos de Dios; compromiso de solidaridad con los que sufren (Med. XIV, 7b).

El realismo del Documento XIV evoca inmediatamente el espíritu del grupo “Iglesia de los pobres” y su preocupación práctica, si bien asume también aspectos doctrinales⁴⁵; logra articular la mirada a las injusticias con la necesidad de seguir el ejemplo y la enseñanza de Cristo. Tanto la motivación doctrinal como las orientaciones pastorales retoman las iniciativas de acciones concretas propuestas durante el Concilio por Lercaro, Mercier y otros; incluso expresan una clara continuidad con el “Pacto de las Catacumbas” celebrado en Roma antes del finalizar el Concilio, como compromiso de ser una Iglesia pobre, vivir la pobreza evangélica y testimoniarla con el estilo de vida. Las referencias a Pablo VI en el Documento XIV dan cuenta también de la evolución posconciliar: durante la cuarta sesión conciliar Pablo VI había considerado la posibilidad de publicar una encíclica sobre la pobreza con la colaboración de Lercaro, pero este proyecto no llegó a realizarse; en 1967, en cambio, se publicó la encíclica *Populorum progressio* (PP) que trazaba las líneas maestras de un programa evangélico y humano sobre el desarrollo de los pueblos⁴⁶. Mediada por esta encíclica, de la cual Gutiérrez dijo —como ya se aludió— que era “algo así como una constitución sobre la Iglesia en el mundo para los países pobres”⁴⁷, los documentos de Medellín constituyen una recepción creativa y fiel de los gestos y los documentos del Vaticano II en las iglesias de una región atravesada por la pobreza como injusticia e interpelación. Sin encontrar todavía las palabras exactas, Medellín proclamó lo que años más

tarde se formularía como opción preferencial por los pobres, que mucho antes que una opción pastoral es una opción teológica y una andadura espiritual —con palabras de Gustavo Gutiérrez⁴⁸.

MEDELLÍN Y EL DISCERNIMIENTO DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

En su compilación durante las primeras sesiones conciliares, Gauthier describía que “los obispos de América del Sur venían con las manos llenas de problemas gigantescos”⁴⁹; este Concilio de la Iglesia universal, con sus múltiples reuniones y propuestas, infundió una nueva conciencia eclesial y misionera en estos pastores preocupados por las condiciones dramáticas de sus países⁵⁰. En el contexto de la grave situación latinoamericana causada por la pobreza, la injusticia (subdesarrollo) y el clima de violencia y utopía revolucionaria de fines del sesenta⁵¹, las iglesias de la región fueron percibiendo la necesidad de dar una respuesta profética. En este proceso se destacaron el servicio realizado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), la vitalidad pastoral de las conferencias nacionales, el espíritu de “colegialidad” que las integró y el surgimiento progresivo de una teología latinoamericana que, en Medellín, se manifestó en su talante de liberación⁵². Según Pironio, la triple orientación de Pablo VI acompañó la exigencia de esos tiempos: renovación espiritual, inundante caridad pastoral, concreta sensibilidad social⁵³.

El tema fijado para Medellín, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, expresó

una voluntad de pensar y discernir la aplicación del Vaticano II en América Latina. Esto llevó a un camino creativo que implicó afrontar la aparición de lo político en la teología y exigió el paso desde una teología del desarrollo, deudora de Lebreton en *Populorum progressio*, a una nueva orientación teológica, latinoamericana y liberadora, cuyo principal exponente fue Gutiérrez⁵⁴. Sin pretender hacer un panorama completo de las reuniones y los documentos preparatorios⁵⁵, quiero mencionar aquellos hitos que me parecen decisivos en la opción de un discernimiento de los signos de los tiempos: la X Asamblea del Celam en Mar del Plata (11-16 Oct. 1966), con un ponderado documento de trabajo sobre el desarrollo aportado por Dom Hélder Câmara; la XI Reunión Ordinaria del Celam en Lima (19-26 de Nov. 1967), con el aporte especial de Gustavo Gutiérrez iniciando la perspectiva de la liberación y que se consolidó en el Encuentro de Acción Social en Itapoan (12 al 19 de Mayo 1968) y el Documento de Base (DB) del Celam (Junio de 1968) con la definición de cuatro orientaciones fundamentales⁵⁶:

- 1) adopción del método pastoral⁵⁷ sugerido en *Gaudium et spes* 4;
- 2) incorporación del tema “desarrollo” y “dependencia” en la parte del análisis de la realidad;
- 3) apreciación de la situación de injusticia y marginación como indignante ética y teológicamente, y
- 4) fuerte preocupación de la Iglesia por una pastoral que respondiera a los “signos de los tiempos” del subcontinente.

Las reuniones y la opción del Celam por el método pastoral resultaron decisivas para la orientación fundamental

de Medellín, aunque la fuente de inspiración ya estaba presente en el radiomensaje de Juan XXIII y en Gauthier y el grupo “Iglesia de los pobres”, la intervención de Lercaro y los documentos de Mercier. Hacía falta tiempo para que lo sembrado en el Concilio diera su fruto en otro continente y también hacía falta otro lugar, un lugar en el cual “la injusticia clamara al cielo” (cf. Med. I,1).

En la II Conferencia, se agregaron los Discursos, Ponencias y Seminarios o mecánica de trabajo. Un punto de inflexión en la elaboración de las Conclusiones Finales fueron los Discursos de Pablo VI en Bogotá, con su planteo crítico sobre la violencia: la Conferencia debió afrontarlo, en un contexto difícil, sin perder la brújula doctrinal y a la vez se afianzó en el camino abierto por *Populorum progressio*⁵⁸. Como señaló Lucio Gera, el discernimiento de los signos ya había sido realizado antes; en Medellín se trató de dilucidar el cómo de la aspiración a la justicia y la liberación por medio de un discernimiento teológico-pastoral⁵⁹, del cual surgió un compromiso colegiado sin precedentes: “es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios”⁶⁰. Las dos primeras Ponencias de la II Conferencia de Medellín estuvieron dedicadas al tema de los signos de los tiempos y ofrecieron el marco temático y metodológico: Mons. McGrath: “Signos de los tiempos en América Latina hoy”, en coherencia con la constitución pastoral *Gaudium et spes* y Mons. Eduardo Pironio: “La interpretación cristiana de los Signos de los tiempos hoy en América Latina”, con una reflexión teológica desde LG, GS y PP⁶¹. Las crónicas coincidieron en destacar que los obispos progresistas —McGrath, Pironio, Sales, Ruiz García, Muñoz Vega, Henríquez y Proaño—, aunque no

dominaban numéricamente, estaban imbuidos de entusiasmo y ejercieron un notable liderazgo junto con los teólogos expertos e intelectuales invitados que sumaban una treintena entre los 120 invitados que acompañaban a los 181 participantes oficiales. Gustavo Gutiérrez y Pierre Bigo escribieron los borradores sobre la Paz; Gutiérrez redactó el borrador sobre la Pobreza y Hélder Câmara, Renato Poblete y Samuel Ruiz García escribieron el borrador sobre la Justicia⁶². Los dieciséis Documentos Finales fueron de diversa envergadura, siendo Justicia, Paz y Pobreza los de mayor impacto y originalidad; en conjunto, estos tres documentos proporcionaron un análisis de la situación social en América Latina: denunciaron la “injusticia que clama al cielo” como “pecado grave” y “violencia institucionalizada” (I, 1; II, 1.16)⁶³; afirmaron con Pablo VI —inspirado en Larraín— que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (cf. PP 87), que el subdesarrollo conspira contra ella y ratificaron el compromiso de la Iglesia con “la promoción de la paz” (II, 1.16); y propusieron, además, una “Iglesia pobre” y la “pobreza de la Iglesia” como signo del seguimiento de Cristo en “el anuncio de la liberación” y en “la preferencia y solidaridad con los más pobres” (XIV, 7.9)⁶⁴.

En el Documento Pobreza, el testimonio se expresó así: “Deseamos que nuestra habitación y estilo de vida sean modestos; nuestro vestir, sencillo; nuestras obras e instituciones, funcionales, sin aparato ni ostentación” (XIV, 12). Este punto de llegada no fue del todo nuevo en realidad, a pesar de lo original de su manifestación en América Latina, si se piensa en la espiritualidad profética que animó al grupo de obispos anónimos que asumieron un compromiso y lo difundieron al finalizar el Vaticano II:

- 1) Trataremos de vivir de acuerdo con el estilo ordinario de nuestra población en todo lo referente a la *vivienda, alimentación*, medios de locomoción y a todas sus consecuencias (cf. Mt 5,3; 6,33-34; 8,20).
- 2) Renunciamos para siempre a la apariencia y a la realidad de *riqueza*, especialmente en el vestido (tejidos costosos, colores vistosos), en los emblemas de materias preciosas (ya que estos distintivos deben ser evangélicos; cf. Mc 6,9; Mt 10,9; Hch 3,6)⁶⁵.

El discernimiento de los signos de los tiempos en Medellín se orientó a penetrar el proceso de cambio con valores evangélicos, la transformación y la aspiración al desarrollo fueron “un signo y una exigencia”, que llevaron a los obispos a proponer un camino de conversión y servicio que haga posible “vivir una verdadera pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas, signos claros para nuestros pueblos”⁶⁶. Lo realmente nuevo fue poner en el centro esta prioridad, lo que no había ocurrido en el Concilio Vaticano II a pesar de los esfuerzos de Gauthier, Lercaro, Mercier y muchos otros. El compromiso de una “Iglesia pobre” y el signo de la “pobreza de la Iglesia” dieron entraña al mandato del Señor de evangelizar a los pobres y a la práctica de una “preferencia efectiva” por ellos (XIV, 5.7.9).

LAS TAREAS DE UNA RECEPCIÓN INACABADA

Ante todo cabe recordar cómo se entendió la recepción del Concilio en Medellín, para reflexionar luego sobre la recepción de Medellín en las iglesias latinoamericanas y su

reapropiación actual. El acontecimiento de Medellín⁶⁷ fue ante todo una recepción “fiel” del Concilio Vaticano II en cuanto decisión que posibilitó recibir y profundizar, en las iglesias latinoamericanas, la pastoralidad impulsada por Juan XXIII y sostenida en el tiempo por Pablo VI⁶⁸. Se pone en marcha una Iglesia continental —si bien ya había algunos pasos previos—; el significado irrepetible de Medellín puede verse en el acto colegiado de una Iglesia que realizó una lectura teológica de los signos de aquellos tiempos latinoamericanos, dando lugar a un “nuevo Pentecostés”, como interpretó el Card. Landázuri en la clausura de la II Conferencia⁶⁹. Medellín implicó una voluntad de concreción del Concilio desde la realidad latinoamericana, lo cual significó no solo aplicarlo, sino reinterpretarlo, tanto a nivel continental como nacional⁷⁰. La originalidad que surgió en esta búsqueda por traducir el Vaticano II a un contexto particular⁷¹, permite hablar de una recepción “creativa” del Concilio y del surgimiento de una “nueva conciencia de la Iglesia” en América Latina y el Caribe⁷². Al final de Medellín, McGrath se refirió así a esta recepción creativa:

...con frecuencia nos hemos preguntado [...] qué es lo que América Latina había recibido del Concilio. Creo que también podemos preguntarnos qué es lo que América Latina aportó al Concilio. América Latina hizo un inmenso aporte al Concilio. Aportó el conocimiento de sus problemas; aportó la toma de conciencia de esa parte del mundo subdesarrollado que está en gran medida habitada por católicos; y aportó las experiencias pastorales y sociales de los últimos treinta años hacia una solución de sus problemas siempre más intensos. Todo esto fue de gran

valor e hizo progresar al Concilio en el sentido de una profundización teológica⁷³.

Esta recepción ocurrida en Medellín también fue caracterizada como “selectiva”, porque se centró en *Gaudium et spes* y en *Populorum progressio*, que fue su profundización; incluso la lectura de *Gaudium et spes* fue selectiva, por detenerse en algunos temas más urgentes para la situación latinoamericana: la dignidad del matrimonio y la familia, la vida económica y social, las cuestiones políticas, la paz y la promoción humana. Esta selectividad, que fue su aporte específico, representó también su límite, sobre todo en lo relativo a la no recepción de *Dei Verbum* —además de las fuentes bíblicas— y también de los decretos *Christus dominus*, *Ad gentes* y *Unitatis redintegratio* en los documentos finales de Medellín⁷⁴.

Ahora bien, como toda recepción es un proceso siempre inacabado, que requiere tiempo, continua apropiación del Evangelio en nuevas circunstancias⁷⁵, se puede afirmar que la recepción del Vaticano II en Medellín necesita ser discernida, completada y reapropiada. El proceso que siguió a Medellín fue movido, tenso y complejo; al cumplirse los primeros cinco años de la II Conferencia, Mons. Eduardo Pironio —por entonces Presidente del Celam— publicó un texto penetrante que se asemeja a un programa de recepción. En él sugería “qué ha sido Medellín”, qué Iglesia nacía en esta Conferencia; ofrecía algunas claves para “ser fieles a Medellín”, como la de asumir su espíritu para no quedarse en una interpretación incompleta o literal de sus escritos, porque había cosas que necesitaban ser revisadas y releídas en un contexto dinámicamente nuevo. Y sobre “cómo leer a Medellín”, sostenía: “no es simplemente el Evangelio [...]”

[sino] una invitación a vivir con sinceridad el Evangelio”⁷⁶. A partir de Medellín se sucedieron hitos y experiencias que dieron paso a diversas formas de apropiación y asentimiento eclesial: ante todo la Conferencia de Puebla y, luego, las de Santo Domingo y Aparecida, pero también las comunidades de base, la lectura popular de la Biblia y tantas otras expresiones de vitalidad en nuestras iglesias. En este proceso histórico se entrecruzaron la recepción del Concilio en América Latina y la recepción y reapropiación de Medellín⁷⁷.

Desde la doble perspectiva señalada por Pottmeyer para el camino de la recepción, la interpretación de los textos y el movimiento de renovación, se pueden plantear algunos interrogantes: ¿qué recibió Medellín del Vaticano II y de *Gaudium et spes* y qué quedó pendiente?, ¿qué aportó Medellín y en qué fue superado? y ¿cómo se puede reapropiar Medellín a la luz de los signos de hoy?⁷⁸

En lo que sigue, intentaré señalar algunos aspectos de la recepción de Medellín en Puebla y bosquejar dos grandes direcciones para un proceso de reapropiación de Medellín.

Posiblemente haya que reconocer el acierto de Segundo Galilea al diagnosticar que, en Medellín, “se recepciona sobre todo *Gaudium et spes*, pero no se decanta la eclesiología del Concilio”, se da una “excelente pastoral latinoamericana con una deficiente teología renovada”⁷⁹. La eclesiología misionera o dimensión *ad extra* en Medellín necesitó ser completada, discutida y desafiada; un aspecto del que no es posible dar cuenta en este estudio. En este sentido, la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, con su visión de la evangelización, ofreció a la III Conferencia del Episcopado en Puebla un marco magisterial más adecuado para pensar la misión evangelizadora de la Iglesia, superando una tendencia a disociar la promoción humana y la promoción de la fe que

estaba latente en algunas formulaciones de los Documentos Finales. Medellín ponía el acento en la promoción humana derivándola del proceso de maduración de la fe, aunque sin sentir la necesidad de acentuar lo específico de esta fe; Puebla, en cambio, puso el acento en la evangelización, promotora de la fe. De esta forma, explica Gera, “Puebla no desplaza la propuesta pastoral de Medellín, porque al llamar la atención sobre la fe y la evangelización, la explicita como exigencia y fundamento de la responsabilidad del cristiano por la promoción humana liberadora”⁸⁰. En cuanto a la eclesiología comunitaria o dimensión *ad intra* de la Iglesia, también necesitaba ser profundizada; un punto de novedad fue que, en simultáneo con la reflexión sobre las formas de vida cristiana, en Puebla empezó a asomar tímidamente el tema de la/s mujer/es como “doblemente oprimida”⁸¹, en el contexto de la opción preferencial por los pobres. María Teresa Porcile comenta: “la Iglesia en Puebla hace una opción por la mujer. La Iglesia percibe una llamada, una vocación concreta a una contribución eficaz en esta causa que no es solo la de la mujer sino la de la sociedad, la de la Iglesia misma, y la de la humanidad”⁸². El lugar teológico de las mujeres en la Iglesia y su misión constituyó no solo un signo de esos tiempos, sino a la vez un nuevo despertar de las iglesias latinoamericanas a partir de la década del ochenta y un punto de rerrecepción necesario en la memoria de Medellín. Otro tanto puede decirse con respecto a la reapropiación de Medellín en relación con la misión: la visión sobre la misión evangelizadora de la Iglesia esbozada en Puebla da sentido a la promoción humana.

Una primera dirección para reapropiar Medellín se vincula a la dimensión misionera o *ad extra*, al compromiso con los pobres y la pobreza. Medellín realizó una recepción

del Concilio “desde los pobres” y, en este sentido, fue una recepción configuradora de los posteriores asentimientos que se fueron dando en la tradición viva de las iglesias. Las raíces proféticas de esta opción estuvieron en el Vaticano II: “los obispos de las Catacumbas”, como evoca Margarita Moyano al grupo “Iglesia de los pobres”, comunicaron a todos “un exigente compromiso de pobreza de vida”⁸³. El espíritu de una Iglesia pobre y de los pobres, que movió a muchos pastores, impulsó búsquedas de renovación que ya estaban presentes en las iglesias nacionales: “lo que más pide la población al sacerdote es *vivir la austeridad hasta la pobreza* [...] arriesgarse en nuevos estilos de vida y ser audaz en la búsqueda de soluciones”, se afirmaba del clero argentino antes del Concilio —en el ámbito de la JOC—⁸⁴. En el Documento XIV, bajo el influjo de aportes conciliares y locales que empezaban a despuntar, estaba en germen la opción preferencial; se alentó una preferencia y solidaridad hacia los pobres y se insistió sobre todo en la enseñanza de una Iglesia pobre, signo de Cristo en el anuncio del Evangelio a los pobres (cf. 9.10.5.7). El discernimiento de los signos de los tiempos en Medellín invitó a abrazar la pobreza y el desafío permanece: “la pobreza da un estilo a la Iglesia creyente, pero la fe de la Iglesia ha de dar un espíritu, un estilo a la pobreza material”⁸⁵. Puebla recibió este llamado y propuso a las iglesias latinoamericanas una opción preferencial por los pobres; una década más tarde fue recibida y asumida por la Iglesia universal en *Sollicitudo rei socialis*. La reapropiación actual de Medellín significa, ante todo, mantener viva la fidelidad a este compromiso y darle más vigor y profundidad; nunca es suficiente la reflexión que puede hacerse sobre *el misterio de Cristo en los pobres* o la fe cristológica de los pobres y excluidos⁸⁶. Las tareas de conceptualización y

de acción solidaria no alcanzan; los desafíos son inmensos y las propuestas nuevas no abundan. El ámbito interdisciplinario exigido para el discernimiento filosófico y teológico de esta realidad, debe ser ahondado mucho más: Medellín no representa un punto de llegada, sino un punto de partida. En este punto, sí, se debe superar a Medellín por fidelidad a Medellín⁸⁷: se requieren comprensiones más abarcadoras y concretas para abordar el fenómeno de la exclusión y la inclusión social en estos tiempos⁸⁸; también se requiere una conversión permanente a la pobreza evangélica y hacer de ella un camino de santificación en solidaridad con los sufrientes⁸⁹. El discernimiento del signo de la exclusión implica llegar al momento de la acción con orientaciones lúcidas y compasivas hacia las personas que viven en situaciones de marginación o sufren diversos tipos de discriminación —sexual, étnica, religiosa, etc.

La otra dirección de reapropiación tiene que ver con la dimensión *ad intra* de la Iglesia. Se habló de “un ejemplo singular de recepción” para el caso de Medellín, en cuanto se trata del mayor intento realizado por las iglesias de un continente para recibir el Concilio Vaticano II⁹⁰. También se destacó la importancia de una recepción colegiada y la ventaja cualitativa que representan las Conferencias Generales del Episcopado de América Latina y el Caribe con respecto a los Sínodos de la Iglesia universal, siendo que estos últimos son solamente consultivos, mientras que las Conferencias tienen poder deliberativo. Si bien es verdad que este ejercicio práctico de colegialidad constituyó un camino privilegiado para las iglesias latinoamericanas y que, en cierto modo, podría hablarse de una “colegialidad ampliada” en relación con la mecánica de trabajo en Medellín⁹¹, también es cierto que entre los participantes de la Conferencia, el número de

laicos fue reducido⁹². Una tarea importante en la reappropriación de Medellín es ampliar la mirada sobre el sujeto de la recepción, que es todo el Pueblo de Dios en la diversidad de vocaciones; los estudios sobre la recepción del Vaticano II y de Medellín en la vida del clero y sobre todo en la vida consagrada y el laicado —mujeres y varones— son todavía muy poco representativos: se podría decir, con razón, que existe una recepción “desconocida” —en la vida de las iglesias—, en espera de una memoria. También resulta imprescindible considerar la recepción desde la clave de la comunión, evaluar la espiritualidad que debe alentarla y las estructuras de sinodalidad que permiten concretarla⁹³. El espíritu de colegialidad que animó a Medellín debería ser profundizado y recreado en nuevos caminos de participación, tanto en los procesos de discernimiento y toma de decisiones como en la animación y misión pastoral, las nuevas formas de comunión, interdependencia y misión compartida. La sinodalidad, que significa *caminar juntos/as*⁹⁴, puede representar un camino vigente de la eclesiología conciliar y del profetismo de Medellín para las iglesias latinoamericanas de estos nuevos tiempos, si la espiritualidad del reconocimiento, el compañerismo y la hospitalidad impregnan las estructuras.

Para concluir, quisiera destacar que el camino de la recepción madura en la espiritualidad. En la clausura del Concilio, Pablo VI señaló que la antigua historia del samaritano había sido la *pauta espiritual* del Vaticano II y G. Gutiérrez recordó que las perspectivas conciliares crearon el espacio para experiencias y reflexiones en la línea de la Iglesia de los pobres, un espacio que las iglesias latinoamericanas ampliaron y cultivaron con fecundidad, “un proceso que con sus avances y retrocesos sigue siendo actual, porque aún no ha desplegado todas sus posibilidades”⁹⁵. “La conversión no

se ha agotado y el servicio está apenas empezado”⁹⁶, afirmó Pironio; las interpelaciones de Dios en los signos de estos tiempos son el horizonte de la espiritualidad y la teología. Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos exige nutrirse del proceso espiritual de las iglesias locales, de la sabiduría de sus testigos, sobre todo los más insignificantes. Porque...

...el Reino de Dios es como un grano de mostaza que, cuando se siembra en la tierra, es más pequeña que cualquier semilla que se siembra en la tierra; pero una vez sembrada, crece y se hace mayor que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes que las aves del cielo anidan a su sombra (Mc 3,31-32).

Notas:

- ¹ Cf. A. Antón, “La “recepción” en la Iglesia y eclesiología (I)”, *Gregorianum* 77,1 (1996) 57-96, 86.57; A. Antón, “La “Ekklesiá” en su devenir histórico”, en *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977, 707-733.
- ² Este texto reelabora y profundiza algunos aspectos de un artículo publicado anteriormente como V. R. Azcuy, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia”, *Teología* 107 (2012) 125-150.
- ³ Cf. G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio del Vaticano II. Volumen II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intercesión*, Leuven/Salamanca 2002, 196ss.
- ⁴ Cf. M. McGrath, “Un nuevo método de pastoral de la Iglesia”, *Criterio* 1543 (1968) 134-137.
- ⁵ En la importancia de *Populorum progressio* para la primera fase en la recepción latinoamericana del Concilio, coinciden los testimonios. Cf. S. Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y de Puebla”, en G. Alberigo - J.-P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, 86-101.
- ⁶ Cf. G. Gutiérrez, “Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la Populorum Progressio”, en R. Ferrara - C. M. Galli (eds.), *Presente y futuro de la Iglesia en América Latina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires 1997, 445-458, 453.
- ⁷ *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, en Documentos Finales, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Medellín, Buenos Aires ⁴1981, 3 (en adelante II Conferencia).
- ⁸ Cf. Y. Congar, “La recepción como realidad eclesiológica”, *Concilium* 77 (1972) 57-86.
- ⁹ *Ibíd.*, 58.
- ¹⁰ Cita tomada de Antón, “La ‘recepción’ en la Iglesia y eclesiología (I)”, 63.
- ¹¹ J. Willebrands, “The ecumenical dialogue and its reception”, *OneCh* 21 (1985) 222. Cita tomada de Antón, “La ‘recepción’ en la Iglesia y eclesiología (I)”, 65.
- ¹² Cf. Antón, “La ‘recepción’ en la Iglesia y eclesiología (I)”, 71.
- ¹³ A. Antón, “La ‘recepción’ en la Iglesia y eclesiología (II)”, *Gregorianum* 77,3 (1996) 437-469, 445.

- ¹⁴ Cf. *ibíd.*, 445-446.
- ¹⁵ No es casual que la revalorización de la recepción en el Concilio Vaticano II coincida con el redescubrimiento también de la teología de la *Iglesia local y/o regional*: ambas realidades se condicionan y complementan mutuamente. Cf. *ibíd.*, 459.
- ¹⁶ W. Kasper, “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio”, en *id.*, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 401-415, 408.
- ¹⁷ *Ibíd.*, 409.
- ¹⁸ H. J. Pottmeyer, “Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio”, en G. Alberigo - J.-P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, 66.
- ¹⁹ Juan XXIII, “Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962. *Universis catholicis orbis christifidelibus, mense ante quam Oecumenicum Concilium sumeret initium*”, *AAS* LIV (1962) 678-685, 682.
- ²⁰ Inseparable de este movimiento fue la vitalidad desarrollada por Joseph Cardijn en relación con la Juventud Obrera Católica (JOC) y la Misión de Francia que buscaba una renovación del apostolado católico.
- ²¹ Sobre el aporte de Larraín, cf. F. Berríos, “Manuel Larraín y la conciencia eclesial latinoamericana. Visión y legado de un precursor”, *Teología y Vida* 50 (2009) 13-40 y el estudio del autor en este mismo volumen.
- ²² Cf. G. Alberigo, *Historia del Concilio del Vaticano II, Vol. II*, 196s.
- ²³ Utilizo aquí la edición en castellano: P. Gauthier, *Los pobres, Jesús y la Iglesia*, Barcelona 1964.
- ²⁴ Posteriormente, resumiendo los aportes elaborados por el grupo durante las sesiones conciliares, P. Gauthier editó, “*Consolez mon peuple*”. *Le Concile et l'Église des pauvres*, Paris 1965. Cf. G. Alberigo, *Historia del Concilio del Vaticano II, Vol. II*, 197.196. Sigo la edición castellana: *La pobreza en el mundo*, Barcelona 1966.
- ²⁵ *Act. Syn.* IV, Periodus Prima, Pars IV, C.G. 31-38, 327-330, 327s. La traducción castellana está tomada de Gauthier, *Los pobres, Jesús y la Iglesia*, 153-164 (la cursiva es agregada).
- ²⁶ Para las dos primeras sesiones, puede verse la compilación de Gauthier *La pobreza en el mundo*, Segunda Parte: Hechos y Documentos, 145-234; el texto anunciaba un segundo volumen.

- ²⁷ Un valioso compendio de aportes teológicos y sociológicos, que incluye los resultados de un cuestionario enviado a un grupo de obispos de los cinco continentes, es G. Cottier - J.-C. Baumont y otros, *Église et Pauvreté*. Con Prefacios del Patriarca Maximos IV y el Card. Lercaro (*Unam Sanctam* 57), Paris 1965.
- ²⁸ Cf. G. Alberigo, *Historia del Concilio del Vaticano II, Vol. II*, 198.
- ²⁹ Cf. G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio del Vaticano II. Volumen III. El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intercesión*, Leuven/Salamanca 2006, 154.
- ³⁰ Cf. N. Tanner, “La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)”, en G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio del Vaticano II. Volumen IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intercesión*, Leuven/Salamanca 2007, 353ss.
- ³¹ Es sabido que Mercier era partidario de hacer llamamientos directos a Pablo VI; uno de estos llamamientos, escrito en febrero de 1964 y recomendado en *Église et Pauvreté*, 300, está publicado como primer capítulo de una obra que el obispo de Sahara pidió a Le Guillou: Mons. Mercier, “Llamamiento universal de Cristo Pobre”, en Mons. Mercier - M.-J. Le Guillou, *Misión y Pobreza*, Barcelona 1965, 17-52.
- ³² Según Tanner, “es discutible hasta qué punto se puede considerar a Lercaro como miembro del grupo”, G. Alberigo, *Historia del Concilio del Vaticano II. Volumen IV*, 355. La publicación del libro de Gauthier, *Consolez mon peuple*, con una nómina de quince nombres entre los cuales no figuran Lercaro y Ancel indicaría la marginalidad de este grupo con respecto al comité asesor de Lercaro, animado por Ancel.
- ³³ “Trece compromisos de un grupo de obispos anónimos”, *Concilium* 124 (1977) 133-135; en el mismo número se traducen algunos aportes elaborados por Congar y Mollat como parte del comité asesor de Lercaro.
- ³⁴ En Argentina, por ejemplo, se publicó a pocos meses de finalizar el Concilio en la revista *Criterio* 1492 (1966) 70. El obispo de Goya, Mons. Alberto Devoto, habló de “una misa concelebrada, en las Catacumbas de Roma, por 20 obispos, como expresión del compromiso de una mayor presencia de la Iglesia en el mundo de los pobres” y comunicó su compromiso por escrito a sus diocesanos en la celebración de la Pascua de 1966 “comprendiendo la urgencia de conformar más nuestra vida con la pobreza evangélica”, cf. *Criterio* (1966) 331.
- ³⁵ J. O. Beozzo, “Medellín: inspiração e raízes”, *RELat* 202: www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm, 1(original en *Revista eclesiastica brasileira* 232 (1998) 822-850); cito aquí según la versión electrónica.

- ³⁶ M.-D. Chenu, “La Iglesia de los pobres’ en el Concilio Vaticano II”, *Concilium* 124 (1977) 73-79, 73.
- ³⁷ Entre los comentarios, sobresale J. Dupont, “La Iglesia y la pobreza”, en G. Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, 401-431. Los textos vinculados son: LG 23, que habla de instruir a los fieles en el amor del Cuerpo místico de Cristo, sobre todo de los miembros pobres, sufrientes o perseguidos; LG 41, en referencia a seguir a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz; y particularmente LG 42, sobre la necesidad de tener los mismos sentimientos de Cristo Jesús, quien siendo rico se hizo pobre.
- ³⁸ Cf. J. Dupont, “La Iglesia y la pobreza”, 403; una idea semejante está comentada por Chenu, “La Iglesia de los pobres’ en el Concilio Vaticano II”, 78. En esta opción, influyó ciertamente la perspectiva cristocéntrica asumida en la eclesiología de *Lumen gentium* y básicamente la posición de Lercaro y Ancel.
- ³⁹ Cf. J. Dupont, “La Iglesia y la pobreza”, 415.
- ⁴⁰ Cf. *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil III, Freiburg 1968; en la voz “Pauper et Paupertas”, Index terminologicus, cita los siguientes textos: SC 5; LG 8; 23; 26; 38; 41; 46; 55; 57; CD 13; 30; PC 1; 13; 17; 25; OT 8; 9; GS 1; 15; 27; 63; 69; y otros. Ver otras entradas en el índice de la edición bilingüe de BAC 1993 y los “Mensajes del Concilio a toda la humanidad”, al dirigirse a los pobres y enfermos.
- ⁴¹ Sostiene Alberigo, hablando de las fuentes, que GS privilegia el aspecto sociológico-descriptivo frente al aporte de la revelación, con el fin de que el discurso fuera más accesible al hombre actual. Cf. “La Constitución en relación al Vaticano II”, en G. Baraúna, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*.
- ⁴² Este párrafo se encuentra citado dos veces en el Documento XIV de Medellín sobre la Pobreza de la Iglesia.
- ⁴³ Cf. L. Sarriés, “Comentarios a la encíclica ‘Populorum Progressio’”, en G. Baraúna, *La Iglesia en el mundo de hoy*, 697-736, 701ss.
- ⁴⁴ Cf. Medellín XIV, 4.7.18; la tercera referencia es una cita implícita de 2Cor 8,9.
- ⁴⁵ Los estudios señalan a G. Gutiérrez como uno de los teólogos pioneros en Medellín, en especial con relación a la triple acepción de la pobreza asumida por el documento: pobreza como privación o mal, pobreza como confianza o virtud y pobreza como compromiso. Cf. J. Lois, *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, Madrid 1986, 34ss.
- ⁴⁶ M.-D. Chenu, “La Iglesia de los pobres’ en el Concilio Vaticano II”, 79.
- ⁴⁷ Cf. G. Gutiérrez, “Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la Populorum Progressio”, 453.

- ⁴⁸ Cf. G. Gutiérrez, “Una Teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio”, en Mons. L. Mendes de Almeida - J. Noemi y otros, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Santafé de Bogotá 1996, 97-165, 146ss.
- ⁴⁹ P. Gauthier, *La pobreza en el mundo*, 157.
- ⁵⁰ Un signo de cómo se continuó la renovación fue el “Mensaje de Obispos del Tercer Mundo”, en *Signos de renovación. Recopilación de documentos postconciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima 1969, 19-29. Su fecha es el 15 de agosto de 1967 y lo firman Mons. Helder Cámara y Mons. Mercier entre otros.
- ⁵¹ Cf. H. Parada C., *Crónica del pequeño Concilio de Medellín*, Santiago de Chile 1973; E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid-México 1992, 205-374.
- ⁵² Cf. E. Dussel, “Sentido teológico de lo acontecido desde 1962 en América Latina”, *Nuevo Mundo* 2 (1971) 187-204.
- ⁵³ Card. Eduardo Pironio, “En los cinco años de Medellín”, *Boletín del Celam* 6, 71-72 (1973) 2-4, 3.
- ⁵⁴ Cf. L. Gera, “La aparición del fenómeno político en el campo de la reflexión teológica”, en V. R. Azcuy - C. M. Galli - M. González (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Del Pre-Concilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires 2006, 567-577, 571ss.
- ⁵⁵ Para ello, cf. V. Azcuy, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín”, 134ss; C. Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968)”, *Teología* 108 (2012) 25-53.
- ⁵⁶ Según Catena, fueron Pironio, Gutiérrez, Gera, Poblete y Bigo quienes coordinaron la reflexión en esta reunión, cf. S. Catena, *In populo pauperum. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna 2007, 400. Los apartes o ideas vértebras del Documento se publicaron en *Boletín del Celam* 2,10 (1968) 12-13.
- ⁵⁷ Cf. C. Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*” en este mismo volumen.
- ⁵⁸ Cf. H. Parada, *Crónica del pequeño Concilio de Medellín*, 51ss; S. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca 1981, 62-63; J. Mejía, “El pequeño Concilio de Medellín (I)”, *Criterio* 1550 (1968) 651-653, 652; S. Catena, *In populo pauperum*, 374ss.
- ⁵⁹ Cf. L. Gera, “La teología de los procesos históricos”, *Teología* 87 (2005) 259-279, 277.

- ⁶⁰ II Conferencia, *Introducción* 3, 17.
- ⁶¹ Esta Ponencia fue reeditada recientemente junto a otros dos textos con el título E. F. Card. Pironio, *Signos en la Iglesia latinoamericana, evangelización y liberación*, Buenos Aires 2012, 13-36.
- ⁶² Según recuerda Berryman, “en Medellín los que estaban dispuestos a permanecer hasta las tres de la madrugada redactando documentos fueron quienes finalmente los escribieron (...) no se trataba de actuar aviesamente o cosas por el estilo”. Cf. C. Smith, *La Teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*, Barcelona - Buenos Aires - México 1994, 211.
- ⁶³ Cf. P. Bigo, “Enseñanza de la Iglesia sobre la violencia (“Populorum Progressio” - Bogotá - Medellín)”, *Mensaje* 174 (1968) 574-578; I. Ellacuría, “Violencia y cruz”, en IV Semana de Teología - Universidad de Deusto, *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?*, Buenos Aires - Bilbao 1969, 259-307.
- ⁶⁴ E. Pironio, “Reflexión teológica en torno a liberación”, en *Escritos Pastorales*, Buenos Aires 1973, 67-97 (original de 1970); G. Gutiérrez, “Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la Populorum Progressio”, 445-458.
- ⁶⁵ “Trece compromisos de un grupo de obispos anónimos”, 133.
- ⁶⁶ II Conferencia, *Introducción*, 5; *Mensaje*, 6.
- ⁶⁷ Cf. J. B. Libanio, “Vaticano y Medellín: Memorial para nuestra Iglesia”, *Páginas* (1983) 8-17, 8.
- ⁶⁸ Cf. J. O. Beozzo, “Medellín: inspiração e raízes”, 5-6.
- ⁶⁹ Card. J. Landázuri, “Discurso Oficial de Clausura”, *Boletín del Celam* 2,13 (1968) 12-13, 12.
- ⁷⁰ L. Gera, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina”, en *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera I*, 501-565, 513.
- ⁷¹ Libanio habló de la ruptura de un “nuevo sujeto social popular” en América Latina, cf. J. B. Libanio, “Vaticano y Medellín: Memorial para nuestra Iglesia”, *Páginas* (1983) 8-17, 15.
- ⁷² Cf. R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca 1974; S. Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las Conferencias de Medellín y Puebla”, 86-101; C. Boff, “La originalidad histórica de Medellín”, <http://servicioskoinonia.org/retat/203.html>.
- ⁷³ M. McGrath, “Un nuevo método de pastoral de la Iglesia”, 136.
- ⁷⁴ Cf. J. O. Beozzo, “Medellín: inspiração e raízes”, 11, 9ss., 16.

- ⁷⁵ J. Scampini, “La noción de ‘recepción’”, en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, Buenos Aires 2006, 115-123, 117.
- ⁷⁶ E. Pironio, *En el espíritu de Medellín. Escritos Pastorales Marplatenses II*, Buenos Aires 1976, 51, cf. 45ss.
- ⁷⁷ Cf. S. Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio”, 97: “en la teología latinoamericana del posconcilio-Medellín ambas referencias se suelen mezclar, hecho que no tiene paralelo en otras iglesias y que, tal vez, tipifica decisivamente la recepción del Concilio en América Latina”.
- ⁷⁸ Cf. V. R. Azcuy, “El Espíritu y los signos de *estos* tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico”, *Concilium* 342 (2011) 601-612, 608ss.
- ⁷⁹ S. Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio”, 95, 96. Beozzo señala que el documento XIV es el único de la II Conferencia que está dedicado a la eclesiología (general), aunque habría que considerar la perspectiva misionera y pastoral de la Iglesia presente en todos los documentos.
- ⁸⁰ L. Gera, “Evangelización y promoción humana”, en *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera II*, 327.
- ⁸¹ Gustavo Gutiérrez comenta que esta referencia a la mujer como “doblemente oprimida” estaba en el cuerpo del texto en el documento aprobado en Puebla, pero que en la versión definitiva pasó a nota. Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, Lima 1989, 312.
- ⁸² M. T. Porcile, *Puebla: la hora de María, la hora de la mujer*, Buenos Aires 1980, 134.
- ⁸³ M. Moyano, “A veinte años de Medellín”, en *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera I*, 460-467, 462. La argentina Margarita Moyano fue una de las auditoras laicas que fueron invitadas al Concilio Vaticano II.
- ⁸⁴ G. Farrell, “El contexto histórico-eclesial”, en *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera I*, 61-68, 67.
- ⁸⁵ L. Gera, “Evangelización y promoción humana”, en V. R. Azcuy - J. C. Caamaño - C. M. Galli (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires 2007, 297-364, 364.
- ⁸⁶ Sobre el lugar teológico de esta fe en la cristología latinoamericana, ver el sugerente estudio de Jorge Costadoat en este mismo volumen.
- ⁸⁷ Cf. H. Pottmeyer, “Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II”, 65ss. El autor habla de superar al Vaticano II por fidelidad al Vaticano II.

- ⁸⁸ Cf. J. B. Libanio, “A 40 annos de Medellín”, *Anatéllei X*, 20 (2008) 111-118, 116.
- ⁸⁹ Cf. V. R. Azcuy, “Los pobres, camino preferente de la Iglesia. Cuestionamientos actuales”, en V. M. Fernández - C. M. Galli (dirs.), *La Nación que queremos. Propuestas para la reconstrucción*, Buenos Aires 2004, 99-132, 119ss.
- ⁹⁰ Cf. C. Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968)”, *Teología* 108 (2012) 25-53.
- ⁹¹ Cf. J. O. Beozzo, “Medellín: inspiração e raízes”, 5-6. El autor se refiere al trabajo realizado en las Comisiones y Subcomisiones durante la Conferencia, donde todos participaban activamente sin importar su condición.
- ⁹² Cf. C. Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, 46.
- ⁹³ P. Coda, “La *Lumen Gentium* y el camino de la Iglesia cuarenta años después”, en *A cuarenta años del Concilio Vaticano II*, 13-30, 19ss.
- ⁹⁴ Cf. S. Madrigal, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, 323-337; S. Pié-Ninot, *Eclesiología*, Salamanca 2009, 565ss.
- ⁹⁵ G. Gutiérrez, “El Concilio: una pauta espiritual”, *Páginas* 136 (1995) 17-28, 28.25.
- ⁹⁶ E. Pironio, *En el espíritu de Medellín*, 48.

SEGUNDA PARTE

CLAVES Y CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO



TEOLOGÍA DE Y EN LA HISTORIA
SOBRE LA PRETENSIÓN HISTORIOLOGICA
DE UNA TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DEL TIEMPO

Juan Noemi

En la presente investigación el autor analiza y articula los elementos para realizar una teología en la historia que, al mismo tiempo, se valide como una teología de la historia. Esta tarea impone un desafío que implica superar la contraposición fe-razón e Iglesia-mundo, por una parte y, por otra, la necesidad de un recentramiento pneumatológico que descosifique y dinamice el discurso teológico.

El título de esta contribución preestablece una distinción básica entre historia y teología para luego preguntarse si entre ambos términos cabe “ayuda mutua o independencia”¹. Ahora bien, en los últimos años, es posible visualizar en lo referente a la polaridad historia-teología, un desplazamiento así como el perfilarse de un imperativo que se le adjunta. Al hablar de desplazamiento nos referimos a un transitar dialéctico (de ida y vuelta) de una teología *de* la historia a una teología *en* la historia y el imperativo propuesto es el de articular una teología que se valide razonablemente como teología de la historia y simultáneamente en la historia. Quisiera

recalcar que no se trata simplemente del tránsito o paso de una teología de la historia a otra teología en la historia sino que persiste, en este desplazamiento como imperativo, el articular una teología en la historia que al mismo tiempo se valide como teología de la historia. Solamente así se posibilita un acceso que atienda adecuadamente a la historicidad en su doble dimensión, es decir, tanto subjetivamente (en la historia) como objetivamente (de la historia). Solamente encarando esta simultaneidad de un *de* y un *en* la historia se corresponde razonablemente al desafío de dar razón de nuestra esperanza hoy en día, dado que solamente pensando la unidad que sustenta y sostiene la alteridad de un “de” y un “en” la historia cobra sentido la distinción que se haga entre historia y teología².

TEOLOGÍA DE LA HISTORIA COMO DESAFÍO PERSISTENTE

La elaboración de una teología de la historia persiste como uno de los grandes desafíos para este siglo³. Retrospectivamente y de manera muy somera podría decirse que desde el surgir de la modernidad hasta hoy día es posible distinguir tres modelos fundamentales en los cuales se articula la experiencia que el hombre y la mujer hacen de la historia. El primero corresponde a la experiencia antropocéntrica que es propia de la Ilustración y comporta el destronamiento de la providencia divina de la sede unívoca de significado en que la sitúa la teología premoderna de la historia. El segundo concierne a la reacción romántica que descubre en el pasado una nueva positividad y pone en evidencia la unilateralidad

de las utopías ilustradas. Para el tercer modelo la historia deviene y se radicaliza como historicidad, es decir, cualidad que determina todos los momentos del círculo hermenéutico y entonces compromete la misma posibilidad del entender en cuanto tal.

Un rasgo común a estos tres modelos es el plantearse, al menos implícitamente, como ensayos de “filosofía de la historia”. La expresión filosofía de la historia la encontramos por primera vez en el escrito de Voltaire de 1756, *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations*. Con ella se designa una aproximación diversa a la teonómica que se articula teocéntricamente y que hasta entonces había sido la habitual para pensar la historia. Valga la pena recordar lo que propone K. Löwith al respecto: referirse a la filosofía de la historia como algo diverso a la teología de la historia comporta una distinción relativa dado que la posibilidad de hablar de la historia en singular como objeto pensable, antes que el resultado y la evidencia a la que se llega por medio de una prueba racional, es algo que se recibe como un *traditum* que se sostiene como proclamación de fe del teocentrismo judeocristiano⁴. A este respecto es ilustrativo recordar el ensayo de Giambattista Vico en su *Scienza Nuova* cuya primera edición remonta a 1725 y donde se propone desarrollar una “teología civil racional de la providencia”. El ensayo de Vico constituye el antecedente que posibilita a Voltaire presentarse como “filósofo e historiador” y contraponer su ensayo al *Discours sur l'Histoire Universelle* de J. B. Bossuet en 1681, que se plantea todavía en una perspectiva teocéntrica y agustiniana.

A juicio de Löwith, la pretensión filosófica de la Ilustración para pensar la historia comporta una doble ambigüedad, a saber, de origen y en su resultado. La ambigüedad de origen reside en que al referirse a la historia como objeto de

una razón que se sirve del propio entendimiento y emancipada de tutores como exige Kant, entonces, tal razón se confronta con un objeto que no es sustentable a partir de dicha razón y ante el cual se comporta de manera unilateralmente crítica. K. Löwith hace hincapié en que la filosofía de la historia (en singular) solo es pensable a partir del presupuesto teonómico fundamentado por una teología de la historia tal como esta se dio desde Agustín a Bossuet. En cuanto a la ambigüedad del resultado consiste en que el desarrollo de esta filosofía de la historia queda confrontada a la aporía de un relativismo historicista como único escape de la *hybris* hegeliana⁵.

Explicitar los “presupuestos teológicos de la filosofía de la historia” como lo hace K. Löwith⁶ no pretende de ningún modo descalificar o minimizar la envergadura de la pregunta que plantea la experiencia de historia, solo se trata de asumirla también en toda la complejidad y resonancia metafísica que conlleva como bien lo plantea Schelling⁷. En realidad, ya sea para el filósofo como también para el teólogo, se trata de un problema fundamental en cuanto sujeto que piensa y no se conforma con meros postulados dispersos que arbitrariamente impondría una determinada fe religiosa. Como lo sintetiza muy bien W. Kasper: “La realidad debe ser entendida no solo temporalmente sino históricamente, es decir, no podemos nunca hablar de la realidad de manera puramente objetiva sino solamente de tal manera que el sujeto que interpreta y transforma la realidad se hace parte integrante (*miteinbezogen*) de la misma. La realidad se constituye solo en el juego dialéctico de sujeto y objeto, remite al hombre y es referida a partir del hombre; ella se encuentra a la vez estructurada como realidad histórica antropocéntricamente”⁸.

Si se atiende a las reflexiones de Löwith que acabamos de esbozar, no debería extrañar que en un reciente comentario teológico del Concilio Vaticano II se plantee como programa de búsqueda conciliar la elaboración de una “teología de la historia en base a los signos de los tiempos” (*Geschichtstheologie aus der Zeichen der Zeit*)⁹. Todavía más, la búsqueda de la unidad que sostenga adecuadamente la diferencia y distinción que se haga entre historia y teología, encuentra una expresión concreta y emergente como proyecto no solo para una teología de los signos de los tiempos, sino que más radicalmente coincide con la necesidad de repensar la unidad dinámica que sostenga la multiplicidad de lo real. Al respecto, es ilustrativa la advertencia inicial que hace Charles Taylor a propósito de una conferencia titulada “¿Una modernidad católica?”:

El título —escribe este pensador canadiense— podría haberse invertido; esta conferencia pudo haberse titulado “Un catolicismo moderno?”. Pero tal es la fuerza del adjetivo *moderno* en nuestra cultura que uno inmediatamente puede dar la sensación que el objeto de mi investigación fuera un nuevo, mejor y mayor catolicismo con el ánimo de reemplazar todas esas variadas y anticuadas formas que nublan nuestro pasado. Pero investigar esto habría sido perseguir una quimera, un monstruo que no puede existir en la naturaleza de las cosas. No puede existir a causa de lo que finalmente significa “catolicismo” para mí. Por eso empezaré diciendo una palabra al respecto. “Id y enseñad a todas las naciones”, ¿cómo entender este mandato? La forma fácil, aquella en la cual ha sido a menudo entendida, ha sido tomar el punto de vista

general de los que somos cristianos y empeñarse en estimarlo conveniente para otras naciones y culturas. Pero esto viola uno de los principios básicos del catolicismo. Prefiero tomar la palabra original *katholou* en dos sentidos interrelacionados, ambos comprenden universalidad y totalidad; podríamos decir universalidad a través de totalidad¹⁰.

A reglón seguido Taylor se explyea:

La redención tiene lugar a través de la encarnación, la trama de la vida de Dios en las vidas humanas, pero estas vidas humanas son diferentes, plurales, irreducibles entre ellas. Redención-encarnación trae consigo reconciliación, una especie de unidad. Esta es la unidad de diversos seres que parecen mostrar que no pueden alcanzar la totalidad por sí solos, que su complementariedad es esencial, más aún que se trata de existencias que deben aceptar que son esencialmente idénticas. O quizá deberíamos decir: complementariedad e identidad que ambas serán partes de una unidad última. Nuestra gran tentación histórica ha sido olvidar la complementariedad para ir directamente en búsqueda de la uniformidad, haciendo de la mayor cantidad posible de personas “buenos católicos”; este proceso determina un fracaso (en el logro) de la catolicidad: fracaso de la catolicidad porque no se atiende a la totalidad; unidad comprada con el precio de suprimir algo de la diversidad de la humanidad creada por Dios; unidad de las partes disfrazada como totalidad. Se trata de una universalidad sin totalidad y por eso de un catolicismo no verdadero¹¹.

El desafío de conjugar “universalidad a través de totalidad” (*universality through wholeness*) remite a pensar lo real atendiendo a la dinámica unidad de lo múltiple. Aunque no se trata de un requerimiento exclusivo de la modernidad tiene una especial astringencia para un pensar teológico que no se paraliza en el inmediateismo pastoral y reconoce que para la teología hacerse comprensible supone un esfuerzo especulativo insoslayable. Se trata de reconocer, con Kasper, no solo el estructurarse antropocéntricamente de lo real, sino también de superar representarse la realidad de Dios como otredad objetual y más bien reconocerlo como realidad *non aliud* (no-otra). Esta no-otredad de Dios es requerida por la afirmación de su trascendencia que no se contrapone a su inmanencia sino que la sustenta y compenetra.

De acuerdo con lo anterior tendríamos que el desafío que enfrenta una teología de los signos de los tiempos es el de conjugar totalidad teológica a través de universalidad histórica. La teología de los signos de los tiempos pretende hablar de Dios y de la historia no como realidades disociadas o disociables sino integralmente. Validarse como interpretación de Dios no al margen de la historia sino como interpretación de la misma¹². Tal es el talante hermenéutico que supera no solo una contraposición, sino también una superposición entre discurso teológico y discurso histórico. Este sería el paradigma transparente y receptivo del carácter intrínsecamente histórico del discurso bíblico que nunca habla de Dios en abstracto, sino como realidad que es aconteciendo históricamente. Sobre la radicalización del “talante histórico de la teología latinoamericana” con posterioridad al Concilio Vaticano II y sobre “el imperativo de historicidad” que se autoimpone nos hemos explayado con anterioridad¹³. Baste aquí recordar que no estamos pues ante una programa

teológico parcial, sino uno que comporta un replanteo radical del discurso teológico como mediación entre la unidad y pluralidad a la que remite un discurso sobre Dios y la historia¹⁴. No se trata de negar la validez de distinguir entre Dios e historia, sino de superar un dualismo que los objetualiza para abocarse a pensar la unidad de lo que —precisamente distinguiéndolos— los une y relaciona. De lo que se trata es de pensar a Dios como distinto pero a la vez *non aliud* de la historia, es decir, pensarlo como la unidad que sostiene y así da sentido a la distinción entre historia y Dios¹⁵.

RECENTRAMIENTO PNEUMATOLÓGICO DE LA CRISTOLOGÍA COMO REQUISITO PENDIENTE PARA UNA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA Y EN LA HISTORIA

De acuerdo con el enfoque de Nicolás de Cusa el *theologos* no alcanza su realidad como otredad objetualizada sino como “idéntico absoluto”¹⁶, es decir:

Lo idéntico no es algo así como un ente que “hace” otros entes; más bien es lo idéntico *en* todo lo diverso, es la unidad que solo es en lo plural... lo idéntico es únicamente en las partes y solo así es lo idéntico. Lo idéntico no puede ser captado con las categorías y determinaciones del ente dado. Lo idéntico no es lo mismo desde otro, porque entonces no sería lo idéntico absoluto. No puede determinarse desde algo otro: es lo indeterminado absoluto y solo como tal puede ser fundamento de toda determinación; o sea,

lo idéntico es la determinabilidad de lo determinado, pero la determinabilidad no es ella misma una determinación¹⁷.

Sin embargo, cuando el hombre intenta enunciar un *theologos* no puede dejar de decirse a sí mismo. Esta constatación tiene una dimensión doble. Negativamente deriva de la finitud y ambigüedad del lenguaje humano. Positivamente corresponde, al menos en las coordenadas del judeo-cristianismo, a una dimensión del propio acontecer de Dios.

Con respecto a la dimensión negativa baste recordar que toda teología es y permanece siempre como un discurso humano, habla de Dios pero es insuperablemente el discurso de una persona humana concreta. Por más que el teólogo intente situarse en la perspectiva y horizonte del objeto, o —como suele decirse— hablar desde Dios, su discurso es un discurso humano condicionado y provisorio, relativo a la condición de la persona que habla. El teólogo que piensa poder hablar desde Dios y no reconoce que, sin embargo, habla desde sí mismo, no solo se autoengaña, sino que corre el riesgo de pervertir su teología en una desmesura insostenible expuesta al fanatismo y fetichismo religiosos. Dios no es sustituible como el único sujeto adecuado de decirse a sí mismo. Dios no cabe en ningún discurso humano. De allí el momento apofático que debería respetar toda teología, el reconocimiento de una teología negativa no como un límite externo sino como una dimensión propia e insuperable del mismo decir a Dios¹⁸. Solo existen teologías con minúscula. Las teologías que, intentando superar su provisionalidad se autoprograman desde Dios, comprometen la dignidad del propio discurso. Solo cabe y tiene sentido postular un discurso desde Dios en el hombre. En cuanto tal la teología

es insuperablemente discurso humano, aproximativo, provisional y fragmentario. Reconocerlo es integrar un límite no como mera negatividad externa, sino como condición de posibilidad positiva de que la persona humana puede verdaderamente decir y referirse a la realidad de Dios.

Con respecto a la dimensión positiva que le concierne al *theologos* baste señalar que en el yavismo primitivo la prohibición de hacerse imágenes de Dios (Ex 20, 3-5; Dt 5, 7-9) no es más que una consecuencia del reconocimiento de Yavé como una realidad que abandona la trascendencia abstracta de la divinidad e interviene y acontece en la inmanencia histórica de Israel: “Soy yo, Yavé, tu Dios, el que te hizo salir de Egipto”¹⁹. La negación de otras divinidades, la prohibición de hacer imágenes de Dios es pues la consecuencia de un antecedente positivo: Dios no existe como trascendencia abstracta y objetualizada, sino como acontecer concreto que se compromete y entrega en la inmanencia de la historia de Israel.

Los escritos neotestamentarios tampoco deben leerse como aval o sanción de una determinada teología monolítica o monopolica. Constituyen más bien una recopilación de varias y diversas teologías que expresan el acontecer de Dios en Jesús de Nazareth. Las de Pablo, Lucas, Marcos y Mateo siguen siendo teologías con minúscula. Ni siquiera el Nuevo Testamento en su conjunto podría considerarse como la teología, sino como el testimonio de que la persona e historia de Jesús es el único *theologos* definitivo y acabado de Dios (Heb 1, 1-4).

Es así como de Dios se habla —en el judeo-cristianismo— no solo como acontecimiento en favor de las personas —y no como supuesto correlato al concepto abstracto y objetual que de Él pudiésemos hacernos— sino que,

además, se nos atestigua que Dios aconteció concretamente en un hombre, que es la historia de Jesús la que nos dice al verdadero Dios, que —todavía más— la historia del verdaderamente hombre es la historia del verdaderamente Dios. Según lo anterior, Dios no ha querido ni nos pide una teología desde Dios, más bien, positivamente nos enseña que Dios ha querido libremente decirse y darse desde la historia de un pueblo y de un hombre concreto, desde Israel y Jesús. Con ello no se niega la apertura y ansia de Dios que se da en cada hombre y mujer, sino que se nos previene de evitar caer en la concupiscencia religiosa. Para el judeo-cristianismo, el desde el hombre —o si se prefiere el desde Dios en el hombre— no es fatalidad derivada de nuestra finitud, sino designio positivo escogido por Dios mismo. Es preciso hablar desde el hombre, desde la condición humana porque Él quiso hablarnos así, porque Él hizo suya insuperablemente nuestra finitud al hacerse hombre. De este modo Dios no se confunde (*inconfuse*) con el hombre, pero indivisible e inseparablemente ha hecho suyo lo nuestro. Se nos enseña que, aunque la teología no se confunde con la antropología, queda —gracias al acontecer de Dios en Jesús— *indivise et inseparabiliter* relacionada con esta. Pretender hablar desde Dios al margen del hombre es querer sobreponernos al verdadero Dios. Hablar desde el hombre y la mujer es hablar desde donde Dios concreta y definitivamente *immutabiliter* nos ha interpelado²⁰.

El reconocimiento de Jesús como el Cristo que es el fundamento de la fe cristiana tiene, además de su directo significado cristológico, una significación epistemológica que concierne a la teología cristiana en cuanto tal. Podría decirse que establece el horizonte y la perspectiva que debe guardarse en la búsqueda de inteligencia de la fe que le

concierna a la teología. Así como Jesús no deja de ser hombre para hacerse Dios, sino que permanece como verdaderamente hombre y verdaderamente Dios, tampoco cabe un monologismo teológico²¹ que pretenda elaborar una teología al margen de la antropología que fundamenta el acontecer de Dios en la historia de Jesús.

Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es el *Theologos* definitivo y perfecto de Dios que debe regir como patrón de toda teología cristiana. De alguna manera, esto parecería haberlo intuido el escéptico Pilatos, quien, a pesar de dudar de la consistencia de la verdad (Jn 18, 37-38), llega a reconocer en el rostro atormentado de Jesús al “*ecce homo*” (Jn 19, 5). Pues bien, la teología, en cuanto esfuerzo por pensar al verdadero Dios, no puede desentenderse del *ecce homo*, del verdaderamente hombre, al cual queda remitida como concreto Theo-logos. Solo en la historia de Jesús que culmina en su resurrección, Dios se dice perfectamente y esto determina a la teología en su condición de posibilidad. ¿De qué manera?

La teología se verifica como *theologos* y así alcanza su cometido cuando compromete a la persona humana no solo como mera individualidad subjetiva antecedente sino también en cuanto revierte sobre su misma subjetividad como determinación concernida por el objeto de fe: el verdaderamente hombre es el mismo verdaderamente Dios. Ahora bien, esta objetivización que se explicita en su fundamento cristológicamente se desvirtúa cuando se restringe a una jesuología²² y no considera ni explicita el significado universal que tiene en cuanto totalidad integrada pneumatológicamente. En realidad, la resurrección de Jesús no cierra la historia de Jesús en el pasado, sino que abre un futuro de resurrección para toda la humanidad. Lo acontecido en Jesús

se profundiza y universaliza positivamente como significado anticipado de la historia de toda la humanidad y así adquiere una dimensión cósmica y pneumática. El mismo Padre, el Creador es quien resucitó a Jesús y lo constituye Señor no al modo de un ídolo ensimismado o fetiche inerte, sino como Espíritu vivificante (1 Co 15, 45; 2 Co 3, 17). De allí que la cristología que no se proyecta en pneumatología se rige según un criterio parcial y abstracto de divinidad y no logra dar razón de la concretísima y universal extroversión amorosa que constituye el acontecer de Dios como Padre, Hijo y Espíritu. Dios no se acaba en Jesús como en un objeto o una cosa, sino que en Él consume su extroversión como Espíritu que afecta como tal y desde dentro —en cuanto interpelación libre a una creatura libre— a todos y cada uno de los hombres y mujeres: “El Señor es Espíritu y donde está el Espíritu hay libertad” (2 Co 3, 17). Se trata del “Espíritu vivificante” (1 Co 15, 45) a través del cual actúa el resucitado (Rm 15, 19) y que nos resucitará a nosotros mismos (Rm 8, 11). El Espíritu es el don de Dios²³ que hace presente y adelanta el futuro escatológico (Hch 2, 17ss).

La dimensión pneumática no se contrapone a la cristológica, sino que la prolonga en cuanto significa paso de una posibilidad al acto. El Espíritu actualiza en nosotros la esperanza que tiene en la resurrección de Jesucristo su condición de posibilidad. Una elaborada integración de ambas dimensiones, sin embargo, sigue siendo, al menos para la teología occidental, una tarea pendiente. Es en este sentido que Y. Congar reclama “por una cristología pneumatológica”²⁴ que integre y no aísle la cristología de la pneumatología y que W. Kasper apunta a una “nueva fundamentación de una cristología espiritual en perspectiva trinitaria”²⁵. La tarea de la que se trata es tan irrecusable como compleja: “la

teología no puede substraerse sin más al frecuente reproche de haber olvidado el Espíritu. Sin embargo, la cristología será siempre más elocuente que la pneumatología incluso en el campo de la escatología donde el Espíritu desempeña un papel especial²⁶.

El que la cristología necesariamente tenga que ser siempre más elocuente que la pneumatología es una afirmación más que discutible. Con ella podría justificarse indebidamente un déficit objetivo del occidente cristiano que ha sido denunciado con vehemencia, pero no sin razón, por la Iglesia de Oriente²⁷. La integración de cristología y pneumatología no solo respondería a un imperativo ecuménico con respecto a las iglesias ortodoxas que no cabe postergar por más tiempo sino que “descubrir al Espíritu” como apunta *Tertio millennio adveniente* (45) comporta un requisito inalienable para que la Iglesia cumpla cabalmente su rol de evangelizadora, todavía mucho más si es preciso hacerlo en y no al margen de la modernidad²⁸.

Me permito concluir recordando el párrafo final de las reflexiones a propósito de “Absolutes y relatividad del cristianismo”:

La recepción de todo lo finito por parte del Dios de Jesucristo, no debería prestarse a una fetichización de instancias relativas dado el talante radicalmente escatológico y pneumático que tiene hablar de una absoluta relatividad del cristianismo; desde el punto de vista teológico, más bien, nos compromete y desafía positivamente a elaborar, aquí y ahora, una renovada y siempre provisoria teología de los signos de los tiempos²⁹.

Pues bien, teniendo en cuenta lo que acabamos de esbozar es posible que se perfile mejor la tarea que nos concierne:

Negativamente se supone una superación tanto del dualismo epistemológico que contrapone fe y razón, como del dualismo eclesiológico que confronta iglesia y mundo. Ambos dualismos no dan cuenta de la unidad que valida la distinción y no logran pensar la intercompenetración que se da entre fe y razón e iglesia y mundo³⁰.

Positivamente, se impone un recentramiento pneumatológico que descosifique y dinamice extrovirtiendo el discurso teológico. Entonces, la Trinidad se piensa y constituye como unidad viva y dinámica que no se contrapone a la multiplicidad sino que la supone, en sí misma, como fecunda comunión originante y la sostiene, plenificándola desde sí misma por el Espíritu como multiplicidad originada. Así también se da cuenta, en toda su teológica radicalidad de la catolicidad de la Iglesia. La catolicidad no se fundamenta e impone según un paradigma externo y abstracto de uniformidad, sino que es tal cuando se configura como vida que surge del seno de la misma Trinidad y se verifica en la creación. Por lo mismo, una teología de la catolicidad eclesial requiere pensar todo lo creado en cuanto realidad que, en su multiplicidad, se verifica escatológicamente.

Notas:

- ¹ Originalmente presentado en el Seminario interno de profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile 2010, titulado “Historia y Teología. ¿Ayuda mutua o independencia?”.
- ² Me permito remitir a lo planteado sobre teología de la historia en *El mundo creación y promesa de Dios*, Santiago 1996, 419-456 y especialmente a la panorámica crítica que esbozo en “Teologías de la historia en el umbral del tercer milenio”, en E. Briancesco y otros, *Caminando hacia el tercer milenio*, Buenos Aires 1997, 91-140.
- ³ La expresión “teología de la historia” habría sido utilizada por primera vez en 1906 por A. Schweitzer en referencia al planteo de E. Troeltsch, solo desde entonces se generalizaría, cf. T. Rendtorff, Art. “Geschichtstheologie”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3*, Basel 1974, 439.
- ⁴ Cf. *El sentido de la historia*, Madrid³ 1968, traducción del original publicado en Chicago en 1949 con el título *Meaning in History*.
- ⁵ Al respecto se puede ver lo que anoto en *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Santiago 1990, 73-103, especialmente 92 y ss.
- ⁶ La versión alemana subtitula “*Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*”, de este modo, precisa la traducción que da la versión castellana de “implicaciones”.
- ⁷ Me permito remitir a lo que señalo en “Schelling, filósofo de la revelación”, *Teología y Vida* 33 (1992) 129-139.
- ⁸ “*Die Wirklichkeit muss nicht nur zeitlich, sondern geschichtlich verstanden werden, d.h. wir können nie rein objektiv von der Wirklichkeit sprechen, sondern lediglich in einer Weise, in der das Subjekt, das die Wirklichkeit deutet und gestaltet, miteinbezogen ist. Wirklichkeit konstituiert sich erst im dialektischen Zusammenspiel von Subjekt und Objekt; sie ist auf del Menschen hin und von ihm her; sie ist als geschichtliche Wirklichkeit zugleich anthropozentrisch strukturiert*”, W. Kasper, “Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion”, en G. Bitter - G. Müller (eds.), *Konturen heutiger Theologie*, München 1976, 96.
- ⁹ Nos referimos al estudio de H.-J. Sander, “Die singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit”, en P. Hünermann (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil 5. Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Friburgo 2006, 134-147. Para una breve reseña de este texto, cf. J. Noemi, “En la búsqueda de una teología de los signos de los tiempos”, en F. Berrios - J. Costadoat - D. García (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago 2008, 83-98.

- ¹⁰ J. L. Heft, *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford 1999, 13-14.
- ¹¹ *Ibíd.*, 14.
- ¹² Al respecto se puede ver el incisivo planteo que hace P. Hünemann en “La acción de Dios en la historia. Teología como *interpretatio temporis*”, en J. O. Beozzo - P. Hünemann - C. Schickendantz, *Nuevas pobreza e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba 2006, 17-59.
- ¹³ Cf. J. Noemi - F. Castillo, *Teología Latinoamericana. Rasgos imperativos y desafío. Liberación y praxis*, Santiago 1998, 30-39, 50-52.
- ¹⁴ Al respecto puede consultarse con provecho el incisivo planteo de A. Meis, “Pluralidad en la teología”, en Sociedad Chilena de Teología (ed.), *Pluralidad en la Teología*, Santiago 1995, 11-61.
- ¹⁵ Cf. “El horizonte dogmático-histórico y eclesial-universal de una teología de los signos de los tiempos” en *Multifariam*. Homenaje a los Profs. A. Meis, A. Bentué y S. Silva, Santiago 2010, 509-520.
- ¹⁶ Me apoyo en el planteo de R. Hüntelmann, “El Cusano y la primera filosofía moderna de la creación”, *Anuario Filosófico* 28 (1995) 649-670.
- ¹⁷ *Ibíd.*, 652-653.
- ¹⁸ Como dice A. Solignac en “Théologie Négative”, en *Dictionnaire de Spiritualité* XV, Paris 1991, 515: “La convicción de que el espíritu humano y el lenguaje son impotentes para expresar a Dios *tal como es* permanece una constante de todo pensamiento teológico digno de este nombre”.
- ¹⁹ En Dt 5, 3 se presentifica este dinamismo de alianza: “No es con vuestros padres que Yavé concluyó una alianza sino con vosotros que estáis vivos”.
- ²⁰ “*Inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*” son los adverbios utilizados por el Concilio de Calcedonia para especificar el modo cómo la naturaleza humana y divina se relacionan en Jesucristo. Cf. DH 302.
- ²¹ Este sería correlativo a un monofisismo cristológico.
- ²² Cf. A. Schilson, “Jesuologie”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, Freiburg i.Br.³1996, 803-804.
- ²³ Hch 2, 38; 8, 20; 10, 45; 11, 17; Lc 11, 13; Ga 3, 2, 5; Tt 3, 5.
- ²⁴ Así el título de uno de los acápites de su obra de madurez, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 598-607.
- ²⁵ “Einer aus der Trinität. Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive”, en M. Böhnke - H. Heinz, *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott*, Düsseldorf 1985, 316-333.

- ²⁶ W. Breuning, “Elaboración sistemática de la escatología”, en *Mysterium Salutis* V, Madrid 1984, 759. Cf. N. Madonia, *Cristo siempre vivo en el Espíritu. Fundamentos de cristología pneumatológica*, Salamanca 2006.
- ²⁷ Así por ejemplo, el teólogo ortodoxo V. Lossky denuncia que en Occidente el Espíritu se esfuma y se hipertrofia la economía del Verbo. La vida cristiana solo puede ser concebida como imitación de Cristo y no más divinización operada por el Espíritu. A su juicio esto trae como consecuencia que el carisma sucumbe ante la institución, la libertad ante la autoridad, el profetismo ante el juridicismo, la mística ante la escolástica, el laicado ante el clero. El Espíritu se deforma como burda garantía de lo establecido. Cf. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944. Cf. J. Z. Skira, “The Synthesis Between Christology and Pneumatology in Modern Orthodox Theology”, *Orientalia Christiana Periodica* 68 (2002) 435-465.
- ²⁸ M. Bordoni delimita acertadamente este desafío cuando escribe: “comprender la urgencia para la situación actual del hombre religioso, de la profundización teológica en la relación entre cristología y pneumatología. En realidad, la cristología en cuanto discurso reflexivo de la fe sobre el misterio de Jesús como Cristo y Señor no puede desarrollarse sino en el lugar del Espíritu Santo, a pesar de que este lugar no haya sido siempre puesto en evidencia como habría merecido. La cuestión cristológica que ha tenido siempre como su principal motivo crítico el problema de Dios, se pone hoy día más específicamente como cuestión pneumatológica”, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, 12.
- ²⁹ *Teología y Vida* 59 (2008) 202.
- ³⁰ A esto me he referido en mi obra, *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*, Santiago 2012, 105-127.

DIOS ACONTECE EN LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS
ALGUNAS REFLEXIONES METODOLÓGICAS
PROVISIONALES

Carlos Casale

En el siguiente artículo proponemos unos criterios metodológicos provisionales para discernir el acontecer de Dios en la historia y el tiempo bajo la categoría de “signo de los tiempos”, a partir de la inspiración profética del Concilio Vaticano II. Este concilio ha permitido reformular la teología de los “signos de los tiempos” a través de un método inductivo, que permite reconocer a la humanidad plena y verdadera revelada en Cristo extrovertida en todas las demandas y luchas que, impulsadas por el Espíritu, procuran los valores mesiánicos del reino. Sostenemos, a modo de hipótesis, que podemos discernir esos valores y llamarlos “signos de los tiempos” cuando se dan cambios de paradigmas en la interpretación de lo humano que conducen a una praxis transformadora que lleve a mayores y mejores vínculos, emancipación y reconocimiento.

El Centro Teológico Manuel Larraín (CTML) ha reflexionado en los últimos años de manera interdisciplinar sobre la temática de los “signos de los tiempos”¹. En las siguientes líneas queremos compartir algunas intuiciones provisionales

del grupo “Signo de los tiempos” del CTML y sobre todo ponerlas al servicio del discernimiento de estos signos². Primero señalaremos al último concilio como el evento eclesial que inspira dogmática y pastoralmente a la contemporánea teología de los signos de los tiempos. En un segundo paso indicaremos algunas pistas que ofrece la teología actual, en torno al redescubrimiento del Dios de la revelación ante todo como un acontecimiento que afecta incondicionalmente a los hombres y mujeres en la historia. En un tercer y cuarto paso ofreceremos algunos criterios “en construcción”, sobre todo metodológicos, que permiten discernir la acción de Dios en la historia a través de los signos de los tiempos. Finalmente compartiremos tres términos claves —vínculo, reconocimiento y emancipación— para interpretar esos signos en la Modernidad.

EL MAGISTERIO PASTORAL DEL VATICANO II COMO IMPULSO PARA ELABORAR UNA TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

El Concilio Vaticano II ha invitado a todos los cristianos, en un lenguaje propositivo, a tener en el centro de su fe la preocupación por auscultar la acción de Dios en la historia a través de los “signos de los tiempos”: para cumplir su misión, para ser relevante (es decir, encontrar su identidad), es deber de la Iglesia “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio”, para poder “responder a las perennes interrogantes de la humanidad”. La Iglesia dis-cierne así en los acontecimientos relevantes de la humanidad

“los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (cf. *Gaudium et spes* 4 y 11)³.

Se trata así de un concilio que quiere proponer, de forma profética y sapiencial, las verdades dogmáticas fundamentales del cristianismo moduladas en un género literario pastoral, lo cual constituye una novedad en la historia de los concilios⁴. Juan XXIII hablaba de la forma pastoral de la doctrina o del magisterio. Como bien subraya el teólogo holandés Erik Borgman a propósito del género de este documento:

[...] no se contaba con precedente alguno para una “constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”. Esto conllevó el que se añadiera una nota explicativa a pie de página referente a esta designación [...]. Se hace hincapié en que al analizar estas cuestiones no solo entran en juego elementos permanentes, sino también algunos otros contingentes y que al interpretar la segunda parte se han de tener en cuenta “las circunstancias mudables con las que se relacionan, por su propia naturaleza, los asuntos en ella abordadas”. Así, esta nota sugiere que la novedad de la *Gaudium et spes* recae en que el documento se ocupa más detenidamente de circunstancias históricas contingentes, y no solo de principios doctrinales permanentes [...]. La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual explica [...] que la Iglesia nace y se forma en medio del mundo. No se encuentra primero fuera del mundo como guardiana de la revelación de Dios, para luego unirse al mundo, sino que se forma en medio del mundo “integrado por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el

Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre” [...]. Lo decisivo es que así representado el mundo se convierte en el lugar teológico de los discípulos reunido por Cristo en su Iglesia⁵.

Sobre este carácter pastoral también se ha pronunciado Ch. Theobald al hablar del principio de “pastoralidad de la doctrina” —en referencia a la inspiración de Juan XXIII— y en subrayar que no hay anuncio del Evangelio sin tener en cuenta al destinatario⁶. Es decir, para ser capaces de entender e interpretar la “gramática” y “semántica” de la palabra *Dios*, debemos estar dispuestos a dejarnos alcanzar por la acción divina en la historia y el mundo, con lo que la teología es eminentemente interpretación del tiempo⁷. Y lo es igualmente, porque el hombre y la mujer desarrollan su existencia *en* el tiempo y el mundo. Se pasa así en el concilio de la apologética decimonónica que había conducido al diálogo Iglesia-mundo a un banco de arena (y con ello al propio diálogo interior de ella sobre su identidad y autocomprensión), a una nueva apología: la teología de los “signos de los tiempos”.

Clave para entender la intención profunda del Concilio es la nota a pie de página al inicio de *Gaudium et spes* ya aludida:

Se llama constitución “pastoral” porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneo. Por ello ni en la primera parte falta intención pastoral, ni en la segunda intención doctrinal. En la primera parte la Iglesia expone su doctrina del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos. En

la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y la sociedad actual... Ello hace que en esta última parte la materia, aunque sujeta a principios doctrinales, conste no solo de elementos permanentes, sino también de algunos otros contingentes.

He aquí la clave del asunto: en y a través de los elementos espacio-temporales contingentes también se revela Dios, como por ejemplo en las esperanzas, preguntas, búsquedas y angustias de los hombres y mujeres contemporáneos. Lo que subyace en este texto es la convicción que el bien del otro *me* constituye. Se pasa así del método deductivo imperante en la teología de manual decimonónico a un método consecuentemente inductivo. De esta forma se establece una nueva alteridad Iglesia-mundo con consecuencias epistemológicas y ontológicas que deben ser pensadas en la teología, sobre todo en profundo diálogo con la filosofía que ha puesto de manifiesto las características básicas de este tipo de relación (pensemos en Ricœur por ejemplo y la dialéctica entre ipseidad y alteridad).

La idea que venimos presentando la asume años después Juan Pablo II en *Fides et ratio*: “la historia es el lugar en el que podemos constatar la acción de Dios en favor de la humanidad” (Nº 1). Ahí acontece Dios y se manifiesta en el tiempo a través de signos que remiten —eso es lo propio del signo— al plan original de la creación que se revela de forma definitiva en Jesucristo, el “arquetipo” de lo creado, su “plan maestro”⁸.

La revelación total de Dios es Jesucristo, en El se esclarece qué es Dios y qué es el hombre: “Fuera de Jesucristo no sabemos qué es nuestra vida ni nuestra muerte ni Dios ni

nosotros mismos” (Pascal). Pero Cristo sigue interpelando a través del Espíritu en la historia (se puede hablar de una interpelación *epiclética*). Por lo que sin esta relación empática a la historia, la Iglesia no se puede conocer a sí misma, su ser, no hace vital la tradición, pues su identidad está siempre supeditada a discernir la acción de Dios en la historia, lo que le revela a la comunidad eclesial su misión (cf. *Gaudium et spes* 40-54). Como bien anota Medard Kehl:

[la] realidad viva es el “lugar teológico” donde se produce el encuentro del contenido normativo de la tradición creyente con los nuevos desafíos surgidos con igual carácter vinculante por el Espíritu a través de los “signos de los tiempos”, el lugar donde ambos se confrontan y entran en un proceso interesante de verificación *recíproca*. Es decir, *ambas* vertientes deben ser respetadas cuando se trata de la verdad de la Iglesia de Jesucristo. De otro modo se corre el peligro de que las afirmaciones teológicas sobre la Iglesia sean rechazadas como un ideal extraño al mundo o como ideología⁹.

Juan XXIII y los padres conciliares tuvieron así, al convocar al Concilio, con espíritu de fineza, la intención profundamente profética de un *aggiornamento*, un “ponerse al día” de la Iglesia, producto de una consecuente vuelta a las fuentes: en primer lugar las Sagradas Escrituras, como también la tradición patrística, dogmática-magisterial, etc. Quizá no hay mejor síntesis para esto que el feliz axioma aplicado al Concilio: no hay *aggiornamento* sin *ressourcement*.

Ponerse al día significa así —al contrario de una moda— beber del propio pozo: no es que la Iglesia tenga

una misión, sino que esta tiene a una comunidad que se pone a su servicio, a disposición del señorío de Dios, de su reinado, que es el mismo Cristo. En este sentido, fueron sugerentes las palabras recientes de Adolfo Nicolás s.j. en nuestro país sintetizadas de la siguiente manera: “lo que importa es la Humanidad, pues a ella y no solo a un grupo de creyentes envió Dios a su Hijo. En ese sentido, la misión con la que hay que identificarse es con la de Cristo, que es una misión amplia e inspirada en beneficio de todos los hombres”¹⁰. Desde la época del concilio se recupera así felizmente un aserto fundamental de los Padres de la Iglesia: “Dime cuál es tu hombre y te diré cuál es tu Dios”. Y, por tanto, cuando la Iglesia se abre a las grandes interrogantes, búsquedas y fatigas del hombre y de la mujer actuales se encuentra, fatigándose ella misma (como Jesús en la escena del pozo), con Aquel que la envió, Jesucristo, que a través de la encarnación, como nos recuerda *Gaudium et spes*, está de algún modo presente en todos los hombres (cf. N° 22).

Al volver así a las “fuentes”, en el cristianismo se trata sobre todo de discernir, convertirse y acompañar, en la contemplación y la praxis, el acontecer de Dios en la historia a favor de todas las personas, especialmente cuando se hace vulnerable por los vulnerables, es decir, la “filantropía de Dios”, como le llamaban los Padres griegos.

Estas fuentes nos recuerdan, por último, que el Dios de la Biblia es, en la feliz formulación de Paul Ricœur, más vigilante que eminente; un Dios personal, que removiéndose las entrañas busca al hombre¹¹.

Discernir a Dios (su identidad) es hacerlo así donde Él libre, imprevisible y gratuitamente actúa (localizarlo). De ahí, por cierto, que la teología de los signos de los tiempos sean una especie de “topografía”. Uno de los méritos de la

teología de Juan Noemi al respecto ha sido advertir que ese *topos* es hoy en día ante todo la Modernidad¹².

Vale la pena constatar cómo el giro pastoral del Concilio ha sido asumido decididamente en nuestro continente en Aparecida. Se señala que “la conversión pastoral despierta la capacidad de someterlo todo al servicio de la instauración del reino de vida”, con lo que estamos llamados todos los cristianos “a asumir una actitud de permanente conversión pastoral, que implica escuchar con atención y discernir ‘lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias’ (Ap 2, 29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta” (Nº 366).

DIOS COMO ACONTECIMIENTO

En la Biblia, fuente de todas las fuentes, no se trata de fijar en categorías estáticas qué es Dios, su “ser”, su “esencia”. Se trata más bien de estar siempre atentos a observar el tiempo y espacio donde actúa. Su ser es ante todo ser y estar ahí. Tiene que ver con aceptar la invitación que Él hace de ser protagonistas de la historia que ha abierto y conduce como Señor. En la Escritura no importa el “ser” de Dios, su potencia infinita, sino que para ella son centrales su intervención, su disposición esencial, su presencia divina, su adviento, su epifanía, su donación, su acercamiento.

Así por ejemplo, cuando se le revela el nombre divino a Moisés en la escena de la zarza ardiendo como “Yo soy el que seré”, se trata de un abrir la intimidad personal a través del nombre, como era común en algunas culturas antiguas.

Y esta interioridad divina se manifiesta como un Dios que ha estado, está ahí para Moisés y estará en el futuro a favor de su pueblo, con lo que se expresa la verdad de su divinidad como activa fidelidad. Pero este nombre no puede ser “apropiado” por el hombre, como dicen los Mandamientos, pues solo puede ser entendido en la medida en que soy capaz de auscultar en la alianza, siempre en proceso, el actuar fiel y amoroso de Dios en la historia en beneficio de las personas y lo que eso exige a mi existencia individual y comunitaria. De esta manera, el nombre de Dios le otorga a la historia de Israel su sentido, pero esta le otorga a aquel su textura. Hay entonces que ser protagonista de la historia que Dios abre para sintonizar con su nombre.

En el Nuevo Testamento aquella “intimidad” que se devela se sintetiza a través de la definición “Dios es amor”. Y sobre todo se subraya la presencia divina en la crucifixión de Jesucristo, en la que acontece el mismo Dios como amor en la vida de los hombres y mujeres frente al símbolo y abismo de la muerte. El cristianismo y el nuevo modo de existencia que este supone se deben a este acontecimiento de muerte y resurrección de Jesucristo. Los cristianos son así los “fieles” a esta intervención de Dios que interpretan y disciernen, sin descanso, esta promesa de vida verdadera y nueva en el devenir del texto y textura de la historia.

El acontecer de Dios no se puede reducir entonces a un simple “hecho”: va más allá de todo hecho y de toda cosificación por el peso de las posibilidades del futuro y por lo cual el evento divino toca las raíces mismas del mundo para el testigo de ese actuar. El acontecer de Dios en la historia, como nos dice la Biblia y la experiencia de su presencia, no lleva a cabo solamente un posible previo, ya caracterizado al interior del mundo (pensemos en las “visiones de mundo”

y “espíritu de la época” de los saduceos, esenios, sumos sacerdotes, zelotas y fariseos frente a Jesús, su ética, sus parábolas, las bienaventuranzas, el sermón del monte, los criterios para elegir discípulos y sus milagros, como también en la primacía del reino de Dios frente al templo, la raza, la sabiduría, el poder y la ley), sino que llega a lo posible en su fuente y así revoluciona, trastoca el mundo de aquel a quien se revela (acordémonos de las frases de Jesús del tipo “lo que hayáis hecho con el más pequeño de entre los míos, conmigo lo habréis hecho”, “los últimos serán los primeros”, “¿me distes de comer?”, “de los pobres es y será el reino de los cielos”, “quien gana la vida la perderá”, “nadie tiene más amor que el que da la vida por los amigos”, todas frases que nos señalan que el mundo verdadero es... el mundo al revés). Dios es así el rostro de lo posible. De esta manera, el acontecer de Dios no pone en jaque solo algunas posibilidades al interior del mundo y la historia, pero que en suma, permanecería igual. Pues al cambiar ciertos posibles, “recapitula”, como subraya San Pablo e Ireneo de Lyon, lo posible en su totalidad¹³.

Compañeros de ruta en la actitud, disposición y sensibilidad básica para escrutar la acción de Dios en la historia son algunos poetas que le cantan a la transformación que irrumpe en el mundo y tiempo propios por la persona amada, e intuiciones básicas de la fenomenología (Husserl, Marion, Romano, etc.). Por ejemplo en el ámbito de la poesía, Neruda escribe: “Antes de amarte, amor, nada era mío: vacilé por las calles y las cosas: nada contaba ni tenía nombre: el mundo era del aire que esperaba... Todo estaba vacío, muerto, mudo, caído, abandonado, decaído, todo era inalienablemente ajeno, todo era de los otros y de nadie, hasta que tu belleza y tu pobreza llenaron el otoño de regalos”.

Entonces, adelantando aspectos metodológicos de nuestras reflexiones, podemos afirmar que no es la comunidad creyente, la que en una actitud positivista y pragmática, empírico-naturalista (capacitada para analizar “cosas”), acredita dónde y cómo actúa Dios en la historia dotando de significado al mundo de la vida. No se trata así de la aplicación del modelo empírico-analítico de la ciencia que considera el mundo como una totalidad finita y lógica reconstruible a una fórmula en el campo social. Más allá del positivismo, escrutar a Dios como evento en la historia, implica el riesgo. Se trata más bien un dejarse tocar, sorprender, interpelar *ortopráxicamente* por los mismos “mundos de la vida” (sus tradiciones y su capacidad de *autoexplicarse*), donde Dios está actuando y transformando y recién ahí auscultar el “pasar” de Dios. Una teología de los “signos de los tiempos” tiene así mucho de “indiferencia” (Ignacio de Loyola).

¿CÓMO DISCERNIR EL ACONTECER DE DIOS EN SIGNOS?

A partir de lo dicho, queremos profundizar en la pregunta clave que convoca estas reflexiones: ¿cómo, con qué criterios, escrutar la acción de Dios en la historia?

En el Antiguo Testamento esta acción es multiforme e irreducible a algunas líneas, pero si se me permite, se podría describir sobre todo como un señorío y reinado cósmico e histórico del Dios santo, preferencialmente a favor de todos aquellos cuyos legítimos derechos a dignidad, justicia, culto, libertad, educación, tierra, una cultura que permita el florecimiento humano, formar una comunidad, capacidad

creativa, les han sido arrebatados, denegados, no reconocidos, postergados, conculcados, etc. Dios actúa entonces de muchas maneras, en el corazón de las personas, a través del Espíritu, en la creación, la alianza, etc., en vistas a que su plan con respecto al ser humano, la creación y la historia se lleve a cabo y no se vea trastocado por el pecado.

En el Antiguo Testamento el pecado es siempre una ruptura de vínculos: de los hombres con Dios, entre varón y mujer, de los hombres entre sí, de la humanidad con la naturaleza, etc., lo cual trae graves consecuencia a nivel de la comunicación y el entendimiento, de la relación entre los sexos, de la corporalidad, del reconocimiento del otro como hermano, de la libertad creadora de la persona, de su capacidad de gozo, gratuidad y belleza, de la relación con la naturaleza, etc. (cf. por ejemplo los primeros once capítulos del “Génesis”). Por eso, se puede llamar al plan de Dios al crear y en especial al hombre y a la mujer a su “imagen y semejanza” como cúspide de ese acto: comunión, fraternidad (no abstracta, sino con aquellos distintos con los que puedo construir, no sin sacrificio, comunión y convivencia gratuita), comunicación, piedad, hospitalidad entre las personas y cuidado “vicarial” de estos por lo creado y, finalmente, comunión con Dios, lo cual transforma la historia en historia sagrada y anticipo de la redención.

En el Nuevo Testamento todo esto se radicaliza, pues Dios mismo se autorrevela, autodona en su Hijo, Jesucristo, que, como los mismos Evangelios dicen, es el “signo de los tiempos” definitivo. Gracias a la acción del Espíritu Santo, Jesucristo no se transforma en un hecho del pasado que se hace actual solo en el ámbito de la memoria, sino que se hace mesiánicamente, presente y universal concretamente. El Espíritu es el que permite descubrir así la acción y pasión del Dios de

Jesucristo, las huellas y signos de su pasar en el presente (en la tradición bíblica el Espíritu es el que saca de sí y nos permite reconocer a Cristo más allá de la “topografía” que teníamos por segura). La acción del *Pneuma* es la que capacita a la comunidad para que en cada tiempo (*chronos*) se pueda reconocer el *kairos* (tiempo propicio, salvífico) de Cristo.

Jesucristo manifiesta ante todo que en Él acontece Dios y su plan con respecto a la creación y a la persona humana. En Él se plenifica este proyecto. Como magistralmente interpreta este evento el Padre de la Iglesia, Ireneo de Lyon, en Jesucristo no se trata tanto de recuperar los paraísos y tiempo perdidos, sino de revelar el hacia donde de la creación, que es ¡su misma persona!, su carne resucitada. Por tanto, a partir del Nuevo Testamento, se puede afirmar que el ejercicio de reconocer a Dios Padre en la historia sufre una concentración cristológica y una expansión universal y concreta en el Espíritu.

Y así surge un interrogante capital: ¿dónde dijo Jesucristo que iba a estar reconocible como el “signo de los tiempos”, es decir, como expresión suprema de Dios y su voluntad creadora, redentora y plenificadora?

De forma quizá excesivamente simple, se puede afirmar que ese lugar, esa topografía, es ahí donde hombres y mujeres, comunidades, individuos, se convierten, como respuesta a la acción pneumática de Dios en ellos, a su voluntad, que desde Jesús —y su identificación con el reino de Dios— se puede llamar vocación a una vida buena y por eso lograda, justa y plena, como anticipación de la vida *en* Dios, basada en la fraternidad, la justicia, la libertad, la comunión, la paz, la piedad, el servicio, el cargar con otros, la creatividad¹⁴. Pues solo cuando se dan estas dimensiones —o recuperan—, queda el hombre y la mujer liberados de

toda violencia, egoísmo o coacción que le impida, como una pesada loza, ejercer su creatureidad (¡creado creador!), como lo es cuidar al hermano y lo creado y ofrecerlo, en acción de gracias, al Padre.

ALGUNAS ORIENTACIONES METODOLÓGICAS PARA EL DISCERNIMIENTO DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Para impedir que la temática de los “signos de los tiempos” se presente muy dispersa, se ofrecen unas herramientas a modo de orientaciones metodológicas y de contenido que deben ser, en su carácter provisional, mejoradas y ampliadas. Y así, antes que nada, una distinción fundamental para precisar cuál es el contenido mínimo, la “masa crítica”, para que algún evento pueda ser llamado “signo de los tiempos” en el sentido que trabajamos en el CTML.

Lo primero que hay que señalar es que no todo “hecho” que irrumpa y trastoque mi visión de las cosas es automáticamente un “signo de los tiempos”, como por ejemplo el rescate de mineros o un terremoto. Tampoco lo son todas las acciones de Dios. Él actúa imprevisible y constantemente en la historia y en los individuos, pero no todas estas intervenciones se manifiestan como “signos de los tiempos”. Ejemplo de esto último podría ser que una congregación religiosa cuente eventualmente en cantidad y calidad con muy buenos religiosos, o que en una familia se viva la reconciliación después de años de conflicto. Para que un acontecimiento se llame “signo de los tiempos” deberá cumplir con los “mínimos” que detallamos a continuación.

En el lenguaje periodístico y de la opinión pública, se llaman signos de los tiempos a sucesos que remecen de alguna manera formas de pensar e interactuar que se tenían por establecidas (un diario alemán tiene en este sentido una viñeta que se llama “signos de los tiempos”). Así por ejemplo, el cambio de una coalición de gobierno que lleve décadas en el ejercicio del poder, la aparición de una mezquita en una ciudad cristiana o la emergencia de minorías antes excluidas.

Ahora bien, en una teología de los “signos de los tiempos” como la que proponemos, se trata primeramente de cambios de “paradigmas”, en el sentido que Thomas Samuel Kuhn expuso en su obra clásica *La estructura de las revoluciones científicas*: durante el trabajo científico normal, los miembros de la respectiva comunidad científica se sienten obligados a un determinado “paradigma”, es decir, a un conjunto de hipótesis y leyes teóricas generales, a determinados métodos y valores, a soluciones concretas del problema, etc.; así, por ejemplo, un cambio o revolución de paradigma es para él la suplantación de la física de Newton por la de Einstein, con lo que se abre de este modo un “nuevo mundo”.

Es decir, se trata de transformaciones profundas de entender teórica —por ejemplo a través de un cambio de “categorías” para captar la realidad— y prácticamente a la humanidad, la sociedad, la realidad, que por su frecuencia se asientan en el tiempo, son eventos generalizados y logran un amplio consenso, sobre todo ético, como por ejemplo el tema de los derechos humanos y la igual dignidad de todos los seres humanos, la conciencia de los trabajadores de ser una clase vulnerable a nivel planetario que lucha por sus derechos, la nueva conciencia ecológica, el reconocimiento de la dignidad y derechos de la mujer, los cambios en las formas de comunicarnos, la globalización, etc.¹⁵.

Por tanto, los “signos de los tiempos” no son hechos aislados, episódicos, eventuales, personales, sino procesos históricos generalizados que anticipan tiempos mejores e implican un consenso colectivo.

Juan XXIII en *Pacem in terris* y Pablo VI en *Populorum progressio* ven “signos de los tiempos”, cuando en aquellos acontecimientos que implican cambios de paradigma que la comunidad eclesial comparte consensuada, empática y solidariamente con el mundo (en el caso de estos papas, el reconocimiento de la dignidad de las mujeres y de su igualdad de derechos en todas las dimensiones de la vida, la participación de los trabajadores en todos los ámbitos de la vida económica, social y política y la aspiración a la libertad religiosa), reconoce la acción de Dios en la humanidad a través de la manifestación de los valores mesiánicos: dignidad, libertad, justicia, piedad, paz, fraternidad, misericordia, compasión, sacrificio, cuidado de la creación, existencia por otros, etc.

Y al reconocer estos valores, la comunidad cristiana experimenta una radical apelación a su libertad a una profunda conversión, a volver a nacer (aquí se experimenta una donación en la posibilidad de ser de otra manera), al reino de Dios y que de ahí en adelante se compromete totalmente con toda su rica tradición de praxis mesiánica en la historia y de testigos del reino, sobre todo en procesos de restitución y acrecentamiento de dignidad, libertad, fraternidad, vida buena, reconocimiento, justicia a los postergados, marginados, excluidos, los que viven en constante estado de vulnerabilidad y pobres, sea por razones económicas, sexuales, culturales, religiosas, etc.¹⁶.

Recién en este complejo proceso estructural se dan “signos de los tiempos”.

De esta manera, una teología de los “signos de los tiempos” es decididamente una teología crítica (etimológicamente, crítica viene de “juicio”), pues no se trata de dar cuenta de una realidad, solo descriptivamente, de señalar el “espíritu de la época” (*Zeitgeist*), sino ante todo de comprometerse, fatigarse en la praxis en esa realidad (¿qué haría Cristo en mi lugar?, ¿qué haría yo en el lugar de Cristo?). Estamos hablando así de la “acción”, de un compromiso en el compromiso de Dios.

Así por ejemplo, no basta con constatar que la sociedad actual adolece de los imperativos evangélicos de la *comunio*, justicia y fraternidad, paz, sino sobre todo de juzgar, a través de la praxis del reino, las condiciones sociales, económicas, políticas, de poder, ideológicas, religiosas, culturales, etc., que no permiten que esos imperativos se lleven a cabo.

Esta teología es también crítica de sí misma frente a la tentación de transformar en ideología sus análisis y método, lo que la hace una disciplina decididamente fenomenológica y hermenéutica. Esta teología debe “vigilar” siempre que de lo que se está hablando es de Dios, por lo que en su lenguaje, en la apropiación del método de otras ciencias y en la lógica de su argumentación, debe dejar que el fenómeno se dé siempre en su carácter finalmente indisponible —en la “distancia”—, de exceso y “siempre mayor”; brevemente: escatológico. Esta vigilancia permite así que Dios nos encuentre en la “distancia” y no como “ídolo” (Marion). Es necesaria aquí la “vigilancia epistemológica” para tomar conciencia de la multitud de saberes que comparecen en los “signos de los tiempos” para que se puedan escuchar a los que menos cuentan (por ejemplo la perspectiva femenina para ver y juzgar la realidad) y que plasman su sentir, sus anhelos, lo que en nuestro continente ha captado muy bien la literatura y

la poesía y en el último tiempo, el cine. Y, finalmente, su carácter crítico se manifiesta cuando en los movimientos de emancipación y lucha por dignidad y reconocimiento señala que sean adosamientos puramente ideológicos (y eventualmente deshumanizantes) en aquellos (con ello la teología se hace cargo del carácter vinculante de la historia, pero también en su “relatividad”).

**VÍNCULO, RECONOCIMIENTO Y EMANCIPACIÓN:
TRES TÉRMINOS CLAVES PARA INTERPRETAR
LOS “SIGNOS DE LOS TIEMPOS”**

Desde el advenimiento de la Modernidad, sobre todo en los últimos años, se pueden constatar grandes cambios de “paradigmas” en la comprensión y ejercicio de áreas fundamentales donde se desarrolla la existencia, la libertad y la búsqueda de sentido: las mutaciones de la experiencia religiosa en un mundo secular e individualista, los cambios en la comprensión de la sexualidad, el cuerpo, la afectividad, las nuevas formas de comunicarnos y establecer vínculos, las transformaciones en todos los ámbitos que implican las relaciones económicas y sociales, el impacto de la globalización y su efecto en las formas de relacionarnos y reconocernos.

Es interesante que las expresiones más recurrentes cuando se analizan interdisciplinariamente estas temáticas en el CTML sean: “vínculo”, “reconocimiento” y “emancipación/libertad”¹⁷.

Se converge igualmente en este diálogo con otras disciplinas (filosofía, sociología, psicología, psiquiatría, ciencias

de la comunicación, economía, entre otras) que la Modernidad conduce a “procesos de individualización” que quitan su perfil y desintegran la unidad del mundo social de la vida, la vivencia de la fragmentación de los ámbitos de la vida, en la creciente difuminación de los mismos y en la “nueva confusión” (Habermas) que ha hecho más difícil toda orientación vital, como también formas de vínculos mucho más episódicos.

Y aquí surge una pregunta decisiva: ¿es capaz la comunidad cristiana de discernir, en medio de los cambios de paradigmas que se han asentado de forma planetaria en el ámbito de la comunicación, la sexualidad, la globalización, la religión y la economía, de forma positiva la acción pneumatológica, divina, en el empeño humano por crear vínculos más concretos y humanos, de valorar la comunión, la autenticidad, el bien común y la fraternidad, la piedad, el reconocimiento a aquellos que este les había sido negado y, finalmente, ver esfuerzos de emancipación que permitan a las personas ejercer su creatividad, autonomía y la gratuidad?¹⁸.

A primera vista muchos de los fenómenos modernos que aparecen en el diálogo sobre la temática signos de los tiempos que el CTML lleva a cabo, se manifiestan bajo un signo negativo, pero que si se mira mejor, dejando que los fenómenos se nos den, aparece una reivindicación del cuerpo y una madura valoración del necesario nexo entre erotismo y espiritualidad para las relaciones maduras, duraderas y auténticas, la aparición de la voz de la mujer en la “conversación” sobre la sexualidad y los afectos, una recuperación de la felicidad puesta no tanto en el consumo (tener) sino en relaciones que me permitan desarrollarme y crecer en comunidad (ser), en una experiencia de la religión que ya no ve a lo secular como lo que impide la vivencia religiosa, sino

que nos ayuda a percibir, por la “ley de la encarnación”¹⁹, el carácter secular de la fe y que frente a una tendencia privatizadora de la religión se recuperan, en muchas comunidades, el talante originalmente comunitario, fraterno y solidario de la fe cristiana. También se muestra, en una segunda lectura, que fenómenos como Facebook y Twitter no solo implican relaciones abstractas y de rápida satisfacción y la disolución de formas más comunitarias de ejercer nuestros logos, nuestra habla. Estos peligros están presentes, evidentemente, pero esa lectura también nos señala intentos auténticos de vínculos más humanos y la recuperación de la importancia del otro, la alteridad, para la construcción de la felicidad y vida buena.

De este modo, en relación con la interrogante de si la comunidad cristiana es capaz de auscultar en los cambios de paradigmas mencionados la acción divina en el empeño humano por convertir y ejercer su libertad a favor de vínculos, reconocimiento y emancipación humanizadoras, nos atrevemos a afirmar que una teología de los “signos de los tiempos” no es la simple “toma de acta” de que las cosas no funcionan de acuerdo con el plan de la creación y al Evangelio. No consiste en la sola afirmación de la des-gracia y el anti-reino. Estas son dimensiones por tener en cuenta en un ejercicio de “contraste”, pero esta teología es primariamente auscultar la acción de Dios en el ejercicio de la libertad de las personas (o a veces un individuo como testigo o santo, como por ejemplo San Alberto Hurtado) y comunidades que manifiestan en su comprensión del mundo y praxis la acción transformadora de Jesús a través del Espíritu. Y estos individuos se “transforman” en aquel discernimiento. Dicho de otro modo, si en los “signos de los tiempos” se trata de una referencia a Dios, a lo que Él es, estos se dan ahí donde

los excluidos y no amados son amados en justicia y dignidad, por lo que esta praxis se revela como una criterio hermenéutico factual y concreto, para discernir el ejercicio de mi libertad.

El “Documento de Aparecida” nos ilumina al respecto cuando afirma que la “valoración de la ética es un signo de los tiempos que indica la necesidad de superar el hedonismo, la corrupción y el vacío de los valores” (99g).

No encontramos, por consiguiente, “signos de los tiempos” ahí donde los vínculos se viven de forma poco concreta, bajo la lógica de la eficiencia, de crecimiento sin igualdad, de modo hedonista, egoísta, donde el otro es medio y no fin, donde la felicidad está puesta en el consumo, cuando no hay reconocimiento —en dignidad, derechos, potencial creador— del otro como un igual en su diferencia, donde las formas de organización social, de entender la sexualidad, vivir la religión, comunicarnos, no facilita la emancipación, la madurez, el ser yo mismo, la libertad para crear, para formar comunidad.

Encontramos estos “signos” en el momento que los creyentes son capaces de discernir la acción de Dios cuando, en medio de las situaciones descritas en el párrafo anterior, una comunidad, un “testigo”, viendo y amando al mundo como lo hizo Jesús convierte su libertad a una lucha, una vocación por la consecución de vínculos más justos, liberadores y concretos, se empeña en reconocer a todos en dignidad y valor, a ver en el diferente a aquel que me permite la auténtica alteridad, a enriquecerse con la interacción de más voces. Y cuando esta comunidad desarrolla estrategias conducentes a la emancipación de toda loza que impida ejercer creativa e imaginativamente la existencia como “servicio”. Precisamente ahí es posible auscultar los “signos de los tiempos” como

signos mesiánicos que apelan a la conversión (*metanoia*) de mi libertad en dirección a aquellas luchas y compromisos.

En esta línea, el servicio a las reivindicaciones por emancipación, vínculos más humanos y reconocimiento de los pobres y excluidos son, según Adolfo Nicolás sj., los signos más evidentes que Dios nos está trasformando en el Espíritu²⁰. No se trata así según este religioso de “contar” la pobreza sino sobre todo de “discernir cómo podemos contribuir a que las cosas vayan mejor. La pregunta es cómo servir mejor y más a la Iglesia en la construcción del Reino”. Y también nos recuerda que “hay que discernir sin parar, continuamente, porque la vida es así. Y la pregunta que nos acompaña siempre es esta decisión, ¿da vida o no da vida? ¿Es una decisión que aumenta la vida de los demás, que aumenta la vida de nuestros compañeros, de nuestra comunidad? ¿Esto mejoraría la vida de los otros o más bien dará la muerte, limitará la vida de los otros, entristecerá, aumentará el sufrimiento, excluirá a otros?”.

REFLEXIÓN FINAL

Las pistas metodológicas que hemos compartido solo querían contribuir al ejercicio de discernimiento de los “signos de los tiempos”.

Para esto es fundamental preguntarse cómo la imagen bíblica del hombre y la mujer y la creación recapituladas en Cristo resplandece en aquellos sucesos que hemos caracterizado más arriba como “paradigmas”: realidades racionales, éticamente vinculantes y que logran consenso histórico.

En esos eventos se revela por tanto una dimensión del existir humano, de su facticidad, que en su empeño por perfección, libertad, trascendencia, autenticidad e identidad hace aparecer a esos “signos” que comprometen a mi libertad en dirección a la praxis mesiánica como lugar de (re)conocimiento de los “signos de los tiempos”. Con lo que la teología de los signos de los tiempos conlleva para el teólogo y la comunidad un llegar a ser de otra forma.

De ahí la dimensión “profética” —y por ello a veces incómoda— del lenguaje conciliar a la que aludimos antes: los cristianos confiesan que en los signos de los tiempos acontece Dios afectando radicalmente al hombre y la mujer y poniendo en crisis, desde las cotas y excesos de humanidad que se han revelado en Jesucristo (la nueva y verdadera humanidad), toda verdad social, cultural, económica, política y religiosa. “Signos de los tiempos” se dan entonces en el tiempo y el espacio donde la comunidad está en condiciones de auscultar empáticamente en la capacidad de solidaridad, de darse por otros, en una existencia que se revela como pro-existente, como vida totalmente volcada, dada a otros, la actualización del Misterio pascual.

Creemos que la teología de los signos de los tiempos aquí expuesta se hace cargo, momentáneamente, del desafío de la Modernidad y su modo y formas de entender el mundo que han superado modelos substancialistas y estáticos. La Modernidad urge a repensar la misión de la Iglesia, frente a los nuevos instrumentos contemporáneos de análisis, acreditación y evaluación. Y, esto no hay que verlo como simple “acomodación” sino como parte de la “misión”.

Notas:

- ¹ Para seguir la discusión y conocer las publicaciones respecto al tema cf. www.centromanuellarrain.cl.
- ² Algunas de las reflexiones que desarrollo aquí ya han sido expuestas por mí en “Discernir la acción de Dios en la historia”, *Mensaje* 601 (2011) 37-41.
- ³ Nos ha sido muy iluminador el profundo y amplio comentario a *Gaudium et spes* de H.-J. Sander, sobre todo su Introducción, cf. “Theologisches Kommentar zur Pastoralkonstitution über Kirche in der Welt von Heute *Gaudium et spes*”, en P. Hünermann - B. J. Hilberath, *Herders Theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Friburgo - Basilea - Viena 2005, 581-886.
- ⁴ Peter Hünermann ha sido, a nuestro juicio, uno de los teólogos que ha captado mejor la relevancia y novedad histórica, epistemológica, teológica y lingüística de este “género”, cf. “El texto pasado por alto. Sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II”, *Concilium* 312 (2005) 579-599.
- ⁵ “*Gaudium et spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, *Concilium* 315 (2002) 499-508, 500-503.
- ⁶ Cf. “Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II: en busca de un principio interno de interpretación”, *Concilium* 312 (2005) 543-566, especialmente 546, 552ss.
- ⁷ Cf. P. Hünermann, “La acción de Dios en la historia. La teología como *interpretatio temporis*”, en J. O. Beozzo - P. Hünermann - C. Schickendantz, *Nuevas pobreza e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba 2006, 17-59.
- ⁸ Cf. C. E. Gunton, *The Triune Creator*, Edinburgh 1998, 22: “Christ is in some way the framework of all things”. E. Jüngel apunta en la misma dirección: “Jesucristo no solamente es el instrumento creativo del Dios creador, sino que Jesucristo, en cuanto eterno Dios, es el arquetipo y ciertamente arquetipo divino de lo creado... en la medida en que Dios Padre en él apunta a la creación”, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 487.
- ⁹ *La Iglesia*, Salamanca 1996, 148. En un sugerente artículo H.-J. Sander indica que uno de los grandes aportes del Concilio a la teología y a la labor eclesial radica en el “contraste” que debe haber entre el Evangelio y los signos de los tiempos, en donde ambos se “intersignifican” y abren todo su contenido y potencial, cf. “Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen”, *Theologische Quartalschrift* 182 (2002) 27-40.

- ¹⁰ Cf. Emilfork sj - J. Rauld, "Adolfo Nicolás s.j.: "Escuchar la música de los pobres", *Mensaje* 595 (2010) 24.
- ¹¹ Cf. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 180.
- ¹² Cf. por ejemplo su libro, *Esperanza en busca de inteligencia*, Santiago 2005.
- ¹³ En su magna obra *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Buenos Aires 2008, Alain Badiou expresa una idea muy sugerente: "Romper con el empirismo es pensar el acontecimiento como advenida de lo que se sustrae a toda experiencia: lo in-fundado ontológico y la discontinuidad trascendental" (430).
- ¹⁴ H.-J. Sander indica que los signos de los tiempos remiten a un acontecer histórico que le otorga autoridad a "lugares", que la iglesia *no puede pasar por alto*. Cf. "Theologisches Kommentar zur Pastoralkonstitution", 597.
- ¹⁵ Interesante el testimonio que de un participante muy importante del concilio H.-J. Sander señala en su comentario, sobre todo por el espíritu "fenomenológico" que le quería dar al concepto signos de los tiempos, como lo es Helder Camara (y que recoge Houtart): "*Les phénomènes qui, par leur généralisation et leur grande fréquence caractérisent une époque et par lesquels s'expériment les besoins et les aspirations de l'humanité présente*". Cf. "Theologisches Kommentar zur Pastoralkonstitution", 629-630.
- ¹⁶ Cf. Documento de Aparecida, N° 65.
- ¹⁷ Al interior del Grupo "Signos de los tiempos" del CTML han aparecido por cierto otros términos e ideas que ayudan a la interpretación de los signos de los tiempos en el sentido que le hemos querido dar a los tres que usamos en esta reflexión. Así por ejemplo la llamada, como dice Ricœur "a vivir bien con y para otro en instituciones justas" o la aspiración por la "autenticidad", como dice Ch. Taylor. O a la profundización de la democracia.
- ¹⁸ Cf. dos interesantes contribuciones de E. Silva, "Aportes del cristianismo a la política", *Mensaje* 567 (2008) 33-36 y "El Bicentenario: un país, varias tradiciones", *Mensaje* 592 (2010), 34-39.
- ¹⁹ Chenu ve como imprescindible traer al lenguaje, a través del análisis de los signos de los tiempos, el acontecimiento (*évènement*) del Dios encarnado en la historia humana, cf. "Les signes des temps: Réflexion théologique", en Y. Congar *et al* (ed.), *L'Église dans le Monde de ce Temps*, II, Paris 1967, 205-225.
- ²⁰ Cf. Jesuitas Chile, diciembre 2010, número 12; A. Nicolás, s.j., "Crear un lenguaje nuevo para la experiencia cristiana", *Mensaje* 594 (2010) 24-25.



**CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO
PARA UNA TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS
LATINOAMERICANOS**

Eduardo Silva

Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos quiere responder al desafío planteado por el Vaticano II y se realiza tras la huella que ha dejado la Teología de la liberación. En la actualización de ese desafío la pregunta por el método vuelve a ser relevante y pretendemos aquí esbozar algunos criterios, sobre todo de hermenéutica teológica, que validen y justifiquen sus afirmaciones sobre la realidad. Se delinean así las dos partes de este aporte. En la primera mostramos que esta teología es un esfuerzo que se realiza tras la novedad hermenéutica del Concilio y de la Teología de la liberación. En la segunda parte realizamos un esbozo de los criterios de validación que permiten que esta teología de la historia a partir de los signos de los tiempos, actualice la tradición cristiana con la razón contemporánea y la situación latinoamericana.

Una interpretación teológica del presente latinoamericano ha sido la tarea a la que hace ya casi 50 años nos conminó el Concilio. Para articular la situación del continente con el mensaje evangélico, para que la teología pueda hablar

responsablemente del mundo¹ es necesaria una hermenéutica teológica que no es otra que la que propone el Concilio con la teología de los signos de los tiempos. Una propuesta que ha sido acogida por obispos (fundamentalmente en las Conferencias generales del episcopado latinoamericano de Medellín a Aparecida), teólogos (con mucha originalidad por la Teología de la liberación – TdL)² y por el pueblo de Dios (nuevas comunidades eclesiales de base y movimientos apostólicos que teniendo acceso a la Biblia interpretan su vida y su situación a la luz de la Palabra).

Sabemos sin embargo que la novedad hermenéutica del Concilio ha sido discutida y debatida en estos 50 años en lo que podemos llamar el conflicto de interpretaciones en torno al Vaticano II. Sabemos también que la novedad hermenéutica de la TdL también ha pasado por la prueba y la crisis y, que si queremos hacer teología siguiendo su senda, debemos superar sus límites para mantener su vigencia.

Por ello es necesario volver a recibir los aportes tanto de la teología hermenéutica (aquella que estima que la situación, la realidad, el continente, la praxis es una de las fuentes de la teología) como de la filosofía hermenéutica (porque si bien la teología ha rejuvenecido al emparejarse con las jóvenes ciencias sociales, la vieja *ancilla*, la filosofía, sigue siendo insustituible). Solo así podremos acometer la tarea de rehacer una teología de los signos de los tiempos a la altura de los desafíos eclesiales y globales del presente. Una teología de *estos* signos, de nuestro tiempo latinoamericano. Pretendemos aquí esbozar algunos criterios, sobre todo de hermenéutica teológica, que validen y justifiquen sus afirmaciones sobre la realidad. Comenzaremos con un breve apartado de carácter introductorio para mostrar que la teología de los signos de los tiempos latinoamericanos (TSTLA) es un esfuerzo que

se realiza *tras* la novedad hermenéutica del Concilio y de la TdL. Luego realizaremos un esbozo de los criterios de validación de una TSTLA. Si de lo que se trata es de detectar “los signos verdaderos de la presencia o designio de Dios” (GS 11) será necesaria una criteriología para discernir los verdaderos signos de los falsos. Nuestro trabajo se orienta hacia el esbozo de tal criteriología, que es “el problema capital para una teología de la historia a partir de los signos de los tiempos”³. Una teología que actualice la tradición cristiana con la razón contemporánea y la situación latinoamericana. Una teología a la altura de los desafíos del tiempo y del lugar. Capaz de ser una interpretación del presente y de la situación del continente y a la vez capaz de validarse como discurso teológico.

TRAS LA NOVEDAD HERMENÉUTICA DEL CONCILIO Y DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Si en América Latina no ponemos atención a nuestros propios signos de los tiempos, el Concilio pasará al lado de nuestra Iglesia, advirtió Manuel Larraín, obispo fundador del Celam⁴. Felizmente el Concilio no pasó de largo y a la tarea de discernir nuestros signos de los tiempos se abocaron el magisterio, la teología y las iglesias latinoamericanas. Medellín, “único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”⁵, quiso auscultarlos para “inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios” (Medellín). Una renovación realizada,

no sin conflictos, contradicciones y martirio, que tiene que actualizarse cada vez y ser profundizada en una teología de los signos de *estos* tiempos. El desafío de una TSTLA ocurre hoy *tras* el Concilio y *tras* la Teología de la liberación. Procuramos recoger esta historia, con sus aciertos y sus límites, con sus querellas y contradicciones. Nuestra criteriología pretende enriquecer este legado con los aportes que nos ofrecen tanto la teología como la filosofía hermenéuticas.

La expresión *tras* el Concilio y *tras* la Teología de la liberación, es intencionalmente ambigua⁶. Decir *tras el Concilio* indica *tras* sus huellas, en su senda, como seguimiento de aquello que el Espíritu ha hablado a las iglesias. Pero significa también *después* de su primera recepción entusiasta y después de la segunda interpretación más cauta. Después de este conflicto de interpretaciones, después de la querella en torno al Concilio. Después de aquellos que en los primeros años subrayan su diferencia respecto de todo lo anterior, al punto de ser un nuevo comienzo, “fin de la era constantiana”, fin de la neoescolástica, empalme con el cristianismo primitivo. Pero también después de la reinterpretación que quiere subrayar su continuidad con Trento y Vaticano I con el riesgo de hacer desaparecer y atenuar su novedosa significación. Mientras el Cardenal Ratzinger se oponía decididamente a hablar de “un *antes* y de un *después* (del Concilio) en la historia de la Iglesia”, pues tal ruptura “es algo que no puede justificarse a partir de los documentos”⁷, otros ven en este acontecimiento un “nuevo pentecostés” o una verdadera revolución que invita a ir más allá del Concilio superándolo. Negándose a separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal, el espíritu de la letra, el acontecimiento del corpus textual, el Sínodo extraordinario de 1985 tuvo por objeto celebrar, verificar y promover el Concilio Vaticano II interpretándolo

integralmente y propiciando la búsqueda de criterios hermenéuticos que permitan una aproximación adecuada.

Tras el Concilio y la TdL implica seguir con la recepción teológica del Concilio y hacer que esta teología sea digna de él. Seguir después de 50 años de su convocatoria en lo que pudiera ser un tercer momento de su interpretación. Tercer momento que se enriquece con lo mejor de los dos momentos anteriores superando los respectivos límites de esos momentos. Para ello es necesario superar las respectivas demonizaciones que en nombre del segundo se hacen del primero y viceversa. La contraposición simple de un momento novedoso, fecundo, entusiasta que fue paralizado por el invierno eclesial, restaurador y conservador del pontificado de Juan Pablo II es semejanza en su caricatura a la que ve en el primer momento solo desvíos, extravíos y decadencia hasta que una adecuada e integral interpretación del Concilio logra recoger sus verdaderos frutos.

El mismo Benedicto XVI superando la dicotomía entre ruptura y continuidad, aboga por una “hermenéutica de la reforma” capaz de integrar la continuidad y la discontinuidad a distintos niveles⁸. Distinguir en el texto los verdaderos párrafos (que reflejarían el espíritu del Concilio) de los falsos textos (que se deberían a componendas para lograr la adhesión de la minoría) es una operación peligrosa, pues lo que la Iglesia recibe es la totalidad del texto del Concilio. Relacionar el texto con su espíritu, pudiéramos decir con su sentido, es algo más interesante siempre y cuando no se pretenda contraponer un espíritu oculto con un texto que hay que superar. Desacreditar el texto porque el contexto original ya no es el mismo, es la frivolidad de quienes niegan la validez del Concilio porque dialogó con la modernidad y ahora estaríamos en la posmodernidad o de quienes

niegan la validez de la TdL porque cayó el muro de Berlín. Reconocer la dialéctica entre un acontecimiento eclesial y el sentido del texto que ese evento produce es la dialéctica original del proceso hermenéutico. Lo veremos detenidamente más adelante. Lo que el texto fija no es el acontecimiento sino el sentido del acontecimiento. Por ello comprender ese sentido solo se hace en un nuevo acontecimiento de lectura, apropiación, actualización de esos textos que es el acto de interpretación misma: el proceso de recepción. Una interpretación del acontecimiento es importante y atender al espíritu del Concilio manifiesto en las intenciones de los padres conciliares es relevante. Pero desde ese espíritu del Concilio no es posible disecar el texto separando los buenos párrafos de los malos párrafos, los que manifiestan esa intención de los que son textos de compromiso. Un análisis de los textos, que considere su estructura, género, aspectos de retórica e intertextualidad, también es un aporte. Pero de lo que se trata en la interpretación es de relacionar el acontecimiento conciliar explicitado en sus textos con sus lectores y receptores, vale decir con las comunidades creyentes que lo interpretan, lo acogen, se lo apropian. Un nuevo acontecimiento de interpretación es lo que hacen los obispos latinoamericanos en Medellín, o lo que hicieron los jesuitas al refundar la Compañía a la luz del Concilio con sus Congregaciones Generales 31 y 32, o lo que hace Paulo VI con *Evangelii nuntiandi* (EN) y luego lo que vuelven a hacer los obispos latinoamericanos, en Puebla (al reinterpretar la situación del continente en continuidad con Medellín y con la nueva luz que ofrece EN) y lo que hacen los obispos en el Sínodo de 1985. Y si el Concilio abrió una historia de efectos magisteriales, también provocó una historia de efectos teológicos (la Teología de la liberación entre ellas) y muchos efectos revolucionarios en

las iglesias (celebrar la liturgia en la lengua vernácula o que los bautizados tengan acceso a la Biblia). La historia de la recepción hace parte del significado de los textos del Concilio. Obviamente que implica ir más allá de los textos, pues en definitiva lo que nos enseña la novedad de GS es que se trata de leer el presente con la luz del Evangelio y la tradición. Se trata de interpretar los signos de los tiempos, la presencia de Dios en este tiempo y en esta situación.

Por este motivo, más allá de las críticas a una “hermenéutica de la ruptura”, que obliga a reconocer la continuidad de la tradición y de la Iglesia, prefiriendo una “hermenéutica de la reforma” que reconoce “el conjunto de continuidad y de discontinuidad”⁹ es indudable que el Vaticano II comporta una novedad y un salto cualitativo: al modificar conceptualmente la relación entre Iglesia y mundo, permite una nueva relación entre la realidad y el Evangelio (entre “mensaje y situación” como nos enseñó Paul Tillich, de “la Iglesia en el mundo de hoy” como dice GS). Novedad que hace posible que sea tarea teológica auscultar los signos de los tiempos, que confiere un nuevo estatuto a la teología e implica una novedad en la forma de pensar creyente: “la fe a partir de la situación humana del tiempo”¹⁰.

Noemi sintetiza bien lo que esto ha significado. Primero lo que ya hemos dicho: una TST resulta impensable sin el Concilio. GS no solo propone el escrutarlos a fondo como un deber permanente de la Iglesia, “sino que se articula y estructura en su conjunto de acuerdo con este propósito”¹¹. Sabemos que lo realiza no sin dificultades, no sin yuxtaposiciones indicando un camino que en su recorrido debe perfeccionarse. Segundo, en ese camino la recepción del episcopado latinoamericano es notable. Medellín actualiza creativamente Vaticano II y considera la situación del

continente “no más como un mero accidente circunstancial sino como una realidad que positivamente debe ser reflexionada”¹² teológicamente para la tarea de evangelización. La teología latinoamericana, particularmente la TdL, es una respuesta a ese desafío. La misma definición de teología de Gutiérrez, “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe” constituye una paráfrasis del propósito conciliar de “escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz de Evangelio”¹³. El que “ante nuevas situaciones... muchas de las discusiones anteriores ya no responden a los acontecimientos actuales”¹⁴, el que América Latina haya cambiado y sean necesarias nuevas mediaciones analíticas, “el que la percepción e interpretación de tales signos haya sido parcial y deficitaria no invalida su afán fundamental de hacerse cargo de la concreta situación histórica de nuestros países”¹⁵. La vigencia de la pregunta vale para los teólogos latinoamericanos y vale para toda la Iglesia, independientemente que el mundo con el que dialogó la Iglesia en el Concilio sea otro. La actitud del Concilio de descentramiento, extroversión eclesial, apertura a los otros y al Otro que la constituye, inaugura un camino que no se detiene y paraliza frente a la realidad cambiante sino que le hace preguntar constantemente: “¿Cuáles son los signos de los nuevos tiempos?”¹⁶. Pero la evolución y refinamiento del análisis, del momento “empírico”, no garantiza la calidad del momento “teológico”. Cualquier resabio de dualismo o de yuxtaposición es una invitación a superar las posibles insuficiencias metodológicas. El que queramos hacer una TSTLA tras el Concilio y tras la TdL tiene el sentido de continuar y enriquecer un legado. “Lo significativo de GS reside, más que en el aportar una respuesta, en el haber señalado la vigencia de una pregunta: el presente no puede ser considerado como mera

situación a la cual se aplican las verdades evangélicas, sino que debe reconocérsele su carta de ciudadanía en el seno del círculo teológico”¹⁷. Lo significativo de la TdL es haber recogido ese mandato de interpretar teológicamente el presente latinoamericano y más allá de sus límites, manifiesta la porfía de una teología que no está dispuesta a dar la espalda a la realidad y que justamente en su carácter provisional, porque histórico, funda el vigor de su vigencia. Para renovar este empeño recogemos en nuestra criteriología los aportes tanto de la teología como de la filosofía hermenéutica. Se trata de una inmersión necesaria, pues “la noción misma de signos de los tiempos no habría sido aclarada por el mismo Concilio, ni tampoco los presupuestos hermenéuticos”¹⁸ de esta nueva relación de la Iglesia en el mundo de hoy.

Nuestro recurso a la hermenéutica, tanto teológica como filosófica, es un esfuerzo por superar el principal escollo que asola al quehacer teológico: el dualismo. Tentación de la razón que en la razón teológica se radicaliza. Lo que la renovación teológica del siglo XX y el Concilio han intentado superar es justamente el dualismo entre lo natural y lo sobrenatural, Iglesia y mundo, fe y razón, Dios y el ser humano. Un dualismo que anida incluso en los intentos de Paul Tillich de correlacionar el mensaje con la situación, toda vez que yuxtapone preguntas desde la “situación” con respuesta desde el “mensaje”. Entre experiencia contemporánea y experiencia cristiana, entre filosofía y teología no sirve el esquema pregunta-respuesta, pues la respuesta de la fe es a un llamado y no a una pregunta. Una cosa es responder a una pregunta, otra responder a una llamada, en el sentido de corresponder a la manera de existir propuesta por el “Gran Código”, por la Biblia¹⁹. Responder a un llamado es lo que hace el propio Concilio. “Una de las aspiraciones básicas,

por no decir la aspiración del Concilio Vaticano II la constituyó el deseo de responder a las interrogantes que surgían de la situación del hombre contemporáneo”²⁰. Responder a esa situación es responder a Dios si se discierne su voz en medio de las voces de los hombres, si se reconoce su llamado en medio de esos llamados, si se descubre su acción/pasión en las acciones y pasiones de nuestros contemporáneos. Como el llamado de Dios se escucha en los llamados que nos interpelan a dar una respuesta, dar razón de esos llamados y de esas respuestas, como llamados de Dios y respuestas movidas por el Espíritu, es la tarea de la teología de los signos de los tiempos. Como el llamado solo se hace visible en la respuesta, sigue siendo una teología que da razón de la praxis a la luz de la fe. Lo explicitó con claridad Medellín, al afirmar que “los signos de los tiempos... constituyen un ‘lugar teológico’ e interpelaciones de Dios” (VII, 13). ¿Cuáles son esos signos, los nuevos llamados, interpelaciones y conminaciones de Dios hoy en nuestro continente? ¿Con qué criterios podemos distinguirlos como tales? Nos abocaremos al esbozo de una criteriología que nos permita discernir los signos de los tiempos como parte de una teología de la historia. Pretendemos ofrecer una topología de criterios: teológico-hermenéuticos, filosófico-ético-políticos y también los más propios de una cristología pneumatológica. Si bien unos solo se enuncian y otros reciben un mayor desarrollo se trata que nos ayuden a “operativizar epistemológicamente un desafío que la Iglesia ha reconocido como verificación de su propia proexistencia para con el mundo”²¹.

CRITERIOS PARA DISCERNIR TEOLÓGICAMENTE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS LATINOAMERICANOS

Comenzamos nuestro trabajo indicando la necesidad de una criteriología para poder discernir “los signos verdaderos de la presencia o designio de Dios” (GS 11). Recogiendo el legado conciliar y de la teología latinoamericana, estamos en condiciones de hacer algunos esbozos, de indicar algunos tópicos, de tal criteriología que según Sander es “el problema capital para una teología de la historia a partir de los signos de los tiempos”²². En primer lugar una serie de criterios hermenéuticos que la teología tiene que tener presente si quiere interpretar la Palabra de Dios en esta edad hermenéutica de la razón. En segundo lugar criterios históricos: principios de discernimiento aportados por el cristianismo y por la modernidad (libertad, fraternidad, igualdad y diferencia); el nuevo horizonte filosófico en el que se ubica la TdL con sus opciones (primacía del pobre y de la praxis); los tres aportes del catolicismo latinoamericano (opción por los pobres, construcción de vínculos y *ethos* de vida buena). En tercer lugar, muy parcialmente en apenas un esbozo de lo que es un desafío mayor, criterios cristológicos recentrados por la pneumatología, en la medida que todos los signos se disciernen a la luz de un único signo.

Criterios de hermenéutica teológica para interpretar el sentido del Evangelio

La TSTLA es una teología de la historia. En cuanto teología vive de la Palabra de Dios que acontece en la historia y que

debe constantemente interpretar. La teología como empresa hermenéutica, como interpretación de una interpretación, debe acoger el giro hermenéutico de la razón contemporánea. Los aportes de la filosofía hermenéutica, particularmente los de Paul Ricœur, nos permiten señalar algunos criterios de hermenéutica teológica que debe tener en cuenta una TSTLA.

Pluralidad regulada de interpretaciones: ni un sentido único ni infinitos sentidos

Conceder una significación al acontecimiento que es Jesús de Nazaret es la tarea de la teología. Significación que variará a lo largo de la historia dependiendo de las circunstancias. “La escritura crece con aquellos que la leen” ha dicho Gregorio. La nueva interpretación tiene que estar de acuerdo con el Evangelio y la tradición, pero al ser nueva es distinta de las anteriores. La Iglesia siempre, no solo ha tolerado sino que ha reconocido y bendecido esa diversidad. El canon del Nuevo Testamento es un índice inequívoco de la apertura a lo plural y al mismo tiempo de la claridad para determinar que ciertas interpretaciones han de quedar fuera. El aprecio eclesial por la diversidad se ha hecho fecundo en las distintas espiritualidades y en los carismas diversos de los fundadores de familias espirituales y religiosas. Esto significa que no hay una sola versión del cristianismo, como tampoco hay una sola teología, o una sola interpretación correcta. Hay un abanico amplio de interpretaciones y teologías posibles, válidas y legítimas. Hoy que somos más consientes que en otras épocas de la diversidad cultural y valoramos la alteridad, podemos reconocer no solo que a lo largo de la

historia ha habido interpretaciones diversas, sino que también en el presente coexisten teologías distintas que si quieren ser relevantes, significativas en su contexto, privilegiarán determinados aspectos respecto de otros, manteniendo la fidelidad al depósito. Sostenemos, sin embargo, con Umberto Eco, que si bien no hay solo una interpretación correcta y única de un texto, tampoco ellas son infinitas: hay un arco limitado de interpretaciones posibles. La hermenéutica nos permite “escapar de la alternativa entre un sentido único y fijado para siempre versus todos los sentidos son posibles”²³. La falacia y el sin sentido del relativismo, *la dictadura del relativismo*, no nos obliga a recaer en el objetivismo. Tampoco negar la univocidad en la interpretación de los textos nos deja abandonados a la mera arbitrariedad. Pero “¿cómo la lectura puede ser sustraída a lo arbitrario... si el acto de lectura crea cada vez el sentido del texto?”²⁴; actualizando sus potencialidades y acabando con su indeterminación. La Iglesia lo sabe y lo practica desde muy temprano, mucho antes de que Popper nos enseñara que hay que someter las lecturas a un proceso de falsificación: “no es posible determinar la verdadera lectura, pero es posible detectar las lecturas falsas, es decir, aquellas que no respetan las restricciones impuestas por el texto mismo a su interpretación”²⁵. El magisterio ha determinado cuáles son las interpretaciones falsas, cuáles son las heréticas, qué es anatema. Una determinación negativa que deja un amplio espacio abierto, que se cerraría si las suyas fueran determinaciones positivas, si indicara cuáles son las únicas interpretaciones correctas.

Es esta amplitud, esta variedad de interpretaciones y de actualizaciones posibles, la que permite que el mensaje sea salvífico en su relación con situaciones históricas diversas. Desafiados por las nuevas situaciones de su tiempo y de

su lugar, las comunidades de lectores descubrirán aspectos inéditos de la Palabra de Dios, que les permiten autocomprenderse a sí mismos y recibir del canon bíblico un mundo que les es posible habitar. Apropiando su significación, traduciendo el texto a su experiencia, haciendo propio lo que de otro modo resulta ajeno, se actualiza en la fe la autocomunicación de Dios.

El sentido teológico de una realidad que tiene otros sentidos

Para describir el sentido teológico de los hechos cotidianos y de los acontecimientos la teología no se basta a sí misma, sino que requiere del concurso de otras disciplinas. Al sostener que la realidad, toda realidad, cualquier realidad humana es portadora de sentido divino, no se niegan sus sentidos humanos. Al desentrañar el sentido que tiene la realidad en el camino del hombre y la mujer hacia Dios, captura ese sentido “entre” otros sentidos y “en” los otros sentidos que la misma realidad tiene. “La vida e historia humanas tienen muchos aspectos. La significación teológica de la realidad, no acaba con la significación económica, política, psicoanalítica, estética, histórica y ética de la misma realidad. Todos estos sentidos son relevantes para la comprensión teológica. Las disciplinas que se ocupan de desentrañar estas variadas significaciones de la realidad son condición de posibilidad para que el teólogo comprenda mejor aquello que intenta discernir teológicamente, aunque no condición suficiente. La comprensión teológica de la realidad requiere de una multiplicidad de miradas. Las miradas que las disciplinas científicas ofrecen ayudan al teólogo a desentrañar el sentido creatural de la realidad, aunque ninguna de ellas por

separado o conjuntamente puedan dar cuenta de la visión correspondiente a la teología. No hay comprensión verdaderamente teológica solo después o independientemente de las explicaciones de las otras disciplinas, a modo de lectura yuxtapuesta o alternativa de la realidad”²⁶. Pero, por otra parte, la densidad de la realidad es tal que la mirada de estas otras disciplinas queda corta para captar su ulterior profundidad. Una teología auténtica debiera evitar dos cosas: primero, intentar construir un sistema de la doctrina cristiana pura, separada de los conocimientos culturales de la época y, segundo, claudicar ante las ciencias como si el mensaje cristiano pudiera reducirse simplemente a las conclusiones científicas y culturales, sin poder ofrecer a ellas corrección y orientación alguna. Dicho de otra manera, la teología debe evitar tanto el “disolverse en otras disciplinas” como el “disolver o desentenderse de los planteos de otras ciencias”²⁷.

“La teología necesita de otras ciencias para comprender la realidad, pero tampoco es obra exclusiva de especialistas. La teología es tarea de todos. No está reservada a ningún grupo particular de creyentes, por determinante que sea su contribución. La teología es, en primer lugar, interpretación teológica de la propia vida, pues en virtud de su bautismo cada cristiano debe estar dispuesto ante sí y ante los otros a dar razón de su esperanza”²⁸. Tarea de cada uno respecto de los acontecimientos personales, que con ser a la vez sociales, culturales e históricos, se convierte en tarea de todos los creyentes. Tarea que se alimenta de la teología académica y se ve iluminada por la enseñanza magisterial, que como interpretación autorizada de la fe, confirma, corrige y encausa las interpretaciones personales. “La tarea de descubrir la significación teológica de los acontecimientos se enriquece cuando es asumida por todos, laicos y pastores, varones y

mujeres, teólogos ‘de a pie’ y teólogos profesionales, y es fruto de un esfuerzo multidisciplinar capaz de auscultar con mayor rigurosidad los múltiples ángulos y facetas que tiene la realidad”²⁹.

La dialéctica entre acontecimiento y sentido

Hemos hablado de significación teológica de los acontecimientos y hemos dicho que lo que el teólogo interpreta en los acontecimientos históricos es la actuación de Cristo por medio de su Espíritu. Acontecimientos que son leídos desde el acontecimiento pascual para desentrañar su significado teológico. Acontecimiento y sentido son los polos de una relación que es el lugar de nacimiento del problema hermenéutico. Ricoeur alude a esta dialéctica para mostrar que no son contradictorias una teología de la palabra y una teología de la historia. Jesús anuncia la salvación con hechos y palabras —nos dice *Dei Verbum*— y sabemos que no solo los primeros sino también las segundas son acontecimientos. Las palabras no solo remiten a los códigos y estructuras de la lengua, pues son también la efectuación del lenguaje como discurso. Son un acontecimiento de discurso. El discurso consiste en que *alguien dice algo a alguien sobre alguna cosa*. El discurso es un acontecimiento cuando destacamos su realización temporal y actual, la intención del locutor, la situación y el destinatario original. Pero el discurso es también significación cuando prevalece al suceso fugitivo del decir, lo dicho del decir; a la intención mental del locutor, la significación verbal del texto mismo; a la referencia ostensiva, la dimensión mundo; al destinatario original, la universalidad del cualquiera que sepa leer. Estos rasgos se aprecian

con más claridad cuando se pasa de lo oral a lo escrito. Es la superación del acontecimiento en la significación. La lengua no solo se efectúa, sino que también se comprende. El discurso no solo acontece sino que también significa. “Todo discurso se efectúa como acontecimiento, pero todo discurso es comprendido como sentido”³⁰.

Esto que vale para cualquier discurso vale también para los acontecimientos mismos, que una vez efectuados —la curación del ciego de nacimiento, la multiplicación de los panes—, buscan ser comprendidos. Aunque hagamos de la acción, la categoría primera y más notable —primacía de la praxis dice Gutiérrez— “el obrar humano se distingue del comportamiento animal y con más motivo del movimiento físico, en que este debe ser dicho, es decir, llevado al lenguaje, con el fin de ser significativo... Nada en la experiencia accede al *sentido*, sino con la condición de ser *llevado al lenguaje*”³¹. Es el famoso *linguistic turn* que inspira las más variadas búsquedas filosóficas no solo de la filosofía analítica sino también de la continental³². Inspira también la hermenéutica ricœuriana basada en la noción de texto y sus estudios sobre la metáfora y el relato. Los acontecimientos históricos, el carácter temporal de la experiencia humana tiene su mediación privilegiada en el relato. Esta correlación fundamental entre narratividad y temporalidad es la hipótesis que anima su obra *Temps et récit*, abocada a la tarea de mostrar que “el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”³³.

Para comprender los acontecimientos históricos tenemos que contarlos (es lo que hace Israel con las sagas y relatos que fundan la tradición judía) y esos relatos cuando

pasan del discurso oral a la escritura hacen más explícitos los rasgos que señalábamos más arriba, por la triple autonomía que el texto escrito subraya. Autonomía respecto de la intención del autor que, al no estar ya más presente, abandona el texto a su propia significación. Autonomía respecto de la situación dialogal que remplace al destinatario original por cualquiera que lea el texto. Autonomía respecto de la situación común de los interlocutores que cede su lugar al mundo al que el texto refiere. Triple autonomía que nos muestra que la distanciación no es una alienación que introduce la metodología, sino que es “constitutiva del fenómeno del texto como escritura”³⁴. Gracias a ellas, el sentido va más allá del acontecimiento, es *trans-eventual*. De allí nace el proceso hermenéutico. “Si la lengua se desborda en el discurso, si en el discurso el acontecimiento se desborda en el sentido, hay que decir ahora que el sentido se desborda en un nuevo acontecimiento de discurso que es la interpretación misma”³⁵.

Los acontecimientos y los discursos que sobre ellos hacemos son acontecimientos que se desbordan en el sentido por distintas mediaciones (el cine, la arquitectura, la música, la poesía, la historiografía, los sueños, etc.), que tienen en el texto una noción paradigmática. La lectura (o lo que hemos denominado la actualización del texto en la lectura) es un nuevo acontecimiento que está atado al texto que da el sentido. “Se puede llegar a decir que la lectura es al texto, lo que el habla (el discurso) es a la lengua”³⁶. Acontecimiento de lectura que es la interpretación misma al intentar comprender el sentido de los acontecimientos del pasado y del presente.

Criterios de hermenéutica histórica para interpretar la situación latinoamericana

*Criterios ético-políticos: principios para discernir los fenómenos
y acontecimientos*

La TSTLA es una teología de la historia. Teología de la historia, *interpretatio temporis* al decir de Hünemann, pues procura descubrir en el presente del continente la acción/pasión del Dios de Jesucristo por medio de su Espíritu. Mira la realidad latinoamericana desde la Palabra y la acción de Dios y mira la acción y la Palabra de Dios desde la realidad del continente. Una circularidad hermenéutica compleja que ha de evitar la evacuación de uno u otro polo, sea en un deductivismo que aplica principios teológicos ya constituidos a la realidad, sea un inductivismo que disuelve los datos del Evangelio en las ciencias y las mediaciones analíticas. Circularidad hermenéutica compleja que para evitar caer en el dualismo no se resuelve por medio de un monismo que pretendiera superar la yuxtaposición. Mientras la Doctrina Social de la Iglesia es acusada de aplicar deductivamente principios a una realidad que no termina de tomar en cuenta, la TdL es recriminada de un inductivismo que confía tanto en los análisis socioeconómicos y políticos que disuelve los datos teológicos. Hemos sostenido que, si bien GS no siempre resuelve la yuxtaposición entre el momento histórico y el momento teológico, su novedad apunta a incorporar positivamente lo histórico en el círculo teológico. Justamente por ello el método inductivo que nos propone no nos exime del uso de principios de discernimiento, de criterios, para hacernos capaces de leer la realidad. Intentamos superar así la

aparente contradicción de los métodos, pues solo es posible auscultar los signos de los tiempos desde precomprensiones teológicas, que incluyen precomprensiones filosóficas.

Distinguir la voz de Dios en medio de las voces de los hombres nos obliga a juzgar la realidad desde criterios teológicos, filosóficos, éticos y antropológicos. Gracias a ello es posible discernir el paso de condiciones menos humanas a otras más humanas, que hacen “más humano lo humano” (GS). El uso más ingenuo del “ver, juzgar y actuar”, que pretende mirar sin prejuicios ni precomprensiones y cree que la praxis es posterior a la teoría, puede ser superado sin necesidad de abandonar un método que tiene la virtud de partir de la realidad histórico concreta y no de principios abstractos.

En otro lugar hemos mostrado que los principios de discernimiento que proponemos, libertad, fraternidad, igualdad y diversidad, tienen su origen en tradiciones muy concretas de las cuales bebe nuestra cultura occidental³⁷. Libertad y fraternidad son un par de “principios estructurantes” aportados por la fe cristiana que nos “permiten jerarquizar y ponderar las variables que la comprensión social de cada momento nos ofrece”³⁸. Igualdad y diferencia son también principios fundamentales, conquistas culturales, que provienen de la modernidad, respectivamente de la modernidad ilustrada y de la modernidad tardía. El pensamiento cristiano y lo mejor de otras tradiciones seculares proponen, no la contradicción, sino al revés, “la mutua implicación, entre la libertad de las personas y los grupos sociales y su articulación en estructuras sociales cada vez más fraternas e interdependientes”³⁹. La modernidad ha consistido en acabar con un orden jerárquico y con discriminaciones odiosas. Al respeto por la igual dignidad de todos los seres humanos, se ha sumado en esta modernidad tardía, el reconocimiento de

las diferencias. Ambos valores sintonizan con dos rasgos preciosos de la herencia bíblica: la opción a favor de los pobres y de los otros que son distintos conlleva la misión de “buscar la libertad y la justicia para todos (*igualdad*) y el reconocimiento de los otros en su heterogeneidad (*diferencia*)”⁴⁰.

Una interpretación teológica del presente no se hace solo describiendo los fenómenos históricos y las experiencias subjetivas, sino también comprendiendo la significación que ellos tienen en referencia a la presencia de más o menos libertad y fraternidad, al mayor o menor respeto por la igualdad y por el reconocimiento de la diversidad. Los fenómenos y acontecimientos así valorados poseen una significación ético-política, son significativos, signos que la Iglesia debe “escrutar a fondo” e “interpretar a la luz del Evangelio” (GS 4). Si tuviéramos que resumir la antropología que de aquí se desprende diríamos que hay presencia de Dios donde hay “comunidades de personas, fraternas y libres, en las que se reconoce y defiende su igual dignidad y se respetan y promueven sus diversidades”.

Pero estos cuatro criterios que estimamos fundamentales, no bastan para discernir en las voces humanas la voz de Dios. Ellos se han concretado en los aportes de la TdL y del catolicismo latinoamericano y nos ayudan a precisar cuales son los signos de los tiempos latinoamericanos.

Criterio filosófico: el nuevo horizonte en el que se ubica la Teología de la Liberación

Antonio González se pregunta por el *significado filosófico de la Teología de la liberación*. Este consistiría “en el cambio de horizonte intelectual que en ella se opera”, como “consecuencia

de un cambio de paradigma interno de la teología y que se expresa en *la opción por los pobres* como lugar teológico fundamental, lo que conlleva la posición de la *praxis histórica* como horizonte intelectual y como criterio de verificación del quehacer teológico⁴¹. Los horizontes de la teología han sido los del pensamiento occidental, que según Ortega y Zúñiga —entre otros— han sido dos: “el horizonte griego de la movilidad y el horizonte moderno de la nihilidad”⁴². Las metafísicas o metáforas respectivas de la “substancia” y de la “subjetividad” posibilitan teologías diferentes. Mientras la primera piensa a Dios como substancia plena, ser subsistente, simple e inmutable, no atravesado por el no-ser de lo creado, la segunda se centra en la conciencia individual y la certeza subjetiva de la salvación. Mientras en el primero el centro lo ocupa la naturaleza de la redención y la divinización del hombre (la redención es “el enriquecimiento ontológico por participación en la naturaleza divina”) en la segunda es la certeza en la misma. De la justicia aristotélica retomada por Tomás que vela por la relación entre naturaleza y gracia a la paulina de Lutero, “que es la justificación por parte de Dios, prescindiendo de toda perfectibilidad natural”⁴³.

Obviamente que en cada teología conviven tesis propias de uno u otro horizonte. Si bien el cambio de paradigma teológico operado por Lutero está en la raíz de la filosofía moderna y aporta a los caracteres de la “metafísica de la subjetividad”, es la teología cristiana del siglo IV la que contribuye decisivamente a la aparición del nuevo horizonte de la nihilidad. “Tampoco se pueden identificar estos horizontes con la división entre teologías católicas y protestantes”⁴⁴. Lo que acá nos interesa es vislumbrar el surgimiento de un nuevo horizonte en el que se sitúa —y al que contribuye— la TdL. No es necesario suscribir las tesis de la posmodernidad

para reconocer lo que sostienen “autores tan dispares como Feuerbach, Heidegger, Merleau-Ponty, Zubiri o Levinas”, que en Hegel “culmina la modernidad y en quien se halla una síntesis genial que integra los conceptos fundamentales del pensamiento griego”⁴⁵.

No se pretende sostener aquí que la TdL configura este nuevo horizonte, ni que sea la única teología que se mueve en él. Tampoco que es producto de ella o que se fundamente en él (el fundamento de toda teología es la Palabra de Dios), sino que el cambio de paradigma interno a la misma teología que viene dado por su punto de partida en la realidad de los pobres como auténtico lugar teológico y la primacía que le otorga a la praxis histórica —que son sus dos principales características según Gutiérrez— hacen que “encaje” muy adecuadamente en el nuevo horizonte filosófico contemporáneo y contribuya a él⁴⁶.

Criterios desde los aportes del catolicismo social latinoamericano

En estrecha sintonía con este nuevo horizonte y con el rol que ha jugado la TdL están los aportes del catolicismo latinoamericano. Aportes con implicaciones sociales y políticas pues la fe en Jesucristo nos preserva de la tentación —tan propia de lo religioso— de un repliegue en la intimidad, lo privado, lo espiritual desentendiéndose de lo social, lo público y lo corporal. Una tentación que se refuerza en estos tiempos en los que crece el escepticismo sobre las posibilidades de transformar la realidad sociopolítica. Se tiende a privilegiar el amor como lo más propio de la comunidad cristiana en desmedro de la justicia que correspondería a otros. Afirmamos, por el contrario, que la fe no solo nos urge a la

caridad y tiene implicaciones sociales, sino que tiene además profundas consecuencias políticas, pues es una fe que busca la justicia, el mayor bien posible para todos y todas, en un mundo que anhela ser liberado y cuyas víctimas —que son la mayoría del planeta— siguen clamando al cielo. Los aportes cristianos a la política moderna, no le son exclusivos, pero le son tan propios que se encuentran en todo el plural abanico de versiones del cristianismo. Nos centraremos aquí solo en tres de una serie que hemos explicitado en otra parte y que vemos muy vinculados al catolicismo latinoamericano⁴⁷. Se trata de aportes ético-políticos que se basan en la fe en el Dios anunciado por Jesús. Una fe que nos hace confiar en la bondad de la creación a pesar de la adversidad, que afirma la posibilidad de reconciliar fe y razón sin tentaciones fundamentalistas ni integristas y que confía en los esfuerzos de la razón —en este caso en la razón moderna, ilustrada y tardía— por alcanzar mayor justicia y progreso. Una buena fe que preña la historia de caridad y esperanza.

El primer aporte del catolicismo es la opción preferencial por el pobre. Es quizás el aporte teológico y magisterial más característico y significativo que la Iglesia latinoamericana ha dado a la Iglesia universal. El papa Benedicto XVI ha dicho en el discurso inaugural de la Conferencia del episcopado de Aparecida que “la opción preferencial por los pobres esta implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros” y los obispos latinoamericanos nos han reiterado que en el rostro de los pobres encontramos al mismo Cristo. Una opción del mismo Dios de ineludibles consecuencias éticas y guía segura para cualquier partido político que pretenda inspirarse en el cristianismo. Un criterio de universalidad, pues solo el bien de los más débiles garantiza el bien común. Una exigencia política de incluir a los

excluidos, de luchar por su liberación y de hacer de nuestra patria, que sigue siendo una “comunidad de desiguales”⁴⁸, una tierra menos segregada, sectaria y clasista.

El segundo aporte del catolicismo es la construcción de vínculos no abstractos. Un asunto crucial si es verdad que los procesos de mercantilización, despolitización e individualismo que acompañan esta modernidad tardía globalizada están contribuyendo a la disolución de nuestras comunidades históricas en sociedades sin atributos, sin identidad, sin peculiaridades culturales. Las identidades particulares surgen del reconocimiento de vínculos que solo son posibles si los sujetos se reconocen por su pertenencia a una realidad que los antecede⁴⁹. La vida en la polis supone la existencia de comunidades o asociaciones que reconocen a sus miembros y les otorgan identidad y pertenencia. Reconocimiento que exige una tarea política pues es imprescindible reequilibrar la actual relación entre el individuo y la comunidad, modificando una ideología, un orden y un modelo que no solo no ofrece seguridad, ni protección, ni refugio, sino que disuelve los vínculos, desconoce las identidades colectivas y sostiene que cada individuo lucha en solitario o a lo más formando parte de alguna tribu de turno. El *ethos* propiciado por el liberalismo y por los procesos de globalización alienta estos desequilibrios.

El tercer aporte es justamente ofrecer un *ethos* de vida buena, una serie de ideales de excelencia y propuestas de felicidad para las personas y las comunidades. Mientras el liberalismo relega estos asuntos al plano privado pues en el público solo podemos acordar procedimientos, el cristianismo estima que la buena noticia que anuncia es para que tengamos vida y abundante en todos los planos de la vida: el personal y el político, el social y el sexual, el familiar y el

ecológico, el religioso y el económico. En todos ellos será necesario discernir qué es lo mejor dentro de lo posible. Los antiguos llamaban a esto virtud y la encontraban en la vida de los hombres virtuosos que eran propuestos como modelos de excelencia por ser los mejores. Los cristianos hacen algo análogo al reconocer a los santos y proponerlos como ideales. El que los modernos valoremos los procedimientos y las reglas para garantizar lo justo y que sepamos que los contenidos ideales no son atributos naturales inmodificables sino histórico-culturales, variables y plurales, no nos obliga a relegarlos al ámbito privado. El político cristiano ni puede aducir neutralidad en materias tan fundamentales ni intentar imponerse por medios que prescindan del debate democrático. Lo dicho vale para las cuestiones llamadas “valóricas”, como para las ecológicas, sociales y culturales de cualquier orden.

Criterio cristológico abierto a la pneumatología para interpretar la pluralidad de signos a la luz del único signo

Además de los criterios anteriores, el discernimiento de los signos de los tiempos requiere de criterios cristológicos, pues todos los signos se disciernen a la luz del único signo, Jesús de Nazaret el Cristo. Sander señala, ya en el mismo título del artículo que más arriba comentamos (*El singular actuar histórico de Dios - Una pregunta de la topología plural de los signos del tiempo*), la exigencia de conjugar “los muchos signos del tiempo y la una historia de la salvación”⁵⁰. Esta unidad es Jesucristo, en su existencia y en su proxistencia (simultáneamente *per se* y *pro nobis*) y pide superar el restringir “el

significado de la encarnación al de la persona de Jesús, a una jesusología”⁵¹, para explicitar su significado antropológico y cosmológico. Poder comprender estas implicaciones para el género humano y el cosmos, supone “transitar de un estrechamiento jesusológico para abocarse a un recentramiento pneumatológico de la cristología”⁵².

Sin pretender acometer aquí este desafío mayor suministramos un par de criterios cristológicos abiertos a la pneumatología al decir una palabra sobre el carácter histórico personal del dogma y sobre el carácter metafórico y actual del lenguaje teológico.

Carácter evangélico-personal e histórico-escatológico del dogma cristiano

Según Sander, dado que el cristianismo no relativiza la historia humana, “la teología lleva a cabo una “desrelativización de las provisionalidades históricas” y postula “una relatividad originaria entre dogma e historia”. Para ello se requiere necesariamente “encontrar un nuevo lenguaje que disuelva la contraposición entre verdades permanentes de los dogmas y cambiantes situaciones históricas del tiempo”⁵³. Un nuevo lenguaje que ya encontró el Vaticano II, que a diferencia de la neoescolástica, está ordenado a “conceptos estructurales de la razón” (*vernünftige Strukturbegriffe*) y no a “conceptos reflexivos del entendimiento” (*verstandesmäßige Reflexionsbegriffe*)⁵⁴. Con ellos ya no es posible pensar lo otro de lo trascendente o lo eclesial en el sentido neoescolástico, pensando que los contenidos teológico-eclesiales tenían una subsistencia en sí mismos y que luego “se relacionaban con otros temas mal llamados extrateológicos”⁵⁵, como serían la

historia, la modernidad, la situación del continente o la razón contemporánea.

Noemi avanza en esta dirección al mostrarnos tanto “la índole evangélica y personal” como el carácter “histórico-escatológico” del dogma cristiano. Vale decir nos ayuda a recordar que todas las encarnaciones de la Palabra de Dios, sea la Sagrada Escritura, el mensaje cristiano, las formulaciones dogmáticas o las enseñanzas magisteriales, no están cerradas ni constituidas solo desde sí mismas sino que deben remitir a ciertos caracteres fundamentales. Su carácter *evangélico* nos recuerda que “el Evangelio no es ninguna cantidad pretérita, sino una fuerza presente que se expresa de manera siempre nueva en la confesión y testimonio de la Iglesia, pero que no se agota en la misma”⁵⁶. Por su carácter *personal* sabemos que el Evangelio “no es una lista determinada de premisas lógicas, sino la misma persona de Jesucristo”⁵⁷. Implica por tanto un “horizonte dialógico entre la persona misma de Jesús y la del creyente [...]”. El enunciado dogmático lejos de ser la cosificación polémica de fórmulas anticulturales, son “vehículo de un acontecimiento entre el creyente y la persona de Jesús”⁵⁸. Ello por su carácter histórico y escatológico. Por su carácter triplemente *histórico*, como verdad *dada* (el acontecimiento histórico de Jesús), *heredada* (el reconocimiento de “Jesús crucificado como resucitado y Cristo por una comunidad que explicita y consigna solemnemente su fe”) y que interpela en el *presente* concreto “como verdad que nos concierne aquí y ahora”. Y por su carácter *escatológico*, “como logos último y definitorio de sentido para la historia de toda la humanidad, es decir, como *escato-logos* de la historia”⁵⁹.

*Relevancia y significación de la actuación de Cristo
en la historia: carácter actual y metafórico de una teología
de los signos de los tiempos*

Resumiendo el aporte de la cristología latinoamericana, Jorge Costadoat afirma: “El Cristo real hoy no es simplemente el Cristo recuperable a través del método histórico-crítico, sino Jesús de Nazaret, muerto por proclamar el reino y rehabilitado por el Padre en la resurrección, actuante en el mundo y en la Iglesia a través del Espíritu como un Cristo liberador de los pobres”⁶⁰. La teología tiene por objeto indicar dónde está actuando Jesús de Nazaret en el mundo y en la Iglesia a través del Espíritu. ¿Cómo sabe dónde está, cómo sabe en qué está? ¿Cómo sabe en qué acciones en el mundo y en la Iglesia está Él actuando? El Jesús muerto y resucitado que actúa a través del Espíritu, ya no acontece como el Jesús que vivió y murió en Palestina sino —agrega Costadoat— esta actuante “como” un Cristo liberador de los pobres. Identificar ese “como” en el presente es la tarea de la teología, de toda teología.

El descubrimiento de la TdL fue reconocerlo “como un Cristo liberador de los pobres” y ese reconocimiento ha sido fecundo, salvífico, ha dado nueva vida a muchísimos cristianos del continente que han salido a buscar a Jesucristo allí donde estaba actuando: en la liberación de los pobres. Un descubrimiento análogo al que pide Jesús en Mateo 25 y que provoca el desconcierto tanto de los justos como de los injustos, de las ovejas como de los cabritos, de los que estaban a su derecha como los de la izquierda. “¿Cuando te vimos hambriento y te dimos de comer, sediento..., forastero..., desnudo?”. Frente a este desconcierto la respuesta lapidaria ya no permite reclamar inocencia. “Cuánto hicieron

a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron”. Jesús no está actuando como el Nazareno que enseñaba y curaba en Galilea, sino como Cristo hambriento, forastero, enfermo. La labor de la teología y en particular de una TSTLA es señalarnos “cómo” esta actuando Cristo. La TdL se atrevió a “declarar dónde, cuándo y cómo Dios actúa y se hace presente en los acontecimientos y en la sociedad”⁶¹. Al hacerlo cometió errores, se enemistó con algunos y se atrajo las iras de otros, pero por lo menos no cometió el riesgo inverso que es peor: hacer que Dios sea irrelevante: “si no podemos decir con certeza que Dios no quiere el sufrimiento de los pobres y que urge determinadamente su liberación de la pobreza y la opresión, es que Dios es irrelevante para los pobres. Entonces, Dios es irrelevante en cuanto Dios”⁶².

Lo que está en juego es la relevancia de Dios, su significación o su insignificancia. Es otro modo de decir su carácter salvífico, el “por nosotros y nuestra salvación”. Los teólogos tenemos la tarea de decir y volver a decir una y otra vez en las cambiantes situaciones históricas, cómo está actuando Cristo en los acontecimientos de la Iglesia y el mundo. La teología debe detectar cuál es la significación del acontecimiento salvífico acontecido en Jesús de Nazaret. Antonio Bentué nos dice que Jesús actúa “como misericordia que no excluye”. Otros nos dicen que actúa como renuncia al poder; Metz como *memoria passionis* que nos hace solidarios de las víctimas de la historia; Antonio González como superación-liberación del esquema de la ley. Umberto Eco como el símbolo del amor sacrificial, que es otra manera de decir el Sagrado Corazón de Jesús. La teología como una interpretación de una interpretación, es el esfuerzo hermenéutico de conceder una significación al acontecimiento que es Jesús de Nazaret.

La significación del acontecimiento Jesús es pneumatológica. Desde el Espíritu es posible comprender que si bien “no se les dará otro signo que el de Jonás”, Cristo crucificado y resucitado, las acciones del resucitado son la irrupción de la novedad en la historia, como en las acciones mesiánicas lo nuevo adviene y cambia la situación: los ciegos ven, los sordos oyen, los cojos andan, los pobres reciben buenas noticias y una virgen concebirá un hijo. “Una teología que busca leer estos signos en los acontecimientos históricos está llamada a un camino de la mano del Espíritu para alcanzar, con sabiduría penetrante e instinto profético, la perseverancia en el diálogo y el discernimiento comunitario”⁶³. Condición necesaria es ahondar en “la fe en la presencia y guía del Espíritu en la historia como supuesto fundamental de una teología de la historia que, sin embargo, apenas se ha articulado suficientemente al menos en el occidente cristiano”⁶⁴. Solo superando este déficit pneumatológico será posible profundizar en los criterios que permitan vincular la pluralidad de los signos a la singularidad del signo cristológico.

Notas:

- ¹ Cf. E. Borgman, “*Gaudium et spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, *Concilium* 312 (2005) 499-508, 505.
- ² Usaremos las siguientes abreviaciones: Teología de la liberación (TdL), teología de los signos de los tiempos latinoamericanos (TSTLA), *Gaudium et spes* (GS).
- ³ H.-J. Sander, “Das singulare Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit”, en J.-B. Hilberath - P. Hünemann (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 5 Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg i.Br. 2006, 134-144, 139.
- ⁴ La cita es un testimonio personal de G. Gutiérrez en “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica”, en G. Alberigo - J. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, 213-237, 227 nota 27.
- ⁵ C. Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968)”, *Teología* 108 (2012) 25-53.
- ⁶ A. González, “Tras la Teología de la liberación”, *Mensaje* 506 (2002) 21-26.
- ⁷ J. Ratzinger - V. Messori, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, 41.
- ⁸ Cf. Benedicto XVI, “Mensaje de Navidad” del 22 de diciembre de 2005 a la Curia romana. En una reciente entrevista el reconocido historiador J. O’Malley ha precisado: “Benedicto XVI antes de ser elegido papa, oponía de manera constante la hermenéutica de la ruptura (mala) y la hermenéutica de la continuidad (correcta), y lo hacía de una manera que parecía excluir toda vía media. En su discurso como papa a la Curia romana, el 22 de diciembre del 2005, él al contrario ha opuesto una “hermenéutica de la ruptura” y una “hermenéutica de la reforma”. Hay allí un cambio importante, que yo he notado como historiador y que me parece muy oportuno. En un momento, Benedicto XVI añade: “Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma” (J. W. O’Malley, “Entretien”, *La Croix hors-série*, 2012, 77). Al respecto cf. G. Routhier, “L’herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d’un débat”, *Recherches de Science Religieuse* 100/1 (2012) 45-63, 52.
- ⁹ Benedicto XVI, “Mensaje de Navidad” del 22 de diciembre del 2005.
- ¹⁰ C. Schickendantz, “Prólogo”, en J. Noemi, *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*, Santiago 2012, 11-19, 13.

- ¹¹ J. Noemi, *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*, Santiago 2012, 86.
- ¹² *Ibíd.*, 88.
- ¹³ J. Noemi, “La contemporaneidad de la teología. El ejemplo de Paul Tillich”, *Teología y Vida* 17 (1976) 87-97, 96.
- ¹⁴ G. Gutiérrez, “La teología: una función eclesial”, *Páginas* XIX 130 (1994) 15.
- ¹⁵ J. Noemi, “Hacia una teología de la evangelización en América Latina”, *Teología y Vida* 36 (1995) 203-224, 210.
- ¹⁶ J. Comblin, *Cristianos rumbo al siglo XXI. Nuevo camino de liberación*, San Pablo 1997, 6.
- ¹⁷ J. Noemi, *Interpretación teológica del presente. Introducción al pensamiento de P. Tillich* (Anales de la Facultad de Teología XXVI) Santiago 1976, 1.
- ¹⁸ C. Schickendantz, “Prólogo”, 16.
- ¹⁹ Cf. P. Ricœur, *Soi-meme comme un autre*, Paris 1990, 37.
- ²⁰ J. Noemi, *Interpretación teológica del presente*, 2.
- ²¹ J. Noemi, “En la búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’”, en F. Berríos - J. Costadoat - D. García (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago 2008, 83-98, 87.
- ²² H.-J. Sander, “Das singulare Geschichtshandeln Gottes”, 139.
- ²³ E. Silva, “La actualización del texto en la lectura: ni un sentido único ni infinitos sentidos”, en P. Mena (comp.), *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricœur*, Santiago 2006, 305.
- ²⁴ P. Bühler, “L’interprète interprété”, en P. Bühler - C. Karakassh, *Quand interpréter c’est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, Geneve 1995, 246.
- ²⁵ *Ibíd.*
- ²⁶ J. Costadoat - E. Silva, “Centro Teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente”, *Teología y Vida* 46 (2005) 503-509, 505.
- ²⁷ Ciertamente el Vaticano II no postula una disolución de la teología en otras disciplinas ni tampoco una recepción ingenua y acrítica de las proposiciones que estas puedan ofrecer; sin embargo, plantea una exigencia metodológica a la teología en el sentido que tampoco le está permitido a esta disolver o desentenderse de los planteos provenientes de otras ciencias por cuestionadores que estos resulten”, J. Noemi, “Comentario a la ponencia *Desafíos de Gaudium et spes* a la Iglesia chilena y a la Universidad Católica”, *Teología y Vida* 30 (1989) 41-43, 43.

- ²⁸ J. Costadoat - E. Silva, "Centro Teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente", 506.
- ²⁹ *Ibíd.*
- ³⁰ P. Ricœur, "Acontecimiento y sentido" (1972), *Texto, testimonio y narración*, Santiago 1983, 105.
- ³¹ P. Ricœur, *Soi-meme comme un autre*, 209.
- ³² Ricœur se da cuenta relativamente pronto que es sobre el dominio del lenguaje que se agrupan todas las búsquedas filosóficas: "Las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística de los ingleses, la fenomenología sacada de Husserl, las búsquedas de Heidegger, los trabajos de la escuela bultmaniana y de otras escuelas de exégesis neotestamentaria, los trabajos de historia comparada de las religiones y de antropología que tratan sobre el mito, el rito y la creencia, y finalmente el psicoanálisis", P. Ricœur, *De l'Interpretation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 13.
- ³³ *Temps et récit I.*, Paris 1983, 85.
- ³⁴ "Así de cuatro maneras diferentes, el discurso llega a ser acontecimiento y de cuatro maneras diferentes el acontecimiento se supera en el sentido: por la *fijación* que lo sustrae a la desaparición, por la *disociación* que lo sustrae a la intención mental del autor, por la *apertura* sobre un mundo que lo arranca a los límites de la situación de diálogo, por la *universalidad* de una audiencia ilimitada", P. Ricœur, "Acontecimiento y sentido", 104.
- ³⁵ *Ibíd.*, 105.
- ³⁶ *Ibíd.*, 108.
- ³⁷ Cf. E. Silva, "Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio", *Teología y Vida* 50 (2009) 41-58, 46.
- ³⁸ R. González Fabre, "Variables en el discernimiento histórico", *ITER. Revista de Teología* 33 (2004) 89.
- ³⁹ *Ibíd.*, 91.
- ⁴⁰ J. B. Metz, *Dios y el tiempo. Nueva teología política*, Madrid 2002, 131.
- ⁴¹ A. González, "El significado filosófico de la Teología de la liberación", en J. Comblin - J. I. Gonzalez Faus - J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, 146: "Por 'praxis histórica' no se entiende simplemente un nuevo contenido de la teología, sino el horizonte propio de la misma". "Horizonte", término fenomenológico, como "el ámbito de presupuestos metodológicos, metafísicos y de autocomprensión de la tarea

intelectual”, como el suelo intelectual en el que las ciencias y las disciplinas surgen y del que se alimentan mientras está en vigor, algo semejante a lo que (el mismo) Husserl denominaba “mundo de la vida”, *Ibíd.*, 148.

⁴² *Ibíd.*, 149.

⁴³ *Ibíd.*, 152.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.*, 153.

⁴⁶ *Ibíd.*, 156. “La categoría de praxis supone una primera ruptura con la prioridad metafísica del sujeto” y una crítica de la substancia y de la primacía del *logos* en la concepción de la inteligencia. El reconocimiento de ámbitos prepredicativos (los descubiertos por los “maestros de la sospecha”, el mundo de la vida en la fenomenología, la inteligencia sentiente de Zubiri, el *Er-eignis* heideggeriano, anterior al ser, la alteridad en Levinas) es “uno de los lugares comunes de la filosofía latinoamericana” (Basave, Kusch, Scannone) y de la teología latinoamericana de la liberación y de la cultura. En los pobres aparece una alteridad cuestionante y un mal histórico radical, donde la Teología de la liberación descubre el rostro del Señor de la historia, la presencia del totalmente Otro. La alteridad no se adscribe aquí a la negatividad, “ya sea en la idea helénica de alteración o en la concepción moderna como el ámbito del no-yo” (*Ibíd.*, 155). Cuando la filosofía se ha liberado de la primacía del sujeto es posible pensar en una “alteridad radical, insuperable y constitutiva tanto de la objetividad como de la subjetividad” (*Ibíd.*).

⁴⁷ Cf. E. Silva, “América Latina. ¿Hacia una modernidad católica?”, *Mensaje* 555 (2006) 31-36.

⁴⁸ Cf. J. Bengoa, *La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena actual*, Santiago 2006.

⁴⁹ “La Iglesia quiere representar la antecendencia de la comunidad a las personas y recuerda a los modernos que pretenden elegir sus pertenencias, que hay un vínculo originario con Dios y entre los hombres que hace posible estas elecciones”, J. Costadoat, “Católicos en democracia”, *Mensaje* 542 (2005) 15-17, 16. Antes de poder elegir, somos elegidos y recibidos en una comunidad. Podemos hablar porque otros nos han hablado, podemos amar porque hemos sido amado, podemos darnos porque hemos sido sujetos del don.

⁵⁰ H.-J. Sander, “Das singulare Geschichtshandeln Gottes”, 140.

⁵¹ J. Noemi, “Sobre la credibilidad del dogma cristiano”, *Teología y Vida* 45 (2004) 258-272, 259.

⁵² *Ibíd.*

- ⁵³ H.-J. Sander, "Das singulare Geschichtshandeln Gottes", 136.
- ⁵⁴ P. Hünermann, "Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum", en W. Geerlings-M. Seckler, *Kirche Sein Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*, Freiburg i.Br. 1994, 144.
- ⁵⁵ C. Casale, "Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y perspectivas del Concilio Vaticano II", *Teología y Vida* 46 (2005) 534-560, 538.
- ⁵⁶ J. Noemi, "Sobre la credibilidad del dogma cristiano", 261.
- ⁵⁷ *Ibíd.*, 263.
- ⁵⁸ *Ibíd.*, 262.
- ⁵⁹ *Ibíd.*, 263.
- ⁶⁰ J. Costadoat, "La cristología latinoamericana", 2009, 3 (manuscrito por publicar).
- ⁶¹ J. Costadoat, *El Dios de la vida*, Roma 1993, 1.
- ⁶² *Ibíd.*
- ⁶³ V. R. Azcuy, "El Espíritu y los signos de *estos* tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico", *Concilium* 342 (2011) 113-124, 113.
- ⁶⁴ J. Noemi, "En la búsqueda de una teología de los 'signos de los tiempos'", 93.

SEGUIMIENTO DE CRISTO EN AMÉRICA LATINA SIGNO Y CRITERIO DEL ACONTECER DE DIOS

Jorge Costadoat

El Concilio Vaticano II ha sido recibido por la Iglesia latinoamericana como “opción por los pobres”. El presente artículo se centra en la experiencia de Cristo de los pobres, en cuanto fundamento del “seguimiento de Cristo” en América Latina. La investigación distingue la lucha de los pobres por vivir dignamente, de su articulación religiosa explícita tradicional y posconciliar. En la nueva religiosidad de los pobres tiene lugar una ampliación de la noción de espiritualidad, una vivencia de la Iglesia de los pobres y esfuerzos por lograr cambios sociales y políticos.

El Concilio Vaticano II ha tenido en América Latina una recepción que los padres conciliares seguramente no sospecharon. Desde el momento en que *Gaudium et spes* estimuló una atención a la sociedad y cultura concretas de los pueblos para descubrir en ellas los signos de los tiempos, la Iglesia latinoamericana elucidó su contribución histórica más extraordinaria: la opción de Dios por el pobre. En nuestro *topos* geográfico e histórico, el Espíritu ha inspirado una recepción específica del Concilio¹. Las últimas cuatro conferencias

episcopales latinoamericanas son concordantes. También la Teología de la liberación inspirada en el Concilio, ha hecho de la opción por los pobres el norte de su quehacer². Esto y lo otro ha ido edificando a una Iglesia que toma conciencia de su idiosincrasia local.

El presente artículo se focaliza en un aspecto de este fenómeno histórico y teológico: la experiencia de Cristo según los pobres. El “seguimiento de Cristo” que constituye la denominación y el vector característico de la cristología latinoamericana, hunde sus raíces en la fe del pobre que lucha por una vida digna. Bien dice Jon Sobrino que “conocer a Cristo es, en último término, seguir a Cristo”³. En este artículo damos importancia epistemológica a la circularidad hermenéutica que los teólogos latinoamericanos han querido establecer entre la experiencia de fe en Cristo de los pobres y la ilustración que le ha aportado a ella el conocimiento del Jesús de Nazaret de los Evangelios. Esta evangelización ha ayudado a los pobres de las comunidades cristianas a comprender mejor al Cristo de su fe.

La pertinencia del tratamiento de este tema en este libro estriba en una convicción personal acerca de Jesucristo. A saber, que el *Cristo real* es el Cristo que actúa en nuestra historia hodierna a través del Espíritu; el cual no es otro que el Cristo de la Tradición de la Iglesia; el que, a la vez, es el Jesús terreno muerto por anunciar el reino a los pobres y rehabilitado en su pretensión mesiánica por el Padre en la resurrección, a efectos de construir un mundo compartido. La teología de los signos de los tiempos —a la que este libro se aboca— debiera siempre vincularse a la espiritualidad. Para nosotros, el hecho histórico de la emergencia de los pobres como sujetos que luchan contra la opresión y en muchos casos lo hacen en virtud de un seguimiento explícito de Cristo,

constituye un signo de los tiempos que, ulteriormente, da arraigo histórico y se convierte en criterio de interpretación al servicio de este tipo de teología.

Esta investigación se focalizará en la experiencia espiritual que tiene de Cristo el pobre de las grandes ciudades, el de los barrios o poblaciones y que se expresa en una lucha cotidiana por una vida digna. Esta experiencia es antigua y nueva entre nosotros. Antigua, porque los pobres han solido tener viva conciencia de que sus vidas dependen de Dios. Nueva, porque recién en el siglo XX esta lucha por la vida digna de los pobres dio origen a una autoconciencia y se articuló en movimientos sociales y políticos, aunque estos no siempre llevarán el nombre de “cristianos”.

Somos conscientes de la dificultad que tiene elegir un tipo de pobre entre los muchos que se dan entre nosotros⁴. La cristología de la liberación ha reconocido en “el pobre” al signo de este y de todos los tiempos, a menudo sin hacer muchas distinciones⁵. No podemos pasar por alto, sin embargo, que se puede ser pobre de distintas maneras y que, con el paso de los años, la misma pobreza se diversifica. Los pobres de los años sesenta no son los mismos que los del 2012. Para volver a encontrar a Cristo en los pobres, Aparecida nos muestra sus innumerables rostros nuevos (*Aparecida*, 402), de modo semejante a como lo hizo Puebla 30 años antes (*Puebla*, 31-39). Es más, si en Puebla se consideró que la mujer era doblemente oprimida (*Puebla*, 1135), en Aparecida se considera que los más pobres son los “excluidos”; no solo los “explotados”, sino los “sobrantes” y los “desechables” (*Aparecida*, 65).

En adelante destacaremos la importancia del núcleo religioso más profundo de la fe de los pobres: el “conato agónico” por vivir dignamente. Lo distinguiremos de su

articulación religiosa explícitamente cristiana, sea en su versión tradicional, la de la religión popular; sea en su versión posconciliar, la cual se expresa en una ampliación de la noción de espiritualidad, en una Iglesia de los pobres y en pretensiones de cambios sociales y políticos estructurales. Cada uno de estos temas merece un tratamiento extenso; pero alguna vez es necesario ver el panorama completo de la novedad histórica de la recepción del Vaticano II en clave de signos de los tiempos en América Latina⁶.

LA EXPERIENCIA DE CRISTO DE LOS POBRES

El “seguimiento de Cristo” según los pobres requiere ser analizado en sus componentes. Por una parte, tenemos la experiencia tradicional de fe de los pobres, de larga data y, por otra, la comprensión que el Concilio originó mediante un reconocimiento de los progresos de la cristología del siglo XX⁷. A la vez, es necesario distinguir, en un plano más profundo, la fe de los pobres en Cristo, tradicional o posconciliar, de aquella experiencia de Cristo resucitado que pueden o no tener los seres humanos, los pobres en particular, independiente de su denominación “cristiana”. A nuestro juicio, el “seguimiento de Cristo” de los pobres tiene futuro y un futuro orientador de la espiritualidad cristiana en general, en la medida que, al estimulárselo, se considere su complejidad: su vínculo con la piedad de los pobres y su honda raigambre antropológica y soteriológica.

Para este efecto, recurrimos a dos autores: Juan Luis Segundo y Pedro Trigo, en cuanto nos parece útil complementar

sus conceptos de fe teológica y antropológica. Hecha esta distinción se hará más fácil dar el lugar que corresponde a lo que podríamos llamar “fe religiosa”, plano en el cual se juega el seguimiento explícito de Cristo como vector de la espiritualidad de los pobres y guía de la espiritualidad cristiana en general.

Juan Luis Segundo sostiene que, en orden a alcanzar la felicidad, el ser humano debe elegir, tras comparar una cosa con otra, cuál de estas le producirá más felicidad. En este camino, el ejercicio de su libertad, entendido como libre arbitrio, en vez de abrirle posibilidades, se las irá cerrando. Esta dificultad le es insuperable. Es más, cada una de tales decisiones las tomará en cierta medida a ciegas. Las realizará “sin conocer por experiencia *propia* las satisfacciones que aguardan al final de cada camino”⁸. En palabras del autor, “el individuo humano que opta por un camino cualquiera para su existencia, maneja siempre datos *trascendentes*, esto es, datos referentes a cosas que no puede experimentar y que, en ese sentido, lo superan”⁹. Juan Luis Segundo aclara: “No nos referimos con ello a cosas o seres trascendentes a este mundo, o sea, situadas ‘más allá’ de él: entidades metafísicas como Dios, el destino, etc.”¹⁰. Estos datos son valores que exigen a las personas apostar en algún sentido por ellos.

Pues bien, si se trata de adquirir todos los datos trascendentes que el ser humano necesita para realizar su existencia no puede sino recurrir a otras personas. Sin los demás no podría. La libertad no opera sino mediada por “la *estructura social* de la experiencia”¹¹. Son otros los que ayudan a comparar satisfacciones que, de otro modo, cada uno no podría conocer personalmente. Estos datos, en este sentido, no pueden sino ser “creídos”. Debemos creer a testigos, a personas que atestiguan que determinados valores

verdaderamente son tales. Necesitamos creer a los demás. Es decir, es inherente a la existencia humana, en particular al ejercicio de la libertad, una “fe” de tipo antropológico, “fe, en un sentido social y laico de la palabra”¹². La fe “religiosa” no puede identificarse con esta, pero tampoco puede separarse de ella, ya que es un caso posible entre otros en los cuales la fe antropológica puede verificarse y constituye la “estructura valorativa”, la “estructura de significación”, de la que depende el sentido de la vida de las personas y del ejercicio de su libertad.

Junto al plano del sentido, Juan Luis Segundo distingue otro plano, el de la eficacia. El autor diferencia el sentido de los medios para obtenerlo. Las personas procuran conseguir un cambio en la realidad mediante sus decisiones, pero no porque no lo logren sus valores cambian. Pueden cambiar, pero no simplemente por un ajuste/desajuste entre su actuar y los resultados de la acción. Sentido y eficacia son diferentes y complementarios. El plano de la eficacia corresponde a la “ideología”, denominación que Juan Luis Segundo utiliza de un modo particular, remitiendo a las ideas y símbolos, el conocimiento acumulado que el ser humano tiene sobre la realidad para poder modificarla. En este plano el autor ubica la religiosidad y la fe religiosa propiamente tal¹³. No es que reduzca simplemente la fe religiosa a las mediaciones que reúne bajo el nombre de “ideología”. Pero respeta a la fe antropológica en su originariedad. La fe religiosa, según el autor, se articula en virtud de dos elementos constituyentes: “la transmisión de *datos trascendentes*, decisivos para el mundo de los valores, y la *adhesión a una tradición* de testigos referenciales de la adquisición y experiencia de esos datos. Solo cuando estos dos elementos está presentes, hablaremos —con cierta precisión— de ‘fe religiosa’”¹⁴.

En otra perspectiva, Pedro Trigo también distingue entre una fe religiosa y una fe, llamémosla, secular. La fe religiosa de los pobres implica creer en una vida digna y luchar por ella. Pero esta fe goza de anterioridad antropológica respecto de la fe religiosa popular. En el caso de Trigo reconocemos estrechamente imbricadas, pero distintas, tres tipos de fe, aunque él no lo diga en estos términos: la fe antropológica, religiosa y teológica. Llama la atención, en su caso, la importancia del “conato agónico” de los pobres por una vida digna como hecho antropológico y teológico, distinto de la articulación propiamente religiosa de la fe de los pobres, referida a las creencias, ritos y prácticas religiosas del pueblo cristiano.

Trigo sostiene que el acto libre con el que los pobres salen adelante en sus vidas, es un acto espiritual. Si Juan Luis Segundo elucida la naturaleza universal de la estructura de la libertad y, en particular, de la “fe” en testigos en la cual puede engastarse una “fe” religiosa, Trigo amplía al “conato agónico” de los pobres la índole teológica propia de la fe religiosa. Es más, Trigo radica a esta en su lugar originario y más universal, el lugar que comparten todos los seres humanos como personas capaces de una vida espiritual auténtica: el lugar de la responsabilidad básica de tener que vivir y vivir *humano modo*.

El autor nos habla de una “obsesión” de los pobres, “de un empeño indomable por la vida, no meramente por sobrevivir, sino por vivir la vida en toda su polifonía y dignidad”¹⁵. A esta lucha le llama frecuentemente “conato agónico”. Dice:

Definimos la obsesión como el conato agónico que tiene por objetivo y contenido la vida digna, afirmada como posible y realizada frente al orden establecido

que desde su lógica decreta su imposibilidad y que la distribución concreta de sus recursos la desconoce y niega. Insistimos en que la obsesión no es un rasgo de carácter, no es una mera reacción instintiva de supervivencia, tampoco pertenece a la idiosincrasia de un grupo humano ni es sin más un elemento cultural. Como conato incesantemente reiterado logra convertirse en hábito, pero no llega a automatizarse por su carácter agónico: al mantenerse la negación del orden establecido, el acto de afirmación que la vence es estrictamente creación histórica y se sitúa así en la cúspide de la libertad¹⁶.

Destacamos de esta cita que el “conato agónico” es un combate de la libertad. En primer lugar, este empeño por vivir de los pobres, en cuanto acto espiritual, no es: a) un rasgo de carácter, b) una reacción instintiva de supervivencia, c) una característica idiosincrática, d) un rasgo cultural o e) un hábito. El “conato agónico” incorpora estos elementos, pero es irreductible a cada uno de ellos y a todos en su conjunto, pues pertenece a la órbita de la libertad. Esta obsesión por vivir, esta lucha contra la muerte que caracteriza a los pobres, por más que se repita día a día, en su expresión más humana, no es nunca una realización mecánica o una adquisición perenne.

Para Trigo este conato es “agónico” porque consiste en un intento incesante de pasar de la muerte a la vida, en virtud del Espíritu. Es el Espíritu que hace posible aquella libertad. Es el que sostiene esa obsesión por la vida sin la cual la vida no se da. Según Trigo, “en el acto de obsesión *coinciden* el ser humano y el Espíritu de Dios”¹⁷. “El acto es solo humano y solo del Espíritu”¹⁸. Podemos distinguirlos

pero no separarlos, pues lo que da espesor a la acción humana libre es Dios, su protagonista último. La creación histórica auténtica, la que verdaderamente genera la vida digna, es creación de Dios: “el sujeto de este proceso es finalmente Dios a través de sus ‘manos’: su palabra y su espíritu”¹⁹. Se trata de una lucha que, en sentido estricto, es acción espiritual. “Con esto queremos decir que tiene por sujeto al Espíritu de Dios”²⁰. Y, puesto que se trata del Espíritu de Jesús resucitado, la vida que genera en los pobres es la vida de la que nos hablan las bienaventuranzas²¹ y la vida que el Espíritu de Dios dio al crucificado y que continúa dando a “los crucificados” de hoy²², en quienes esta espiritualidad se hace hábito. Como en el caso de aquellas personas “nuevas” de las comunidades cristianas de base, tenemos una “existencia resucitada”, “una existencia pascual: una existencia que pasa por la muerte y triunfa sobre ella”²³.

La contracara de la obsesión por la vida digna es el pecado que acecha a los pobres con todas las notas que le son propias²⁴. No por ser pobre ni por luchar por la vida, el empeño de los pobres por salir adelante es espiritual. También entre ellos, tantas veces, predomina el pecado. El “conato agónico” en cuanto empeño del Espíritu no es una lucha por sobrevivir a cualquier costo.

Es en la articulación antropológica y teológica de la libertad, acogidos los aportes de ambos autores, que reconocemos el lugar de la fe explícita de los pobres en Dios y el “seguimiento de Cristo” que ha caracterizado a la teología latinoamericana posconciliar. La fe de los pobres tiene una dimensión antropológica tan honda que nadie mejor que ellos saben lo que es clamar: “el pan nuestro de cada día dánoslo hoy”. ¿Hay algo espiritualmente más radical y universal que creer que Dios alimentará a quienes mueren de hambre? La

lucha de los pobres, secular o religiosa, por el pan cotidiano, constituye el *topos* simbólico exacto del “seguimiento de Cristo” y, por ende, el criterio de autenticidad de toda espiritualidad que pretenda ser cristiana. Pues, si la mística cristiana consiste en el amor²⁵, una opción preferencial por los pobres, en un mundo de tanta injusticia, se convierte en el criterio pascual que permite distinguir la verdadera de la falsa mística. Es precisamente cuando la religión se impone heterónomamente al drama de la vida en toda su secularidad que las personas sucumben al fariseísmo. No debiera olvidarse que fue la religión del “sábado” la que mató a Jesús, el hombre que quiso rescatar a Dios para el ser humano. Rescatarlo de la religión.

Una aproximación al fenómeno teológico de la fe de los pobres requeriría un último foco de análisis que aquí solo quedará enunciado: la participación del pobre en el misterio de la inocencia de Cristo. La Teología de la liberación ha destacado como ninguna otra la identificación de Cristo con las víctimas inocentes y de estas con Cristo²⁶, una interpreta a la otra. En nuestras sociedades el rostro de los pobres muta, pero no la experiencia que ellos tienen de ser tratados como culpables siendo, bajo el respecto de su pobreza, inocentes. Los pobres en América Latina pueden ser maltratados porque se los culpa, entre otras cosas, de su propia miseria.

La opción por los pobres de la Iglesia latinoamericana, sus consecuencias dramáticas y la reflexión que se ha hecho sobre ella, ha permitido redescubrir el martirio de Cristo y el misterio del Siervo sufriente²⁷. El “seguimiento de Cristo” como tematización religiosa de la fe de los pobres, en vez de desviarnos hacia la función expiatoria y penal de Cristo, nos reorientará hacia el valor de la solidaridad de Cristo con víctimas históricas del pecado.

LA MEDIACIÓN DE LA EXPERIENCIA DE DIOS SEGÚN LOS POBRES

La fe de los pobres en Dios tiene una articulación religiosa explícita. Nuestra opinión es que, no obstante la evidente limitación de sus expresiones, la religiosidad de los pobres no es necesariamente alienante. En términos generales hay que decir que ella es expresión de catolicismo auténtico²⁸. De aquí que podamos considerarla el punto de inserción de una evangelización liberadora. En adelante nos interesa hacer ver que en las últimas décadas, gracias a la recepción del Concilio realizada por Medellín y las siguientes conferencias episcopales, la experiencia religiosa de los pobres ha experimentado una ampliación, transformación y profundización considerables en los planos personal, eclesial y social.

Cuestionamiento a la fe popular en Cristo

La fe popular en Cristo, en cuanto conato agónico por una vida digna, tiene la virtud de ser liberadora. Pero, en tanto se articula en mediaciones culturales y religiosas, es objeto de crítica de parte de los teólogos latinoamericanos. Estas mediaciones pueden conducir la experiencia religiosa en la dirección exactamente contraria a la del Evangelio. Para Jon Sobrino, las imágenes de Cristo en América Latina son alienantes²⁹. Urge ilustrar acerca del Jesús de la historia, porque nos hemos quedado con un “Cristo sin Jesús”³⁰. Se comprende así que la cristología en nuestro continente es una cuestión disputada. Las imágenes de Cristo en disputa conducen a diversas praxis cristianas. Según Sobrino, un Cristo

de una caridad abstracta puede mover a tolerar la injusticia y un Cristo reconciliador puede impedir ver la seriedad de los conflictos que atraviesan una sociedad.

Puesto que la cristología de la liberación reconoce estatuto teológico al reclamo de las víctimas de una sociedad injusta, ella demanda reconocer la realidad del conflicto social, so pena de hacer irrelevante el discurso sobre Dios. El Cristo verdadero, el Cristo que realmente conduce al Dios de Jesús, es el Cristo liberador³¹. Si no fuera así, la salvación escatológica sería irrelevante para los pobres o les alienaría con una promesa de salvación futura equivalente a la justificación de su opresión presente.

Esto no obstante, al tomar en serio el conflicto, la Teología de la liberación genera una visión dialéctica de la historia que más de una vez la ha movido a simplificar la realidad, distinguiendo en ella solo oprimidos y opresores³². La realidad siempre fue más compleja. Probablemente, desde un punto de vista político, era más movilizador marcar las diferencias. Pero, después de algunas décadas se ha visto con claridad que una tan tajante distinción no representa bien a sociedades bastante más multifacéticas. Una descripción tan esquemática no tenía ni tiene futuro. Por lo demás, cuando una visión dialéctica como esta de la realidad se replicó en el plano eclesial, tuvimos comunidades divididas entre “comprometidos” y “conservadores”. La lucha se expresó en tomas de postura política partidista. Y, en lo inmediato, la religiosidad popular pagó las consecuencias.

Llama la atención que, por esta vía, la cristología de la liberación ha dado un paso equivocado respecto de su propio método. Pues, al no tomar en cuenta la fe tradicional en Cristo, no ha respetado algo muy importante para los mismos pobres. El paso descrito ha sido errado porque,

respecto de su propio método, la cristología de la liberación ha descuidado la circularidad hermenéutica que ella reclama, el movimiento incesante entre la *fides qua* y la *fides quae*³³, comprometiendo su propia epistemología. El conocimiento de Cristo, según Sobrino, proviene de un seguimiento del Cristo del que nos hablan las Escrituras. La cristología de la liberación debiera tener como punto de arranque real la fe en Cristo y como punto de partida metodológico la recuperación de la imagen verdadera de Cristo propia de los Evangelios³⁴. En este ir y venir del Cristo de la fe al Jesús de la historia, es posible conocer ayer y hoy al Cristo vivo que, a su vez, nos revela siempre algo nuevo de Dios. Entonces, ¿por qué la fe de unos pobres habría de contar y la de los otros no? Además, ¿no es posible que la fe popular tradicional en Cristo no medie en algún caso esa lucha por la justicia? Por nuestra parte, pensamos que la fe de todos los pobres, aun con las impurezas con que la recarga el pecado social y el pecado de los mismos pobres, debiera constituir el lugar teológico de la cristología. Concordamos con el método de la cristología de Sobrino, pero discutimos su aplicación.

En esto último, nos parece que Juan Carlos Scannone tiene razón³⁵. La fe popular en Cristo no es necesariamente alienante. Ella está preñada de sabiduría popular que, a su manera, de un modo simbólico, cumple muchas veces una función liberadora. De aquí que Scannone recomiende injertar en la fe popular al Cristo salvador, la ilustración sobre la imagen del Cristo liberador proveniente de los Evangelios.

La prueba de que Scannone acierta es patente en las mismas CEBs las veces que en ellas no se ha dado la iconoclastia de sustituir unas imágenes de Cristo por otras, sino que ha habido amplio espacio para la convivencia entre las diversas devociones a Cristo. El discurso sobre Cristo liberador,

sin perder su punta crítica, tiene cabida allí donde los pobres expresan su fe en las claves que les ofrece la religión popular. En las CEBs los pobres agradecen de igual manera que les enseñen a leer la Escritura en clave liberadora y que, en una misma celebración eucarística, los rocíen con agua bendita.

Recuperación de la religiosidad de los pobres

Decimos que no se minusvalorara la religiosidad de los pobres, pues es valiosa. Esto lo vemos tanto en la devoción al crucificado como en la devoción mariana. Ambas devociones suelen tener espacio en la “Iglesia de los pobres” que quiere ser una Iglesia liberadora.

Devoción al Cristo crucificado

Parece no haber duda entre los autores que la devoción a Cristo en América Latina se concentra en su cruz³⁶. La devoción al crucificado, a Él como figura tallada en madera o plasmada en yeso que sangra y muere en una cruz, como las simples cruces que lo representan y hallamos en todas partes, caracteriza el cristianismo latinoamericano.

La cristología de la liberación que también constata que esta es la devoción predominante, levanta acerca de ella una pregunta: “¿Cómo predicar la cruz en medio de los crucificados?”³⁷. La sospecha radica en la función negativa que una tal devoción pudiera cumplir en perjuicio de las víctimas de la injusticia. Se teme que la cruz les mueva simplemente a la resignación ante sus sufrimientos. Esta cautela tiene fundamento; la espiritualidad, la moral y la liturgia están plagadas

de sacrificialismo. Desde Anselmo en adelante se nos ha hecho creer que la muerte del Hijo tuvo lugar para la satisfacción de Dios por los pecados, lo cual compromete la gratuitad de la salvación, condicionando la relación con Dios a esquemas de premio y de castigo³⁸. Así las cosas, soportar los males constituye un modo de expiación. Los teólogos de la liberación, por el contrario, combaten una explicación de este tipo. La cruz tiene un origen histórico, no es fatalidad ni castigo. Es preciso luchar contra las causas del sufrimiento injusto. La cruz, que ha movido a la resignación, debiera estimular esta lucha.

Hay, sin embargo, teólogos que sostienen que la devoción al Cristo crucificado de los pobres no es alienante, sino profundamente humanizadora³⁹. Pues ella no es mera devoción a un muerto, ya que se cree que este muerto ha resucitado. El triunfo del resucitado tiene sentido en la medida que Jesús representa el sufrimiento extremo de los pobres de un modo concreto y sacramental. El Cristo cuyos pies los latinoamericanos besan y la sangre que chorrea por sus sienes, es la sangre verdadera de una persona verdadera, como es verdadero el sufrimiento de los pobres. Si estos no se identificaran con el hombre que miran crucificado, tampoco encontrarían en Él la fuerza resucitadora y la esperanza para seguir viviendo que sí encuentran. Pues no bastaría creer que Cristo ha resucitado, si su muerte no fuera tan descarnada y ella no guardara relación auténtica con la tristeza enorme de sus devotos.

Cabe destacar, por otra parte, que en las últimas décadas la devoción a Cristo crucificado se ha nutrido de nuevos sufrimientos y ha conducido a redescubrir la centralidad del martirio en el “seguimiento de Cristo”⁴⁰. A lo largo de toda América Latina, especialmente allí donde la tortura de Estado

y los militares hicieron estragos, muchas veces los cristianos han valorado el martirio, o lo han sufrido directamente, como un acto de fe radical. Muchas comunidades cristianas han pasado por las penalidades propias del “seguimiento de Cristo” crucificado. Su fe en el resucitado no les ha movido a la resignación, sino a la solidaridad con los perseguidos y al fortalecimiento de sus vínculos eclesiales.

Devoción mariana

América latina es devota de María. Según Orlando O. Espín, “es difícil encontrar además del Cristo crucificado otro símbolo religioso más poderoso que este”⁴¹. Pero no se trata de devociones separadas. Roberto Goizueta, teólogo hispano-norteamericano, subraya que “Jesús no es nunca solo Jesús; también es siempre el Hijo de María. Y María no es nunca solo María; ella es siempre también la madre de Jesús”⁴². Esto es así, aun cuando a Cristo no se lo encuentre presente de un modo explícito en la devoción mariana. La Virgen, se sabe, es madre de Jesús y madre de los cristianos.

La veneración a María se relaciona además con la Iglesia y con los pobres. María congrega al Pueblo de Dios en celebraciones colectivas y representa la anterioridad de la comunidad eclesial a la fe personal de los fieles⁴³. Ella, por ser madre, es factor de hermandad entre los católicos y, bien habría que subrayarlo, entre los pueblos latinoamericanos. En América Latina una veintena de advocaciones se refieren a la misma Virgen María. Entre estas destaca la devoción a la Virgen de Guadalupe, la cual se extiende hoy con fuerza en los hispanos de los Estados Unidos⁴⁴. Nuestra Señora de Guadalupe, a su vez, representa muy bien las relaciones

de las vírgenes latinoamericanas con los pobres. María es la madre de los pobres. La “morenita” tiene el color de los pobres. Para ellos especialmente, María es consuelo, desahogo, perdón, amparo y protección. A ella, como a una madre, se acude en términos amorosos e íntimos. María es intercesora y modelo de docilidad y de fe en Dios. A ella se hacen y se le cumplen promesas. La piedad mariana juega un rol parecido a la devoción a Cristo crucificado. Su dolor es el dolor de un pueblo pobre y sufrido. Ella acompaña, solidariza y carga con las penas de sus hijos. Pero, a la vez, suscita alegría y desencadena la estética popular. Congrega en procesiones y fiestas. A ella se le ofrecen flores y se le baila con atuendos y trajes abigarrados⁴⁵. Probablemente María, de un modo simbólico, expresa la fe de los pobres en la resurrección de su Hijo.

Por razones semejantes a la devoción al Cristo sufriente habrá podido pensarse que la devoción a María es alienante, pues movería a la abnegación y sacrificio de la mujer⁴⁶. Antonio González Dorado recoge la opinión según la cual María replica religiosamente la función de la madre en América Latina⁴⁷. Esto significa que, por una parte, ella es amor, amparo, protección e intercesión para los oprimidos y, por otra, confinada al ámbito del hogar (el espacio en el que ella ejerce estas virtudes), por el mero hecho de permanecer en la casa, tolera de algún modo el mundo machista de la calle (el espacio público en el que el macho puede desenvolverse de un modo brutal e incluso al margen de la ética). Basta para esto la ausencia de la Virgen en este ámbito. Se podría decir que María protege del machismo, al mismo tiempo que lo regenera⁴⁸. Esto no obstante, este autor advierte una notable transición desde la primera devoción a una María conquistadora (la Virgen que acompañó a los conquistadores españoles

en la toma de posesión violenta del continente), a la última devoción a una María libertadora. Lo que no se puede pasar por alto es que, entre esta y aquella, María ha sido por largos siglos la madre de los oprimidos.

La Teología de la liberación ha recuperado aspectos liberadores de María, desenterrando tesoros escondidos. Ha podido conjurar el machismo y estimular una preocupación de María por las sociedades en su conjunto, yendo más allá de su función doméstica. La Teología de la liberación ha destacado que ella, en virtud de su relación con el Jesús que anunció el reino a los pobres, ha podido inspirar nuevas formas de dignificación de las mujeres y de los varones. Por su parte, Puebla asegura que “la Inmaculada Concepción nos ofrece en María el rostro del hombre nuevo redimido por Cristo” y por su Asunción, ella representa “la integridad humana” ya alcanzada en “un continente donde la profanación del hombre es una constante y donde muchos se repliegan en un pasivo fatalismo” (Puebla, 298). La misma conferencia gusta recordar que la Virgen de Guadalupe tiene un rostro mestizo (cf. Puebla, 446).

¿Por qué sectores populares protestantes arremeten molestos contra la piedad mariana y, en particular, contra sus imágenes? Puede haber razones históricas propias de un continente mayoritariamente católico que necesitamos estudiar. La queja puede tener un fundamento que, en favor de estos sectores, los católicos tendríamos que revisar. Los católicos, por nuestra parte, solemos elevar las imágenes de María para marcar la diferencia. ¿Lo hacemos en tono polémico? Puede ser. El Concilio no lo querría (cf. LG 67). Pero el mismo Vaticano II nos recuerda que la Iglesia, “meditando piadosamente sobre ella y contemplándola a la luz del Verbo hecho carne [...] entra más a fondo en el misterio de

la encarnación y se asemeja cada día más a su Esposo” (LG 65). La Virgen humaniza a Cristo. Probablemente la devoción a María equilibra la devoción al crucificado del barroco latinoamericano.

En suma, María es la madre de los pobres que luchan por una vida mejor y muchas veces necesitan su protección, ayuda y consuelo. Y, en tanto la evangelización mariana posconciliar contrarresta la ignorancia popular sobre ella y sobre el Jesús terreno, poniendo a María junto a Cristo y a la Iglesia, ella ha podido respaldar incluso las iniciativas de cambio social de los pobres.

Irrupción de los pobres en la espiritualidad cristiana

El Concilio Vaticano II, aun cuando su referente primario fue la modernidad y no la injusticia social, introdujo cambios teológicos en la concepción de la espiritualidad y de la Iglesia que validaron la irrupción de los pobres en la sociedad y en la misma Iglesia, lo cual, a su vez, ha despejado un camino extraordinario para la experiencia del Dios de los pobres.

Ruptura con el paradigma tradicional de la espiritualidad

Luego que el Vaticano II relativizara los “estados de perfección” de la vida religiosa como el paradigma de la santidad cristiana y estimulara a todos los fieles cristianos “a buscar la santidad y la perfección de su propio estado” (LG 42), se amplió para los fieles la posibilidad de vivir su vida secular en clave espiritual.

En este nuevo marco de comprensión de la vida cristiana, pudo descubrirse y desarrollarse una espiritualidad de los pobres, una espiritualidad social. Es más, la Teología de la liberación, dada la radicalidad espiritual del empeño por una vida digna que ella destaca, ha podido incluso hacer una crítica incisiva a la espiritualidad tradicional⁴⁹. La experiencia espiritual de los pobres, dada su hondura, representa un cuestionamiento de otras experiencias espirituales. ¿Cómo pueden estas ser auténticamente cristianas si no integran, por ejemplo, una opción por los pobres? Según Gustavo Gutiérrez, ella se erige en el nuevo paradigma de la espiritualidad⁵⁰.

Tomemos un botón de muestra: la valoración de la pobreza en el nuevo y en el antiguo paradigma. En el antiguo paradigma se ha valorado la pobreza como una vía de identificación con Cristo pobre. El voto de pobreza ha representado la máxima expresión de esta virtud evangélica. En este caso, sin embargo, se trata de la virtud de una persona individual que ha podido también ser misericordiosa con los pobres. En el nuevo paradigma, en cambio, son los pobres los sujetos primeros de las bienaventuranzas evangélicas, no por ser virtuosos, sino porque Dios opta por ellos contra la pobreza injusta que padecen. En este horizonte se sospechará de un voto de pobreza pronunciado por personas virtuosas, si este voto no implica una solidaridad sociopolítica con las víctimas de sociedades que generan miseria casi por necesidad. La identificación con Cristo pobre, en la medida que exige una opción por los pobres, con sus personas, sus culturas, sus luchas sociopolíticas y su modo de habitar la Iglesia, revalora un voto de pobreza, pero denuncia su limitación si de un modo individualista no hace más que replicar una sociedad egoísta. Por esta vía el “seguimiento de Cristo” de los

pobres incita a la reconfiguración del paradigma tradicional de la espiritualidad o a su abandono.

Cambios tan profundos en la espiritualidad cristiana no han podido sino repercutir en la cristología. La cristología de la liberación ha activado una circularidad hermenéutica entre el concepto de Cristo proveniente de la Sagrada Escritura y el Cristo inmediatamente actual que hace vivir a los pobres en virtud de su Espíritu. Esta, a la vez, ha podido auspiciar una espiritualidad encarnacionista, pascual, escatológica y trinitaria. En virtud del dogma de la Encarnación los cristólogos latinoamericanos han propugnado una identificación de Cristo con todos los pobres de la Tierra y, por su medio, con toda la humanidad independientemente de sus credos; en virtud de su raigambre pascual, han promovido una nueva comprensión de la cruz (como principio de solidaridad de Dios con las víctimas) y de la resurrección (como acto de justicia de Dios con Jesús y con quienes Él representa de preferencia); en virtud de su impronta escatológica, han propiciado el reino de Jesús como buena nueva para los oprimidos, como juicio de sus opresores y como reconciliación que el Espíritu opera hasta el fin de los tiempos desde el reverso de la historia; y en virtud de su carácter trinitario, han relacionado a Jesús con el Padre mediante la fe que el Espíritu desencadena en Él y han hecho entender que la historia presente depende de una praxis creyente que prosigue la praxis de Cristo gracias a su mismo Espíritu.

La Iglesia de los pobres

Un hecho pneumático impresionante, efecto directo del Vaticano II, es el surgimiento de una Iglesia de los pobres en

todos aquellos lugares de América Latina en que ellos han sido protagonistas del Evangelio en sus Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)⁵¹. La importancia de *Dei Verbum* ha sido enorme. Bien puede decirse que el Concilio puso la Sagrada Escritura en las manos del Pueblo de Dios, este leyó su vida a la luz de la Palabra y la Iglesia surgió con una fuerza extraordinaria. Los “nuevos cristianos”, desde entonces, han reconocido su parentesco con aquellos “antiguos cristianos” de los que hablan los Hechos de los Apóstoles que se reunían en las casas, llenos de alegría, para celebrar la eucaristía y compartir lo que tenían⁵².

Esta Iglesia de los pobres, animada por el Espíritu e instruida por la Palabra, constituye en cierto sentido una novedad histórica. Como acontecimiento eclesiológico, esta Iglesia es consecuencia del Vaticano II, de religiosos y religiosas que se desplazaron a los sectores marginales de las ciudades, de las inmigraciones de los campesinos en las grandes urbes y de la alfabetización de la población realizada por los gobiernos latinoamericanos a lo largo de todo el siglo XX. Muchos de sus integrantes llegaron a la parroquia por la catequesis de sus hijos, descubrieron la Palabra al compartir sus vidas en grupos y terminaron por hacerse cargo de las comunidades que los acogían con cariño.

En estas comunidades los pobres han sabido armonizar sin mayores problemas el conocimiento de la Palabra y la celebración de los sacramentos. Los sacramentos han sido ocasión de fe auténtica y de alegría y no actos mágicos o supersticiosos. Especialmente la Eucaristía dominical ha constituido el espacio más importante del compartir comunitario. A menudo la celebración de la Eucaristía en el mundo popular ha sido un espacio en el que cabe todo cuanto las personas consideran importante en sus vidas. En torno

a la misa dominical de la comunidad cristiana, los pobres han organizado buena parte de sus vidas y de la solidaridad que practican en sus barrios. En estas comunidades eclesiales menores los pobres han experimentado a la Iglesia universal, sintiéndose en ella como en su casa. Esta misma Iglesia universal que garantiza a ellos el conocimiento del Cristo de la Tradición, en cuanto Iglesia de los pobres, cuestiona a su vez a los “ricos” y pide de ellos una conversión de acuerdo con las bienaventuranzas.

Debe constatarse que el Concilio no desarrolló mayormente, como algunos quisieron, el tema de una “Iglesia de los pobres”. Así lo habría querido el Cardenal Lercaro y el mismo Juan XXIII y, en nuestro medio, Mons. Manuel Larraín, fundador del Celam. El concepto de la “Iglesia de los pobres” no era extraño en América Latina⁵³. El concepto fue usado numerosas veces por Juan Pablo II, especialmente en sus viajes a Brasil y a Filipinas. Lo hizo advirtiendo de los peligros de manipulación ideológico-partidista. Pero, sobre todo, subrayando, por su medio, la universalidad de la Iglesia. En Río de Janeiro sostuvo: “la Iglesia de los pobres habla en primer lugar y por encima de todo al hombre. A cada hombre y, por lo tanto, a todos los hombres. Es la Iglesia universal. La Iglesia del misterio de la Encarnación. No es la Iglesia de una clase o de una sola casta. Y habla en nombre de la propia verdad”⁵⁴.

Articulación sociopolítica de la espiritualidad

Hasta aquí podemos decir que la fe popular en Cristo, en la medida que se ha nutrido del *aggiornamento* teológico del Vaticano II, encuentra en el “seguimiento de Cristo”⁵⁵ su

mejor vector. Este hunde sus raíces en esa lucha por la vida que caracteriza la fe en Dios de la mayoría de los latinoamericanos, así como en la religiosidad del pueblo que ha sido ilustrada con un conocimiento del Jesús de los Evangelios y en la vivencia de comunidades cristianas integradoras de lo nuevo y lo antiguo.

Pero hay más. También ha de considerarse espiritual el esfuerzo de los latinoamericanos por constituir sociedades más humanas. La teología latinoamericana demanda como obra del Espíritu la creación cultural y el compromiso sociopolítico contra la pobreza y la injusticia. Ella ha pretendido basarse en una espiritualidad de la liberación⁵⁶. Esta teología es audaz al plantear que la espiritualidad cristiana debe comprobarse en estos planos. La teología latinoamericana recupera la importancia del mesianismo bíblico y la necesidad de construir el Reino a este nivel de mediaciones, sabiendo y a veces no sabiendo que al hacerlo juega con fuego.

El encuentro de la teología con las ciencias sociales ha llevado a concluir que los pobres son creadores de cultura. Su cultura sale al paso de la cultura dominante, la cual no querrá nunca reconocerla. La Iglesia, empero, ha reconocido el valor de la cultura popular. Considera que la religiosidad del pueblo es auténtica inculturación del Evangelio (*Santo Domingo*, 36). Los documentos de las conferencias generales del Episcopado latinoamericano ven en la religiosidad popular una reserva de sentido en contra de una secularización que amenaza al continente tanto como la miseria. Aparecida destaca “el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular” (*Aparecida*, 262).

El compromiso sociopolítico de los cristianos, por su parte, ha sido un tema característico y complejo de la Teología de la liberación desde sus comienzos. Este compromiso

tiene como antecedente próximo la emergencia de las clases populares a los largo de todo el siglo XX. En sentido estricto, el compromiso de los cristianos con los cambios de la sociedad promovidos por esta teología debe considerarse, como hemos dicho antes, una expresión concreta de uno de los signos de los tiempos más importantes del siglo pasado⁵⁷.

Pero, al momento de discernir los signos de los tiempos, descubrimos la enorme dificultad que han tenido los cristianos latinoamericanos para traducir el Evangelio en sociedades justas. Entre nosotros han abundado discursos ingenuos de cambio social. En todo caso, hemos experimentado una oscilación entre la búsqueda de gobiernos de inspiración “mesiánica” y resistencias de índole “profética”. Los cristianos latinoamericanos han soñado con cambios estructurales de la economía y de las leyes, con gobiernos al servicio del bien común. No se puede desconocer que ha habido países en los que la inspiración cristiana ha sido decisiva en la reducción de la miseria. Por otra parte, cuando no ha podido aspirarse a tanto, especialmente durante períodos dictatoriales, los cristianos han resistido proféticamente contra el abuso del poder político y económico. Y, por de pronto, ha tenido lugar una importante participación de los cristianos en las organizaciones de base y los movimientos populares⁵⁸.

En el futuro inmediato no se ve cómo discursos mesiánicos de cristianos comprometidos no sean socialmente repudiados por su sesgo de nueva cristiandad en sociedades cada vez más pluralistas. Esto no debiera inhibir, sin embargo, un compromiso con las nuevas sociedades a través de una adhesión a aquellos valores que bien pueden ser encontrados en la tradición cristiana: el respeto de la libertad, la conquista de la igualdad, el reconocimiento de la diferencia y la fraternidad universal⁵⁹.

CONCLUSIÓN

En el presente ensayo hemos fijado la atención en aquellos pobres que por décadas constituyen la principal preocupación en América Latina. Descubrimos que su experiencia de Dios en Cristo, por una parte, arraiga en una lucha secular (pero no por ello menos “pascual”) por una vida buena y digna y, por otra, en su versión religiosa explícita, no debe considerársela alienante sin más. Un signo de los tiempos latinoamericano en particular, lo constituye el hecho de un ensanchamiento de esta experiencia como “seguimiento de Cristo” que se comprueba en experiencias personales, eclesiales y sociales que “reciben” el impulso renovador del Vaticano II.

Al terminar, cabe recordar la importancia que tiene a futuro un “seguimiento de Cristo” que se cumpla en circularidad hermenéutica, relacionando incesantemente al Cristo recibido a través de la tradición conciliar (presente en la teología latinoamericana) con la experiencia espiritual de los latinoamericanos en los distintos planos de su existencia personal y colectiva. La imbricación y relación crítica de uno y otro aspecto, garantiza un crecimiento espiritual y un progreso cristológico y, en última instancia, la pertinencia del cristianismo. Por esta vía el “seguimiento de Cristo” de los pobres constituirá la punta de lanza de la reforma que un concilio pastoral ha querido impulsar para reinterpretar el dogma en favor de la “edificación” (2 Cor 13, 10) de una Iglesia que quiere ser en la humanidad un sacramento de unidad (LG 1)⁶⁰.

Notas:

- ¹ E. Silva introduce una importante distinción entre “presente” y “situación actual”. El presente alude al tiempo, esto es, la modernidad en su actual etapa de desarrollo. Y la situación actual, al contexto latinoamericano. Esta distinción resulta muy útil para interpretar la recepción latinoamericana del Concilio: “Auscultar los signos del tiempo presente y de la situación latinoamericana. Esbozo de algunos fenómenos a considerar para una interpretación teológica del presente”, *Teología y Vida* 46 (2005) 582-614; V. Azcuy, “El Espíritu y los signos de los tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico”, *Concilium* 342 (2011) 113-124.
- ² La teología latinoamericana en la medida que ha querido ser una reflexión teológica sobre la realidad histórica de América Latina, se ha caracterizado por su vocación de promoción humana o liberacionista. Esto mismo ha tipificado al Magisterio (especialmente expresado en las conferencias de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida). La Teología de la liberación, por su parte, difícilmente puede ser circunscrita, por ejemplo, al período anterior a la caída del Muro de Berlín (1989). Y, por otra parte, mucha de la teología desarrollada en las últimas décadas, aun focalizada en la historia del continente, no quisiera ser identificada con la Teología de la liberación. Valgan estas distinciones para lo que sigue.
- ³ J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, Madrid 1991, 57. Cf. *ibíd.*, 56.
- ⁴ Sobre las distinciones que hay que hacer sobre el concepto de “pobre” se puede consultar: V. Azcuy - H. M. Yáñez (comp.), *De la solidaridad a la justicia. VII Jornada de Reflexión Ético-teológica*, Buenos Aires 2004, 159-188; V. Azcuy, “Das weibliche Gesicht der Armut. Oder: Theologie vor den sozialen Herausforderungen des Bösen”, en H. Kuhlmann - S. Schäffer-Bossert, *Hat das Böse ein Geschlecht?: Theologische und religionwissenschaftliche Verhältnisbestimmungen*, Stuttgart 2006, 89-98.
- ⁵ Cf. J. Sobrino, “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación”, *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 244.
- ⁶ Sobre la recepción del Concilio en América Latina puede consultarse: S. Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las Conferencias de Medellín y Puebla”, en G. Alberigo - J. P. Jossua (eds.), *La recepción del Concilio Vaticano II*, Madrid 1987, 86-101; G. Girardi, “De la ‘Iglesia en el mundo’ a la ‘Iglesia de los pobres’”. El Vaticano II y la Teología de la liberación”, en C. Floristán - J. J. Tamayo, *El Vaticano II veinte años después*, Madrid 1985, 429-461; G. Gutiérrez, “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico ‘la Iglesia y los pobres’”, en G. Alberigo

- J. P. Jossua, *La recepción del Concilio Vaticano II*, 213-237; J. Scampini, “La noción de recepción”, en Sociedad argentina de teología (ed.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, Buenos Aires 2006, 115-123; C. Schickendantz (ed.), *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, Córdoba 2005; E. Silva, “Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio”, *Teología y Vida* 49 (2009) 41-58; J. Sobrino, “El Vaticano II y la Iglesia en América Latina”, en C. Floristán - J. J. Tamayo, *La recepción del Concilio Vaticano II*, 105-134.

- ⁷ En el Magisterio episcopal latinoamericano *Gaudium et spes* 22 es el texto más citado. Entre todos sus elementos, destaca aquel que recuerda que “Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”.
- ⁸ J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe e ideología I*, Madrid 1982, 38.
- ⁹ *Ibíd.*, 38.
- ¹⁰ *Ibíd.*, 38.
- ¹¹ *Ibíd.*, 39.
- ¹² *Ibíd.*, 39.
- ¹³ *Cf. ibíd.*, 77.
- ¹⁴ *Ibíd.*, 108.
- ¹⁵ P. Trigo, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Santander 2003, 170.
- ¹⁶ P. Trigo, “Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina”, *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1989) 106-107.
- ¹⁷ *Ibíd.*, 107.
- ¹⁸ *Ibíd.*, 107.
- ¹⁹ *Ibíd.*, 101.
- ²⁰ *Ibíd.*, 107. *Cf.* P. Trigo, *En el mercado de Dios*, 171.
- ²¹ *Cf.* P. Trigo, “Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina”, 107.
- ²² *Cf. ibíd.*, 108.
- ²³ P. Trigo, *En el mercado de Dios*, 173.

- ²⁴ Cf. P. Trigo, “Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina”, 106.
- ²⁵ Cf. J. Costadoat, *Trazos de Cristo en América Latina*, Santiago 2010, 249.
- ²⁶ Cf. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca 1986; J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid 1999.
- ²⁷ Cf. J. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, 321ss.
- ²⁸ Así lo entiende Puebla que, a este propósito, no distingue entre “religión del pueblo”, “religiosidad popular” o “piedad popular” (*Puebla*, 444). Cf. J. C. Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990, 237-239.
- ²⁹ Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, 29-33; J. Costadoat, *Trazos de Cristo en América Latina*, 153-172.
- ³⁰ Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, 30.
- ³¹ Cf. L. Boff, *Jesus Cristo libertador*, 1976; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972, 236; J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, 26ss.
- ³² Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, 25-33.
- ³³ Cf. *ibíd.*, 46.
- ³⁴ Cf. *ibíd.*, 82.
- ³⁵ Cf. J. C. Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, 237-239.
- ³⁶ Cf. R. Goizueta, *Caminemos con Jesús*, Miami 2009, 56; J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, 26.
- ³⁷ J. Sobrino, “¿Cómo predicar la cruz en medio de los crucificados?”, *Testimonio* 125 (1991) 38-43; L. Boff, *¿Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados?*, Colombia 1987; F. Azuela, “¿Cómo predicar la muerte de Jesús en un continente crucificado”, *Christus* 42 (1977) 30-33; G. Zagarra, “¿Cómo predicar la cruz hoy”, *Páginas* 163 (2000) 48-53; H. J. Recinos - H. Magallanes (ed.), *Jesus in the Hispanic Community. Images of Christ from Theology to Popular Religion*, Louisville-Kentucky 2009, XIII-XV.
- ³⁸ Cf. B. Sesboué, “Redención y salvación en Jesucristo”, en O. González de Cardedal, J. I. González Faus, J. Ratzinger, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca 1997, 113-132.
- ³⁹ Cf. R. Goizueta, *Caminemos con Jesús*, 100-106; J.C. Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, 237-239.
- ⁴⁰ Cf. Sobrino, “Mons. Romero en su XXIX aniversario de su asesinato-martirio”, *Páginas* 34, 214 (2009) 22-28; P. Trigo, “Ellacuría y compañeros mártires”, *SIC*

72, 720 (2009) 492-495; R. Rosales, “Mártires en América Latina”, *Testimonio* 240 (2010) 73-76; V. Azcuy, “Teología de los pobres en Ignacio Ellacuría”, *Proyecto* 33 (1999) 179-208.

⁴¹ O. O. Espín “Tradition and Popular Religion: An Understanding of the *Sensus Fidelium*” en A. Figueroa Deck (ed.), *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, Maryknoll - NY 1992, 71-72.

⁴² R. Goizueta, *Caminemos con Jesús*, 64.

⁴³ Cf. ibíd., 101.

⁴⁴ Cf. ibíd., 63.

⁴⁵ Sobre los bailes a María en el norte de Chile puede consultarse el artículo de N. Peña, “Los bailes religiosos, devoción que danza”, en J. Arteaga et al., *El eco de Dios. Voces de nuestra memoria*, Santiago 2011, 67-106.

⁴⁶ Cf. D. Irrarrázabal, “María en el cristianismo latinoamericano”, *Concilium* 327 (2008) 112.

⁴⁷ Cf. A. González Dorado, *Nuestra Señora de América. De la María conquistadora a la María libertadora*, Colombia 1986.

⁴⁸ Cf. ibíd., 95.

⁴⁹ Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Lima 1983, 24-30.

⁵⁰ Cf. ibíd., 42-51.

⁵¹ Cf. P. Trigo, “Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina”, *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1989) 106-107; R. Muñoz, *Dios de los cristianos*, Santiago 1986, 40-41; G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, 32. J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1987, 36-37.

⁵² Cf. J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, 25-28.

⁵³ Cf. M. Larraín, *De Ecclesia Pauperum*, “Sobre la Iglesia de los pobres”. Cita a Lercaro: “Mi intención tiende a hacernos más atentos a la revelación de ese misterio de Cristo en la Iglesia, no solamente permanente y esencial, sino aun de la más grande actualidad histórica. Quiero decir: el misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy día, el misterio de Cristo en los pobres, porque la Iglesia, como lo dijo el Santo Padre Juan XXIII, es en realidad la Iglesia de todos, pero sobre todo la Iglesia de los Pobres”, en P. de la Noi (ed.), *Escritos completos de Manuel Larraín*, Vol. I, 139-144. Ya Alberto Hurtado había usado la expresión: “...la Iglesia es Iglesia de pobres y en sus comienzos los ricos al ser recibidos en ella se despojaban de sus bienes y los ponían a los pies de los Apóstoles para entrar en la Iglesia de los pobres...” (*Archivo Padre Hurtado*, s57 y 13a).

- ⁵⁴ Discurso de Juan Pablo II, 2 de julio 1980, Río de Janeiro, N° 5.
- ⁵⁵ Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 11-16. Otro asunto es cómo quienes no son pobres se asocian a este seguimiento (cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, 190) y cómo lo hacen los teólogos (J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 1988).
- ⁵⁶ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 265-273.
- ⁵⁷ En la obra *La fuerza histórica de los pobres*, Gustavo Gutiérrez expresa una esperanza desmesurada en esta fuerza. Sin embargo, el movimiento asociado a la Teología de la liberación proviene en buena medida del Catolicismo social del siglo XX, que a su vez debe considerarse parte del fenómeno más amplio del emerger de las clases pobres.
- ⁵⁸ Cf. R. Muñoz, *Dios de los cristianos*, 35.
- ⁵⁹ Cf. J. Costadoat, “Valoración teológica del pluralismo”, *Anales de la Facultad de Teología*, 1 (2010) 605-621.
- ⁶⁰ Cf. Ch. Théobald: “Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II: en busca de un principio “interno” de interpretación”, *Concilium* 312 (2005) 112, 114, 121, 125; W. Kasper, “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio”, en id., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 408.



TERCERA PARTE

MEDIACIONES Y MÉTODOS



LOS AVATARES DE LO PÚBLICO
EN LA INTELIGENCIA TEOLÓGICA
DEL TIEMPO PRESENTE

Patricio Miranda - Sebastián Neut

La presente contribución se asienta sobre la elucidación acerca de los avatares de lo público en las mediaciones socioanalíticas del posmodernismo, neoliberalismo y funcionalismo estructural. Se percibe una disolución de lo público, operacionalizada en la des-racionalización, naturalización y des-subjetivización de lo social. Una concepción emergentista o evolucionista de lo público resulta en visiones naturalizadoras de lo social-histórico, funcionales a la legitimación del statu quo.

INTRODUCCIÓN

La presente contribución tiene como objetivo problematizar cómo lo público estaría siendo conceptualizado en algunas mediaciones socioanalíticas que acompañan el discurso teológico moral del presente histórico¹. En efecto, se percibe cierta afinidad electiva que se puede reconocer respecto de las presuposiciones, entre posmodernismo, neoliberalismo y funcionalismo estructural: la disolución de lo público

operacionalizada por la des-racionalización, naturalización y des-subjetivización de lo social.

¿Por qué la teología moral social cristiana tiene interés por entender y evaluar el repertorio semántico de tales tradiciones teóricas, en este caso específico, respecto de su tematización de lo público? En el ámbito de la ética cristiana, lo histórico corresponde a un lugar teológico, ya que el hombre expresa en el mismo mundo y su historia el camino de salvación². Es decir que “no son dos historias distintas sino una y única historia universal de salvación. La historia de la salvación es parte de la historia universal, con la particularidad de que en ella se da la interpretación del carácter salvífico de la historia humana”³.

Esta atención ha implicado la asunción de las mediaciones socioanalíticas, es decir, el recurso a instrumentos de análisis provenientes de las ciencias sociales y las humanidades que permitan comprender la secularidad y dinámicas propias de lo social-histórico. La ética social cristiana retomaría tales resultados no como rendimientos y metodologías finales, sino, como nos recuerda Clodovis Boff, como *materia prima* de su propio objeto de estudio. En consecuencia, la teología moral social procede a realizar sus propios análisis una vez que ha interiorizado, sin resultar por eso colonizada, los resultados derivados de las ciencias de la sociedad. De esta manera, los rendimientos analíticos propios de las ciencias sociales y las humanidades resultan insumos fundamentales para la ética social cristiana, que debe, so riesgo de ingenuidad o impostura epistemológica, ejercer una vigilancia *ideopolítica* de sus supuestos y resultados.

La historia solo pudo fungir densamente a nivel teórico junto con el reconocimiento de su carácter social. Es decir que solo pudo serlo a partir de su reconocimiento “como

colectivo singular, como un sistema que engloba y unifica a las historias particulares... La Historia (con mayúscula) se convierte entonces en un concepto reflexivo, en sujeto y objeto de sí misma (un en sí y para sí)", lo cual "obliga al pensamiento histórico a replegarse sobre sí mismo"⁴. En efecto, en el plano moral social, fue la superación de toda analítica interindividualista —una vez enganchada la ética social cristiana a la plataforma del Concilio Vaticano II—, la que posibilitó el emerger del concreto histórico. Ahora bien, el espacio de encuentro, reconocimiento y proyección de lo social (y, en consecuencia, de lo histórico) ha sido históricamente concebido como el ámbito de lo público. Este corresponde a una especie de *locus amoenus* en el que los diferentes grupos que componen la sociedad gestionan su devenir. De esta manera, lo público, en la medida en que se constituye como fundamento de la praxis social, vendría a constituir un utillaje fundamental de lo histórico y, en consecuencia, un factor fundamental al momento de considerar las mediaciones socioanalíticas que constituyen la materia prima del quehacer teológico moral social.

En virtud de que toda mediación socioanalítica implica valoraciones y supuestos conectados con mundos de la vida, su elección y utilización no resulta, en consecuencia, aséptica para el discurso teológico, presionando su definición y talante. Para el caso, el reconocimiento propuesto respecto del riesgo de la disolución de lo público y, con ello, de lo histórico, no dejaría de resultar preocupante. Se podría dar el paradójico caso de que el reconocimiento de la naturaleza histórica del saber teológico moral implicase la asunción de determinadas mediaciones socioanalíticas que declinan cualquier clivaje de su propia historicidad, a través de la obliteración de lo público. El cuadro de análisis no puede

resultar más representativo del momento: una metabolización ético-analítica que desrealiza, suspende y/o desactiva a los componentes fundamentales (en este caso lo público) del engranaje del saber matriz (teológico moral), en virtud del “llamado a la colaboración” con otras disciplinas⁵.

Esta indagación resulta importante no solo para confrontar las visiones explícitamente impugnadoras de lo público, y con ello, de histórico y lo social, sino también para develar aquellas posturas pretendidamente críticas que acolchonan un status quo en el que tales nociones dejan de ser lugares para el desarrollo de lo propiamente humano. Si, como nos recuerda Žizek, “el Capital es el Universal concreto de nuestra época histórica”⁶, no dejará de ser interesante introducir cuñas a “los límites de subjetividad autocontenida”⁷ de tales posturas. Adelantamos, entonces, con el mismo autor, un desafío del presente histórico, cual es el de “pensar la política [y, con ello, lo público] hoy, pues en él se establece una línea de demarcación que devela las mascaradas con las que se ejercitan las ‘astucias de la razón’ del capitalismo tardío”⁸.

Por otro lado si, como bien ha recordado Rahner, la teología es un pensar humano sobre una fe⁹, la autocomprensión de su historicidad resulta un desafío ineludible. Esto implica, entre otras cosas, que la teología, a la vez que lee los signos de nuestros tiempos, es ella misma también expresión de estos. En tal sentido, la asunción de mediaciones socioanalíticas que ocluyan lo público, sería a la vez fundamento y expresión de una especie de claudicación histórica, incompatible con una fe y con ella, una teología, en la que el Reinado es “ya” una realidad aconteciente, aunque inasimilable a ninguna ultimidad de inmanencia histórica final. La aguda frase de H. U. von Balthasar adquiere aquí

notable incisividad: para una fe basada en un Dios que ha entrado en la historia le está vedada toda tentativa de huir de la historia¹⁰. Tal clarificación resulta tanto más importante cuanto que su no percatación induce un formidable peligro analítico (de indudables consecuencias prácticas), a saber, la suposición de un modelo teológico que se presume como único e infalible. De ser cierto que el único intemporal es Dios, lo que ocurre es una confusión en que se entrega “una atribución silenciosa de las cualidades del objeto del conocimiento al propio conocimiento. Se resbala entonces de la fe a la teología. Y se asiste, por así decirlo, a la usurpación del significado por el significante”¹¹.

El punto de partida es que posmodernismo, neoliberalismo y sistemismo es una tríada que da que pensar en cuanto muestran zonas de intersección inesperadas. La concordancia no puede no llamar la atención. Ya sea por el despliegue de la “mano invisible” (neoliberalismo), ya por el fracaso de la razón moderna (posmodernismo) o ya por el primado de la diferenciación funcional (sistemismo), el caso es que las tres corrientes convergen en la des-racionalización, la naturalización y la des-subjetivización de lo social. ¿Será porque las tres han bebido del mismo brebaje de ideas? ¿Será expresión de una común “chispa filosófica”¹²? ¿Cuál podría ser ese sustrato filosófico compartido? Si con Husserl asumimos que todo pensar es parte de la lucha de la humanidad por su auto-comprensión, tenemos que dirigir la mirada —para decirlo con Larraín— a las *significaciones imaginarias* sobre las que se asientan sus *afinidades electivas*¹³.

Del análisis de las fuentes referidas emerge un cuadro de afinidades que discurre al interior de una comprensión de lo social que toma distancia de los paradigmas heredados. Allí donde el pensamiento social clásico, embebido de

la tradición ilustrada, confía en la capacidad configuradora de mundo de la razón, observa el orden social e histórico como un orden producido (*práxico* y no *poiético*) y postula la centralidad del sujeto autónomo y su capacidad de control racional del mundo y su historia; el posmodernismo, el neoliberalismo y el sistemismo, cada uno a su modo (i), impugnan estas presuposiciones imaginarias, convergiendo en la crítica al modelamiento racional del mundo (ii), a la comprensión de lo social como un orden producido (iii) y a la nostálgica centralidad del sujeto y su concomitante expresión sociológica en una teoría de la acción (iv). De este modo, des-racionalización, des-humanización y des-subjetivización de lo social emergen como convergencias no ortogonales de una común anticipación de sentido que remite a esa “chispa” filosófica de la que habla Habermas (v). A ese nivel entendemos que sitúa Larraín la conexión más profunda entre posmodernismo y neoliberalismo: el primero vendría constituyéndose en la base filosófica del segundo¹⁴. Y es a ese mismo nivel donde por nuestra parte creemos reside el enigma de la convergencia de la que aquí nos ocupamos.

I

¿De qué estamos hablando cuando lo hacemos de neoliberalismo, posmodernismo y sistemismo? Los dos primeros conceptos condensan interpretaciones de abigarradas dimensiones de la vida social e histórica. El neoliberalismo ha sido comprendido tanto como una definida manera de gestionar

el Estado, el mercado y la sociedad civil, así como una serie de tácticas y discursos que basculan y ejercitan de manera fragmentaria pero eficiente (en) el capitalismo tardío. En efecto, como plantea Loic Wacquant, “la antropología del neoliberalismo se ha polarizado entre un modelo económico hegemónico anclado por variantes del dominio del mercado y un enfoque insurgente, alimentado por derivaciones del concepto foucaultiano de gubernamentalidad”¹⁵. El posmodernismo, por su parte, ha sido interpretado como una época histórica reciente (la que sucedió a la modernidad), como un nuevo *ethos* de las artes o como una actitud espiritual y/o mental no reducible a una formulación de tipo histórico. El sistemismo es un concepto menos lábil; designa a una tradición académica en el área de la sociología emergente desde fines de la década de 1960. Nuestro ángulo de acercamiento¹⁶ enfatiza los procesos discursivos de tipo teórico a través de los que se han constituido (y están constituyendo) los conceptos en análisis. No es cuestión menor el que el ámbito teórico haya sido el almacén en el que se originaron y galvanizaron las tres tradiciones.

El neoliberalismo surgió tras la Segunda Guerra Mundial en los países capitalistas más avanzados, como una suerte de respuesta al, en aquel momento, bien mirado intervencionismo estatal y a su concreción histórica por antonomasia: el Estado del bienestar. Como nos recuerda Perry Anderson, el neoliberalismo “fue una reacción teórica y política vehemente contra el Estado intervencionista”¹⁷. En 1944 el afamado economista Friedrich Hayek publicó el texto que ha sido considerado matriz del neoliberalismo: *Camino de servidumbre*. En este se hacía un ataque a ultranza a cualquier tipo de restricción por parte del Estado de las lógicas del mercado. Para el autor tal podía ser la degradación a que

podía conducir la intervención del Estado en la vida social y económica que llegó a comparar el laborismo inglés con el nazismo (“A pesar de sus buenas intenciones, la socialdemocracia moderada inglesa conduce al mismo desastre que el nazismo alemán: a una servidumbre moderna”). En 1947 Hayek citó a un selecto grupo de intelectuales, entre los que se encontraban M. Friedman, K. Popper y L. Von Misses, a reflexionar acerca del nuevo orden económico mundial. En aquella reunión se fundó la Sociedad Mont Pèlerin (haciendo alusión al lugar en Suiza donde se reunieron). Perry Anderson la ha definido como “una suerte de francmasonería neoliberal, altamente dedicada y organizada, con reuniones internacionales cada dos años”¹⁸. El objetivo de tal agrupación era “combatir el keynesianismo y el solidarismo reinante, y preparar las bases de otro tipo de capitalismo, duro y libre de reglas, para el futuro”¹⁹. A partir de este núcleo²⁰ fue sedimentando una tradición que ya en la década de 1970 tenía un cuerpo doctrinal acerado y, más importante aún, generaba creciente atractivo (geo)político.

En síntesis, podemos decir, un tanto esquemáticamente, con David Harvey, que...

...el neoliberalismo es en primer lugar una teoría de las prácticas económico-políticas que afirma que el bienestar humano puede lograrse mejor liberando las libertades y habilidades empresariales individuales en una estructura institucional caracterizadas por poderosos derechos a la propiedad privada, los mercados libres y el comercio libre. El papel del Estado es crear y preservar una estructura institucional apropiada para dichas prácticas²¹.

En este sentido, según Loic Wacquant “el neoliberalismo no ha procurado restaurar el liberalismo de fines del siglo XIX sino superar la equivocada concepción del Estado de este último”²², en el sentido de que en este ideario se “desea reformar y redireccionar al Estado de modo de alentar activamente y fortalecer al mercado como una creación política en curso”²³. En tal contexto, el neoliberalismo sería un proyecto primariamente político y no económico.

Por su parte, el posmodernismo ha tenido una trayectoria conceptual bastante multívoca. Surgió en la década de 1930 en el ambiente literario español, cuando Federico de Onís lo utilizó para describir un momento específico de la literatura, caracterizada por un reflujo conservador, pero efímero, dentro del modernismo. A principios de la década de 1950 Arnold Toynbee lo utilizó incidentalmente y unos años después el concepto fue acuñado por el poeta estadounidense Charles Olson, para referirse, por primera vez, a la posmodernidad como un período que sucedía a la modernidad. Sin embargo, “la noción de lo posmoderno no alcanzó difusión más amplia hasta los años setenta” del siglo XX²⁴. Según Perry Anderson el punto de inflexión surgió en 1972, con dos hitos: el tiraje de la revista “Boundary 2” y el manifiesto arquitectónico “Adiós a las Vegas”, de Robert Venturi y sus colaboradores. En este se reclamaba en contra de una rígida arquitectura del deber ser social y se proponía, en cambio, un arte de la adecuación no utópica a la realidad para, desde su misma inmanencia, aportar en su modelamiento. Otro arquitecto, Charles Jenks, lo catapultó hacia 1978, al darle el sentido de la existencia y manifestación de una superabundancia de producciones frente a las que cabía optar y dejar optar, fuera de toda dicotomía vinculante (del tipo “izquierda o derecha”).

Sin embargo aún no existía una apropiación propiamente filosófica. Esta llegó con el libro *La condición posmoderna* de Jean Francois Lyotard, publicado en Francia en 1979. Para este autor, la posmodernidad está vinculada con el surgimiento de una sociedad posindustrial, en la que el conocimiento, a la vez que importante fuerza de producción económica, ha sido sometido a un resquebrajamiento en sus legitimidades tradicionales. En tal contexto, la sociedad pudo comprenderse a partir de la constitución de una red de conexiones lingüísticas, bajo la premisa de que el lenguaje se compone de una serie de juegos cuyas reglas resultan inconmensurables entre sí. De esta manera, no existe ningún tipo de discurso privilegiado o fundamental que, para el caso, se equipara con el de las ciencias. Así, el rasgo notorio y definitorio de la posmodernidad ha sido la pérdida de toda metanarrativa.

El primer tratamiento áspero a nivel filosófico lo aportó Habermas, a principios de la década de 1980, para quien existía, antes que una nueva época, un extravío de las lógicas de la modernidad (producto de la esoterización de esferas de valor autónomo respecto de la comunicación de la vida cotidiana, acompañado de su colonización por parte de las fuerzas del mercado y de la administración burocrática). Desde el marxismo, no fue sino hasta las intervenciones de Fredric Jameson, a principios de la misma década, en que el posmodernismo pudo ser capturado y reinterpretado. Para este autor, el posmodernismo indica una consumación de la modernidad capitalista. De este modo “la posmodernidad deja de ser una mera ruptura estética o un cambio epistemológico para convertirse en señal cultural de un nuevo estadio de la historia del modo de producción dominante”²⁵. Una vez que la modernidad pudo despejar toda evidencia o

resistencia de la naturaleza, la cultura se hizo coextensiva a la economía y, de este modo, se convirtió en una especie de *segunda naturaleza* humana, en la que todo objeto o signo resulta una mercancía vendible. A partir de esta plataforma del debate, se han presentado nuevos desarrollos. Para una filosofía autodenominada o percibida como posmoderna, han hecho aportes Gianni Vattimo y Richard Rorty, entre otros muchos autores.

Finalmente, la teoría de sistemas es un proyecto académico cuyo mentor, Niklas Luhmann, comenzó con sus reflexiones sociológicas a fines de la década de 1960. Como nos recuerdan Osandón y Farías, “la sociología de Niklas Luhmann constituye uno de los más ambiciosos y potentes intentos de reformulación de la teoría social contemporánea”²⁶. En la perspectiva luhmanniana emergen nuevos límites a la pretensión de constituir un discurso omniabarcante de la realidad en su presente y en sus eventuales desarrollos. La sociedad para Luhmann no está compuesta de seres humanos, sino solo de comunicación. Para el autor en cuestión lo social y los individuos son entidades autónomas. Cada uno actúa con principios de operación diversos (lo social: comunicación; los sistemas psíquicos: conciencia). Luhmann logra aislar lo social de modo que la sociedad aparece como sistema y el individuo como entorno de ese sistema. En consecuencia, lo social no puede surgir directamente de la interrelación humana. En tal sentido, “el hecho de que, a pesar de todas estas evidencias, persista el aferrarse a un concepto humanístico de sociedad, es decir, a un concepto que tiene su referencia esencial en el hombre, quizás esté condicionado por el temor a quedarse sin una medida para evaluar la sociedad y, por lo tanto, sin el derecho a pretender que la sociedad se haya de organizar de modo humano”²⁷.

II

Ya sea que se postule una razón débil, una razón fragmentada en juegos de lenguaje inconmensurables o una razón autológica, el caso es que las tres corrientes, cada una a su modo, convergen en la autolimitación de la razón frente a sus pretensiones configuradoras del fenómeno social. Larraín tematiza esta (aparente) autolimitación tanto en el neoliberalismo como en el posmodernismo. Nosotros creemos reconocerla también en el sistemismo.

En el neoliberalismo la autolimitación resulta reconocible en la hayekiana “desconfianza de todos los intentos de construir planificadamente un orden social”²⁸. En esta perspectiva la intervención de la razón es vista como expresión de una inconfesada aspiración totalitaria de una minoría iluminada que, sabedora del sentido de la historia, procura anticiparlo racionalmente, aún a costa de la ignorancia compartida por la plebe. Antes que una fuente de liberación, la razón es observada como un verdadero obstáculo al potencial emancipatorio que emerge desde el orden espontáneo de la historia. El posmodernismo, a su modo, también impugna las pretensiones de una razón configuradora del devenir mundano. Desde el momento que la razón se dice en una variedad irreductible de juegos de lenguaje (los juegos de lenguaje se piensan como inconmensurables), operando cada uno “con sus propias reglas y criterios de verdad”²⁹, se impone la sospecha respecto de todo hablante que quiera hablar en nombre de “la razón”.

De esta manera, posmodernismo y neoliberalismo vendrían a converger en la crítica a la razón ilustrada: la “crítica hayekiana a los idearios políticos modernos con su

pretensión de saber se relaciona con la crítica posmodernista a los grandes metarrelatos de la modernidad”³⁰.

En esta convergencia, lo que ha llamado nuestra atención es la conexión de sentido que creemos ver con ciertas bases epistemológicas luhmannianas que fundan la crítica a los *obstáculos epistemológicos* de la teoría social clásica³¹. Nos referimos a la teoría del observador. En esta teoría el observador tiene una posición más activa, conoce mediante esquemas de distinción, que ha incorporado autorreferencialmente y que le permiten establecer diferencias recibiendo, por tanto, noticias de diferencia. Es así que, como ha hecho ver Mascareño, “la idea de *forma* está en el centro de la epistemología sistémica y de su derivado necesario, la teoría de la observación”³². Teniendo a un cultor (Spencer-Brown) de la disciplina formal por antonomasia (la matemática), Luhmann asume que “ninguna observación puede ser hecha sin, a la vez y en un mismo acto, trazar una distinción”³³. Todo observador tiene que denominar lo que observa, es decir, distinguirlo de todo lo demás, que resta como ‘*unmarked space*’³⁴. Con ello, él mismo desaparece: es el “tercero excluido”, el parásito de sus observaciones, dirá Luhmann. Consecuencia de ello es que tanto el observador como el mundo resultan ser inobservables. El observador inicia el movimiento de observación sobre la base de conceptos que distinguen lo que designan (y así aparece para nosotros), pero no fundamentan por qué se han elegido esas y no otras distinciones³⁵. Esta paradoja conduce a que la teoría de sistemas renuncie a holismos de todo tipo (como la del todo y la parte, todavía reconocible —al decir de Luhmann— en la teoría parsoniana), orientando “su observación a una (y ninguna otra) determinada distinción: la del sistema y el entorno”³⁶.

Para el sistemismo, la razón comprendida desde el *giro nominalista* impone la conclusión de la inobservabilidad del mundo. Lo “real” se disuelve recursivamente en juegos de distinciones (¿otra forma de decir juegos de lenguaje?) de un modo tal que “lo formal” viene a ocupar su lugar. Como ha sostenido Torres Nafarrate, el sociólogo alemán “descubre que el principio fundamental (y primero de la sociedad) se encuentra en el hecho de que la sociedad es tan solo una forma [...] [y] forma, según lo que ha descubierto la matemática moderna, es simplemente la paradoja que resulta del empleo de una distinción”³⁷. Consiguientemente, todo decir sobre el mundo (y su historia) —para decirlo con una expresión clásica del nominalismo medieval— es *flatus vocis*. Una razón que no puede decir nada sobre el mundo, ni la sociedad ni la historia, más allá de lo que su momento de arbitrariedad le permite (recurrir a la teoría de sistemas para observar la sociedad)³⁸, muestra así una significativa convergencia con la en nada arbitraria (como se dirá luego) auto-limitación de la razón histórica en el postmodernismo y el neoliberalismo.

III

Si a nivel epistemológico ya se esgrimen razones para la autolimitación de la razón, ahora es el mismo proceso de constitución de lo social-histórico el que impone límites aparentemente insalvables a sus pretensiones configuradoras. En el neoliberalismo resulta claramente reconocible una concepción emergentista de lo social. A *contrario sensu* de la

comprensión moderna de la sociedad como el paso de un orden dado a un orden producido, el neoliberalismo hayekiano se representa la evolución (no la acción) como la variable independiente que explica la sociedad como variable dependiente. La convergencia del posmodernismo con el neoliberalismo se hace patente para Larraín en una curiosa correlación: “la insistencia posmodernista en que el caos, la discontinuidad y la fragmentación son el estado normal de la sociedad está altamente correlacionada con el respeto neoliberal irrestricto por la autonomía del orden espontáneo”³⁹.

La interpretación neoliberal de la sociedad se representa el orden social como un orden espontáneo⁴⁰. “El neoliberalismo [...] tiene una interpretación evolucionista de la cultura y cree en la limitación inherente a los poderes de la razón humana”⁴¹. El respeto a la evolución se traduce en el neoliberalismo en el respeto a las reglas del juego del mercado autorregulado. De ahí su sospecha de la democracia, su oposición a todo ideal socializante y su justificación de “la menor intervención externa posible o la menor regulación sobre las decisiones de los actores económicos para dejar espacio a la expresión y evolución de un ‘orden espontáneo’, el mercado o catalaxia”⁴². De ahí que el neoliberalismo conceda...

...un rol secundario a la política, en cuanto representa una intervención deliberada del ser humano. Acentúa los límites de la razón y por lo tanto acepta los ordenamientos sociales espontáneos a los cuales no pueden ni quieren remplazar. La idea es que los problemas humanos en su conjunto son demasiado complejos y cambiantes para ser alterados en forma

“constructivista” por los seres humanos. El orden espontáneo es superior a todo orden voluntario⁴³.

Para el sistemismo luhmanniano la configuración de la sociedad es resultado del proceso evolutivo. Es a través de los momentos de variación, selección y reestabilización que el sistema social se constituye evolutivamente. Es célebre la sentencia de Luhmann relativa a los grandes problemas que atraviesan la humanidad: ¡la evolución basta! La sociedad es fruto de procesos autopoieticos, no prácticos, como quería el viejo Marx, o como ahora Habermas, apelando a la praxis comunicativa. Para Luhmann esas no pasan de ser buenas intenciones, fundadas en el desconocimiento teórico del funcionamiento de la sociedad moderna. El imperativo que se deriva de esta visión de sociedad es que hay que cuidar la contingencia, lo que se traduce en resistir a tentaciones de desdiferenciación de los subsistemas autopoieticos y su acoplamiento estructural. La sociedad imaginada y normativamente postulada que emerge a partir de allí, es la de una sociedad funcionalmente diferenciada y estructuralmente acoplada. Tal parece ser el valor inviolable, o el momento arbitrario, que, a fuerza de no dicho, adquiere la figura de un discurso ocultador a la vez que legitimador de lo existente. A partir de aquí adquiere una nueva luz la crítica de Habermas a Luhmann, en el sentido de haber desarrollado una teoría que es funcional a la desmovilización social. El imperativo sería ahora: cuando la evolución basta, la sociedad no necesitan actuar.

Si se asumen las tesis luhmannianas, se vuelve imposible pensar la dimensión histórica como resultado de la intencionalidad de las acciones humanas. Esto jubilaría el pensar utópico⁴⁴, según el cual la historia es el resultado de la

conducción de la sociedad por parte de los seres humanos en un período y lugar determinados. Con esto se licencia además la noción de que la historia puede ser conducida a un estado social deseado. En otras palabras, se descartan todos los metarrelatos modernos, como la emancipación del proletariado, la idea del desarrollo integral o la idea de Benedicto XVI de *gobernar la globalización* (CV 42). En otras palabras, al negar la total posibilidad de otorgar aunque sea de manera mínima cierto grado de direccionalidad histórica al rumbo de la humanidad, claudica por implicancia otra posibilidad: la del esfuerzo por alcanzar un *deseable humano y social*. Así vistas las cosas, la moral social es objeto de la misma crítica que Luhmann achaca a la teoría de Habermas: ser a lo más una muy buena intención que, sin embargo, no logra grados de incidencia histórica.

Asimismo, la sociedad, al no estar compuesta por individuos, no puede comprender lo social como la reunión entre estos (es decir, como comunidad), por lo que se debiese descartar la noción histórica de colectividad. La historia, al ser percibida como un orden emergente, recusa como inútiles a los proyectos colectivos que pretenden darle forma.

En síntesis, de ser puesta en duda la maleabilidad histórica (aunque sea parcialmente), la moralización de la historia y la sociedad se vuelven una quimera. El sujeto inserido en una colectividad social da paso al individuo imposibilitado del contacto de lo más inmediatamente humano y la reunión entre seres humanos deja de ser concebida como el origen de la posibilidad para acceder a un orden social deseado.

IV

Posmodernismo, neoliberalismo y sistemismo tematizan a su modo la crisis de la relación sujeto-sociedad. Allí donde para el posmodernismo el sujeto pasa de la ilusión de ser instancia constituyente de mundo a la condición de ser constituido por los discursos; allí donde el neoliberalismo disuelve la palabra social de todo significado desplazando el foco hacia el individuo (reeditando con ello una tesis central de individualismo metodológico), el sistemismo coloca al sujeto, más precisamente a los sistemas psíquicos, en el entorno del sistema social, pretendiendo superar de este modo el viejo obstáculo epistemológico asociado a la creencia clásica de que la sociedad estaba compuesta por seres humanos. Prejuicio humanista llamó Luhmann a esta visión viejoeuropea que se resiste a reconocer que la evolución de la sociedad moderna en su estructura y su semántica modificó radicalmente la posición del hombre en lo social. Ni el sujeto, ni el subsistema que lo representaba en lo público (la política), son el centro rector de sociedades que han evolucionado hacia el policontextualismo⁴⁵.

Como observa Larraín, para el posmodernismo...

...el sujeto no es el origen preestablecido de los significados y discursos sino más bien es, en sí mismo, constituido por los discursos. La idea de un sujeto causal bien integrado sería una invención de la modernidad, especialmente del racionalismo de la Ilustración. En consecuencia, a la disolución de la realidad y a la falta de sentido de la historia correspondería un sujeto descentrado que ha perdido su identidad⁴⁶.

Es ese descentramiento el que a su modo puede también ser observado en el neoliberalismo y, además, en el sistemismo. El neoliberalismo, por su parte, en su concepción antropológica que acentúa al “ser humano como individuo y nada más”⁴⁷ acaba disolviendo la sociedad en una trama de relaciones interindividuales. En concordancia con el individualismo metodológico concibe el orden social como resultado de la espontaneidad de los individuos (constituidos ellos mismos de la manera menos espontánea). De ahí que para Hayek la palabra “social” sea “increíblemente vacía de significado”⁴⁸.

El sistemismo, por su parte, se complace en pensarse a sí mismo como una teoría sociológica que ha superado el obstáculo epistemológico de pensar que la sociedad está compuesta por seres humanos⁴⁹. Es así, que a partir de este principio, el sujeto se pierde, haciendo que las sociedades no estén compuestas de seres humanos concretos y de sus relaciones; la sociedad no es consecuencia del consenso entre los hombres y las mujeres y no se constituye a través de la coincidencia de sus ideas ni de la complementariedad de sus fines o se integra con ello; las sociedades no son unidades limitadas regional o territorialmente y, por tanto, las sociedades como grupos de hombres y mujeres o como territorios no pueden ser observadas desde fuera. Operar sobre la dualización cartesiana de un sujeto (el experto) observando un objeto (lo social) externo a él mismo, constituye uno de los principales obstáculos epistemológicos que señala Luhmann como supuestos que impiden construir hoy una teoría de la sociedad⁵⁰. Luhmann aísla lo social de modo que la sociedad se impone como sistema y el individuo como entorno de aquel. En consecuencia, lo social no puede surgir directamente de la interrelación humana.

A este descentramiento, o incluso muerte del sujeto, le sigue la retirada de la ética de la sociedad, la que es especialmente reconocible en la crítica del neoliberalismo a la justicia social. Junto con ser un concepto peligroso, saturado de gérmenes de una sociedad sometida a propósitos, carece de contenido sustantivo. Es un *flatus vocis*, un concepto vacío. De ahí que la justicia social no tenga sentido. “Dado que el mercado es un orden no intencional, no tiene sentido llamar justa o injusta la manera cómo el mercado distribuye los bienes. Todo intento por asegurar una distribución justa atenta contra el orden espontáneo y trata de transformarlo en una organización totalitaria”⁵¹.

De ahí que no pueda sorprender la crítica a la utopía y a las filosofías de la historia en el neoliberalismo. Pero esa crítica es todo menos inocente, como ha mostrado luminosamente Hinkelammert. Para él, entre el sistema y la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, se instaló el automatismo del mercado, con su tendencia pretendida al equilibrio de la mano invisible. Según esta concepción, no hace falta preocuparse de la realidad, porque el automatismo del mercado se encarga de ella al producir la identidad utópica de intereses particulares y generales. Estamos en presencia de una utopía que no inspira acciones. En este sentido, no se debe intervenir en la realidad para no poner en peligro las fuerzas sanas del mercado autorregulado. Es así que ha emergido una de las utopías más nefastas del siglo XX —la utopía nihilista— que opera a partir de una dialéctica maldita: la realidad está mejor respetada, si ni siquiera se la toma en cuenta; el cielo de la competencia perfecta esconde al infierno que se produce en su nombre. Bajo la justificación de que quien quiere el cielo en la Tierra produce el infierno, los neoliberales verán al mercado total

luchando maniqueamente en contra de algún reino del mal. Lo ven en la utopía o en cualquier llamado al respeto por las necesidades, sea de los seres humanos, sea de la naturaleza, sea de los “juicios de valor”, que la ciencia pretendidamente no debe hacer. Sin embargo, el pensamiento neoliberal jamás va a hablar de la competencia perfecta como su utopía; sostendrá más bien que se trata de realismo pleno. Los utópicos son aquellos que se preocupan del respeto por la vida humana y de la naturaleza y quieren medidas concretas para asegurarlo. Así, todo respeto por la vida es denunciado como demoníaco, luciferino. De esta construcción del reino del mal surge entonces la brillante utopía neoliberal de la sociedad perfecta del mercado total. Y para ella el paradójal imperativo categórico se podría formular en estos términos: obra de modo tal que puedas querer que el orden generado por el mercado autorregulado se convierta en ley universal, para lo cual no obres sobre él. De ahí a la naturalización de lo social y a la claudicación y responsabilidad históricas no hay más que un paso.

Para el sistemismo luhmanniano, a su turno, la ética y la moral son terrenos altamente infecciosos en los cuales es difícil no contaminarse⁵²: “Se corre el riesgo de ser infectado por la moral y terminar por exponer con prejuicios morales lo que al principio era una investigación científica”⁵³. El ideal de neutralidad weberiana encuentra en Luhmann una tan sofisticada como peligrosa actualización. Como anota Mascareño, Luhmann observa “la función de la ética en el contexto de una sociedad donde el predominio de la diferenciación funcional se superpone a las exigencias de imperativos atribuibles a la razón práctica”⁵⁴. La antigua ética europea fundada en una concepción monocéntrica de la sociedad, cuyo centro rector era la *polis*, posibilitó el “soñar con una

sociedad civil ético-política”⁵⁵. La tesis luhmanniana que nos deja perplejos es que esta tradición ética “terminó en el siglo XVII, a más tardar en el XVIII”⁵⁶, una vez que la sociedad evolucionó del monocentrismo al policentrismo. Pero no todo está dicho. Hay buenas razones para sospechar que lo que Neckel y Wolf llaman, luhmanniana *fascinación por la amoralidad*⁵⁷, es expresión ella misma de una precedente *fascinación por una moralidad evasiva*⁵⁸.

V

Con Husserl nos podemos ahora preguntar dónde reside el enigma de las convergencias inesperadas. Creemos que al nivel de las presuposiciones filosóficas de base. Es así que sostenemos que las convergencias desde el lado del sistemismo hay que explorarlas no en las raíces sistémicas ni cibernéticas de la teoría del sociólogo alemán, sino en otras raíces, a las que, al decir de Farías y Ossandón⁵⁹, se ha prestado menos atención: el contexto posestructuralista⁶⁰. Esta clave de indagación parece consistente con la convergencia que observa Larraín entre posmodernismo y posestructuralismo⁶¹. Neckel y Wolf en un muy sugerente artículo sobre la fascinación del amoralismo de la teoría sociológica de Luhmann, ya habían llamado la atención sobre la afinidad entre la tesis de la sociedad policéntrica, que Luhmann desarrolla sobre todo a partir de la incorporación de la categoría de autopoiesis y el posestructuralismo francés⁶² ¿Residirá en el posestructuralismo la “chispa filosófica” que enciende el teorizar luhmanniano? ¿Será esa misma chispa la que epocalmente sobredetermina

y después lleva a la convergencia de posmodernismo, neoliberalismo y sistemismo? Sin duda es esta una cuestión cuya complejidad desborda los límites de este artículo, pero ello no obsta para sostener que a una sociología como la luhmanniana, que habla del retorno de las grandes teorías en las ciencias humanas, le resulta imprescindible el comprenderla “a la luz de los múltiples desarrollos teóricos de los últimos años cuyas principales figuras son Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Clifford Geertz, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Michel Serres, Giles Deleuze, Richard Rorty, Friedrich Jameson, Charles Taylor”⁶³, entre otros. Precisamente porque Luhmann concibe la sociedad como un incesante devenir de subsistemas autorregulados y estructuralmente acoplados, pensadores postestructuralistas del descentramiento de la razón como Derrida, le resultan afines⁶⁴. El posestructuralismo, a diferencia del estructuralismo, observa los procesos sociales como un juego de puras diferencias, en el cual las reglas del juego no pueden ser situadas fuera del juego mismo⁶⁵. Y aquí la afinidad con la teoría del observador de Luhmann, que observa sobre la base de distinciones que hacen re-entrar la distinción en lo distinguido, se hace manifiesta. De ahí que la afinidad electiva con el posestructuralismo haya de buscarse en el principio epistemológico fundamental en Luhmann: la distinción de distinciones⁶⁶. Y es desde esta convergencia que tanto el posestructuralismo como la teoría de sistemas pueden formular presuposiciones autoimplicativas, tanto para la sociedad como para la teoría misma⁶⁷.

Concordando con Neckel y Wolf en que el contexto intelectual del posestructuralismo se constituye en una clave hermenéutica para leer la teoría de sistemas autorreferenciales: “*Whitin the intellectual discourse, Luhmann’s systems theory can thus be read in a certain way as an outbidding of*

post-structuralism”⁶⁸, sostenemos que es en el contexto posestructuralista donde se aclara el *enigma* de la inesperada —pero explicable— convergencia entre posmodernismo, neoliberalismo y sistemismo: los tres se encienden a partir de una misma “chispa” filosófica; los tres comparten un núcleo de significaciones imaginarias signadas por la des-racionalización, por la naturalización y por la des-subjetivización del orden social, que es otra forma de decir, por la disolución de lo público.

REFLEXIONES FINALES

El recientemente fallecido historiador Erick Hobsbawn nos recordaba en su importante *Historia del siglo XX*, que “cuando los ciudadanos de fin de siglo emprendieron su camino hacia el tercer milenio a través de la niebla que les rodeaba, lo único que sabían con certeza, era que una era de la historia llegaba a su fin. No sabían mucho más”⁶⁹. Robert Castel, esta vez desde la ribera del análisis sociológico, nos recuerda que “en estos tiempos de incertidumbre [...] el pasado se oculta y el futuro es indeterminado”⁷⁰. Pareciera ser que se ha instalado la incertidumbre como rasgo distintivo de los tiempos que vivimos.

La teoría no ha quedado indemne. Son los paradigmas heredados los que aparecen como inadecuados, cuando no obsoletos de plano. En la búsqueda de nuevos esquemas, la visión clásica de la esfera social ha sido impugnada. No es por acaso que lo público se ponga entre paréntesis. Un punto axial que se expresa en el nuevo modelo es que...

...la realidad no se impone nunca por sí misma a la conciencia, sino que lo hace siempre a través de su conceptualización. Es decir que el contexto social solo comienza a condicionar la conducta de los individuos una vez que estos lo han conceptualizado o hecho significativo de alguna manera, pero no antes y, por tanto, que las condiciones sociales solo devienen estructurales y empiezan a operar como un factor causal de la práctica una vez que han alcanzado algún tipo de existencia significativa, y no por su mera existencia material⁷¹.

La “mera existencia material” de lo social aparece —la frase misma lo devela— como principio formal, disponible para que los individuos y sus conciencias, poco extrañamente capacitadas para conceptualizar, lo insuflen de sentido, es decir, de “realidad”. Lo público, el espacio de gestión de lo social, sería él mismo una ilusión de la ingeniería evocativa del individuo y su maquinaria conceptual. De manera similar, para el caso luhmanniano, Dussel nos recuerda que “al identificar las ‘dimensiones del mundo, la objetividad [*Sachlichkeit*] (*realitas*), la temporalidad y la sociabilidad, integradas en el cosmos o como estructura de la conciencia del sujeto’, Luhmann habría caído en un formalismo donde se confunde el sistema (formal) con lo real (lo material)”⁷². Dussel concluye que si se da una radical escisión, el nivel formal de los sistemas termina desconectándose de su contenido material. Las consecuencias del formalismo luhmanniano se expresan (padecen) en el mundo de la vida, ya que para “la razón instrumental, solo los sistemas formales autopoieticos —que tienen a la vida como condición pero no como criterio material y principio ético— se encargan de la

vida. Es decir, debería encargarse al capital de la vida de los trabajadores. Es en virtud de su formalismo que —al decir de Dussel— el sistemismo se hace objeto de la justificada acusación de Habermas: “la de resultar ‘apto’ para asumir las funciones legitimadoras del poder, hasta aquí ejercidas por la conciencia positivista reinante”⁷³. Bajo tal arquitectura semántica, lo público —mejor expresado, su borradura— ha de entenderse como una especie de empalizada contra toda tentativa de deliberación colectiva.

Tal es el desafío lanzado hacia una visión histórica y social del mundo. En la década de 1970 Pablo VI se refirió a la utopía como esa “forma de crítica de la sociedad establecida [que] provoca con frecuencia la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él y para orientar hacia un futuro mejor” (*Octogesima adveniens*, 37). Nos parece vital el aporte de la moral social a la recuperación de cierto aliento utópico para reinstalar, sin voluntarismos éticos o renovados “simplismos del moralista” (como nos recuerda Alberto Hurtado), a los que la complejización de la sociedad moderna expone cada vez más, con sus consecuentes decepciones, “cierta confianza en la capacidad de reorganizar la sociedad”⁷⁴, que es lo mismo que decir: en que lo público se resitúe como una dimensión humana fundamental, que impida, en consecuencia, la des-racionalización, naturalización y des-subjetivización de lo social. Lo contrario sería la expresión de una renovada claudicación histórica; aquella de la *utopía nihilista*, radicalmente incompatible con el Reinado del Dios de Jesús que es “ya” una realidad aconteciente, aunque inasimilable a ninguna figura histórica última (“todavía no”).

Notas:

- ¹ Contribución asociada al Fondecyt N° 1110428. Se ha nutrido asimismo de una ponencia presentada el año 2011 por Patricio Miranda en la Sociedad Chilena de Teología, denominada “Lo público sitiado”, que, a su vez, tomó aportes del Fondecyt N° 1095186.
- ² Para quienes deseen profundizar en las relaciones entre ética social cristiana, historia e historiografía, pueden revisar nuestro artículo “Las Astucias de lo Histórico en la Moral: observaciones críticas del peso de lo histórico en la moral social cristiana”, *Teología y Vida* 52 (2011) 433-377.
- ³ J. Querejazu, “La teología moral social postvaticana. Génesis e instancias”, *Moralia. Revista de Estudios Morales* 55-56 (1993) 273.
- ⁴ “Editorial. Edición dedicada al pensamiento de Reinhart Koselleck”, *Revista Anthropos* 23 (2009) 15.
- ⁵ Otro peligro de una vinculación socioanalítica poco percatada de los presupuestos incorporados a la mediación es que suceda lo que Fredric Jameson nos advertía respecto de los Estudios Culturales: que su inicial fecundidad se transmute en credencial de marketing para acceder al mercado de la academia, pero perdiendo el rigor y respeto debido a cada saber.
- ⁶ S. Zizek, “Un yuppie leyendo a Deleuze”, en S. Zizek, *La Revolución blanda*, Buenos Aires 2004, 15.
- ⁷ *Ibíd.*, 12. Esta crítica se impone desde cierto *ethos* actual hacia las posiciones modernas. Se alega una debacle de la subjetividad por subjetivada. Es lo que interpreta el yuppie que lee a Deleuze. De modo plausible es precisamente esta la crítica que se puede plantear a tales posturas, las que, así vistas las cosas, al tiempo de achacarlas las padecen.
- ⁸ *Ibíd.*
- ⁹ Cf. K. Rahner, *Teología y ciencias naturales*, Madrid 1967.
- ¹⁰ H. U. von Balthasar, *La verdad es sinfónica: aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid 1979.
- ¹¹ C. Boff, *Teología de lo Político*, Salamanca 1980, 108. En la misma línea Juan Noemi nos recuerda que “toda teología es y permanece siempre como un discurso humano, habla de Dios pero es insuperablemente el discurso de una persona humana concreta. Por más que el teólogo intente situarse en la perspectiva y horizonte del objeto, o —como suele decirse— hablar desde Dios, su discurso es un discurso humano condicionado y provisional, relativo a la condición del hombre que habla”, en J. Noemi, “Teología de y en la

historia. Sobre la pretensión historiológica de una teología de los signos del tiempo”, en este libro.

- ¹² J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona 1985.
- ¹³ J. Larraín, *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, Santiago 2005. Este es el insumo central para la exploración, comprensión y crítica del neoliberalismo y posmodernismo. Para la comprensión del sistemismo nos valemos de la obra de uno de los autores de reciente publicación: P. Miranda, *La precomprensión de lo humano en Luhmann. Raíces antropológicas del anti-humanismo luhmanniano*, Santiago de Chile 2012.
- ¹⁴ Fredric Jameson también vincula el posmodernismo con el contexto económico capitalista, pero en una relación dialéctica inversa. Si para Larraín el posmodernismo entrega las bases filosóficas del neoliberalismo, para Jameson el posmodernismo es la expresión superestructural del capitalismo tardío. Es su manifestación, no su fundamento.
- ¹⁵ L. Wacquant, “Tres pasos hacia una antropología histórica del neoliberalismo real”, *Herramienta* N° 49 (2012). Obtenido desde <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-49/tres-pasos-hacia-una-antropologia-historica-del-neoliberalismo-real> [revisado el 07/07/2012]. La tesis de este autor es que el núcleo del neoliberalismo “consiste en una *articulación del estado, el mercado y la ciudadanía* que controla al primero para imponer el sello del segundo sobre la tercera”.
- ¹⁶ “Un ángulo de acercamiento, si es acertado, focaliza un haz de dimensiones desde un vértice elegido. Los ángulos de acercamiento son, pues, ángulos sólidos que reúnen varias dimensiones”, V. Gómez Mier, *La Refundación de la Moral Católica. Cambios de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Pamplona 1995, 97.
- ¹⁷ P. Anderson, “Neoliberalismo: un balance provisorio”, en E. Sader - E. Gentili (comp.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Buenos Aires 2003. Obtenido desde <http://biblioteca.virtual.clacso.org.ar/ar/libros/trama/anderson.rtf> [revisado el 07/07/2012].
- ¹⁸ *Ibíd.*
- ¹⁹ *Ibíd.*
- ²⁰ En América Latina, especialmente Chile, ha tenido mucha mayor incidencia la variante norteamericana del neoliberalismo, encabezada por Milton Friedman y la “escuela de Chicago”. En el caso de Chile, en la década de 1950 los institutos de economía de la Pontificia Universidad Católica de Chile y de la Universidad de Chicago firmaron un convenio de apoyo mutuo que posibilitó que muchos estudiantes nacionales viajaran a perfeccionar sus estudios a la

casa de estudios estadounidense, donde impartía clases Friedman. En esta se formaron los cuadros más importantes de economistas que posteriormente, en el contexto dictatorial —y bajo el apelativo de “chicago boys”— impusieron el modelo neoliberal en el país. Dos alcances resultan relevantes al respecto. El primero es que el régimen dictatorial chileno, para decirlo en palabras de Perry Anderson, “tiene el mérito de haber sido el verdadero pionero del ciclo neoliberal en la historia contemporánea”, adelantándose incluso a la modernización tatcherista en Inglaterra (debemos recordar que Pinochet y Thatcher tenían una muy cercana relación). En segundo lugar, el caso chileno ejemplifica la no equivalencia o mutua necesidad, en el esquema del neoliberalismo, entre libertad y democracia. Hayek solía explicitar que ambas nociones podían tornarse rápidamente incompatibles, a partir del momento en que una mayoría democrática decidía inmiscuirse en la propiedad de cada agente económico. En tal sentido, tanto Friedman como Hayek pudieron ver la dictadura chilena sin ningún miramiento de tipo ético o cívico.

- ²¹ D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Nueva York 2005, 3-4, citado en L. Wacquant, “Tres pasos hacia una antropología histórica del neoliberalismo real”.
- ²² *Ibíd.*
- ²³ *Ibíd.*
- ²⁴ P. Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona 2000, 24.
- ²⁵ *Ibíd.* 77.
- ²⁶ I. Farías - J. Ossandon, “Recontextualizando a Luhmann. Lineamientos para una lectura contemporánea”, en I. Farías - J. Ossandon (eds.), *Observando sistemas. Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*, Santiago 2006, 17-54, 17.
- ²⁷ N. Luhmann, *Teoría de la sociedad*, México 1993, 33.
- ²⁸ J. Larraín, *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, 54.
- ²⁹ *Ibíd.*, 140.
- ³⁰ *Ibíd.*, 70-71.
- ³¹ Cf. N. Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, México 2007.
- ³² A. Mascareño, “Nota del traductor”, en H. Willke, “La transformación de la democracia como modelo de orientación de las sociedades complejas”, *Revista de Estudios Públicos* 102 (2006) 179-201, 181.
- ³³ *Ibíd.*, 181.
- ³⁴ N. Luhmann, *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Barcelona 1997.

³⁵ Ibíd.

³⁶ Ibíd.

³⁷ J. Torres Nafarrate, “La sociología de Luhmann como ‘sociología primera’”, *Ibero Forum* 1 (2006), Obtenido desde <http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/pdf/torres.pdf>, [Revisado el 2/11/2006]

³⁸ J. Torres Nafarrate, “Nota a la versión en lengua castellana”, en N. Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona 1998.

³⁹ J. Larraín, *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, 70-71.

⁴⁰ Ibíd., 77.

⁴¹ Ibíd., 65.

⁴² Ibíd., 63.

⁴³ Ibíd. 69.

⁴⁴ Cf. P. Miranda, “Perplejidad del pensar utópico”, *Persona y Sociedad* XIX, 2 (2005) 93-114.

⁴⁵ Cf. N. Luhmann, *Sociedad de la Sociedad*.

⁴⁶ J. Larraín, *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, 141.

⁴⁷ Ibíd., 70.

⁴⁸ Citado en ibíd., 70-71. No es por acaso que Margaret Thatcher, la Primer Ministro en la Inglaterra que aplicó *sensu stricto* el recetario neoliberal no solo en Inglaterra, sino en Europa, haya dicho en 1987 que “eso que llaman sociedad no existe”, citado en M. Mazower, *La Europa Negra. Desde la Gran Guerra hasta la caída del comunismo*, Barcelona 2001, 365.

⁴⁹ Cf. N. Luhmann, *La sociedad de la sociedad*.

⁵⁰ Cf. ibíd.

⁵¹ J. Larraín, *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, 66.

⁵² N. Cf. Luhmann, *La sociedad de la sociedad*.

⁵³ N. Luhmann, “La moral social y su reflexión ética”, en X. Palacios - F. Jarauta (eds.), *Razón, Ética y Política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona 1989, 47-48.

⁵⁴ A. Mascareño, “Nota del traductor”, 382.

⁵⁵ N. Luhmann, *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*.

- ⁵⁶ N. Luhmann, *La sociedad de la sociedad*.
- ⁵⁷ Cf. S. Neckel - J. Wolf, "The Fascination of Amoralism: Luhmann's Theory of Morality and its Resonances among German Intellectuals", *Theory, Culture & Society* 11, 2 (1994).
- ⁵⁸ Cf. T. Mikami, "The Death of 'the Social' or Its Refinement? The Evasion of Morality and the End of Solidarity System Differentiation and Governmentality", *Japanese Sociological Review* 57,4 (2007). Obtenido desde <http://search.ebscohost.com.ezproxy.puc.cl/login.aspx?direct=true&db=sih&AN=25763887&lang=es&site=ehost-live> [Revisado el 29/12/2007].
- ⁵⁹ Cf. I. Farías - J. Ossandon, "Recontextualizando Luhmann. Lineamientos para una lectura contemporánea", 32.
- ⁶⁰ Otra interesante vertiente de análisis, de mayor fecundidad incluso, es la ubicación de las presuposiciones antropológicas y filosóficas de Luhmann en la antropología filosófica alemana. Para una introducción al tema revisar el libro ya citado de P. Miranda, *La precomprensión de lo humano en Luhmann*.
- ⁶¹ Cf. J. Larraín, *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*.
- ⁶² S. Neckel - J. Wolf, "The Fascination of Amoralism: Luhmann's Theory of Morality and its Resonances among German Intellectuals", 70.
- ⁶³ I. Farías - J. Ossandon, "Recontextualizando Luhmann. Lineamientos para una lectura contemporánea", 32.
- ⁶⁴ Cf. S. Neckel - J. Wolf, "The Fascination of Amoralism: Luhmann's Theory of Morality and its Resonances among German Intellectuals".
- ⁶⁵ *Ibíd.*
- ⁶⁶ *Ibíd.*
- ⁶⁷ *Ibíd.*
- ⁶⁸ *Ibíd.*, 76.
- ⁶⁹ E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires 2007, 552.
- ⁷⁰ R. Castel, *Las metamorfosis de la Cuestión Social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires 1997, 13.
- ⁷¹ M. A. Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid 2001, 48.
- ⁷² E. Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998, 255.
- ⁷³ *Ibíd.*, 258.
- ⁷⁴ S. Giner, *Historia del pensamiento social*, Barcelona 2002, 190.



APRENDER A VER
APORTES METODOLÓGICOS
DE LA FENOMENOLOGÍA A UNA TEOLOGÍA
DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

José Daniel López

Se indaga aquí la relación entre fenomenología y teología. Según el autor, tres son los aportes de la fenomenología a la teología: metodológico, crítico y sistemático. Centrándose en lo metodológico a partir de la noción de reducción teológica, el aporte de esta contribución es doble: el filósofo encontrará la descripción de una particular especie de fenomenalidad: la Revelación; y el teólogo, un método para discernir esta Revelación en la crisis de la modernidad —respondiendo así al llamado del Concilio a discernir los signos de los tiempos. Ambos se justifican en el modo (fenomenológico y teológico) de donación y constitución de este especial modo de fenomenalidad.

*A Juan Carlos Scannone
con motivo de su jubileo sacerdotal*

INTRODUCCIÓN

Desde sus orígenes, luego de la publicación de las *Investigaciones Lógicas* en 1900-1901, la relación entre fenomenología y teología fue un tema que llamó la atención y el interés de Husserl¹ y suscitó el debate de sus discípulos. Y de parte de los teólogos el interés no fue menor. Como lo señaló Jean-Luc Marion², el desafío que presenta esta relación es doble: a) por un lado, justificar ante la fenomenología los fenómenos propios de la religión como un “fenómeno posible” y, b) por el otro, “justificar la fenomenología ante la teología como un método conveniente”³.

Afrontando este doble desafío, en una suerte de fenomenología de la fenomenología, Marion interpretó el desarrollo del movimiento fenomenológico en tres grandes momentos definidos a partir de tres modos de comprender la pieza maestra del método fenomenológico: la reducción; relacionando a su vez cada uno de esos momentos con las corrientes más importantes de la teología contemporánea. a) El primero corresponde a la fenomenología que surge de la reducción eidética y trascendental propuesta por Husserl fundamentalmente en su libro *Ideas...*⁴, que pone en evidencia el carácter constitutivo de la conciencia. Con ella, la fenomenología supera el horizonte metafísico del demostrar inherente al “principio de razón” por el horizonte del mostrar inherente en el “principio de los principios”. A causa de esta superación, la fenomenología sería apta como método para acceder a una Revelación que podría así presentarse más allá de los límites de la pura razón. b) El segundo corresponde a la reducción propia a la fenomenología de Heidegger,

especialmente de *Ser y tiempo*, centrada en la noción de *Da-sein* y por extensión a la fenomenología existencial⁵. Esta sería apta como método para la teología ya que otorga legitimidad a todo fenómeno en tanto vivencia de la conciencia que se justifica en su donación. Sin embargo, Marion resalta que en estos dos modos de reducción, lo mentado es constituido y en consecuencia se pregunta si “aquel que recibe una revelación la constituye como constituiría cualquier otro fenómeno”⁶. Marion relaciona especialmente la teología de Rudolf Bultmann y de Karl Rahner⁷ con la fenomenología existencialista, a quienes dirige el mismo cuestionamiento.

c) Finalmente, el tercero corresponde a la fenomenología que podemos denominar contra-intencional o contra-trascendental, pues en ella “el método de la fenomenología [...] gira contra [...] la fenomenología] misma y [el método] consiste en ese mismo giro —contra-método”⁸. A este momento se adscriben fundamentalmente los estudios de Emmanuel Lévinas, Michel Henry y los del propio J.-L. Marion. Y se relacionan con él las obras teológicas de Karl Barth y de Hans-Urs von Balthasar⁹. Con todas las precauciones, Marion concluye que una auténtica relación entre fenomenología y teología no podría darse sino en este último momento pues “la revelación no entra en escena en un horizonte a no ser que saturándolo”¹⁰. Aunque de esta manera, Marion se expone a la ilusión de describir la donación de una pura trascendencia que se daría sin enraizamiento en la inmanencia y donde la diferencia entre la fenomenología (propiamente filosófica) y la teología quedarían confundidas.

Esta cuestión lejos de estar cerrada, sigue abierta y de ella puede aún esperarse un impulso de renovación tanto para la fenomenología como para la teología. Nosotros

pensamos que el aporte de la fenomenología a la teología en general y a una teología de los signos de los tiempos en particular se puede resumir en tres aspectos: metodológico, crítico y sistemático¹¹.

En esta contribución nos centraremos en el aspecto metodológico, aunque como se verá, ciertos elementos críticos y sistemáticos aparecerán unidos a él ya que le son de alguna manera inherentes. En efecto, el aporte de esta contribución pretende ser doble: el teólogo encontrará en este texto la justificación de un método pertinente para su misión de discernir en los signos de los tiempos los signos de Dios (lo que corresponde fundamentalmente con el aspecto crítico), a la vez que el fenomenólogo encontrará la descripción de una especie particular de fenomenalidad. Ello es posible porque, respondiendo a las exigencias de la fenomenología y la teología, este método se funda en el modo de donación y constitución del fenómeno (quizás el más difícil y complejo de describir) de la Revelación, comprendiendo a esta como la manifestación del don de sí mismo que Dios realiza en la comunicación de sí mismo.

Así, siguiendo el hilo de los dos desafíos relevados previamente, a) en el segundo punto, mostraremos el modo en que el “principio teológico” entra en la fenomenología y por extensión los modos en que la fenomenalidad de Dios puede ser abordada fenomenológicamente a partir de las vivencias, no solo de las estrictamente religiosas, sino a partir de las vivencias humanas en general, especialmente las cognitivas y éticas. Sin pretender ser exhaustivos nos remontaremos a los estudios de su fundador Edmund Husserl. Ello nos permitirá, en primer lugar, poner en evidencia los lazos entre sus

investigaciones y las de sus sucesores y, como consecuencia, la relación entre los diversos modos de reducción aplicados al contenido de la Revelación. b) Luego, en el tercer punto, la noción de reducción teológica nos permitirá mostrar la posible articulación sin confusión entre las diferentes reducciones. Especialmente, nos centraremos en la importancia de la reducción trascendental y la teológica, puesto que la fenomenología contemporánea que se funda sobre la reducción contra-trascendental —y por extensión la teología que se inspira en ella— puede presentar dificultades (metodológicas y sistemáticas) para asumir la primera, cayendo así en las ilusiones que señalamos más arriba. c) Finalmente, en el cuarto punto concluiremos esta presentación con dos observaciones respecto al rol que la fenomenología puede cumplir como mediación especulativa para una teología que pretenda afrontar la crisis de la modernidad, especialmente a partir de una reformulación de la noción de subjetividad y del sentido de la razón.

De esta manera, esperamos ofrecer un aporte metodológico para responder al llamado del Concilio Vaticano II¹²: “buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época” (GS 62), lo que implica “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4). En esta tarea, “las investigaciones filosóficas de los tiempos modernos” (OT 15) cumplen un rol eminente.

FENOMENOLOGÍA

La fenomenología de inspiración husserliana

La variedad de formas que este movimiento filosófico tomó a lo largo de su desarrollo en el siglo XX¹³, al poner en evidencia la potencialidad *sistemática* y *metodológica* que estaban en germen en los escritos publicados e inéditos de su fundador, abrió la discusión sobre su especificidad en el espectro de corrientes filosóficas contemporáneas. Según nuestro parecer, la fenomenología se define por dos elementos. a) El primero es el lema que orientó a Husserl y a sus primeros estudiantes: volver hacia las cosas mismas. Esta máxima sugiere dirigir la mirada hacia el ámbito originario donde las cosas se dan, es decir, a los actos intencionales de la conciencia, para poder descubrir allí los “diversos modos de donación auténtica, es decir, los diversos modos de objetualidad y sus mutuas relaciones”¹⁴. Así lo dice el mismo Husserl: “*Volver a la originalidad*, [es un] llamado hacia la donación originaria, volver a las cosas, a la evidencia auténtica”¹⁵. La fenomenología puede definirse entonces como el intento de acceder al ámbito en el que los fenómenos se dan a sí mismos, como son en sí mismos y por sí mismos, es decir, originariamente sin nada que los preceda. b) El segundo elemento aparece sugerido en la expresión *volver*. Ella indica una conversión de mirada, ya que lo originario escapa a la mirada. Esto sucede porque naturalmente no estamos orientados hacia ese ámbito donde los fenómenos se constituyen en su originalidad, pues nuestra mirada se encuentra ocupada o distraída en su relación con los objetos, con el mundo como objeto. Es necesario entonces un cambio de actitud, para lo cual hay

que suspender la tesis de la existencia del mundo que naturalmente damos por supuesto y, consecuentemente todas las tesis que derivan de este presupuesto, para dejar que el fenómeno aparezca en su condición de fenómeno, esto es: a sí mismo, por sí mismo, como es en sí mismo. A esta suspensión Husserl la denomina generalmente como puesta entre paréntesis o *epoché*¹⁶ y el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica, es lo que en general se denomina reducción (es decir: re-conducir, volver)¹⁷. La reducción es entonces un “aprender a ver”¹⁸, en el cual la orientación de la mirada es una metáfora de la intencionalidad que opera (activa o pasivamente) la aparición del fenómeno bajo un horizonte¹⁹ en las vivencias inmanentes a ese ámbito originario²⁰.

Con esta idea de la fenomenología aquí expuesta, nosotros ponemos el acento en definirla a partir de su método y específicamente a partir del rasgo más radical y distintivo del método: la reducción. Sin embargo, definir la fenomenología por su método no niega su potencial crítico y sistemático. En efecto, la fenomenología asume la exigencia de unidad y sistematicidad que la razón exige²¹, aunque en definitiva esta sistematicidad está sujeta a la corroboración metodológica que excluye todo enunciado que no pudiera realizarse fenomenológicamente según el “principio de todos los principios” establecido en el parágrafo 24 de *Ideas...*: “toda intuición originariamente donadora es fuente de derecho del conocimiento, todo lo que se ofrece a nosotros en la ‘intuición’ originaria (por así decirlo, en su realidad carnal) debe ser recibido exactamente como se da, en los límites en los que se da”²². Es finalmente por el ejercicio de esta exigencia que la fenomenología asume un rol crítico, no solo epistemológico sino también ético.

La fenomenología y el “principio teológico”

La descripción de los modos de donación originarios implícitos en la experiencia que definen la investigación fenomenológica deberían poder encontrarse en toda vivencia, entre ellas la vivencia religiosa. Esta vivencia es en efecto una de las más complejas de describir y ella concentró cada vez más la reflexión de Husserl y los fenomenólogos posteriores a él en general. Los debates actuales sobre este tema, que tienen su origen en la suspensión de la trascendencia divina exigida por Husserl en el conocido parágrafo 58 de *Ideas...*²³, pueden resumirse en la siguiente disyuntiva: o bien el contenido de la vivencia religiosa aparece como inmanente a la vida de la conciencia cumpliendo las condiciones de aparición que el horizonte de constitución intencional le impone para su aparecer; o bien incondicionada por dichos horizontes constitutivos, el contenido de la vivencia religiosa no aparece. Ante este aparente sin-salida, Husserl piensa en la siguiente posibilidad:

Como un Dios mundano es evidentemente imposible y como por otro lado la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta no puede ser tomada como inmanencia en el sentido del ser como vivencia (lo que sería un contrasentido no menor), debe haber en la corriente de la conciencia absoluta y en su infinitud, otros modos de manifestación de trascendencia, [distintos] de la constitución de la realidad de las cosas como unidades de apariencias concordantes; y tiene que haber entonces intuiciones que manifiesten esta trascendencia a las que el pensamiento teórico podría adaptarse y seguirlas racionalmente [para] llegar

a entender la acción unificadora que suponemos del principio teológico²⁴.

En efecto, Husserl comprende que el “principio teológico” no puede manifestarse fuera de la conciencia absoluta porque totalmente trascendente participaría de la heterogeneidad del mundo; debe entonces ser de alguna manera inmanente a la conciencia absoluta ya que es allí donde debe aparecer aunque sin ser asimilado a ella. Si Dios se manifestara se anunciaría bajo un estatuto privilegiado y diferente al de la conciencia y del mundo: absoluto sin ser la conciencia, trascendente sin ser el mundo, trascendente en la inmanencia. Así, Husserl se confronta con la posibilidad de una tensión fenomenológica única y que definiría la especificidad de la vivencia religiosa auténtica y su contenido: por un lado, Dios para manifestarse debe ingresar en los límites de la experiencia de “la conciencia constituyente de la religión” y someter la validez de su manifestación al juicio de la razón a partir de sus principios a priori²⁵; y por otro lado, la razón fenomenológica “que toma de la intuición su evidencia”²⁶, al aceptar la evidencia propia de las vivencias de la conciencia religiosa²⁷ para comprenderla, debe recibirla “exactamente como se da”, es decir, adaptarse a ella y “seguirla consecuentemente” (*folgend*) en límites que su donación impone²⁸ no solo en su manifestación sino también para su descripción. De esta manera, el “principio teológico” trasciende la razón desde el interior del absoluto originario de la conciencia.

Sin embargo, el “principio teológico” no solo se anuncia en la experiencia religiosa. a) Ya en la comprensión de la experiencia del conocimiento en las *Investigaciones Lógicas* y luego en *Ideas...* Husserl encuentra “motivos que obligan”²⁹

a pensar en este principio. Brevemente podríamos decir que al describir la experiencia cognitiva como vivencia, él descubre que la condición de incompleta o abierta es un elemento constitutivo de toda vivencia y que ella tiende a su plenitud. En efecto, lo objetivo se da en diferentes grados por escorzos y a causa de este modo de darse que es inherente a las leyes esenciales de la aparición (independientemente de los límites intuitivos de la percepción humana) la adecuación entre intuición y significación se realiza en una progresión que tiende a la plenitud intuitiva que se presenta entonces como el horizonte que anticipa y motiva un “acrecentamiento de plenitud” hacia el infinito³⁰. Esta idea representa por un lado, la plenitud de perfección sin límites³¹ de un entendimiento que respetando los modos de donación sea capaz de un conocimiento pleno³²; y por otro, es una idea que representa un “exceso”³³ que de alguna manera debe fenomenalizarse. Este exceso, en analogía con el infinito del que habla Bolzano en el § 12 de *Las paradojas del infinito*, se presenta como inherente a los horizontes de toda vivencia. b) Asimismo, Husserl encuentra el anuncio de este “principio teológico” en el análisis de la experiencia ética. Ello se debe en primer lugar a la analogía que este filósofo establece entre la lógica y la ética³⁴ y por consiguiente en la estructura de las vivencias propias de los actos axiológicos para las cuales también rige el “principio de todos los principios” del párrafo 24 de *Ideas*... De esta manera, en analogía con los actos objetivantes, en los horizontes de los actos axiológicos, especialmente los del amor, aparece la idea de un acrecentamiento infinito. Así, en un manuscrito de 1921 titulado “Espíritu común”, Husserl esboza un acrecentamiento en las formas de relación intersubjetiva que van desde la empatía y la comunicación hasta el amor y de este último en sus diversas formas hasta

llegar a la “comunidad de amor”³⁵. Este acrecentamiento en el amor hace pensar en la idea del amor infinito y de su acrecentamiento sin límites. En un manuscrito anterior³⁶ de 1908, Husserl llega, de manera semejante a como lo hizo en sus análisis sobre las vivencias cognitivas, a la idea de un “Yo-total” infinitamente perfecto en el amor.

Notemos finalmente que en estos análisis centrados en las operaciones constitutivas de la conciencia trascendental, la idea de Dios entra en ellos como una idea límite³⁷, una frontera ideal hacia la cual la vida del hombre y la mujer se orienta en cuanto tiende al ideal de la “humanidad auténtica” realizada por la persona humana “verdaderamente racional”, ideal relativo a la perfección del hombre “sujeto de todas las capacidades personales en acrecentamiento en el sentido de la razón absoluta”, “un ideal que lleva siempre en él el sello de la infinitud”³⁸.

Fenomenología y teología

La escasa formación propiamente teológica de Husserl no le permitió sacar todas las conclusiones para resolver explícitamente las tensiones implicadas en la relación entre razón y Revelación. Como lo muestran, entre otros, los folios 1a-7a del Ms A V 21 de 1924, Husserl piensa esta relación a partir del esquema de natural y sobrenatural. Ahora bien, una comprensión que disocie al extremo ambos aspectos lleva, como él mismo se lo cuestiona, a una contradicción irreductible entre ellos. Esto queda de manifiesto en el título de esa sección del manuscrito: “Teología puramente científica y racional (a partir de la luz natural) y teología a

partir de un fundamento irracional (a partir de la luz sobrenatural. Revelación)”³⁹. En efecto, la tensión que oculta este esquema es que la Revelación sobrenatural para ser admitida debe ser reconocida y aceptada por “el hombre en tanto que ser personal y libre”. De no ser así, o bien se estaría bajo el régimen del *mito* que se caracteriza por lo irracional o de una tradición que exige un asentimiento ciego; o bien el destinatario de esa revelación no sería el hombre⁴⁰. De allí la distinción entre “dos conceptos de teología: 1) Teología en el sentido común de la palabra, como una ciencia a partir de una fuente religiosa de conocimiento, para nosotros la cristiana luz natural. ¿Qué decir aquí de la contradicción entre la luz natural y la luz sobrenatural?”⁴¹. Más adelante, Husserl agrega, en acuerdo con los textos anteriormente citados de 1922-23⁴²: “la fe religiosa es una fe a partir de la tradición [...] que tiene su fuente en la tradición”⁴³.

Sin embargo, el cristianismo, tal como lo describe este autor, quiebra este esquematismo, porque a la idea del cristianismo es relativa una fe fundada sobre “fuentes (rationales, en un buen sentido) de la experiencia religiosa originaria” que se refieren a una “relación personal a Cristo”⁴⁴. A esta experiencia originaria pertenece el asentimiento libre a los contenidos del mensaje y la vida de Jesús porque su mensaje está centrado en un llamado a la conversión que se dirige a todas las personas⁴⁵, de manera que incluso si el creyente “fue educado en el seno de la religión [...] él debe] tomar interiormente una posición” respecto a lo que le fue transmitido. En resumen, a la idea del cristianismo es inherente el *telos* que orienta la historia hacia el ideal de la humanidad: la racionalidad, la libertad y el amor.

Fenomenología del cristianismo

En la fenomenología del amor en la que culmina la ética de Husserl⁴⁶, la *figura* (*Gestalt*) de Jesús ocupa un lugar especial. Efectivamente, Husserl encuentra en la figura de Jesús transmitida por los Evangelios el modelo del amor y don de sí sin límites a la humanidad:

...al leer los Evangelios [...] la figura de Cristo [...] tal como se manifiesta en sus orientaciones éticas fundamentales a través de sus diferentes expresiones y parábolas, despierta en mí [la idea de] un reino de bondad perfecta. [...] Cristo se presenta ante mí como [el] perfectamente bueno que intuiciona la pura bondad, vuelto hacia todos los hombres en el amor puro, viendo en ellos el lugar donde sembrar un bien puro posible, [se presenta ante mí] como quien todo lo comprende, todo lo perdona, solo puedo representármelo como la encarnación de la pura bondad del hombre: como el hombre ideal⁴⁷.

El modo en que Husserl introduce en su análisis la figura de Cristo, entre otros motivos en los cuales no podemos detenernos aquí, abre la posibilidad a una fenomenología de la historia. En efecto, la fenomenología tiene entre sus tareas más importantes el análisis de las realizaciones históricas de las formas espirituales o culturales, entre ellas la ciencia y la religión, que se forman en el “conjunto de las operaciones de los hombres socializados y que tienen una existencia espiritual durable en la unidad de la conciencia comunitaria y su continuidad en la tradición”⁴⁸. Este análisis debe indagar en el origen de las representaciones y los conceptos que a lo lar-

go de la historia han sedimentado en esas formas culturales y que, a la manera de una “tela entretejida”, “forman la materia de nuestro pensamiento”⁴⁹. En consecuencia, Husserl piensa que las tradiciones espirituales pueden y deben renovarse en base a la exigencia y al llamado a una vida ética, individual y social, auténticamente humana⁵⁰. Así, los textos dedicados a la crisis de la ciencia y la humanidad europea en general nos recuerdan que el ideal de la humanidad se fenomenaliza en la historia como un *telos*⁵¹ y la vocación del hombre y la mujer es en definitiva un llamado a discernir la manifestación de ese *telos* que se abre paso y actúa en la historia. Este discernimiento que se concreta en el paso o conversión de una actitud de “dejadez de vida ingenua y sin reflexión”, actitud que coincide con la actitud natural previa a la reducción⁵², a una vida auténtica por medio de, en analogía con la *reducción* trascendental, una continua “toma de posición interior y libre” frente a la tradición recibida, de manera que por esta forma de reducción “la fe como auténtica conversión o como una auténtica continuación originaria es un acto libre”⁵³. Las manifestaciones de ese *telos* de la humanidad que deben ser discernidas en la historia y hacia las cuales hay que volverse o convertirse son para Husserl: la racionalidad, la libertad y finalmente el amor; ellas son en último término el modo en que la idea de Dios entra —ya no solo en la filosofía— sino en la historia⁵⁴.

En efecto, la figura de Jesús y su mensaje transmitido en los Evangelios, aparece en la historia⁵⁵ como la encarnación de aquello que define a Dios: la bondad y el amor⁵⁶. Su mensaje despierta la intuición moral que “un tal amor, un tal don de sí a la humanidad, es lo más grande y bello”⁵⁷. Ello es la irrupción de algo auténticamente nuevo con respecto al mundo antiguo⁵⁸ que significó “un progreso moral, un paso

en la evolución de la humanidad hacia una forma completamente nueva de heroísmo, hubo una genialidad ética que abrió de un golpe una nueva esfera de intuición ética”⁵⁹.

Luego, esta intuición moral de Jesús se actualiza históricamente en una experiencia de *empatía sui generis* que se da entre el creyente y Cristo. Pues responder al llamado de conversión dirigido por Cristo significa asumir libremente “la experiencia originaria del fundador [de su religión, Cristo]”, es decir, experimentar sus vivencias al modo de una “re-comprensión” [...] en la re-experimentación de las intuiciones [de Jesús], [...] una re-afectación comprehensiva”, no inmediata con Dios sino “en la ‘posesión de’ la intuición religiosa originaria, en una relación personal con Cristo, y por Cristo en relación a Dios [...] seguir la norma que ve con evidencia”⁶⁰. Así puede entenderse lo que en el citado manuscrito de 1908 Husserl pensaba como la realización⁶¹ de Dios en la historia, es decir, el bien querido y motivado por Dios que se hace efectivo por la acción del hombre y la mujer que realizan la voluntad divina.

Un aspecto sobre el que Husserl ha mostrado un especial interés es la dimensión intersubjetiva de la vida trascendental. En efecto, la *V Meditación Cartesiana* (1929) pone en evidencia que “en el marco de mi vida de conciencia pura, trascendentalmente reducida, experimento el mundo, incluyendo a los otros; y, de acuerdo con el sentido de esa experiencia, no como mi configuración sintética, privada, por así decirlo, sino como un mundo extraño a mí, como *intersubjetivo*, existente para cada uno, accesible a cada uno en sus objetos”. Así definida, esta dimensión de la vida trascendental pone al fenomenólogo ante el enigma del mundo, es decir, de la síntesis de sentido, que por un lado precede a cada uno, puesto

que se trata de un mundo que es “en sí frente a todos los sujetos experimentantes y sus fenómenos del mundo” y, por otro lado “cada uno tiene sus apariciones y unidades de aparición, su fenómeno del mundo”⁶². El mundo entonces en tanto horizonte de todos los horizontes que se constituyen intencionalmente es una síntesis (abierta porque incluye la idea de un acrecentamiento infinito de racionalidad y amor) esencialmente comunitaria, es decir, de “una comunidad universal, que me incluye a mí mismo, que comprende unitariamente todas las mónadas y grupos de mónadas que deben pensarse como co-existentes”⁶³ y que “constituye (en su intencionalidad constituyente común) *un solo y mismo mundo*”⁶⁴. En ese mundo, entonces lo originariamente propio no se da al margen ni como excepción a este tejido de relaciones sino gracias a él: “solo puede ser a priori un ego que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él”⁶⁵. Este difícil enigma encuentra su vía de resolución en la comprensión del fenómeno de la empatía que al menos en un primer momento puede resumirse como la experiencia de vivir como propio el “ahí para mí de los otros” o “lo extraño”⁶⁶. Esta dimensión es también inherente a la vivencia religiosa cristiana. En efecto, la idea de un mundo humanizado por la racionalidad, la libertad y el amor, se inspira en la idea de “mundo de Dios” o “Reino de Dios”. Esta es la idea/ideal de la humanidad reconfigurada como un mundo ético de hijos/as de Dios y hermanos/as unidos en comunión de espíritu y verdad⁶⁷.

Husserl piensa el “mundo de Dios” como la realización de ese ideal por la acción de su voluntad motivada por el amor. En efecto, el § 15 de la V *Investigación Lógica*, al describir las vivencias afectivas nos revela la potencia creativa

del amor puesto que los sentimientos animan la aparición de un mundo siguiendo las disposiciones afectivas del sujeto. El ejemplo más sencillo citado por Husserl es cuando alguien ve el mundo teñido de rosa o de gris según que la alegría o la tristeza lo invadan. En esos casos el mundo que surge por la motivación del sentimiento no corresponde con el mundo de los objetos que se presume existe fuera de la conciencia. El mundo que aparece entonces es un mundo inmanente transfigurado a causa de un resplandor dado por el sentimiento —y no hay que olvidar que siguiendo a Brentano, Husserl piensa que el amor es el más noble de todos ellos⁶⁸.

Así, en el caso límite de la conciencia divina, la diferencia fenomenológica fundamental entre objeto exterior y objeto intencional⁶⁹ es superada puesto que, aunque de maneras diferentes, la totalidad del mundo y el sentido del mundo le son inmanentes. Esto permite a Husserl pensar que Dios orienta el mundo y su desarrollo hacia su ideal de verdad y bondad siguiendo la norma del acrecentamiento de racionalidad y amor. En consecuencia, la voluntad divina —que como la voluntad humana— siente el llamado del amor como una norma, actúa para transfigurar el mundo⁷⁰. En los escritos posteriores, Husserl precisa que este mundo reconfigurado es inherente al horizonte hacia el cual el Ideal absoluto “en tanto Dios de la religión moviliza el espíritu concreto” del hombre “finito en el horizonte de la infinitud” para que lo asuma con plena conciencia como un destino por realizar⁷¹.

Ahora bien, la vivencia religiosa cristiana es efectivamente una vivencia de empatía con los sentimientos de Jesús ya que el creyente se siente uno con Dios, “en y por Cristo”. Mediante este sentir en y por Cristo, el creyente accede al mundo de Dios y es convocado a realizarlo históricamente⁷².

Sin embargo, la empatía es también una empatía con el resto de los hombres y mujeres. En efecto, hay que notar que para la visión de Dios, en tanto “Yo-total”, “Conciencia total”, o “Conciencia unificadora” se da una síntesis coherente de lo que Husserl llamó en las *Meditaciones cartesianas* el “ahí para mí de los otros”, es decir, de la multiplicidad de conexiones y sistemas de motivaciones y juicios, ya que los diferentes escorzos perceptivos así como también los diferentes juicios y en consecuencia también los diferentes “mundos de experiencia” se hacen presentes a él⁷³.

Para no forzar esta interpretación, debemos aclarar que el hombre creyente que fue Husserl, cristiano de confesión luterana, coincide con el pensador⁷⁴ al describir el sentir con Cristo como la vivencia originaria del cristianismo. Sin embargo, no parece haber asumido todas las consecuencias de la dimensión intersubjetiva implicadas en esa vivencia, que él mismo describe de esta manera:

En mí, todo recto camino me conduce a Dios que no es sino un polo, pero en mí a través de los *yo* a los que estoy relacionado desde cada *yo* (quien visto desde de mí es un *yo*, otro *yo*, de la misma manera que visto desde él, *yo* soy otro *yo*) parte la vía que es la suya. Pero cada una de esas vías conduce al mismo polo Dios [que es] trascendente a la humanidad y al mundo. Pero no son vías separadas que convergen en un punto, sino que son vías que se entrecruzan de una manera indescriptible⁷⁵.

Asumirlas hubiera conducido a admitir también un sentir intersubjetivo semejante a lo que san Ignacio denominó en sus Ejercicios Espirituales: sentir en la Iglesia⁷⁶.

TEOLOGÍA

Una reducción teológica

El llamado de Jesús a la conversión opera como una nueva reducción. Como en toda reducción, hay un momento de exclusión o suspensión de los presupuestos transmitidos por la tradición en analogía con la suspensión o puesta entre paréntesis (*epoché*) de la tesis del mundo que da acceso al ámbito originario de la constitución del mundo. Este ámbito originario es aquí un tipo de vivencia único, semejante a la empatía, en el que el creyente vuelve a experimentar las vivencias de Jesús, vivencia en la que el sentido del mundo se reconfigura pues se lo recupera⁷⁷ ahora como “mundo de Dios”.

Husserl aclara que sus análisis son puramente fenomenológicos y no teológicos según el primer sentido del Ms A V 21, pues la fenomenología solo considera los motivos que ofrecen las vivencias de la conciencia religiosa⁷⁸. En este sentido, a propósito del libro de G. Walther sobre la fenomenología de la mística, afirma que la fenomenología trascendental toma como realidad de la experiencia mística la experiencia de los místicos y no el objeto de esas experiencias. Estas experiencias son vivencias profundas de síntesis y unificación pasivas⁷⁹, es decir, dadas en una intuición y que como toda intuición originaria es en sí misma fuente de derecho fenomenológica. Este principio Husserl lo reconoce en una carta a Erich Przywara: “vale también para la evidencia religiosa”⁸⁰. Ahora bien, el fenomenólogo solo puede reconocer esta evidencia una vez recibida como tal por el creyente concreto⁸¹, es decir, cuando ella aparece como vivencia inmanente de la conciencia concreta “con la cual

creamos la religión”⁸². Lo propio de este tipo de vivencias es que en él “se dan” *en la fe*; y motivado por el asentimiento de la fe, el creyente afirma entonces la realidad del objeto de la vivencia. Esta vivencia y el *paso* que supone son un acto teologal por su origen (en semejanza al primer sentido de teología dado en el manuscrito A V 21) y a su estructura fenomenológica nosotros la denominamos *reducción teológica*.

El sujeto y destinatario de la Revelación

La reducción teológica es el instrumento metodológico que permite describir al sujeto de la Revelación a partir de los “mundos de experiencia”, constituidos en y por sus vivencias en la fe gracias a la luz del Espíritu Santo que actúa como horizonte último e infinito de todos los horizontes. La pertinencia de este método se funda no solamente en la afinidad sistemática de la fenomenología con el cristianismo que hemos mostrado más arriba, sino sobre todo en el a priori teológico que rige la economía de la salvación y la Revelación: el principio de la encarnación (al que es inherente la ascensión y la pro-existencia) por el cual el anuncio de Dios se realiza bajo los modos de recepción de la subjetividad, pues, en una *kénosis* de sí mismo, Dios ofrece su testimonio en ella, a ella y para ella, reduciéndose así a los modos de constitución de la subjetividad al asumirlos.

En efecto, a) teológicamente la Revelación se define como autocomunicación de Dios mismo y como don mutuo entre Dios y los hombres y mujeres ya que “Dios... habla a los hombres como a amigos suyos, movido por su gran amor... y habita con ellos invitándolos a comunicarse y a estar con El”⁸³. Así, una Revelación sin destinatario sería

incompatible con la Revelación misma. Con fin a ello, “la Palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como el Verbo del eterno Padre, asumiendo nuestra débil carne humana, se hizo semejante a los hombres”⁸⁴. b) Fenomenológicamente esto se expresa en el “a priori de correlación entre el objeto de la experiencia y los modos de darse”, según el cual toda fenomenalización acontece para la conciencia y es en ella donde se anuncia según sus modos de constitución.

Sin atravesar este momento kenótico de constitución subjetiva, el anuncio de Dios le sería completamente heterogéneo al hombre y a la mujer y su Revelación no le sería accesible, lo cual sería un sinsentido para la voluntad comunicativa y de don de sí que define a Dios. Sin embargo, Dios no deja por ello de ser trascendente, pero su trascendencia se anuncia desde el interior de las operaciones subjetivas que lo reciben y sin desconocer las estructuras fundamentales y a priori de las experiencias humanas que son históricas. En consecuencia, al indagar en los “diversos modos de objetualidad y sus mutuas relaciones”⁸⁵, la teología gana en la comprensión del sentido de la Revelación. Pues, siguiendo el modelo de la autocomunicación y don de sí mismo y la economía de la encarnación, hay que afirmar que la mutua implicación entre Dios, el creyente y la comunidad de creyentes (y extensivamente toda la comunidad humana)⁸⁶, es parte inherente del evento de la Revelación.

Por ello, las Escrituras y extensivamente todo enunciado teológico no escapan a esta constitución que se da efectivamente en tres aspectos. a) Primero, en su elaboración. El hecho histórico de la composición de las Escrituras es consecuente con el principio de la encarnación que asume radicalmente las consecuencias de la historicidad del anuncio.

Esto queda sobre todo en evidencia en el caso de los Evangelios —y por extensión en todas las Escrituras—. Pues Cristo no deja fijado por escrito su Evangelio sino que confía su anuncio a sus apóstoles⁸⁷; y aun escrito, la presentación de su figura que constituye la intuición originaria del cristianismo remite a una pluralidad de fuentes. Así, la captación de su sentido no puede prescindir de una clarificación de los estratos de esta elaboración con los medios y métodos que las ciencias ofrecen para ello. Este trabajo es inagotable puesto que como en una “tela entretejida” en estos objetos sedimentan significados provenientes de “mundos de experiencia” decantados a lo largo de la historia en la que se han configurado y que están siempre a distancia del que los recibe actualmente en su “presente viviente”. De esta clarificación no puede entonces derivarse un vaciamiento de sentido. Todo lo contrario, puesto que las ciencias se dan a partir de mundos de experiencias porque surgen del mundo de la vida y ninguno de sus resultados o idealizaciones pueden fijarse definitivamente. En efecto, la fenomenología critica esta ilusión al indicar por un lado, que la realización completa de la ciencia es un polo ideal y que, por otro lado, sus resultados deben remitirse a la intuición originaria en la que están enraizadas⁸⁸. b) El segundo aspecto de la constitución se da en la recepción. A causa de la distancia con la elaboración, para la captación del sentido es necesario también volverse hacia los modos de recepción que le son inherentes. Al asumir el modo humano de comunicarse, esto es el mutuo darse y recibir el don de sí mismos, la Revelación se configura como un caso de correlación en el que ambos polos quedan implicados en y para su manifestación. En efecto, en analogía con los actos de significación en los que la captación es ya una aprehensión interpretativa de la significación, la persona humana no es solo pasiva en la Revelación, sino que su

recepción es activa. Y más aún, en analogía con la experiencia empática del amor, en ella cada uno vive la vida del otro, en un “vivir propio que se enlaza con el otro vivir propio, lo co-abarca y es abarcado” y así “toda la vida del alter pertenece también concomitantemente a la mía y la mía a la suya”⁸⁹. Por ello, en reducción teológica, el creyente tiene la vivencia originaria de “volver a experimentar” la vivencia de Cristo y conformarse a ella. En esta reducción surge una reconfiguración del sentido de la tradición puesto que ahora el creyente la asume actualizándola a partir del encuentro de horizontes que acontece en toda experiencia empática. En la fe, los horizontes del mundo “para mí” del creyente son asumidos y transfigurados, a la vez que el creyente asume el sentido que le transmite la tradición reconfigurándolo a partir de su mundo de experiencia. Aún más, en esta recepción no solo están implicados los horizontes del “mundo para mí” sino también, a causa de la empatía y la configuración intersubjetiva del mundo de la que hemos tratado más arriba y que en reducción teológica puede designarse como sentir en la Iglesia, quedan también implicados los horizontes del “mundo para mí de los otros”. c) Luego, entre la elaboración y la recepción hay una distancia que se transita a través de la transmisión⁹⁰. En efecto, el hecho mismo del texto escrito abre una nueva dimensión hermenéutica puesto que la Escritura no solo se refiere al acontecimiento que relata e interpreta, sino también se pone a disposición del lector que en empatía con Cristo en la Iglesia lo vuelven a leer e interpretar en cada momento de la historia.

Sería sin embargo un malentendido suponer aquí una subordinación de la Revelación a las condiciones subjetivas —históricas, fácticas o trascendentales—. Para evitarlo conviene precisar algunos aspectos de la reducción teológica.

- ◆ En la fenomenología, la reducción explicita lo que acontece en la aparición del fenómeno como fenómeno. Este evento produce la aparición de un polo objetivo de significación (noema) y un polo subjetivo intencional (*noesis*). Metafóricamente se puede decir que la reducción es una conversión de la mirada por la cual vemos y aprendemos a ver lo que estaba oculto y ahora aparece ante nuestra mirada. Aún más, la reducción despierta la mirada. Lo cual significa que ella hace también aparecer al sujeto, pues no hay fenómeno sin mirada, es decir, sin alguien —un destinatario— que lo reciba. Estos dos momentos de la fenomenalización son el fundamento que hace posible la configuración de sentido de otros fenómenos.
- ◆ Si el destinatario surge de la reducción queda aún pendiente saber quién realiza la reducción puesto que alguien debe realizarla. Según la VI *Meditación Cartesiana*, “el espectador fenomenológico se produce a sí mismo”⁹¹. Es entonces el mismo sujeto el que opera la reducción. La persona de la actitud natural es quien da el paso hacia la actitud fenomenológica gracias a la *epoché* y la consiguiente reducción y quien luego vuelve al mundo de la actitud natural pero como un “hombre nuevo”⁹² y con una nueva configuración de sentido del mundo. Efectivamente, en la actitud natural la conciencia está como dormida ignorándose a sí misma y la reducción trascendental hace surgir a la vez la conciencia constituyente y el mundo como constituido por ella. Solo así el sujeto puede luego indagar en los modos de constitución de las significaciones puesto que admite el carácter óntico de sus correlatos.
- ◆ El sujeto de la reducción teológica son el hombre y la mujer creyentes. Este sujeto es quien en y por la luz de

la fe admite las formas o configuraciones de sentido dadas en las reducciones precedentes (trascendental, existencial y contratrascendental) como fenomenalizaciones de la Revelación es decir, como don de Dios. Como lo admite el mismo Husserl, lo característico de la vivencia religiosa es la radical pasividad de la conciencia puesto que en ella acontece el anuncio de una inmanencia absoluta de otro modo que lo absoluto de la conciencia que es a la vez trascendente de otro modo que el mundo. Si en la reducción trascendental el sujeto, gracias a una especie de desdoblamiento de sí mismo entre el espectador imparcial que realiza la reducción y la conciencia constituyente que resulta de la reducción, tiene finalmente su origen en sí mismo siendo así absoluto⁹³; en la vivencia religiosa el sujeto no se encuentra en el origen ni como espectador imparcial ni como constituyente puesto que este surge a partir de síntesis de unificación que, aunque le son inmanentes, son pasivas.

- ♦ El que opera esta última reducción es a la vez, aunque de distinto modo, el creyente y el Espíritu Santo. i) Ante todo, es el Espíritu Santo quien “gime en nosotros” y nos hace llamar a Dios “*Abbá* Padre”, es decir, quien nos une a la filiación del Hijo y motiva la confesión de la fe. Análogicamente, se podría decir que en las vivencias de fe el lugar del espectador fenomenológico que opera la reducción y da origen a la conciencia constituyente queda vacío y es el Espíritu Santo el que opera la reducción, ya que —inspirando desde el interior mismo de la conciencia— da origen a la subjetividad creyente que es el destinatario de su inspiración. Esta inspiración interior del Espíritu Santo

es un llamado a participar en la vida divina a través del Hijo (movimiento que se describió más arriba como empatía con Cristo) y en su misión (movimiento descrito arriba como realización del “mundo de Dios”). Una de las figuras que conviene para describir la subjetividad creyente es entonces la del convocado. ii) La fenomenalización adviene con la escucha-respuesta del hombre. En efecto, el don del Espíritu precede en el origen, analógicamente a como la donación precede a la manifestación y por lo cual no todo lo que se da se manifiesta, pero todo lo que llega a manifestarse tiene su origen en la donación. Así, el hombre y la mujer creyentes por la acción del Espíritu Santo escuchan y responden al llamado aceptándolo en la fe como proveniente de Dios. Llamado-escucha-respuesta es entonces la forma originaria de la manifestación de la Revelación. Por ello, inspirados en las descripciones de Karl Rahner podemos decir que solo puede haber Revelación cuando hay una forma subjetiva de ella, es decir, en la escucha obediente de la fe⁹⁴ que coincide con el “dejarse tomar” por el misterio de Dios que es don de sí mismo⁹⁵.

- ◆ Este asentimiento de la fe no se configura como una irracionalidad⁹⁶ puesto que los horizontes propios a las vivencias cognitivas y éticas antes descritas bajo el régimen de la reducción trascendental, existencial y contraintencional pueden ser asumidos y transfigurados en la conversión⁹⁷. Esto se explica en el hecho de que una misma realidad u objeto de experiencia puede ser mentado o intencionado bajo distintos horizontes y el modo en que se recibe o se accede al contenido fenomenológico varía según los modos de aprehensión

de la intencionalidad que es ya una interpretación⁹⁸. Por ello, la fenomenalización de la Revelación, según la terminología de J.-L. Marion, no solo es un fenómeno doblemente saturado, puesto que excede a la vez la intención significativa en todas las categorías, sino que es también una transfiguración⁹⁹ puesto que como este mismo autor lo reconoce “retoma, valida y descalifica a la vez”¹⁰⁰ las configuraciones de las reducciones anteriores. Ahora bien, Marion cae en una ambigüedad al atribuir este movimiento a la reducción contratrascendental, pues lo que define la posibilidad de esta es la inversión (descalifica) de las condiciones de la experiencia¹⁰¹. Sin embargo, en la fenomenalidad de la Revelación se articula *a la vez* ese movimiento de tres momentos como si fuera un ritmo¹⁰². En efecto, a diferencia de las otras reducciones, en la reducción teológica se puede retomar, validar y descalificar las otras a la vez, pues ella conduce a un “ámbito de origen” —que usando una expresión de Michel Henry— “del que todo depende pero que él mismo no depende de nada”¹⁰³. Este modo de fenomenalidad propio de la Revelación es teológico y estrictamente solo se da en la fe.

Revelación e historia

Por el principio de encarnación y de donación, la Revelación se inscribe en la historia. a) Según el principio de encarnación, Dios asume la historicidad que implica su comunicación al ser humano que siendo histórico es su destinatario. El analogado principal de esta autocomunicación divina es el evento de la encarnación del Hijo. En la carne de Cristo, en

su vida, se manifiesta a la vez el don y la entrega de Dios a la humanidad y de la humanidad a Dios. De esta manera, en la carne de Cristo gracias a la comunión con Él (empatía) todo hombre y toda mujer son convocados a la vida de Dios, así como también en y por esa misma carne, Dios participa de la vida de las personas¹⁰⁴. b) Según el principio de donación, la inscripción de Dios en la historia es radical, puesto que Dios solo puede entregarse sin reservas, Él se da hasta el abandono¹⁰⁵. Es por ello que la manifestación de Dios no puede sino aparecer en la historia que vivimos los seres humanos e históricamente, pues así vivimos las personas a quienes Dios se entrega. En este sentido, la vocación del creyente podría definirse como el llamado a responder con la ofrenda de sí mismo al previo don de sí de Dios en la historia. La historia —personal, eclesial y por extensión de toda la humanidad— es así el lugar donde se debe discernir la manifestación divina y la respuesta humana.

La manifestación de Dios en la historia y la historicidad de la manifestación divina son temas frecuentes en el movimiento fenomenológico. Pero, en coherencia con lo que hemos escrito hasta aquí, lo es también de la teología actual. En esto, son sin duda los textos de Heidegger sobre el destino onto-teológico de la metafísica los que más han influenciado el abordaje de este tema¹⁰⁶. Sin entrar en un análisis detallado, diremos que ellos confrontan a la teología con lo que podríamos denominar un nuevo pensamiento emergente producto del fin de la metafísica, que coincide con la crisis de la modernidad, la secularización europea y la globalización.

Al respecto, es interesante recordar la interpretación que hace Karl Rahner del Vaticano II a la luz de la historia del cristianismo. Según él, el paso del judeocristianismo

primitivo a la etapa del cristianismo occidental marcado por el contacto con la cultura helénica y su anclaje en la sociedad y la cultura europea, es un paso análogo al paso (que se está dando aún) hacia la universalización del espacio del cristianismo. En estas tres fases, no solo se constatan diferentes modos de anuncio del Evangelio y de la situación de la Iglesia en la sociedad, sino que más aún estos pasos en tanto eventos históricos alcanzan al evento de la Revelación. El Vaticano II es así el evento eclesial que asume este segundo paso¹⁰⁷. En efecto, la recepción de la autocomunicación divina, al ser parte de ese evento, solo puede darse (teniendo en cuenta lo que hemos escrito más arriba sobre la elaboración y la recepción) por la transmisión es decir, en un proceso histórico y más aún en una hermenéutica histórica de la Revelación¹⁰⁸ que tienen como norma la empatía con Cristo y el sentir en la Iglesia. Si tenemos en cuenta las consecuencias teológicas y fenomenológicas de la encarnación, la empatía con Cristo se prolonga en la empatía con todo hombre y toda mujer especialmente con quienes en su carne (en sus vidas) participan de la pasión de la carne de Cristo y el sentir en la Iglesia se prolonga en sentirse “íntima y realmente solidario” con el género humano y su historia¹⁰⁹.

OBSERVACIONES FINALES

La crisis de la modernidad que estamos transitando, como ya ha sido suficientemente demostrado por otros, es un evento histórico que en consecuencia interpela a la filosofía y la teología. Los rasgos principales de esta crisis son: a) la crítica a

la idea de subjetividad, b) y a la idea de racionalidad que le es inherente. En consecuencia, entre otros, dos rasgos notables del pensamiento posmoderno son la deconstrucción, relativización o debilitación de la idea de una racionalidad totalizante y fuerte; y como su contracara, el fundamentalismo irracional. De ello se siguen nuevos modos de vida y cultura marcados por esos dos rasgos señalados que se plasman en formas nuevas de organización y vinculación social que van desde los niveles intersubjetivos más elementales hasta los más complejos, que aunque contradictorios no pocas veces conviven y se superponen. Estas manifestaciones, no está demás decirlo, también se constatan al interior de la Iglesia y de las religiones en general. En el discernimiento teológico de estas manifestaciones del evento histórico que es la crisis de la modernidad, el método fenomenológico aporta a la teología una nueva idea de sujeto y razón. Y si una gran parte de nuestra exposición se centró en Husserl y en la reducción trascendental fue para mejor situarnos en esta crisis, puesto que el fundador de la fenomenología nos confronta continuamente con el problema del sujeto trascendental constituyente y con el sentido de la razón.

El sujeto trascendental es un principio constitutivo de unidad y sentido de las vivencias cuya esencia es la temporalidad. De esta manera, el sujeto aparece como constituyente del sentido del mundo. Sin considerar esta dimensión activa y constituyente, la subjetividad se reduciría a una mera capacidad de recepción de algo ya dado, lo cual coincide con la actitud natural. Sin embargo, desde el primer acto de conciencia que es la intuición, a la conciencia le concierne no solo la actividad de la constitución, sino también la pasividad de la afectación, ambos concomitantes. El yo es

entonces “polo de afecciones y polo de acciones”¹¹⁰. Así lo muestra ya la definición de la intuición categorial y la intuición de esencias en general, en las cuales se revela que el carácter intuitivo (hacia el yo) se conjuga con el aspecto creativo (desde el yo)¹¹¹. Este carácter pasivo-activo que define al yo, se completa con la prolongación de las modalidades de retención y protención inherentes a la percepción y que hacen del yo un polo de conservación o sustrato de hábitos (en relación con los actos pasados)¹¹² así como un polo motivado hacia “las posibilidades futuras en las que yo seré” (en relación con los actos futuros)¹¹³. De estos caracteres inherentes a la subjetividad husserliana, se inspiran los desarrollos de la fenomenología posterior dejando a Husserl el mérito de haberlos pensado de modo indiviso¹¹⁴.

En su discernimiento, la teología no pierde sino que gana al considerar estas dimensiones constitutivas de la subjetividad trascendental: actividad-pasividad, retención del pasado-motivación del futuro. En efecto, tanto el relativismo como el fundamentalismo religioso coinciden en considerar a la persona humana ante la Revelación como el sujeto de la actitud natural que o bien vive en el olvido de la intuición originaria que funda los sentidos y significados de la tradición religiosa recibida, o bien admite las significaciones referidas a la Revelación como una repetición ciega (pura pasividad ante algo ya dado) de significaciones presentadas simbólicamente en posiciones conservadoras fijadas ahistóricamente.

Puesto que en la economía de la encarnación la gracia “presupone la realidad total de la persona como su condición de posibilidad, [la gracia] la asume en ella y hace de ella un momento de su propia concreción”¹¹⁵. El lugar de este discernimiento histórico es así la vida de los creyentes

que por el Bautismo son incorporados a Cristo. La vida de los creyentes, no solo individualmente sino como Pueblo de Dios (cf. GS 11), aparece como el lugar en el cual ellos mismos como Iglesia pueden cumplir la misión de “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4). Es allí donde se actualiza históricamente el llamado a la conversión y los horizontes de sus mundos de experiencia son asumidos en la luz de la fe. Y es allí donde en respuesta al llamado de la Revelación, los significados son reconfigurados o resignificados, puesto que son reconducidos a la fuente originaria de la empatía con Cristo donde participan de sus sentimientos. Y desde esos sentimientos (de acuerdo con la fenomenología de los sentimientos expuesta arriba) se recrea el sentido del mundo (transfiguración) ya que se pueden reconocer en él los signos de los tiempos como llamados de Dios a recrear la historia, a actualizar la misión redentora del Hijo. El acceso a este lugar, como lo ha mostrado la fenomenología hermenéutica, puede darse entre otros por los relatos de vida; una metodología (fenomenológica *avant la lettre*) de este discernimiento son los Ejercicios Espirituales de san Ignacio¹¹⁶.

Para finalizar, digamos que el imperativo de “volver siempre a las cosas mismas” que define la idea de la razón fenomenológica, es decir, de la razón que “toma su evidencia de la intuición”¹¹⁷, implica una crítica a la razón puramente teórica y cerrada sobre sí misma, puesto que ella debe validarse en la experiencia. En consecuencia, a) la razón fenomenológica posee el potencial crítico para corregir toda deriva ahistórica que tienda a olvidar el principio de la encarnación y sus consecuencias, pues ella impone a la teología el desafío de enraizarse en las vivencias, el único lugar en el cual la

manifestación acontece puesto que es allí donde el fenómeno se da a sí mismo y por sí mismo en una intuición originaria.

b) Luego, la razón fenomenológica permite abrir el ámbito de investigación necesario para renovar los conceptos teológicos (tales como relación, encarnación, persona, presencia, vocación, etc.) puesto que ella no solo cumple una crítica de los juicios y enunciados (teológicos), sino que también busca la justificación y la determinación del sentido de esos enunciados fundados en los modos de aparición y manifestación de la Revelación, es decir, de la autodonación de Dios en la historia.

Notas:

- ¹ E. Husserl, *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke* (en adelante: Hua), Den Haag-Dordrecht/Boston/London; *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente* (en adelante: Hua Dok.), Den Haag/ Dordrecht-Boston-London. Los manuscritos inéditos (en adelante: Ms) son citados según las transcripciones que se conservan en Lovaina. Agradecemos a los Archivos Husserl de Lovaina (Katholieke Universiteit Leuven) la autorización para citar los manuscritos inéditos.
- ² J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997 (*Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, J. Bassas Vila, trad., Madrid 2008); *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris 2001; *Le visible et le révélé*, Paris 2005; *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris 2001.
- ³ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 13.
- ⁴ Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I (Hua III, en adelante *Ideas...*).
- ⁵ Cf. M. Heidegger, "Die Grundprobleme der Phänomenologie", en id., *Gesamtausgabe* XXIV, Frankfurt a.M. 1997, 29 ss.
- ⁶ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 23.
- ⁷ Cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1954-1984 (en adelante: ST).
- ⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, 17.
- ⁹ Cf. ibíd, 329.
- ¹⁰ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 33.
- ¹¹ Cf. J. D. López, *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, Córdoba 2008.
- ¹² Citamos los siguientes documentos: Constitución *Dei Verbum* (DV), Constitución *Gaudium et spes* (GS), Constitución *Lumen gentium* (LG), Decreto *Optatam totius* (OT).
- ¹³ Entre otros cf. H.-D. Gondek - L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (2 vol.), The Hague 1960; B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1983.
- ¹⁴ Hua II, 74.
- ¹⁵ Hua XXVII, 234.

- ¹⁶ Cf. Hua II, 43, Hua III/1, 39-40.
- ¹⁷ Cf. Hua II, 41-52.
- ¹⁸ Hua VIII, 122.
- ¹⁹ Cf. Hua III/1, 101-102.
- ²⁰ Nos parece que con estos dos elementos queda definida la especificidad de la fenomenología. Sin embargo, la definición de su especificidad no clausuró el debate sobre ella, ya que tanto Husserl como los que se inspiraron en él hasta hoy no dejaron de pensar qué es ese ámbito más originario y el modo conveniente de acceder a él. En efecto, el mismo Husserl comenzó por la puesta en práctica de la reducción eidética para acceder al sentido y significado de los fenómenos, es decir, a la esencia (cf. Hua III/1, 17-20), pero luego avanzó hacia otros modos de reducción, que significaron una progresiva transformación de la fenomenología. Rudolf Boehm resumió las diferentes vías de reducción elaboradas por Husserl en las siguientes: la eidética, la vía cartesiana, la que realiza el paso de una visión del mundo mítico-práctico a la actitud teórica (semejante a la eidética), la que va de las ontologías positivas hacia una ontología universal y la vía de una psicología fenomenológica (cf. "Einleitung des Herausgebers", en Hua VIII, xi-xlii).
- ²¹ Cf. Hua XVIII, 27-32.
- ²² Cf. Hua III/1, 51.
- ²³ Cf. Hua III/1, 124-125.
- ²⁴ Cf. Hua III/1, 109.
- ²⁵ Estas, entre otras indicaciones para una fenomenología de la religión, se encuentran en una carta de Husserl a Dilthey en 1911, cf. Hua Dok. III/6, 48-49.
- ²⁶ Hua XIX, 173.
- ²⁷ Cf. Hua III/1, 125.
- ²⁸ Hua III/1, 51.
- ²⁹ Hua Dok. III/4, 410, cf. Hua III/1, 125.
- ³⁰ Cf. Hua XIX/2, 646-650.
- ³¹ Es bueno recordar que la idea de perfección como un acrecentamiento sin límites es relativa a la idea de infinito de B. Bolzano a la que adhiere aquí Husserl y que evidentemente no se corresponde con la idea del infinito malo. Cf. B. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen*, (Přihonský Fr., ed.) Hamburg 1975, ver especialmente los párrafos 11, 12, 25 y 39; C. Ierna, "Husserl and the Infinite", *Studia Phaenomenologica* 3 (2003) 182-185.

- ³² Cf. Hua XIX/1, 172-173; Hua VIII, 344.
- ³³ Hua I, 151.
- ³⁴ Cf. Hua III/1, 321-324.
- ³⁵ Cf. Hua XIV, 165-184.
- ³⁶ Con fecha 28 de septiembre de 1908, Husserl separó varios folios de manuscritos que se encuentran en la serie de transcripciones B II 2 bajo el título “Teleología de la naturaleza. Teleología de la realidad en general” y como subtítulo “Una metafísica y una teleología trascendental y fenomenológicamente fundada”; luego al margen Husserl añadió el título “Teología”.
- ³⁷ Hua XXIV, 194.
- ³⁸ Hua XXVII, 33-34.
- ³⁹ Ms A V 21 2a.
- ⁴⁰ Cf. Hua XXVII, 63-68.
- ⁴¹ Ms A V 21 3a.
- ⁴² Cf. Hua XXVII, 3-124.
- ⁴³ A V 21, 4b.
- ⁴⁴ Hua XXVII, 66.
- ⁴⁵ Cf. Hua XXVII, 103.
- ⁴⁶ Cf. U. Melle, “Edmund Husserl. From Reason to Love”, en J. Drummond - L. Embree (ed.), *Phenomenological Approches to Moral Philosophy*, Dordrecht 2002, 229-248.
- ⁴⁷ Hua XXVII, 100-101.
- ⁴⁸ Hua XXVII, 21.
- ⁴⁹ Hua XII, 295.
- ⁵⁰ Cf. Hua XXVII, 3-124.
- ⁵¹ Así define Husserl la teleología en el manuscrito de 1908: “La teleología es un hecho (*Faktum*). Es sin embargo un valor ideal que se realiza. ‘Esta’ no subsiste en el ser de una finalidad absolutamente realizada, sino en la realidad ‘dispuesta hacia una’ evolución en el sentido de una Idea, de un ideal el más alto y perfecto”, Ms B II 2, 25b.
- ⁵² Cf. Hua XXVII, 44.
- ⁵³ Hua XXVII, 103.

- ⁵⁴ Así lo escribe Husserl en 1908: “Él es vida infinita, amor infinito, voluntad infinita, su vida infinita es una actividad unificada, esto es una plenitud infinita, la felicidad infinita. (...) Dios está en todo, la vida de Dios vive en toda vida. Toda belleza y todo bien, toda voluntad finita orientada hacia el bien es un haz de la voluntad divina. (...) El sentido último del ser es el bien, y esto es una actividad divina hacia la cual se orienta la acción divina. Pero la actividad divina es el querer realizarse de Dios. [Entonces,] Dios, como voluntad hacia el bien es la última realidad, obtiene la última realización cuando el bien existe, y así la realización del bien es la plenitud de la voluntad divina, la plenitud de la realización divina. (...) Dios como entelequia, Dios como *energeia*.”, Ms B II 2, 27a-b.
- ⁵⁵ Cf. Hua XXVII, 101.
- ⁵⁶ Cf. Hua XXVII, 100-101.
- ⁵⁷ Hua XXVIII, 388.
- ⁵⁸ “Cristo contra todo el mundo antiguo”, Hua XXVIII, 389.
- ⁵⁹ Hua XXVIII, 389.
- ⁶⁰ Hua XXVII, 66.
- ⁶¹ El vocabulario de la *realización*, al que corresponden los términos alemanes *real*, *Realität*, *realisiert*, tiene para Husserl un sentido preciso. “Real es el individuo con todas las partes que lo componen, es un aquí y ahora. Como característica de la realidad nos contentamos con la de la temporalidad. Ser real y ser temporal no son en verdad conceptos idénticos sino co-extensivos.”, Hua XIX/1, 129.
- ⁶² Hua I, 123.
- ⁶³ Hua I, 166.
- ⁶⁴ Hua I, 137.
- ⁶⁵ Hua I, 166.
- ⁶⁶ Hua I, 123-124.
- ⁶⁷ Cf. Hua Dok. III/9, 518-519.
- ⁶⁸ Cf. Hua XIX/1, 406-410.
- ⁶⁹ Cf. Hua XIX/1, 371.
- ⁷⁰ Cf. Hua XXVIII, 405.
- ⁷¹ Hua Dok. III/9, 521.

- ⁷² Cf. Hua XXVII, 66.
- ⁷³ Cf. Ms B II 2, 27a.
- ⁷⁴ Cf. H. L. Van Breda, "Husserl et le problème de Dieu", en *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, Amsterdam 1949, 840-841.
- ⁷⁵ Hua XXVII, 234.
- ⁷⁶ Cf. *Ejercicios Espirituales* 352-370, en San Ignacio de Loyola, *Obras. Edición manual* (C. de Dalmases - I. Iparaguire - M. Ruiz Jurado, eds.), Madrid ⁵1991, 302-305.
- ⁷⁷ Cf. Hua I, 183.
- ⁷⁸ Cf. Hua III/1, 125.
- ⁷⁹ Cf. Hua Dok III/2, 260-265.
- ⁸⁰ Hua Dok, III/7, 237.
- ⁸¹ Notemos que debido a esta concretización fáctica e histórica de la intuición religiosa, la fenomenología de la religión pertenece al ámbito de la ontología a posteriori que tiene sus principios en lo a priori, es decir en las esencias y aquí específicamente en la idea de humanidad y de Dios. "La tarea de una teoría fenomenológica de la naturaleza es someter a una estudio esencial la conciencia constituyente de la naturaleza en todas sus formas y correlaciones, hasta que todos los principios bajo los cuales hay ser en el sentido de la naturaleza a priori llegue a su último esclarecimiento, así como todos los problemas que en esta esfera conciernen a las correlaciones entre el ser y la conciencia encuentren solución. Exactamente igual sería la tarea de una teoría de la religión (fenomenología de la religión) con relación a la religión posible en general, estudiar en profundidad la conciencia constituyente de la religión en su correspondiente sentido." Hua Dok. III/6, 49. Ver ampliamente la carta de Husserl a Dilthey de 1911 en Hua Dok. III/6, 47-52.
- ⁸² Hua Dok. III/6, 49.
- ⁸³ DV 2; cf. DV 1.
- ⁸⁴ DV 13.
- ⁸⁵ Hua II, 74.
- ⁸⁶ Cf. LG 13.
- ⁸⁷ Cf. DV 19.
- ⁸⁸ Cf. Hua VI, 20-60.
- ⁸⁹ Hua XIV, 219.

- ⁹⁰ Cf. DV 7.
- ⁹¹ Hua Dok. II, 43.
- ⁹² Cf. Hua Dok. II, 214.
- ⁹³ Cf. Hua Dok III/2, 260-265. Sobre el desdoblamiento del sujeto cf. R. Bernet, “Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet” en *L'évidence du monde. Méthode et empirie de la phénoménologie*, Bruxelles 1994, 11-38.
- ⁹⁴ Cf. K. Rahner, ST IX, 205; VII, 66-72.
- ⁹⁵ *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.Br. 1976, 63.
- ⁹⁶ Cf. Ms A V 21 4b.
- ⁹⁷ Por esta asunción de los horizontes racionales un “ateo” o “cualquier ser humano sin fe libre de prejuicios” puede acceder por la lectura del Evangelio a la evidencia de la intuición moral del ideal propuesto en la doctrina y la vida de Jesús. Cf. Hua XXVIII, 387.
- ⁹⁸ Cf. Hua XIX/1, 397, 400.
- ⁹⁹ Cf. J. D. López, *Teología y fenomenología*, 77-78 nota 56. Allí utilizábamos las expresiones trans-ontológica y trans-intencional.
- ¹⁰⁰ *Siendo dado*, 14.
- ¹⁰¹ Cf. *Le visible et le révélé*, 145-146. En efecto, en reducción contratrascendental no se puede asumir la configuración dada en la reducción trascendental, puesto que para que un fenómeno aparezca bajo la primera es necesaria una contraintencionalidad imposible de darse bajo la segunda. En esta inversión del movimiento intencional reside lo específico de la *reducción* contratrascendental.
- ¹⁰² Cf. J. D. López, *Teología y fenomenología*, 45-59, allí se explica este ritmo de la teología siguiendo el ritmo de las semanas de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Algunos cuadros de William Turner ejemplifican bien lo que, a diferencia de aquello que acontece en la reducción contratrascendental, acontece en la reducción teológica. En la serie de cuadros sobre el amanecer (*Sunrise Between Two Headlands* y *Sunrise with Sea Monsters*) como en el *Angel standing in the Sun* (que es una alegoría del juicio final y de la transfiguración final de la creación), la luz todo lo envuelve y su claridad todo lo satura de manera que, aún en la sobreabundancia de luz, las formas de las figuras permanecen y se ven ahora inundadas y traspasadas de luz.
- ¹⁰³ *L'essence de la manifestation*, Paris 1963, 2. La crítica de Jean-Luc Marion a la teología contemporánea tiene su respuesta en las precisiones que hemos

presentado sobre la reducción teológica y las reducciones anteriores. Así se expresa Marion: “¿Por qué [...los teólogos] no se proponen o lo hacen poco (H. Urs von Balthasar es en ello aún insuficiente y excepcional) una lectura fenomenológica de los eventos de revelación consignados en las Escrituras, en particular los del Nuevo Testamento, en lugar de privilegiar las hermenéuticas óntica, histórica o semiótica?” (*De surcroît*, 34) Cf. sobre este punto: H.-J. Gagey, “La théologie entre urgence phénoménologique et endurance herméneutique” y V. Holzer, “Philosopher à l’intérieur de la théologie. La transcendance de la question ontologique comme voie d’accès à une Philosophie de la Religion dans l’oeuvre de Karl Rahner”, *Recherches de science religieuse* 98 (2010) respectivamente 31-57, 59-84. La respuesta de Marion en: J.-L. Marion, “Remarques sur quelques remarques”, *Recherches de science religieuse* 99 (2011) 489-498.

- ¹⁰⁴ Una presentación más amplia de esta cristología fenomenológica en J. D. López, *Teología y fenomenología*, 118-151.
- ¹⁰⁵ Cf. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 95-96.
- ¹⁰⁶ Cf. “De onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en id., *Identität und Differenz*, Neske 1957.
- ¹⁰⁷ Cf. K. Rahner, “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, en id., ST XIV, 296-299. Agradecemos a Christoph Théobald habernos señalado la importancia de este texto para tratar este tema.
- ¹⁰⁸ Cf. Ch. Théobald, “*L’herméneutique de la réforme* implique-t-elle une *réforme de l’herméneutique*?”, *Recherches de science religieuse* 100 (2012) 65-84.
- ¹⁰⁹ Cf. GS 1-3; LG 13.
- ¹¹⁰ Hua IX, 208, cf. 315.
- ¹¹¹ Cf. Hua III/1, 49-50.
- ¹¹² Cf. Hua IX, 215.
- ¹¹³ Ms C 2 III 1.
- ¹¹⁴ Al respecto ver R. J. Walton, “La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad en las figuras del yo”, *Natureza Humana* 3 (2001) 9-49. J. Benoist, *Autour de Husserl: l’ego et la raison*, Paris 1994, 13-27.
- ¹¹⁵ K. Rahner, ST VI, 93.
- ¹¹⁶ Un ejemplo de una aplicación sistemática de algunos aspectos metodológicos aquí expuestos es el discernimiento de la situación histórica de los pobres y las víctimas que hace Juan Carlos Scannone. Allí se da efectivamente una irrupción que puede ser descrita bajo las modalidades de la reducción contraintencional

porque, en analogía al llamado a la conversión de Jesús descrito por Husserl, acontece un exceso de sentido que afecta al ser humano y lo interpela en su libertad para dar y darse en una respuesta responsable. La respuesta es una experiencia de conversión, que nosotros describimos más arriba bajo el régimen de la reducción teológica, inherente a la Revelación. En efecto, a partir de ella y al ser asumida existencialmente se reconfigura el sentido que transmite la tradición, ya que al reconocimiento del llamado en la respuesta es concomitante el anuncio de Dios que se muestra implicado kenóticamente en la interpelación del otro, especialmente del pobre y las víctimas históricas, y que se compadece de ellos porque los ama. Extensivamente, otros fenómenos históricos podrían incorporarse a este discernimiento. Entre los cuales se destacan la crisis de los sistemas totalitarios y autoritarios y la consecuente conciencia de participación e igualdad, así como la admisión del disenso y la diferencia, lo cual se hace evidente en la irrupción de la mujer en la vida social y la conciencia de los derechos de los excluidos (económicos, sociales, raciales, etc.). Cf. J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona 2005, 121-125.

¹¹⁷ Hua XIX/1, 173.



TESTIMONIO, ATESTACIÓN, TESTIGO REFLEXIONES A PARTIR DE PAUL RICŒUR

Sebastián Kaufmann

Se ofrece un acercamiento filosófico a la noción de testimonio con la pretensión de enriquecer la reflexión que la Teología de los signos de los tiempos hace del testigo. Gira en torno a la noción de testimonio de Paul Ricœur, la cual luego de ser presentada, se aplica a la noción de atestación, entendida como el testimonio que da el sujeto sobre sí mismo. Dicha noción permite pensar adecuadamente la noción de testigo sobre todo en sus rendimientos teológicos por dos razones fundamentales: al concebir al testimonio no como algo ajeno al testigo sino como aquello que lo constituye y al articular correctamente la noción de inmanencia y trascendencia a partir de las categorías de alteridad y mismidad.

INTRODUCCIÓN

Uno de los conceptos clave para una Teología de los signos de los tiempos es la idea del testigo. Partiendo de la base de que el objetivo principal de dicha teología es la reflexión sobre la acción de Dios en el mundo y en los acontecimientos, la

noción de testigo es, entonces, crucial para su quehacer desde el momento que una de las formas más importantes para reconocer esta acción es a través del testimonio de ciertas personas. Pero para ello, tenemos que comprender la categoría de testimonio, lo que es una tarea fundamentalmente filosófica.

En este artículo abordaré la tarea de esclarecer la idea de testimonio de modo que pueda ser usada con más propiedad por la teología de los signos de los tiempos. He encontrado en la filosofía de Paul Ricœur una noción de testimonio que me parece se ajusta bien a lo que esta teología requiere. En las siguientes páginas, veremos que Ricœur realiza una ampliación de la noción tradicional de testimonio (entendida como testimonio judicial o testimonio histórico). Esta ampliación de la noción de testimonio se opera desde dos puntos de vista. Por un lado, se amplía el sujeto que testimonia, pudiendo dar testimonio no solo un individuo, sino también acontecimientos, acciones o palabras. En segundo lugar, se amplía el objeto del testimonio. No solo testimoniamos hechos, sino podemos dar testimonios de realidades que si bien se dan en la experiencia, trascienden la experiencia, tales como el testimonio del absoluto.

Una vez que se ha ampliado el ámbito del testimonio (tanto desde el polo del sujeto como del objeto), mostraremos que esta noción enriquecida de testimonio es particularmente propicia para pensar el problema del testimonio del sí. El sí (tradicionalmente) entendido como sujeto en la tradición filosófica, es una de las cosas de las que podemos decir que se da testimonio. ¿Quién da testimonio del sí? El sí a través de sus palabras, sus acciones, sus obras da testimonio de sí mismo. De esta manera la noción de testimonio de Ricœur va a hacer particularmente propicia para desarrollar la noción de testimonio de sí.

La noción de testimonio de sí, técnicamente llamada atestación por Ricœur, ocupará las páginas centrales de este artículo en la medida que el testimonio del testigo religioso, en mi opinión, es fundamentalmente mediado por el testimonio de sí o atestación. El testimonio religioso no es distinto del testimonio de sí, sino que es una manera particular en la cual este testimonio se da. Así, el análisis del concepto de atestación nos permitirá descubrir la estructura antropológica que hace posible el testimonio religioso. Esta estructura antropológica está dada por una fenomenología del sí que describe Ricœur donde encontramos en el sí una triple pasividad o alteridad que explicaremos en detalle: la pasividad del cuerpo, la pasividad de los otros y la pasividad de la consciencia. Esta triple pasividad es la estructura que hace posible que el sí dé testimonio de sí mismo. El sí, al dar testimonio de cada una de sus pasividades (de la pasividad de su cuerpo, de la pasividad de las otras personas y de la pasividad de la consciencia) da testimonio de sí mismo en la medida que afirma que el cuerpo es *su* cuerpo, que la estima de los otros es *su* propia estima y que la consciencia es *su* consciencia. Así, tenemos como el sí es constituido por lo otro, haciendo sentido la principal tesis de Ricœur de la hermenéutica del sí mismo: el sí mismo como otro.

Esta estructura antropológica del sí como testimonio de sí mismo o atestación es adecuada para comprender el testimonio religioso, desde el momento en que el testimonio del absoluto no le viene dado al sí desde fuera, sino que lo constituye en su esencia. El testigo —en el caso del testimonio religioso— no testimonia algo externo a sí, sino su vida misma es el testimonio del absoluto. Ello es posible porque el ser humano en su estructura antropológica está constituido por una alteridad. Esta alteridad bien puede ser lo

absoluto. El sí, en la medida que se abre a la alteridad radical del absoluto, al mismo tiempo que da testimonio de sí, da testimonio del absoluto. De esta manera, es mi tesis en este artículo, la filosofía del testimonio de Ricœur en general y su noción de atestación en particular, nos proporcionan un marco adecuado para comprender el fenómeno del testigo en el marco de una teología de los signos de los tiempos.

HACIA UNA AMPLIACIÓN DE LA NOCIÓN DE TESTIMONIO

Ricœur desarrolla su hermenéutica del testimonio en diálogo con Jean Nabert. El principal trabajo donde Ricœur discute esta hermenéutica es precisamente “La hermenéutica del testimonio”, una presentación que hace en el simposio Castelli sobre el testimonio en Roma en 1972. En este ensayo Ricœur comienza preguntándose “¿qué tipo de filosofía hace del testimonio un problema?”¹. Responde, a una filosofía para la cual “la cuestión del absoluto es una cuestión sensata; una filosofía que requiere unir una experiencia del absoluto con la idea del absoluto”². Así, el problema del testimonio se relaciona con la filosofía de la religión donde lo absoluto y sus manifestaciones a una consciencia son relevantes.

Uno de las principales contribuciones de Ricœur a la filosofía del testimonio es la ampliación de la idea del testimonio más allá de sus límites legales o históricos. El testimonio, como se ha entendido tradicionalmente, es el informe que alguien da frente a una corte de justicia de lo que ella ha visto o es el relato que se da para establecer la veracidad

de hechos históricos. Ricoeur, siguiendo a Jean Nabert, amplifica la idea tradicional del testimonio:

Si el testimonio debe ser un problema filosófico y no solamente jurídico, como se dirá, o sea histórico, es en la medida en que la palabra no se limita a designar el relato de un testigo que narra lo que vio; sino que también se aplica a palabras, obras, acciones, vidas que, en cuanto tales, atestiguan desde el corazón de la experiencia y de la historia una intención, una inspiración, una idea que sobrepasa la experiencia³.

Aquí observamos primero que no solo una persona puede dar un testimonio, sino que también algunas palabras, acciones e incluso algunas vidas pueden dar testimonio. En segundo lugar, el objeto del testimonio no son solo hechos, sino el testigo puede dar testimonio de ideas, intenciones e inspiraciones. Lo que tenemos, entonces, es una ampliación de la idea del testimonio más allá de la persona que da testimonio, hacia las obras, las acciones y las vidas que también pueden dar testimonio. Nos preguntamos entonces a qué tipo de fenómenos esta idea de testimonio puede ser aplicada. Ricoeur dice que el objeto de este testimonio es una intención, una inspiración o una idea que se encuentra en el corazón de la experiencia pero que la trasciende. En mi opinión, Ricoeur se refiere a fenómenos que son cruciales para la experiencia humana pero cuyo significado va más allá de aquello que es vivido en un determinado momento. Al mismo tiempo, se trata de fenómenos de los que necesitamos dar testimonio, porque su existencia no puede ser probada en forma empírica. Me parece que podemos aplicar esta idea de testimonio a cuestiones tales como

el perdón o el significado de la vida. Podemos decir que este tipo de cuestiones se encuentran en el corazón de la experiencia humana, pero su realidad solo se puede testificar. No puedo nunca estar completamente seguro que el perdón ocurre. Sin embargo, algunas personas dan testimonio de la existencia del perdón. Más encima, algunas palabras (como “te perdono”) y acciones (como el acto de perdonar) dan testimonio de la existencia del perdón. Lo mismo podemos decir del significado de la vida. ¿Puedo probar que la vida tiene un significado? No lo puedo probar. Sin embargo, la vida de algunas personas da testimonio de la existencia de un significado en la vida, como lo vemos en personas completamente dedicadas a una causa.

Pareciera ser que el sí es un fenómeno de este tipo: se encuentra en el corazón de la experiencia humana pero la trasciende y solo podemos dar testimonio de él. La palabra sí puede sorprendernos. Tradicionalmente se habla de sujeto. Pero Ricœur y otros autores, con buenas razones, quieren evitar ese lenguaje por las connotaciones subjetivistas e idealistas que tiene. El sí, en cambio, es el sujeto en cuando se designa como pronombre personal, con lo cual logramos dos ventajas: evitamos compromisos idealistas, al no hacer alusión a un sujeto trascendental y evitamos compromisos subjetivistas desde el momento que el sí refiere a una capacidad de autodesignación que junto con ser atribuido a mí mismo se la atribuyo, al usar el pronombre en todas sus formas: yo me refiero a mí mismo, él se refiere a sí mismo, tú te refieres a ti mismo. Así, cuando decimos que Juan se quiere a sí mismo, reconocemos en él también esa capacidad de autodesignación.

DEL TESTIMONIO A LA ATESTACIÓN

Como venimos diciendo, el *sí* es del tipo de fenómenos que no pueden ser comprobados empíricamente, más bien, solo podemos testimoniar su existencia. No puedo demostrar que hay un *sí*, pero la vida, las acciones, las palabras de las personas dan testimonio de la existencia del *sí*. El *sí* se encuentra en el corazón de la experiencia (de hecho, sin una idea del *sí* sería difícil hablar de una experiencia) y de la historia, pero al mismo tiempo trasciende la experiencia y la historia en el sentido de que el *sí* se puede proyectar más allá de la experiencia presente (por ejemplo, en la promesa). Así, tiene sentido afirmar que el *sí* solo puede ser testimoniado.

Ricœur, para designar este testimonio que damos de nosotros mismos, usa la palabra atestación. De hecho, la palabra atestación tiene la misma raíz que la palabra testimonio. Atestar es dar un testimonio. Ricœur mismo sugiere este vínculo al afirmar que el tipo de creencia que es la atestación “se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo”⁴. La idea de atestación debe ser entendida en el contexto de dos tradiciones acerca de la idea del sujeto. La primera es la tradición moderna iniciada por Descartes y seguida por Kant, Fichte y continuada en el siglo XX por Husserl entre otros. En esta tradición el *cogito* es evidente y sirve como una verdad primaria y transparente del pensamiento⁵. A esta visión se opone la que Ricœur llama el *cogito quebrado*, la que encuentra su principal expresión en Nietzsche⁶. En esta segunda tradición, el sujeto es una mera ilusión o en el mejor de los casos una construcción⁷.

Aunque Ricœur está de acuerdo con esta crítica dirigida en contra la tradición cartesiana, no se conforma con la mera disolución del *cogito*⁸. Cree que es posible tener alguna certeza sobre el *cogito*, aunque no absoluta, certeza después de todo. A esta certeza Ricœur le llama *atestación*. Esta certeza es menos que la certeza inamovible que Descartes busca para el *cogito* pero es más que el escepticismo de Nietzsche⁹. Así, la atestación es una especie de creencia, pero no una creencia en el sentido de una *doxa* como opuesta a la *episteme*. Más bien, es una creencia en la forma de confianza, un “creer en”. Aunque Ricœur afirma que la atestación se encuentra “a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono”¹⁰, Greisch nos recuerda que para Ricœur “esta distancia igual” no es un punto intermedio entre dos extremos sino que ocupa un lugar epistémico y ontológico más allá de estas alternativas¹¹. ¿Qué significa ir más allá de estas alternativas? En mi opinión, Ricœur afirma que la atestación ocupa un lugar más allá de las alternativas para enfatizar que la atestación no es solo una creencia débil en el sujeto que estaría a mitad de camino entre la certeza cartesiana y el destronamiento nietzscheano del sujeto, sino que es una creencia que pertenece a un ámbito diferente de la certeza epistémica y del escepticismo nietzscheano¹².

La idea de atestación será clave para comprender la hermenéutica del sujeto que Ricœur desarrolla en *El sí mismo como otro*. Además, la idea de atestación¹³ puede ser también usada como una clave para comprender varios temas de su última filosofía hasta su muerte en el año 2005¹⁴. La atestación es principalmente atestación del sí¹⁵. El sí, nos recuerda Ricœur, no es lo mismo que el yo, en cuanto el sí tiene que ver con la capacidad de autodesignarnos y de designar a otros reflexivamente: yo *me* siento bien, él *se* preocupa, etc.

Este lenguaje ya implica una importante opción filosófica. Ricoeur al designar al sujeto de esta manera, nos indica que el sujeto es siempre mediado. A través de la atestación el sí se presenta a sí mismo como un ser con capacidad de decir, de hacer, con el poder de tener una identidad y de ser responsable de sus actos. La atestación, así, puede ser definida como “la seguridad de ser uno mismo agente y paciente”¹⁶. Aquí nos encontramos en el sentido epistemológico de la atestación el cual nos ayuda a responder a la pregunta: ¿qué tipo de conocimiento tiene el sujeto acerca de sí mismo? El sujeto es así el ser que está cierto de ser un agente y un paciente. Sin embargo, la atestación tiene también una importancia ontológica en el sentido de que puede ser definida como la “seguridad —el crédito y la fianza— de *existir* según el modo de la ipseidad”¹⁷. En este sentido, la atestación nos ayuda a responder a la pregunta “¿quién es el sí?”. El sí *es* la seguridad de existir en el modo de un sí mismo. ¿Qué tienen en común estos dos sentidos (el epistemológico y el ontológico)? En ambos casos se trata de una seguridad, una confianza, pero en un sentido distinto que el de una seguridad científica. Como podemos ver aquí, la atestación posee un estatuto epistemológico muy peculiar, probablemente más vinculado con la filosofía práctica¹⁸.

¿Qué significa que el sí dé testimonio de sí? Este testimonio no es un acto de autofundación, sino que acontece al modo de una respuesta frente a “algo” que antecede y constituye al sí. En esta parte de mi trabajo pretendo tematizar la relación del sí con aquello que lo constituye y de lo cual da testimonio. Ricoeur desarrolla en el *Sí mismo como otro* la estructura de la pasividad del sí. En el sí se dan tres pasividades. Estas pasividades o alteridades muestran que el sí es constituido por lo otro.

La pasividad del cuerpo

La primera pasividad que encontramos es la pasividad del cuerpo. El cuerpo es una especie de *pasividad primordial* que hace posible las otras pasividades (la pasividad de las otras personas y de la consciencia). Tenemos un cuerpo, somos seres encarnados y a partir de esa condición experimentamos la alteridad de los otros y de la consciencia. La alteridad del cuerpo puede ser explicada siguiendo el análisis que hace Ricœur de los grados de pasividad de Maine de Biran. En el primer nivel encontramos al “cuerpo [que] designa la resistencia que cede al esfuerzo”¹⁹. El esfuerzo y la resistencia forman una unidad. En este nivel recibo la “significación indeleble de ser mi cuerpo”²⁰. Aquí encontramos la aprehensión básica del cuerpo en la experiencia diaria de sentir su resistencia. Un segundo nivel de la pasividad de la corporalidad “es representada por las idas y venidas de las sensaciones caprichosas —impresiones de bienestar y malestar”²¹.

La pasividad deviene aquí como algo ajeno y eventualmente hostil. Mientras la primera pasividad refiere a un tipo de resistencia física del cuerpo, podemos hablar aquí de una experiencia psicológica de resistencia. En efecto, muchas veces en nuestra vida el mal humor actúa como una resistencia a nuestras actividades, particularmente en experiencias tales como la depresión. Aunque algo podemos hacer respecto a nuestros humores, la mayoría del tiempo están ahí a pesar nuestro. El tercer nivel de pasividad del cuerpo para Maine de Biran está marcado por la “resistencia de las cosas exteriores; precisamente por el tacto activo, en el que se prolonga nuestro esfuerzo, las cosas atestiguan su existencia tan indudable como la nuestra; aquí, existir es

resistir; así, es el mismo sentido el que da la máxima certeza de existencia propia y la máxima certeza de existencia exterior”²². La experiencia de las cosas externas es una experiencia de la pasividad del cuerpo en la medida que el cuerpo media nuestra experiencia del mundo.

Lo que es común a estas tres experiencias es la experiencia de la resistencia, ya sea la resistencia de nuestro propio cuerpo que da curso al esfuerzo, la resistencia que ofrecen los humores cambiantes o la resistencia de las cosas externas. En estos tres aspectos, nuestro propio cuerpo se nos revela como una alteridad que a veces llega a ser un peso, particularmente cuando la resistencia está acompañada por la experiencia de sufrimiento físico o psicológico. Sin embargo, junto con la experiencia de resistencia que nos revela la alteridad del cuerpo, hay una radical receptividad del sí al cuerpo. Esta receptividad radical puede ser evidenciada en la experiencia del cuerpo como pasividad íntima. Nuevamente la recepción de Ricoeur de Maine de Biran nos puede ayudar a articular este punto. En Maine de Biran encontramos la idea de que el conocimiento del cuerpo pertenece a la región de la certeza no representativa²³. Nos hacemos conscientes de nuestro cuerpo gracias a un acto de aprehensión, el cual es diferente de todas las representaciones objetivadoras y “engloba en el ámbito de la misma certeza el yo a su contrario, que es también su complemento, la pasividad corporal”²⁴. Así, tenemos la certeza de nuestro cuerpo que está presente en nuestras acciones y pasiones. Esta idea de la pasividad íntima y de la certeza no representativa muestra la receptividad del sí al cuerpo. La receptividad es tan fuerte que es difícil distinguir entre el sí y el cuerpo. El cuerpo aparece al sí como una experiencia íntima. Ricoeur desarrolla la idea del cuerpo como pasividad íntima apelando a la noción de Husserl de

la carne. Carne es la traducción de *Leib*. Husserl distingue entre el cuerpo como cuerpo vivido, el cuerpo en cuanto es experimentado por el sí —*Leib*— como opuesto al cuerpo entendido como una entidad pública que aparece como un cuerpo entre otros cuerpos —*Körper*. A través de la idea de la carne podemos tener acceso a la experiencia de tener un cuerpo, lo cual es clave para entender la idea de la pasividad íntima.

La carne, nos dice Husserl, es “lo más originariamente mío y la más próxima de todas las cosas”²⁵ y tiene la aptitud para sentir lo que es principalmente revelado en el sentido del tacto, llegando a ser “el órgano del querer, el soporte del libre movimiento”²⁶. La pasividad radical de la carne es evidenciada en el hecho de que la carne no es un objeto de elección y querer, sino que es previo a cualquier iniciativa. Es la base y el fundamento de cualquier querer y en este sentido precede ontológicamente “a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario”²⁷. La experiencia del cuerpo como pasividad íntima no solo muestra la receptividad radical del sí al cuerpo, sino también muestra la apertura radical del cuerpo a otros y al mundo. El cuerpo en cuanto apertura media la experiencia del sí con el mundo. Aquí Ricœur toca el corazón de su hermenéutica del sí, en la que se afirma que el sí está constituido por la alteridad.

En la tesis de la radical apertura del cuerpo Ricœur discute la posición de Husserl, quien en las *Meditaciones Cartesianas* propone un ejercicio filosófico: reducir al ego a la propia esfera. Husserl quiere dar una descripción fenomenológica de la constitución del ego y de su mundo. De modo de dar cuenta de lo que viene el propio ego, desnuda al ego de todo lo que le llega de fuera, de modo de ver qué queda. El resultado es la propia esfera en la cual encontramos una

carne que llega a ser un cuerpo constituyendo en el proceso a otros cuerpos, otros yoes y el mundo. En esta fenomenología, la pasividad radical del cuerpo aparece en un modo similar a como aparece en la idea de Maine de Biran del cuerpo como aprehensión no representativa. Donde Ricœur está en desacuerdo con Husserl es en la posibilidad de constituir a la carne antes de la constitución de otros yoes. La hipótesis misma de una esfera propia previa a la idea de los demás está condenada al fracaso porque los otros se requieren incluso para la constitución de la intimidad de la carne:

...la presuposición del otro se contiene... en la formación misma del sentido: esfera de lo propio. En la hipótesis de que yo fuera solo, esta experiencia nunca sería totalizable sin el concurso del otro que me ayuda a agruparme, a fortalecerme, a mantenerme en mi identidad²⁸.

Dado el rol crucial que otros juegan en la hermenéutica del sí, Ricœur se aleja de las posiciones de Husserl para entrar en diálogo con Heidegger de modo de mostrar la radical apertura del cuerpo a otros y al mundo. Para Ricœur, Heidegger libera, en principio, “la problemática del cuerpo propio de la prueba de una reducción a lo propio”²⁹. Ricœur encuentra en la estructura del *Dasein* de ser en el mundo una indicación de la apertura del cuerpo. El hecho de ser en el mundo significa que el mundo precede al sí. No es que primero nos encontremos un sí y luego al mundo, sino en la misma estructura del sí encontramos el hecho de que estamos abiertos al mundo. La noción de facticidad y de arrojamiento muestra que estamos desde siempre en un mundo y en una situación que no hemos escogido. De la

experiencia de la facticidad podemos ver que el cuerpo tiene dos dimensiones: es un espacio de intimidad y es una apertura a lo extraño y a otros. Estamos arrojados en medio de un mundo con un cuerpo que es una fuente de intimidad para nosotros. Al mismo tiempo, porque nos encontramos en medio del mundo, somos una apertura, esto es, estamos constituidos de antemano por un mundo en el cual nos encontramos.

Usando las nociones de Heidegger de facticidad y de arrojamiento, Ricœur reformula la dialéctica del sí y del cuerpo. En cuanto un cuerpo, nos encontramos en el mundo con la carga de la existencia. Este peso es experimentado en la experiencia de la pasividad, como Maine de Biran muestra. La resistencia del propio cuerpo que da paso al esfuerzo, la pasividad de los humores caprichosos y la resistencia de los objetos externos muestran que la existencia involucra el cargar un peso diario. Nosotros, así, tenemos que enfrentar la alteridad de la propia existencia en un esfuerzo de apropiación y de superación. Ricœur resume estas ideas de la siguiente manera:

Incluso se podría decir que la función, en el mismo existencial del afecto, del carácter de carga de la existencia y de la tarea de tener que ser, expresa, de modo más próximo, la paradoja de una alteridad constitutiva del sí, y da así por primera vez toda su fuerza a la expresión: “sí mismo como otro”³⁰.

Así, encontramos que Ricœur formula la dialéctica entre el sí y lo otro en un nivel tan básico como la experiencia de nuestro propio cuerpo. Para Ricœur, nuestro sí en su constitución básica está constituido por la alteridad

del cuerpo, el cual a su vez es constituido por la alteridad de otras personas. Esta extrañeza del cuerpo podría difícilmente hacer justicia a nuestra experiencia, si no estuviera compensada por el hecho de que experimento este cuerpo como mi cuerpo. Al aproximarnos a esta certeza entramos en el ámbito de la atestación. Yo atestiguo el hecho de que este es mi cuerpo. Esta atestación parece estar situada en las diferentes experiencias de la pasividad íntima descritas arriba en diálogo con Maine de Biran y con Husserl. Al mismo tiempo, a través de la atestación del cuerpo como mío, yo doy testimonio de mi propio sí en el sentido de que obtengo la confianza de existir en el modo del sí mismo en la confianza de tener un cuerpo. Podríamos decir que la certeza (atestación) de tener un cuerpo se transfiere a la certeza (atestación) de ser un sí. En otras palabras, la afirmación “aquí estoy” puede ser apoyada apelando a la realidad del cuerpo en la forma “aquí estoy, aquí está mi cuerpo”, como vemos en la escena del Evangelio de la aparición de Jesús a sus discípulos, donde Jesús invita a Tomás a poner sus dedos en las heridas como prueba de su resurrección. En este pasaje podemos ver cómo la existencia del sí (en el caso de Jesús, del sí resucitado) se asocia con la existencia del cuerpo. Apelando a su propio cuerpo como la “prueba” de la resurrección de su sí, Jesús está implicando que el cuerpo “da testimonio” de la existencia del sí.

La atestación del sí a través de la atestación del cuerpo como cualquier acto de atestación no está libre de sospecha. En algunos casos, experiencias traumáticas del cuerpo pueden producir un desafío a la experiencia del sí. Por ejemplo, cambios drásticos en la apariencia física puede causar una gran incertidumbre en el sí sobre su propia existencia. Esta posibilidad, en vez de debilitar la tesis de que el cuerpo es

una fuente de atestación para el sí, la refuerza, desde el momento en que Ricœur insiste que la atestación siempre está amenazada por la duda y la sospecha.

La pasividad de otras personas

Para explicar la pasividad de otras personas, Ricœur se apoya en algunas tesis de Husserl, particularmente en la concepción sobre el estatus del otro. El otro, para el filósofo alemán, tiene lo que podemos llamar un doble estatus. Por un lado, es posible tener una experiencia auténtica del otro. Por el otro lado, no hay intuición del otro. En este sentido, el otro siempre está más allá de mí. Ricœur resume estas ideas:

Husserl ha dado el nombre de *apresentación* a esta donación, para decir, por una parte, que, a diferencia de la *representación* mediante signo o imagen, la donación del otro es una auténtica donación, y por otra, que, a diferencia de la donación *original*, inmediata, de la carne a sí misma, la donación del otro no permite vivir las vivencias del otro, y en este sentido nunca es convertible en representación originaria³¹.

La *apresentación* representa los dos hechos mencionados anteriormente. Por un lado, es un auténtico darse de algo: el otro es realmente dado. Sin embargo, la *apresentación* no es intuición, sino más bien, lo que es *apresentado* es dado-con: algo se da con otra cosa. En este caso, otro ego se da junto con un cuerpo. El otro realmente se da, pero no es una *presentación* originaria: en cierta manera, permanece más allá del sí. Así, Husserl presenta la experiencia del otro

como una dialéctica de la inmanencia-trascendencia que es consistente con la dialéctica de Ricoeur del sí y el otro. Sin embargo, para Ricoeur es también importante mostrar que el sí posee una receptividad frente a la alteridad. Esta receptividad es articulada entrando en un diálogo crítico con Levinas.

La experiencia de la pasividad frente a los otros requiere de un sí capaz de recibir la conminación de otros. Ricoeur muestra la receptividad básica del sí criticando la posición de Levinas sobre la relación entre el sí y los otros. Levinas da precedencia al otro sobre el sí, sosteniendo una idea del mismo que está marcada por la noción de separación. El sí está separado de los otros y tiende a formar un círculo consigo mismo. Para Ricoeur, Levinas ve en el sí una “voluntad de cierre, más exactamente, un estado de *separación*, que hace que la alteridad deba igualarse a la *exterioridad* radical”³². Como consecuencia de lo anterior, no es posible establecer una relación fructífera entre el sí y el otro: “...si la interioridad solo estuviese determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular?”³³.

Levinas responde este desafío argumentando que el otro entra en la esfera del sí bajo la forma de una conminación ética. La irrupción del otro es explicada en la imagen del rostro: “Para semejante yo, incapaz del Otro, la *epifanía* del rostro (tema también fenomenológico) significa una exterioridad absoluta, es decir, no relativa...”³⁴. Para Levinas es posible establecer una relación ética entre el sí y el otro en el contexto de una separación del sí y la exterioridad del otro porque la responsabilidad tiene su origen en el otro quien me constituye como responsable, no en el sí que la acepta:

En mí termina su trayectoria el movimiento salido del otro: el otro me hace responsable, es decir, capaz de responder. Así la palabra del otro viene a colocarse en el origen de mis actos. La autoimputación, tema central de nuestros tres estudios anteriores, se inscribe ahora en la estructura dialogal asimétrica cuyo origen es exterior a mí³⁵.

Sin embargo, a diferencia de Levinas, Ricoeur considera que para tener un sí que es responsable por sus actos, necesitamos primero concederle al sí una capacidad de recepción. Así, mientras que para el primero la relación entre el sí y el otro está marcada por la idea de separación y exterioridad, en Ricoeur la relación entre el sí el otro está marcada por la noción de receptividad. La idea de separación no solo hace imposible la relación ética sino que agrega un problema adicional. Sin receptividad no es posible distinguir entre el otro que me instruye acerca de la justicia del otro que quiere violentarme. Al respecto dice Ricoeur:

...¿no hay que unir a esta capacidad de acogida una capacidad de discernimiento y de reconocimiento, habida cuenta de que la alteridad del Otro no se deja resumir en lo que parece no ser más que una de las figuras del Otro, la del maestro que enseña, puesto que se debe tener en cuenta la del ofensor en *De otro modo de ser...*? ¿Y qué decir del Otro, cuando es el verdugo? ¿Y quién distinguirá, pues, al maestro del verdugo?, ¿al maestro que exige un discípulo, del maestro que exige solo un esclavo?³⁶.

Así, tenemos que Ricœur trata de articular esta dialéctica de modo que la alteridad del sí es preservada (como sucede en la idea de *apresentación* del otro en Husserl) y, al mismo tiempo, el sí tiene la capacidad para recibir la conminación del otro, evitando los excesos de la conminación ética de Levinas. El corazón de esta dialéctica entre el sí y el otro ocurre en la noción de estima de sí. En esta noción encontramos varias tesis que merecen un análisis detallado. La primera tesis que Ricœur parece suscribir es que la estima de sí está mediada por la evaluación de las acciones. Es decir, me estimo en la medida que estimo a mis acciones. Aquí encontramos un interesante punto de la filosofía de Ricœur: la relación entre el agente y la acción. Ricœur en muchas partes de su obra muestra que hay un vínculo muy estrecho entre la acción y el agente. Este vínculo, en general, es definido por el concepto de atestación que es la seguridad de ser yo mismo actuando y sufriendo. Gracias a la atestación, el sujeto puede afirmar que las acciones y padecimientos son *sus* acciones y pasiones. Este fuerte vínculo, vínculo que para Ricœur de alguna manera constituye el sí (el sí *es* esta seguridad), hace que no podamos disociar la acción del agente y que por lo mismo tampoco podemos separar la estima que el agente hace de su acción de la estima que hace de sí mismo. En este esquema, los otros pasan a jugar un papel muy importante en la estima de sí. Pero este papel que juegan los otros, no sucede únicamente debido a que los otros son clave para la valoración de mis acciones (lo que podríamos llamar una influencia indirecta, vía mis acciones), sino que los otros influyen directamente en la estima de sí en la medida en que si yo me siento apreciado, estimado por los otros podré construir más efectivamente una autoestima positiva que si no lo soy. El sí construye su estima por la mediación del otro.

La estima de sí, que para Ricoeur es el momento reflexivo de la intención ética de “vivir-bien con y para otro en instituciones justas”³⁷, se desarrolla y concreta éticamente en la figura de la solicitud, en la medida que la solicitud representa su dimensión dialógica, como lo explica Ricoeur: “mi tesis es que la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, sino que despliega su dimensión dialogal silenciada hasta ahora... de tal forma que la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra”³⁸. La solicitud cualifica la intención ética de vivir bien con otros en instituciones justas, en la medida que le agrega la dimensión de carencia, el hecho de que necesitamos de otros, permitiendo que el sí se perciba como uno entre otros. Dice Ricoeur:

A la estima de sí, entendida como momento reflexivo del deseo de “vida buena”, la solicitud añade esencialmente la de la *carencia*, que hace que *necesitemos* amigos; por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe *como* un otro entre los otros³⁹.

La carencia no solo aparece en el lado de quien recibe la solicitud, sino incluso en aquel que muestra solicitud por otros. Así, a partir de la idea de carencia se desarrolla un importante elemento de la solicitud: la reciprocidad. Estos dos elementos, la carencia y la reciprocidad aparecen en las diferentes *figuras* a través de las cuales la solicitud es manifestada: amistad, espontaneidad benevolente y la simpatía.

Como se ha afirmado, la estima de sí se encuentra al centro de la dialéctica entre el sí y los otros. Las tres figuras de la solicitud (la amistad, la espontaneidad benevolente y la simpatía) muestran que la vida buena no puede ser alcanzada por sí solos. Los otros son una mediación esencial de la

vida buena. Ricœur trata de conservar un delicado equilibrio entre el sí y los otros. Siguiendo a Husserl, trata de preservar la alteridad de otras personas y en contra de Levinas, le concede al sí una capacidad de recibir la conminación de otros. Con todo, aún es difícil comprender cómo la vida buena es mediada por otros. Es fácil aceptar que necesitamos de otros para alcanzar nuestros objetivos desde el momento en que no somos autosuficientes. Sin embargo, encontramos una afirmación más fuerte en las tres figuras de la solitud: el sí asume como su propio bien el bien de otros. En la amistad, el bien del amigo llega a ser el propio bien del sí; en la espontaneidad benevolente la conminación de otros llega a ser la propia respuesta moral del sí y en la simpatía el sí asume la fragilidad y la mortalidad de otro como un recordatorio de la propia mortalidad y fragilidad. ¿Cómo es posible para el sí asumir el bien de otro como su propio bien? La atestación parece ser la explicación de este fenómeno. A través de la atestación, en la forma de la autoestima, el sí es capaz de obtener la confianza en ser un sí asumiendo el bien de otros y al hacerlo, el sí integra el bien de otros como su propio bien. Así, podemos decir que la estima de sí es el lugar fenomenológico donde la atestación del sí a través de otros sucede.

La pasividad de la conciencia

El tercer tipo de pasividad que Ricœur explica es la pasividad de la conciencia. Como lo hice con las otras dos pasividades (la del cuerpo y las de los otros), presentaré esta pasividad mostrando cómo la dialéctica entre el sí y el otro está presente incluso aquí. El primer paso que haré es explicar la alteridad de la conciencia la cual se evidencia en el

hecho de que la conciencia es una llamada. A continuación, mostraré la receptividad del sí a la llamada de la conciencia en la estructura del *ser-conminado*. Luego, postularé que la atestación hace posible esta dialéctica analizando la idea de convicción. En la convicción, lo que es otro (la llamada de la conciencia) es asumida como expresión de los valores más apreciados por el sí.

Ricœur encuentra en los análisis de Heidegger sobre la conciencia un buen esquema desde el cual articular su propia posición. Ricœur está de acuerdo con la idea de Heidegger de la conciencia como un fenómeno ontológico y no como un mero fenómeno religioso o moral y valora el que reconozca la alteridad de la conciencia: “En el capítulo de *El ser y el tiempo*, titulado precisamente ‘*Gewissen*’ [...] Heidegger ha descrito perfectamente ese momento de alteridad que distingue a la conciencia”⁴⁰. La alteridad de la conciencia en la descripción fenomenológica de Heidegger es desarrollada fundamentalmente a través de la metáfora de la *voz de la conciencia*, la cual introduce un importante elemento para la filosofía de Ricœur, a saber, la idea de un sí que no se autoposee:

A diferencia del diálogo del alma consigo misma, del que habla Platón, esta afección por una voz “otra” presenta una disimetría importante, que podemos llamar vertical, entre la instancia que llama y el sí llamado. Es la verticalidad de la llamada, igual que su interioridad, la que constituye el enigma del fenómeno de la conciencia⁴¹.

Heidegger muestra que en el sí existe una cierta asimetría en el sentido de que la conciencia nos afecta como algo que existe en el sí y que en cierto sentido está más allá del

sí. Sin embargo, en Heidegger la alteridad de la conciencia permanece dentro de la inmediatez de la conciencia. Como consecuencia, para Ricœur, en el autor de *Ser y Tiempo* no hay trascendencia en la voz de la conciencia. La conciencia en Heidegger es una llamada a la autenticidad. El *dasein* se encuentra a sí mismo en la inautenticidad, perdido en el *se*. La conciencia es precisamente lo que llama al *dasein* para salir de la inautenticidad y encontrar sus posibilidades más propias. El *dasein* puede escapar del *se* enrostrando su propia nada a través del estado de ánimo de la angustia. Esta interpretación de la conciencia, para Ricœur, se queda corta por dos razones. Primero, la conciencia no aparece como una conminación de otros y segundo, queda privada de su contenido ético. Ricœur desafía esta idea de conciencia afirmando que ella es fundamentalmente una conminación a vivir bien con y para otros en instituciones justas. Sin embargo, es importante destacar que aunque Ricœur critica a Heidegger por quitarle a la conciencia todo contenido moral, no concibe a la conciencia como un mero fenómeno moral: “La conciencia es fundamentalmente un principio de individuación en vez de una instancia de acusación y juicio”⁴².

Para Ricœur, la conciencia es una conminación de la alteridad. Sin embargo, el estatus de la alteridad es ambiguo. Primero, la alteridad puede ser identificada con la presencia de otras personas en la forma de valores sociales. Segundo, la alteridad de la conciencia puede ser identificada con la idea de los ancestros. En el sí encontramos la sedimentación de generaciones cuyas huellas se encuentran en mitos y cultos. Finalmente, la alteridad de la conciencia puede también ser identificada con Dios. Estas tres posibilidades, para Ricœur, más que explicar completamente la idea de la conciencia, muestran su ambigüedad básica:

Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no *sabe* y no *puede* decir si ese Otro, fuente de la conminación, es un otro al que yo pueda contemplar o que pueda mirarme, o son mis antepasados de los que no existe representación —tan constitutiva de mí mismo es mi deuda con respecto a ellos—, o Dios —Dios vivo, Dios ausente—, o un lugar vacío. En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene⁴³.

Al final el filósofo no puede estar seguro de la naturaleza específica de la consciencia. Esta dificultad y ambigüedad parece ser consustancial con la naturaleza de la conciencia. Si la conciencia es una alteridad, entonces el análisis de este fenómeno debe respetar tal alteridad. Por esta razón, Ricoeur sostiene que en “última instancia, lo que se pide preservar es quizá esta última equivocidad en cuanto al estatuto de lo Otro en el fenómeno de la conciencia”⁴⁴.

La conciencia no es solo una llamada, sino que existe en el sí la capacidad básica de recibir esa llamada. Este hecho se evidencia en el fenómeno de ser-conminado. Ser-conminado supone la conminación de otros en la conciencia y la capacidad de recibir tal conminación a través de la noción de escuchar la voz de la conciencia: “El ser-conminado constituiría entonces el momento de alteridad propio del fenómeno de la conciencia, en conformidad con la metáfora de la voz. Escuchar la voz de la conciencia significaría ser-conminado por el otro”⁴⁵. La estructura de ser-conminado combina la idea de conminación con la de la receptividad.

En la capacidad del sí para recibir la conminación de la conciencia el fenómeno de la atestación aparece por vez primera en la pasividad de la conciencia. La conminación de

otros necesita a un sí que puede ser receptivo a la conminación siendo esa receptividad a la alteridad la atestación, en el sentido que el sí alcanza su propia convicción de existir en el modo del sí en la medida que experimenta la conminación de la conciencia.

Para comprender mejor la atestación del sí a través de la alteridad de la conciencia tenemos que concentrarnos en un fenómeno donde el hecho de estar-conminado por la alteridad es evidenciado. Este fenómeno en el pensamiento de Ricoeur parece ser la convicción, en la cual la atestación del sí en la conciencia aparece con más claridad. La convicción permite que lo que es otro (la llamada de la conciencia) pueda ser integrada como parte del sí. En la convicción, la voz de la conciencia llega a ser mi propia voz sin perder su alteridad.

La idea de la convicción emerge en el contexto del problema de la conciencia. Como fue dicho anteriormente, la conminación ética consiste en la llamada “a vivir-bien con y para otro en instituciones justas”⁴⁶. La emergencia del mal y la violencia en las sociedades hace necesario crear normas. Ricoeur llama a la esfera de las normas la moralidad⁴⁷. La conciencia usualmente se asocia con las normas. Sin embargo, para descubrir la realidad de la conciencia tenemos que ir más allá del ámbito de las normas de modo de develar la conminación ética. La conminación ética es experimentada en el fenómeno de la convicción, como Ricoeur lo explica:

...hay que subir constantemente la pendiente que lleva de esta conminación-prohibición a la conminación del vivir-bien. Y esto no es todo: no hay que detener la trayectoria de la ética en el imperativo-prohibición, sino proseguir su curso hasta la elección

moral en situación. La conminación alcanza entonces al fenómeno de la *convicción*⁴⁸.

El fenómeno de la convicción es relacionado con las elecciones morales que tenemos que hacer en cada situación. Podemos distinguir en el fenómeno de la convicción diferentes niveles. En un extremo, encontramos convicciones débiles cuando tenemos que tomar decisiones que no son demasiado importantes. En el otro extremo, encontramos fuertes convicciones cuando cuestiones importantes están en juego. Cuando tomamos decisiones donde nuestros más firmes valores son puestos en cuestión, el fenómeno de la convicción aparece más claramente.

En la convicción experimentamos la alteridad de la conciencia como una conminación. Sin embargo, la conminación no aparece solamente como una alteridad. La voz que puede inicialmente aparece como extraña llega a ser mi propia voz. Ricœur ilustra este punto apelando al mandato de no debes matar: “¿No es preciso que la voz del Otro que me dice ‘No matarás’ sea hecha mía, hasta el punto de convertirse en mi convicción, esa convicción que iguala el acusativo del ‘¡Heme aquí!’ al nominativo del ‘Aquí estoy?’”⁴⁹.

La ambigüedad de la voz de la conciencia muestra que en la convicción encontramos una intersección entre la conminación y la atestación. La convicción aparece como una conminación en el sentido de que la convicción es experimentada como una llamada a hacer algo, como una decisión que no queda al arbitrio del sí. Sin embargo, la convicción expresa al mismo tiempo las más profundas y auténticas creencias del sí. La convicción es equivalente a decir *¡heme aquí!* la cual es la expresión que Ricœur usa para ilustrar la definición de atestación⁵⁰.

DE LA ATESTACIÓN AL TESTIGO

Hasta ahora hemos mostrado algunos rasgos fundamentales de la estructura antropológica que presenta Ricœur en el *Sí mismo como otro*. Esta noción antropológica nos muestra la presencia de la alteridad en el sí, al mismo tiempo que una capacidad fundamental de recepción del sí frente a esa alteridad y finalmente la capacidad de integrar la alteridad por parte del sí de tal modo que esa alteridad pasa a constituir al sí sin perder su dimensión de alteridad. Esto se evidencia en los tres niveles analizados: el nivel del cuerpo, el nivel de las demás personas y el nivel de la conciencia.

Ahora, tenemos que mostrar cómo esta antropología nos ayuda a pensar la noción de testimonio. Si queremos pasar de esta antropología al testimonio religioso tenemos que mostrar cómo el testimonio religioso se inserta en esta antropología. Para ello tenemos que dar dos pasos. En primer lugar, desarrollar algo así como la estructura de la constitución del testigo del absoluto. Esto lo haré a partir de la idea de Ricœur del “sí comisionado”, es decir, de la persona que es capaz de reconocer un llamado, acogerlo y dejarse transformar por él. Esta idea del sí comisionado nos permitirá pensar la noción del testigo del absoluto. En segundo lugar, será necesario mostrar cómo esta idea de testigo del absoluto se fundamenta en la antropología filosófica que he desarrollado extensamente en la sección anterior. Para hacer esta conexión, estableceré tres momentos en la constitución del testigo del absoluto, a saber, la llamada, la respuesta y la transformación del oyente de la Palabra en testigo para luego mostrar cómo esos tres momentos son posibilitados por tres momentos que se pueden identificar en la antropología

filosófica de Ricoeur: al momento del llamado, mostraremos, le corresponde la estructura de la alteridad; al momento de la respuesta, el momento de la recepción de la alteridad y al momento propiamente tal de la constitución del oyente de la palabra en testigo, el momento de la atestación.

La constitución del testigo

A continuación desarrollaré la constitución del testigo. Lo haré a partir de dos artículos de Ricoeur: “El sí en el espejo de las Escrituras” y “El sí ‘comisionado’. ¡Ah, mi alma profética!”. Ambos son parte de las Gifford Lectures que Ricoeur dio en la Universidad de Edimburgo los años 1985-1986 que llevaban por título “On selfhood: the question of personal identity”. Precisamente, a partir de estas conferencias, nace *El sí mismo como otro*, libro en el que he basado principalmente mi descripción de la estructura antropológica de Ricoeur. Sin embargo, en este libro se excluyen las dos últimas conferencias que serán las que precisamente nos orientarán las reflexiones que siguen. Ellas fueron dejadas de lado en ese libro por el mismo Ricoeur para ser fiel con su pretensión de separar el discurso filosófico del discurso teológico. Con todo, es importante destacar que originalmente fueron parte de la misma serie de conferencias pues como se verá, de alguna manera estas dos últimas conferencias son las consecuencias teológicas de la antropología filosófica presentadas en este artículo sobre la base del *Sí mismo como otro*.

El primer momento de la constitución del testigo está dado por el llamado de que es objeto el testigo. Lo principal que cabe destacar de este llamado es que este llamado es a partir de una alteridad. Alguien llama al testigo, alguien distinto

a él o ella. El llamado viene de afuera y está inserto, en el caso del testigo cristiano, en una tradición religiosa, como lo señala Ricœur: “el sí es *instruido* por la tradición religiosa procedente de las Escrituras bíblicas, judía y cristiana...”⁵¹.

Para Ricœur, la primacía de este llamado es dado por la palabra, la cual es recogida por las Escrituras y transmitida luego por la tradición y las tradiciones surgidas a partir de la Escritura⁵². Así, la alteridad de la tradición religiosa es primeramente articulada como alteridad de la Palabra.

Pero no es solamente una alteridad sino es una alteridad mediada. En primer lugar esta Palabra se recoge en medio de una experiencia religiosa que se da mediado a su vez por el lenguaje humano⁵³. Pero el hecho de que sea una alteridad mediada no deja por eso de ser una alteridad. Es más, a la alteridad de la Palabra se da la alteridad de una experiencia religiosa que la recoge en un tiempo y una cultura diferente del oyente de esa Palabra.

Sin embargo, dentro la alteridad propia de la experiencia religiosa, alteridad que a su vez es reforzada por una tradición que nos precede y por un lenguaje y culturas donde se ha recibido esa Palabra que son distintos a los nuestros, hay una alteridad que ocupa un lugar central: la alteridad del texto. Esa alteridad de los textos hace que la fe bíblica sea una fe instruida, como lo señala Ricœur: “...en tanto que experiencia religiosa, la fe bíblica está instruida —en el sentido de formada, ilustrada, esclarecida— por la red de textos que la predicación reconduce en cada ocasión a la palabra viva”⁵⁴. Los textos en su alteridad nos preceden y por ello mismo no solamente instruyen una tradición sino que nos instruyen a nosotros. La alteridad y la precedencia de los textos permiten que podamos nombrar a Dios pues Dios ya ha sido nombrado en dichos textos:

El sí, informado por las Escrituras, podrá ser, como diremos después, un sí responsivo porque de cierta manera los textos preceden a la vida. Puedo nombrar a Dios, por imperfectamente que sea, porque los textos que me han sido predicados ya lo han nombrado⁵⁵.

De esta manera, la alteridad de los textos nos reconduce a la alteridad radical de Dios que es nombrado y que se revela en la Palabra que se plasma en los textos. A este respecto Ricoeur se remite a la tradición que hace incapié en un Dios que siempre es nombrado salvaguardando su alteridad radical:

La tradición ha considerado muy acertadamente este episodio [el episodio de la zarza ardiente] como la revelación del nombre divino. Ahora bien, este Nombre es precisamente innombrable. Mientras que fuera de Israel conocer el nombre de Dios es tener poder sobre él, el Nombre confiado a Moisés es ciertamente aquel que el hombre no puede en verdad pronunciar, es decir, que no puede estar a merced de su lenguaje⁵⁶.

El segundo momento de la constitución del testigo está dado por un sí capaz de acoger la alteridad, es decir, un sí, informado por la alteridad. De esta manera, pasamos de un sí ante una alteridad a un sí comisionado, a un sí capaz de responder a la llamada de la Palabra. ¿Qué clase de sí es capaz de responder a esta llamada? Un sí que “es un *sí en relación*, y no un *sí ab-soluto*, es decir, fuera de relación y, por ello, fundamento de toda relación”⁵⁷.

¿A qué responde el sí? El sí responde ante la llamada de la Palabra que se encuentra sedimentada en el conjunto de una tradición religiosa:

El sí que aquí responde, responde precisamente a *este* todo simbólico delimitado por el canon bíblico y desarrollado por una u otra de las tradiciones históricas que se injertan en las Escrituras a las que estas tradiciones apelan⁵⁸.

Ricœur desarrolla varias figuras de este sí responsivo en el contexto de la tradición bíblica. La principal que menciona es la configurada por los relatos llamados de vocación profética. Entre los elementos que Ricœur destaca de estos relatos, es el hecho que el sí es descentrado por la llamada: “el yo profético está tan radicalmente descentrado que se encuentra en primer lugar desarraigado de su emplazamiento originario”⁵⁹. Este desplazamiento y desarraigo permite que pueda hacerse totalmente disponible para el llamado. El llamado puede ser respondido en la medida que sí que se deja descentrar por la Palabra.

El tercer paso de la constitución del testigo es la transformación que se opera en el testigo. El testigo, una vez que ha acogido la llamada de Dios mediada por la Palabra y la tradición, es capaz de dejarse transformar por esa palabra, transformándose en testigo del absoluto. Es el momento en que el sí se transforma en testigo. Quizás una de las imágenes que mejor expresa esa transformación es “la transformación en la imagen crística”. Ricœur cita al respecto la segunda carta a los Corintos:

Nosotros, en cambio, con el rostro descubierto...
reflejamos, como en un espejo, la gloria del Señor,

y somos transfigurados en su propia imagen con un esplendor cada vez más glorioso, por la acción del Señor, que es Espíritu (2 *Corintios* 3, 18).

Aquí, señala Ricœur, se forja la metáfora central del sí cristiano “como cristomorfo”. Será esta imagen la que inspire otras figuras de este sí comisionado, tales como la figura de la *imitatio Christi*.

Podemos decir que el testigo del absoluto se constituye como un oyente de la Palabra que es capaz de acoger dicha palabra y que finalmente se deja transformar por ella. Como se puede suponer, la distinción de estos momentos tiene solo finalidad analítica pues en la experiencia humana se suelen dar estos momentos simultáneamente. Solo el que se deja transformar por Cristo, podríamos decir, es capaz de oír su Palabra y acogerla.

Esta breve descripción de la constitución del testigo pretende mostrar cómo la antropología de Ricœur sirve de fundamento para la idea de testigo. A continuación, vincularemos expresamente cada uno de los momentos de la constitución del testigo con lo que hemos aprendido de la antropología de Ricœur.

Fundamentación antropológica de la idea de testigo

El primer momento en la constitución del testigo, decíamos, es el momento de la llamada de la Palabra. Esta llamada, en la medida en que es una experiencia radical de alteridad, requiere de un sí constituido por la alteridad. Es precisamente lo que ha quedado en evidencia en el análisis de la alteridad del cuerpo, de las otras personas y de la conciencia.

Así, podemos decir que la estructura antropológica del *sí* es propicia para una experiencia de la alteridad del absoluto, en la medida en que en el *sí* está constituido por una triple alteridad.

El segundo momento en la constitución del testigo, es la capacidad de acoger la Palabra, de responder al llamado. Esta respuesta requiere en el *sí* la capacidad de acoger la alteridad. Es lo que hemos intentado mostrar en cada una de las alteridades. En la experiencia de la alteridad del cuerpo, hemos mostrado en el *sí* la capacidad de experimentar ese cuerpo como *mi* cuerpo. En la experiencia de la comunicación ética, vimos como la conminación de los demás es acogida en la experiencia de la autoestima, donde los valores que son transmitidos por los demás se transforman en los criterios de valoración de *sí*. Finalmente, en el fenómeno de la convicción, la voz de la conciencia se transforma en la propia voz.

El tercer momento de la constitución del testigo está dado por la transformación del testigo en testigo del Absoluto. Siguiendo con el razonamiento anterior, el testigo en la medida que es interpelado por una alteridad radical y que es capaz de acoger esa alteridad, se transforma en testigo de Dios. Pero lo interesante es que en el *sí* que se deja transformar por la alteridad, esa alteridad pasa a expresar lo más hondo de *sí* mismo sin perder su alteridad, tal como lo expresa San Agustín cuando se refiere a Dios como lo más íntimo. ¿Qué estructura antropológica permite que el *sí* acoja la alteridad y se apropie de ella sin que la alteridad pierda su carácter de tal? Hemos mostrado que la atestación es la estructura que permite que la alteridad se asuma como expresando lo más propio del *sí* mismo sin que esa alteridad pierda su carácter de tal. Tal estructura quedó evidenciada

al nivel de la corporalidad. En la experiencia de la pasividad íntima el sí atesta su propio sí a través de la experiencia de tener un cuerpo que es sentido como mi cuerpo. Esta experiencia posee dos elementos básicos de la atestación del sí a través de la alteridad. El cuerpo es sentido como algo externo (como algo que resiste mis propios esfuerzos) al mismo tiempo que el cuerpo es sentido como parte del núcleo del sí. Esta confianza es muy básica y sirve de base para las otras formas de atestación que encontramos en los demás niveles de la pasividad. En la experiencia de la alteridad de los demás, los demás nunca pierden su alteridad, pero son reconocidos como construyendo la propia estima y así como una instancia privilegiada de la atestación de sí. De esta manera, a través del reconocimiento de los demás como construyendo la propia estima, una vez más, encontramos que la dialéctica entre el sí y la alteridad alcanza su plenitud. Por último, el fenómeno de la convicción, en cuanto atestación del sí en el nivel de la conciencia, completa la dialéctica del sí y la alteridad. En la convicción, la conminación de la alteridad (ya sea en la forma del rostro del otro o en cuanto normas) es asumida y reconocida como parte del propio sí. Lo que es una conminación es asumido como la convicción más propia y a través de esta convicción, el sí atesta su propio sí.

CONSIDERACIONES FINALES

En estas páginas he intentado mostrar cómo Ricœur nos presenta una antropología donde el sujeto mismo aparece como dando testimonio de una alteridad. Esta antropología

me parece propicia en la medida que la noción de testimonio religioso necesita para expresarse con toda su radicalidad un testimonio que no se le agrega al sujeto sino que lo constituye desde su misma esencia. Ricœur, al proponer que el sujeto es constituido por lo otro, nos allana el camino para pensar que ese otro que constituye al sujeto en el caso del testigo del absoluto es Dios mismo que se hace presente en un sujeto que se ha dejado interpelar radicalmente por la Palabra.

La noción de testimonio del absoluto que emerge a partir de la idea de atestación en Ricœur es teológicamente fecunda por una segunda razón muy importante. Uno de los principales desafíos de la teología es articular la relación entre la trascendencia y la inmanencia. Este problema se concreta en el problema del testimonio en el desafío de cómo articular la iniciativa de Dios y la respuesta del testigo y en cómo articular la alteridad de lo absoluto con ipseidad del que responde. La noción de atestación permite articular estos dos polos de manera particularmente feliz. En la atestación la alteridad no pierde su condición de tal al mismo tiempo que esa alteridad, en la medida que el sí la afirma, pasa a constituir lo más propio del sí, como lo observamos en el fenómeno de la conciencia, donde las convicciones si bien nos vienen radicalmente desde afuera, a través del llamado de la conciencia, ellas son asumidas como expresando lo más propio y querido del sujeto al punto que el testigo puede estar dispuesto a dar su vida por ellas, como en el caso del martirio, palabra que como bien sabemos, etimológicamente significa precisamente testigo.

Notas:

- ¹ P. Ricœur, “La Hermenéutica del Testimonio”, en id., *Texto, Testimonio y Narración*, Santiago 1983, 9.
- ² *Ibíd.*, 9.
- ³ *Ibíd.*, 9-10.
- ⁴ P. Ricœur, *El sí mismo como otro*, México 1996, XXXV.
- ⁵ *Ibíd.*, XV.
- ⁶ *Ibíd.*, XXIII-XXVIII.
- ⁷ Para Van Den Hengel, la preocupación de Ricœur sobre la crisis del *cogito* está relacionada con su diagnóstico sobre la crisis del hombre contemporáneo: “Su arremetida en la filosofía práctica debe ser vista a la luz de su percepción sobre la crisis actual de la civilización occidental. Para Ricœur un elemento crucial marca nuestra era el cual requiere de una nueva confianza en la filosofía. Él sitúa este evento al nivel de la conciencia humana: la destrucción del *cogito* cartesiano” (mi traducción), J. Van Den Hengel, “Can There Be a Science of Action?”, en R. Cohen - J. Marsh (eds.), *Ricœur as Another. The Ethics of Subjectivity*, Albany 2002, 72. En efecto, no es difícil ver cómo la destrucción del *cogito* (y con ello del sujeto moderno) constituye una crisis importante para la humanidad. Sin una idea consistente del sí, el problema del sentido de la vida y de su dimensión ética son desafiados también.
- ⁸ Las consecuencias de aceptar la disolución del *cogito* son significativas, como Van Den Hengel afirma: “Si el ego no es el fundamento o el origen radical, ¿qué papel juega el sí en la relación con el mundo o, dicho de otra manera, en la afirmación de la verdad?” (traducción mía), J. Van Den Hengel, “Paul Ricœur’s Oneself As Another and Practical Theology”, *Theological Studies* 55 (1994) 458-480. Como afirma Hall, “Ricœur no quiso seguir a los herederos de la campaña de Nietzsche en contra de las facultades racionales que reducen al sí a una mera confluencia de fuerzas externas o internas” (traducción mía), D. Hall, *Paul Ricœur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice*, Albany 2007, 21.
- ⁹ P. Ricœur, *El sí mismo como otro*, XXVIII-XL.
- ¹⁰ *Ibíd.*, XV.
- ¹¹ J. Greisch, “Testimony and Attestation”, en R. Kearney (ed.), *Paul Ricœur. The Hermeneutics of Action*, London 1996, 84-85.
- ¹² Otra manera de expresar la misma idea es decir que el *cogito* propio de la atestación es un *cogito* herido, pero no un *cogito* quebrado, como Greisch

lo afirma: “Pero este *cogito* herido no es *cogito* quebrado por el peso de una sospecha incesante, pues la confianza que caracteriza a la atestación es también la confianza que es capaz de lidiar con la sospecha”, J. Greisch, “Testimony and Attestation”, 86.

¹³ La atestación aparece como un concepto filosófico importante en Ricœur por primera vez en *Soi-même comme un autre* (Seuil, Paris, 1990).

¹⁴ En este sentido *El sí mismo como otro* se vincula con otras tres obras tardías de Ricœur: *Le juste, I* (Esprit, Paris, 1995), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, (Le Seuil, Paris, 2000) y *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, (Stock, Paris, 2004).

¹⁵ P. Ricœur, *El sí mismo como otro*, XXXVI.

¹⁶ *Ibíd.*, XXXVI.

¹⁷ *Ibíd.*, 334.

¹⁸ La hermenéutica del sí de Ricœur está íntimamente vinculada con el problema de la filosofía práctica, como señala Van Den Hengel: “...la preocupación por una filosofía práctica ha devenido en la pregunta por la ipseidad en toda su obviedad, como la pregunta ‘¿quién soy?’ o en toda su opacidad, como lo vemos en la pregunta ‘¿qué es el yo?’ o ‘¿qué es el sí?’”, J. Van Den Hengel, “Paul Ricœur’s Oneself As Another and Practical Theology”, 458-459.

¹⁹ P. Ricœur, *El sí mismo como otro*, 356.

²⁰ *Ibíd.*, 357.

²¹ *Ibíd.*, 357.

²² *Ibíd.*, 357.

²³ *Ibíd.*, 356.

²⁴ *Ibíd.*, 356.

²⁵ *Ibíd.*, 359.

²⁶ *Ibíd.*, 360.

²⁷ *Ibíd.*, 360.

²⁸ *Ibíd.*, 369.

²⁹ *Ibíd.*, 362.

³⁰ *Ibíd.*, 363.

³¹ *Ibíd.*, 370.

³² *Ibíd.*, 373.

³³ *Ibíd.*, 377.

³⁴ Ibíd., 375.

³⁵ Ibíd., 374.

³⁶ Ibíd., 377.

³⁷ Ibíd., 392.

³⁸ Ibíd., 186.

³⁹ Ibíd., 200.

⁴⁰ Ibíd., 380.

⁴¹ Ibíd., 381.

⁴² P. Ricœur, “The Summoned Subject in the School of the Narratives of the Prophetic Vocation”, en M. Wallace (ed.), *Figuring the Sacred*, Minneapolis 1995, 273.

⁴³ P. Ricœur, *El sí mismo como otro*, 397.

⁴⁴ Ibíd., 394.

⁴⁵ Ibíd., 392.

⁴⁶ Ibíd., 392.

⁴⁷ Ibíd., 170.

⁴⁸ Ibíd., 392.

⁴⁹ Ibíd., 377.

⁵⁰ Ibíd., xxxvi.

⁵¹ P. Ricœur, “El sí en el espejo de las escrituras”, en P. Ricœur, *Paul Ricœur. Amor y Justicia*, Madrid 2011, 55.

⁵² Ibíd., 56.

⁵³ Ibíd., 57.

⁵⁴ Ibíd., 62.

⁵⁵ Ibíd., 62-63.

⁵⁶ Ibíd., 75.

⁵⁷ P. Ricœur, “El sí ‘comisionado’. ¡Ah, mi alma profética!”, en P. Ricœur, *Paul Ricœur. Amor y Justicia*, 82.

⁵⁸ Ibíd., 82.

⁵⁹ Ibíd., 85.

¿LA IGLESIA EN LA ESCUELA
DE LOS CREYENTES MÁS HUMILDES?
LA IMPORTANCIA DE LOS RELATOS DE VIDA

Étienne Grieu

¿Cómo interpretar el entusiasmo por los relatos de personas comunes y sencillas resonando en el siglo XX en el ámbito de las ciencias humanas, la literatura, el cine? ¿Hay que ver en esto un “signo de los tiempos”? La respuesta es positiva: a través de este interés por lo que viven otros, provenientes de medios sociales y culturales muy diferentes, el teólogo puede reconocer un interrogante fundamental de la humanidad por su sentido. ¿Qué invitación representa para la Iglesia? Después de haber mostrado la pertinencia de las investigaciones cualitativas para la pastoral, el autor hace una pregunta más radical: el interés por los oyentes de la Palabra, ¿hace comprender la Palabra de otra manera?

El siglo XX ha visto un fenómeno antes desconocido: nos hemos apasionado por los relatos de las personas comunes. La historia, la literatura, el cine, la sociología lo atestiguan. Sin duda, hay que ver en esto un rasgo de época, revelador de una ampliación de nuestro campo de visión. La humanidad en estas figuras comunes, de condición humilde, se ha vuelto interesante: ¡una buena noticia!

¿Se podría ver aquí un fenómeno relevante de lo que la Iglesia en el concilio Vaticano II ha designado con el término “signo de los tiempos”¹? Para responder a esta pregunta trabajaremos, por una parte, la forma en la cual ha comenzado el interés por los relatos de vida y a considerarlos como fuentes fiables en sociología y, por otra parte, la reflexión de Paul Ricœur a propósito de la narratividad. Con ello, se trata de evaluar lo que se juega en este entusiasmo por las historias de las personas modestas e interrogarse si esto podría participar de lo que el Vaticano II designó como “signo de los tiempos”.

Pero cuando la Iglesia toma en serio este fenómeno, tanto su manera de proclamar la Buena Noticia como de hacer teología, se encuentran profundamente reformuladas: ya no puede ver el depósito de la fe (*parathèkè*, 1 Tim 6,20 y Tim 1,12-14) como un contenido inerte de doctrinas, sino como un lazo viviente, un fenómeno de tipo relacional (*paradidômi* 1 Co 15,3 y *paradosis*, 2 Th 2,15, que se traduce normalmente por “transmitir” y por “tradición”) donde el receptor es activamente “esperado” en la recepción de la revelación. Esta debe ser leída como un acontecimiento de reencuentro y no primeramente como un cuerpo de doctrinas. Así, asumir con seriedad lo que dicen los creyentes más humildes lleva a la Iglesia muy lejos, hasta redescubrir su fe como una fuente viva. Es lo que veremos en la segunda parte.

EL INTERÉS POR RELATOS DE PERSONAS SENCILLAS:

¿UN SIGNO DE LOS TIEMPOS?

¿Se puede ver, en la atracción hacia las historias de toda clase de personas, algo así como un signo de los tiempos? ¿Es una

expresión de las preguntas fundamentales que se plantea la humanidad y un lugar en el cual el creyente puede reconocer al Espíritu actuante en la creación? Estas son las preguntas que propongo abordar primero. Para esto, es útil mirar precisamente cómo una disciplina como la sociología últimamente se dejó transformar por la introducción del relato de vida como objeto de investigación: abandonando una posición de alineamiento en relación con su objeto fue conducida a aceptar la tarea de escuchar el hablar de la persona sobre lo que ella misma vive. La referencia al pensamiento de Ricoeur permitirá comprender lo que está en juego en tal mutación.

Fecundidad de los métodos biográficos en ciencias sociales

Comencemos por intentar comprender e interpretar lo sucedido a lo largo del siglo XX en sociología, al tomarse en cuenta —no sin debates— los relatos de vida en esta disciplina.

El recurso al relato de vida (*life history*) aparece en el movimiento de “la escuela de Chicago” que, en el primer tercio del siglo XX, descubre la importancia de los datos cualitativos en sociología, es decir, el valor de lo que dicen las poblaciones estudiadas sobre lo que ellas viven². Uno se sitúa aquí en la corriente de la sociología comprensiva (Max Weber, Georg Simmel) inspirada por la reflexión de Wilhelm Dilthey —en completa oposición a las corrientes positivistas— que reconoce un rol clave, para toda ciencia poniendo en juego el conocimiento humano, a la comprensión como capacidad de situarse en la vida psíquica del otro³.

Esta escuela busca iluminar las interacciones constantes entre los individuos y su medio —él mismo estructurado

por formas instituidas—, interacciones en las cuales se elabora un sentido y se construye la realidad social. Esta visión se debe a George Herbert Mead (en oposición a las aproximaciones que razonan como si el actor padeciera de manera pasiva las estructuras sociales). En esta perspectiva, el informante debe ser considerado igualmente como un “actor que modifica y construye la realidad social según la relación de representación y significación que tiene con ella”⁴. Esta corriente ha dado lugar a numerosas producciones que privilegian notablemente los medios cerrados, de difícil acceso: el vagabundo, el *ghetto*, el *gang* (grupo de malvivientes); la obra más conocida sigue siendo la de William Thomas y Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique*, publicada en cinco volúmenes entre 1918 y 1920. Estos trabajos recurren al relato de vida (así *Le paysan polonais* contiene la autobiografía de Wladek Wisniewski, solicitada por los autores, que tiene más de trescientas páginas). En 1961, Oscar Lewis, situado en esta misma línea, publica *Les enfants de Sanchez, Autobiographie d'une famille mexicaine*, que llegará a ser un *best-seller* sociológico.

En Francia, la introducción de la práctica del relato de vida para la investigación sociológica se debe a Daniel Bertaux⁵; no sin oposiciones. Muchos, en efecto, entre los cuales Pierre Bourdieu⁶ se encuentra en primera línea, reprochan a este método el creer al pie de la letra lo que son solamente reconstrucciones subjetivas en función de intereses evidentemente jamás admitidos, es decir, cuestionan su ingenuidad.

Frente a tales reticencias, Daniel Bertaux subraya que ante todo, en sociología, el recurso al relato de vida se sitúa en una perspectiva más amplia que la de un trabajo etnosociológico⁷, “que se inspira en la tradición etnográfica para sus técnicas de información, pero que construye sus objetos

en referencia a problemas sociológicos”⁸. Así, el recurso a los relatos de vida no tiene nada de exclusivo, sino que se articula con otras fuentes de información. Este tipo de enfoque sociológico se aplica sobre todo a objetos sociales relativamente bien circunscritos (un “mundo social” construido en general alrededor de una profesión, de una actividad; de “categorías de situación”, poblaciones que tienen en común una situación, por ejemplo madres solas criando sus hijos, personas discapacitadas, padres divorciados, etc.; o incluso, “trayectorias sociales”).

Otro rasgo importante: este tipo de indagación apunta no tanto a “verificar hipótesis propuestas a priori, como sí a comprender el funcionamiento interno del objeto de estudio y a elaborar un modelo de este funcionamiento bajo la forma de un cuerpo de hipótesis plausibles”¹⁰. Se trata menos de buscar explicar que de proponer una interpretación coherente de los mundos, las situaciones y las trayectorias, que ayuda a pensarlos y a captar la lógica. Esto sucede a través del ejercicio de “hacer ver cómo ‘funciona’ un mundo social o una situación social”¹¹; dicho de otra manera, de describir los mecanismos. Lo que legitima las entrevistas cualitativas —entre las que figura el relato de vida—, es la idea que, quienes viven lo cotidiano, son los mejor situados para describirlo, a condición, evidentemente, de proceder a numerosas verificaciones y de buscar los casos susceptibles de cuestionar las hipótesis a medida que se elaboran.

Finalmente, en la perspectiva de Daniel Bertaux y contrariamente a lo que se podría pensar, “el acento no está puesto sobre la interioridad de los sujetos, sino sobre lo que les es exterior: los contextos sociales en los cuales han adquirido un conocimiento práctico por la experiencia”¹². Esta es la primera respuesta que se puede dar a los opositores, que

apunta a mostrar la pertinencia del método para un trabajo verdaderamente sociológico, en oposición a lo que sería ponerlo del lado de la literatura.

Una segunda respuesta subraya la importancia de la vigilancia ejercida por el investigador, a fin de no identificar pura y simplemente la elaboración rápida de un relato con el curso de la existencia de quien habla. Así, Daniel Bertaux escribe: “cada uno tiende a representarse el curso de su existencia como presentando una fuerte coherencia [...] Este fenómeno de reconstrucción *a posteriori* de una coherencia, de ‘pulido’ o alisamiento (*lissage*) de la trayectoria biográfica, yo lo denominé ‘ideología biográfica’ y Bourdieu lo llama ‘ilusión biográfica’. Contrariamente a lo que Bourdieu afirma en su artículo, los sociólogos habiendo recurrido a los relatos de vida son perfectamente conscientes del fenómeno”¹³. Por eso, en francés se prefiere generalmente hablar de “relato de vida” más que de “historia de vida” (traducción literal de *life history*), a fin de distinguir entre la historia vivida por la persona y el relato que ella puede hacer¹⁴.

Para completar este cuadro, habría que mencionar la perspectiva de Franco Ferrarotti, sociólogo italiano, quien recurre al relato de vida como aquello que permite satisfacer las aspiraciones de los individuos de criticar lo social, de reconfigurarlo en función de sus propias expectativas¹⁵. Así, el relato de vida puede ser movilizado en el cuadro de una sociología crítica (Ferrarotti se inscribe en una perspectiva marxista y sartriana):

El individuo no es un epifenómeno de lo social. Con respecto a las estructuras y a la historia de una sociedad, se ubica como polo activo, se impone como praxis sintética. Lejos de reflejar lo social, el individuo se

lo apropia, lo mediatiza, lo filtra y lo retraduce proyectándolo en otra dimensión, la de su subjetividad. No puede hacer abstracción, pero no lo padece pasivamente, al contrario, lo reinventa a cada instante¹⁶.

En Alemania, el trabajo de relatos de vida ha dado lugar a una intensa reflexión. Señalemos la aproximación denominada “hermenéutica objetiva”, que, siguiendo particularmente a Ulrich Oevermann —quien fue asistente de Habermas—, propone un método que apunta a “reconstruir las estructuras de significación objetivas de los textos”¹⁷ independientemente de las intenciones subjetivas de los autores. Postulando una homología estructural de estructura entre los textos y las maneras en las cuales los seres humanos viven lo que les sobreviene, esta aproximación busca “reconstituir, a través del análisis de las estructuras textuales, la forma en que los locutores construyen las constelaciones de acciones, eventos, experiencias de sus vidas para hacer figuras que a su vez van a permitir integrar elementos nuevos, en un proceso nunca acabado de síntesis de la experiencia”. Entonces no interesa solamente el mundo exterior, como es el caso en la perspectiva de Daniel Bertaux¹⁸, ni tampoco simplemente la interioridad del sujeto, sino el vaivén entre los dos, entre aquello que le adviene al sujeto y las elaboraciones de un mundo sensato que él produce y que le permiten recibir la novedad. A partir de ahí, el relato puede ser abordado como “una construcción de figuras verosímiles en el sistema de formas y de sentido del que dispone su autor”¹⁹.

Esta perspectiva ha dado lugar a una importante búsqueda sobre el relato de vida (*Biographieforschung*) y a un método de análisis narrativo biográfico propio, que “consiste en un movimiento constante de ida y venida, vaivén que se

enriquece en la medida que oscila entre las estructuras de la narración y las estructuras de la experiencia”²⁰. Confronta relatos, datos biográficos verificados e informaciones sobre el contexto.

Y hay sin duda también muchas otras maneras de proceder de las cuales no puedo dar cuenta aquí. Finalmente, hemos asistido a un giro en la manera de encarar el trabajo del sociólogo, quien ya no puede contentarse con elaboraciones lejanas de aquello que las personas dicen de sí mismas y de su experiencia.

Me pregunto si es posible leer estas evoluciones como teólogo; sería posible si consideramos que este interés por la palabra de las personas sencillas no revela nada de curiosidad o avidez de explicaciones o descripciones. ¿No se debe ver en esto el efecto de preguntas que, desde hace mucho tiempo, atraviesan a la humanidad?: ¿cómo hacen para vivir aquellos que parecen tan diferentes?, ¿cómo se inscribe su existencia tan particular en la aventura humana?, ¿qué sonoridades específicas hacen resonar? Las preguntas últimas no están lejos, ya que estas interrogaciones llevan a otras: ¿qué tenemos en común, nosotros los humanos?, ¿aparece o se manifiesta de nuevo al sujeto a lo largo de su existencia?, ¿puede tomarse en serio el sentido que cada uno le da? Estas problemáticas no han nacido, por cierto, en el siglo XX; lo nuevo es, en cambio, por una parte, esta confianza dada a las personas más simples para ponerlos a la luz y, por otra parte, la convicción de que ellas obligan a prestar una atención real a la multiplicidad de situaciones humanas. El presupuesto implícito es que nadie está descalificado a priori para afrontarlas y que necesitamos de la infinita diversidad de posicionamientos para avanzar en una inteligencia de la experiencia humana. Evidentemente, esto supone también

que todas las preguntas, las hipótesis para responder, las proposiciones de sentido, no están ya todas escritas, sino que se las puede aprender haciendo hablar a la gente de su vida. Lo que está en cuestión es una confianza en la experiencia de todos, incluidos los más modestos y los más lejanos, para aportar a la condición humana luces nuevas.

A través de todo esto se trata, evidentemente, de una búsqueda de sentido (del sentido dado por las personas interrogadas sobre su existencia); es por eso que se puede leer este interés por los relatos de las personas sencillas como la manifestación de una sed más fundamental, expresión de un fenómeno del tipo de aquello que el Concilio designa como “signo de los tiempos”²¹. Pero, ¿se trata verdaderamente de preguntas últimas, es decir, que tienen el sentido de la vida presente y su posible desembocadura en un cumplimiento definitivo? La reflexión de Paul Ricœur permitirá responder a esta pregunta.

El aporte de Paul Ricœur

Los trabajos de sociólogos se apoyan en general sobre una reflexión filosófica. Es particularmente el caso, como vimos, para estas corrientes que han puesto en marcha los métodos biográficos. Entre los referentes más importantes debemos citar a Paul Ricœur, primero porque su reflexión trata directamente sobre la narración y, después, porque toca también tanto el acto de contar una historia como el de leer el itinerario de algún otro. Vale la pena detenerse un poco en esto.

Ricœur presenta el relato como lo que permite, a través de una intriga, anudar elementos disparatados: acontecimientos, circunstancias, agentes, intenciones, interacciones,

decisiones, efectos producidos; en fin, todos los ingredientes que entran en juego en la narración de la acción. La intriga abre una tensión gracias a la cual estos diferentes componentes permanecen juntos; asigna a cada uno una función precisa. Por eso, Ricoeur habla del relato como de una “concordancia discordante”²² que busca operar una “síntesis de lo heterogéneo”²³. Esta dialéctica propia del relato concierne igualmente —y hasta en primer lugar— al personaje, es decir, a quien hace la acción. “La persona, comprendida como personaje de relato, no es una entidad distinta de sus ‘experiencias’. Al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia contada. El relato construye la identidad del personaje, lo cual se puede llamar su identidad narrativa, construyendo la de la historia contada”²⁴.

¿Qué pasa cuando se le pide a alguien que cuente su historia? Tendrá tendencia a organizar su propósito alrededor de una intriga, que permitirá percibir la transformación de una situación inicial en dirección de un estado terminal, pasando por tensiones, oposiciones entre ciertas instancias que ayudan y otras que perturban la intención buscada. Cuando se trata de una autobiografía, se hace la pregunta del cierre del relato ya que el o la que cuenta no conoce el final de su historia. Presentar un desenlace enteramente cumplido sería considerar que no se espera nada más de la continuación de su propia existencia; dicho de otra manera, sería presentarse como habiendo terminado de vivir; mientras que, a la inversa, dejar su historia sin nada que permita sentir un final feliz, impide su concentración en un todo, lo que todo lector espera.

Se presenta aquí un juego entre orientación hacia un término y renuncia a “concluir” su relato, ya que por definición, el que narra su historia no conoce el final. Es sin duda

alrededor de este punto que cada uno podrá descubrir qué tipo de confianza compromete cuando confía su vida. Soy particularmente sensible a estos relatos, que haciendo entender bien un tema, dejan a otro poner un punto final. Así, un hombre concluía sus palabras diciendo: “Para decirlo en una fórmula, soy yo quien hace la historia, pero no sé la historia que hago... y eso no me concierne”²⁵. Y una mujer: “Es verdad que en el fondo no conocemos el final de la historia. Es como una pieza de teatro, ¡el fin ilumina el principio y el principio ilumina el fin! Entonces hay una especie de ecos como estos en la vida, que no se perciben a primera vista”²⁶.

Proponer a alguien contar una historia, es entonces ponerlo en el desafío de hacer un conjunto coherente de aquello que le pasó, sin enmascarar por lo tanto que su itinerario le queda en parte enigmático. También es permitirle develar el horizonte de sentido en el cual se inscribe su vida, horizonte que sobrepasa lo que puede dominar de su propia existencia hasta el punto donde ha llegado, indicando así lo que permitiría encarar el pleno desenvolvimiento de su historia.

Vemos aquí claramente que el acto de contar su historia no tiene nada de anodino, pero obliga al sujeto a tomar posición o al menos a abordar la cuestión del sentido de lo que le sucede, hasta más allá de su muerte. Ahora bien, esta interrogación o este acto de fe, por el hecho mismo de estar puesto en relato, es librado a los oyentes como para invitarlos a su vez a pronunciarse. Ricœur ha subrayado la importancia de este juego entre narradores y oyentes que pone a todo el mundo en la ruta hacia un desenlace final —aquí es el teólogo quien comenta.

El trabajo de poner en relato la experiencia por un narrador, esfuerzo de *configuración* —que Ricœur nombra

mimèsis II— constituye una toma de posición implícita sobre aquello que es el actuar humano: aquello que lo hace estar en un conjunto finalmente coherente, que le impide limitarse a la repetición, que lo salva de la extinción, que lo abre de nuevo cuando todo parece cerrado, las promesas que lleva en él. Al mismo tiempo, denota y revela una precomprensión del mundo de la acción, de lo que pasa y de los comportamientos de los agentes —en un trabajo de *prefiguración* nombrado por Ricœur *mimèsis* I— que dispone la experiencia humana a ser contada. Pero la dinámica de la narración no se termina aquí, ya que se cuenta siempre para otros. El lector o el oyente, prestándose al juego abierto por el relato, acepta que sus horizontes sean ampliados por lo que descubre —*refiguración*, que Ricœur nombra *mimèsis* III. Cada relato lo invita a explorar posibilidades que no había entrevisto y que le permiten adherirse a posturas que nunca han sido las suyas²⁷.

Se percibe en esto la importancia del acto de contar para el ser humano, con respecto a sí mismo como en la delicada operación del pasaje de la posta entre generaciones, así como en la apertura a los próximos y los lejanos. Gracias al relato organizamos lo que nos llega como un conjunto legible y recorrido por un sentido posible; el relato permite igualmente iniciarnos mutuamente en afrontar lo imprevisto y buscar desenlaces posibles. El arte de la narración, lo vemos cuando viajamos, nos lleva a los albores de las cuestiones últimas. Por eso, se lo puede reconocer como constitutivo de la existencia humana. “Ya que no tenemos ninguna idea de lo que sería una cultura donde ya no se supiera qué significa *contar*”²⁸.

A partir de la reflexión de Ricœur, se puede interpretar el interés por los relatos de las personas simples como

un acontecimiento de gran importancia para la humanidad, que revela eso que el Concilio ha denominado “signo de los tiempos”. Porque prestando el oído a los relatos de los otros, toda la humanidad comienza a interrogarse sobre su destino y lo hace otorgando su confianza —este es el nuevo rasgo que aparece en el siglo XX— a los relatos de personas comunes y entre ellas sobre todo las más modestas. Más aun, interesándose en la vida de los lejanos, testimonia una toma de conciencia de lo que esta cuestión nos toca en tanto que única humanidad, marcada por las diferencias considerables de culturas y condiciones sociales. Una proposición de sentido no debe excluir a priori a ninguna persona del desenlace que propone; esto es lo que la humanidad parece decir cuando se apasiona por las historias de sus miembros en una gran diversidad de situaciones.

UN SIGNO DE LOS TIEMPOS QUE REENVÍA LA IGLESIA A SU VOCACIÓN

¿Cómo es tocada la Iglesia por este interés por los relatos de vida de personas sencillas? Esta es la pregunta que propongo abordar ahora. Comenzaremos por lo más concreto, que sin duda parece obvio: la Iglesia, especialmente sus principales actores pastorales, ¿no deberían escuchar más a las personas a quienes se dirigen a fin de poder alcanzar su búsqueda de sentido? Pero este primer punto traerá otros dos: desde el instante en que nos interesamos por los destinatarios de la Buena Nueva, no como simples receptáculos, sino como oyentes activos, ¿no estamos obligados a redescubrir la dimensión

dinámica y relacional de la revelación? A partir de ahí, somos conducidos a pensar en el modo cómo el discurso de la fe podría hacer figurar los relatos de las personas simples entre sus fuentes de inspiración. Presentimos que esta invitación a tomar en serio las historias de las personas reenvía a la Iglesia a su vocación y podría recordarle el tipo de relato que ella está destinada a escribir, esta vez como cuerpo.

Pertinencia de un proyecto de investigación comprehensiva para la pastoral

La pastoral ganaría, sin duda, si pusiera en marcha proyectos de “sociología comprehensiva” en las huellas abiertas por la escuela de Chicago. El recurso al relato de vida permite, en efecto, como vimos, satisfacer a la resignificación (*ressenti*) y las intenciones (*visées*) de los actores (Escuela de Chicago); captar mejor la coherencia de sus prácticas (Daniel Bertaux); desplegar su visión del mundo así como su manera de abordar las situaciones (*Biographieforschung*)²⁹; criticar los cuadros de situación existentes a partir de la percepción de sus aspiraciones (Franco Ferrarotti). Por todo esto, el uso del relato de vida es una ayuda preciosa en el trabajo de la escuela pastoral.

Muchos desafíos pastorales permanecen sin respuesta, porque no son objeto de un trabajo de indagación serio que permitiría aportar una iluminación sobre la sed de aquellos a quienes queremos dirigirnos. Un solo ejemplo: asistimos desde hace muchas décadas al crecimiento de las Iglesias evangélicas. En algunos continentes como América Latina o África, se han convertido en temibles competidoras para las comunidades católicas. Ahora bien, frente a un problema tan

importante, ¿qué estudios serios poseemos que permitirían comprender algo más desde dentro lo que buscan estos cristianos? Para eso, habría que tomarse el tiempo de hacerlos hablar y escuchar su itinerario. Sin trabajos bien documentados, siempre corremos el riesgo de descansar sobre juicios apresurados, que tienen la ventaja de calmar nuestras inquietudes, pero pueden develarse totalmente inadecuados. Así, por lo que concierne a los evangélicos, muchos piensan que se trata de una búsqueda de cercanía, una nostalgia de pequeñas comunidades donde cada uno es bien recibido y tomado en cuenta, un refugio que los identifica dándoles seguridad en una sociedad de una gran movilidad. Esto empuja a considerar estos lugares como formas regresivas, que no tienen ningún porvenir y que perecerán por ellas mismas.

Ahora bien, cuando escuchamos tan solo un poco a los miembros de tales Iglesias contar su itinerario, descubrimos aspiraciones muy diferentes³⁰. Lo que aparece en primer plano es ante todo la alegría de ser amado personalmente por Cristo y de disponer de un guía para avanzar en la existencia. Si vemos esto comparándolo con las lecturas sociológicas de los contextos actuales, nos damos cuenta que la predicación evangélica asume bien las demandas de las sociedades posmodernas que apuntan al individuo contemporáneo: una exigencia de ser responsable de sí mismo, de trazar su propio camino y de ser eficiente, pero esto apoyándose principalmente sobre sus propias fuerzas. Así, las Iglesias evangélicas proponen un serio sostén para estas travesías arriesgadas: la persona de Cristo, con quien cada creyente es llamado a tener una relación personal, fuerte y estimulante. Entender esto invita, entonces, a la Iglesia católica a copiar menos la calidez de las Iglesias evangélicas y a interrogarse más sobre la experiencia espiritual que propone a sus miembros. ¿No

se trata acaso de un campo demasiado olvidado? Se puede ser un católico muy activo sin haber tenido la ocasión de volverse familiar de Cristo ni tener los medios para vivir cara a cara con Dios una relación de confianza y de entrega de sí mismo. Con todo, disponemos en nuestra Iglesia de un tesoro de tradiciones espirituales variadas, que podrían ser puestas a disposición de cada uno.

En otros ámbitos, los trabajos de investigación son más numerosos; se puede pensar, por ejemplo, en la pastoral de los jóvenes³¹. Escuchar el itinerario de los jóvenes permite captar mejor la figura específica que toma para ellos el “drama espiritual”, es decir, las tensiones en las cuales el todo de su existencia es puesto en juego, sin que ello tenga necesariamente un carácter dramático. Se intenta comprender sus búsquedas, hacer propuestas sobre las mejores maneras de reunirlos. También ganaríamos mucho, sin duda, en trabajos de este tipo en lo que concierne a los pedidos de sacramento o de celebraciones (bautismo de niños pequeños, matrimonio, funerales) de parte de familias que a menudo frecuentan poco la Iglesia. Los pastores encontrarán ayuda para comprender las lógicas que sustentan estas demandas y, por consiguiente, para acogerlas mejor.

Este tipo de trabajo no se limita a los sectores más laboriosos de la pastoral. También se gana mucho escuchando los relatos de aquellos que hacen un feliz recorrido en la fe —catecúmenos—³², quienes retornan a la Iglesia, cristianos comprometidos, miembros de movimientos o de comunidades, etc. Porque de este modo se revelan los caminos por los cuales el Evangelio reúne a nuestros contemporáneos y los pone en marcha.

Atención a los relatos contemporáneos y reelaboración del discurso de la fe

La movilización de técnicas de relatos de vida tiene entonces una pertinencia certera al menos en el campo pastoral: participa de un trabajo de escucha de los fieles, indispensable para el anuncio de la Buena Noticia. Pero sería una lástima limitar los recursos de esas indagaciones a objetivos estrictamente pastorales. Esto sería reducirlas a una simple herramienta, que apuntara únicamente a una mejor eficacia y no tuviera nada que aportar a la inteligencia de la fe.

Llegados a este punto, percibimos, en efecto, cuestiones más fundamentales que obligan a interrogarse sobre el contenido de la fe. Si se trata ante todo de un conjunto de doctrinas que se mantienen por sí mismas, independientemente de la manera en la que es recibido, entonces, efectivamente, el recurso al relato de vida debe limitarse a la pastoral. Su objetivo es ayudar a “hacer pasar” un mensaje que no es absolutamente afectado por la manera en que es recibido y reformulado por sus oyentes. Pero si la fe es un fenómeno íntimamente ligado al juego relacional por el cual los unos son iniciados al reencuentro con Dios gracias a otros que lo han vivido³³, la atención a los relatos de los cristianos no tiene solamente una función pedagógica para los pastores, sino que se vuelve una manera de entender la Revelación en armonías nuevas.

Se redescubre así que la vida de los cristianos y su experiencia de Dios constituyen la tradición viva de la Buena Noticia³⁴, que el Dios de Jesucristo, por decirse de una manera justa, pide ser contado, especialmente a través de los relatos, siempre únicos, de los creyentes³⁵. Más precisamente, como lo escribe Christoph Theobald, “es la santidad de

Dios, concordancia absoluta entre forma y contenido, la que pide ser contada: funda la articulación teológica entre el gran relato bíblico y la multiplicidad de relatos, exige la presencia de una regla dogmática y ofrece también el medio en el cual la argumentación y el debate encuentran su lugar”³⁶. En esta perspectiva, la Revelación dada de una vez para siempre en Cristo y determinada por esta referencia capital, debe estar sin cesar organizada, cada vez, a partir de contextos extremadamente diferentes; esto a fin de reconocer la unidad y la fuerza de esta revelación, apreciando su capacidad de abrir siempre nuevos campos y preguntas. El creyente, al escuchar a otros contar lo que viven, será probablemente sorprendido por las maneras para él realmente asombrosas de recibir a Cristo. Será también reconducido a su propia forma de ser cristiano y la descubrirá más estrecha de lo que había imaginado. Si no se crispa en un juicio severo —y para eso el trabajo de la inteligencia que pasa también por el razonamiento y la argumentación es indispensable— su fe se encontrará aumentada.

Si uno tiene en cuenta que, efectivamente, la Revelación dada una vez para siempre en Cristo no termina nunca de declinarse de nuevo según los contextos y las situaciones que ella toca, esto implica que el discurso de la fe —la manera, para la Iglesia, de expresar la Buena Nueva que ella trae, de proclamarla; campo de actividad en el cual también releva la teología— debe reelaborarse sin duda teniendo en cuenta las nuevas iluminaciones que la fe recibe a partir de diversas situaciones de los creyentes. Por eso se anima a interesarse más de cerca por lo que viven los cristianos en la diversidad de su situación y condición y, además, alega a favor de suscitar relatos de su parte, para leerlos y trabajarlos seriamente.

Para comprender el rol de la referencia a los relatos de los creyentes en este trabajo de reelaboración, la reflexión de Ricoeur es particularmente preciosa. Hemos visto con él que las narraciones, lejos de ser una simple confidencia, son una operación mucho más compleja y sutil, en la cual un sujeto reúne los elementos dispersos de su existencia para inscribirlos en un horizonte de sentido que lo desborda. Igualmente esto es lo que permite al lector entrar en el mundo así desplegado y recoger por él mismo, elementos nuevos que reabren sus horizontes. El trabajo de lectura pone efectivamente en camino: “lo que quiere el texto es ponernos en su sentido, es decir, según otra aceptación de la palabra *sentido*, en la misma dirección”³⁷. Lo que Ricoeur afirma aquí del texto en general, vale especialmente para el relato, género literario que solicita particularmente a su lector el ponerse en camino hacia “el oriente del texto”. Esta operación, que el filósofo llama “recuperación del sentido”, la Iglesia la efectúa cuando, dejándose conmover por los relatos de sus contemporáneos, logra refrescar y vivificar desde ellos su discurso de fe.

Para efectuar una tal “recuperación de sentido”, no es suficiente recopilar relatos. Si nos atuviéramos a ellos, veríamos florecer una cantidad de narraciones simplemente yuxtapuestas, que no darían a los oyentes ningún punto de apoyo para sopesar las proposiciones de sentido emitidas, debatir el tema, confrontar las visiones del mundo, del hombre y de Dios. En fin, no tendríamos nada que hacer con un discurso de la fe que abre un espacio de palabra y permite respuestas, ya que se trataría de una simple colección de testimonios. ¿Cómo pasar, entonces, del interés por la experiencia de los creyentes a una reelaboración de la inteligencia creyente? Presentimos que varias preguntas deben ser tomadas en cuenta:

- ♦ ¿Qué lugar se dará a la lectura de la Biblia en este trabajo de reelaboración? No se puede, en efecto, encarar un discurso de fe que se construya en la ignorancia de las Escrituras. Estas, por cierto, no tienen el mismo estatuto que los textos posteriores emitidos a lo largo de la historia de la Iglesia. Directamente sacados de la Fuente, son la referencia en la cual toda proposición teológica debe beber y dejarse criticar. Según la expresión retomada por el Vaticano II, el estudio de la Sagrada Escritura puede ser “el alma de la teología”³⁸; pero ¿cómo operar esto concretamente?
- ♦ ¿Cómo pasar de la narración al registro del discurso reflexivo que moviliza otra retórica, se rehúsa a limitar su área de pertinencia a tal o cual situación particular pero se generaliza, da lugar a una argumentación y para esto debe movilizar nociones sobre las cuales debemos acordar precisamente? Este trabajo ya se ve en acto en el mismo seno del Nuevo Testamento, que asocia relatos y repeticiones en los discursos argumentados.
- ♦ Participar en el trabajo de reformulación del discurso de la fe supone, finalmente, situar su propósito no solamente en función de los relatos contemporáneos y de las Escrituras, sino igualmente en el campo abierto a la vez por las elaboraciones teológicas ya existentes y también por las problemáticas planteadas por los pensadores que hacen referencia y señalan los puntos sobre los cuales una reflexión es hoy particularmente esperada.

Esta operación de “recuperación de sentido”, efectuada apoyándose sobre relatos actuales con el objetivo de

revisitar el discurso de la fe, es ciertamente un trabajo de discernimiento: ¿de qué?, ¿de aquello que se revela de Dios en los relatos de los cristianos? Sí, en el sentido que los lectores teólogos puedan reconocer algo que viene de Dios en lo que han escuchado de parte de los creyentes; al realizar esto se comprometen como creyentes y entonces ellos mismos se arriesgan. Precisión: se prohíben designar lo que según ellos no habla bien de Dios o se aleja de él, ya que su rol no es el de jueces capaces de separar lo que viene de Dios y lo que no. Dicho esto, el discernimiento en cuestión trata, ante todo, sobre lo que los teólogos producen mucho más que sobre los relatos que comentan. Se trata en efecto del discernimiento habitual que toda elaboración teológica debe efectuar, consistente en buscar reformulaciones justas y convincentes para dar cuenta de la fe hoy; un ejercicio que pasa por una confrontación con los diferentes elementos antes enunciados.

¿Cómo organizar el discernimiento? Reflexión a partir de un ejemplo

Para mostrar cómo los diferentes elementos —lectura de relatos de contemporáneos, referencia al texto bíblico, apoyado sobre los clásicos de la teología, apertura a las cuestiones de los filósofos contemporáneos— pueden entrar en juego, propongo compartir el método empleado en mi trabajo de tesis³⁹. No porque se trate de un modelo, sino más bien para invitar a entrar en una suerte de taller del teólogo, suponiendo que esto que él ha debido construir para su trabajo, es aquello que la Iglesia hace habitualmente, sin tener conciencia en general de ello.

Para mi investigación, entrevisté a treinta y tres cristianos comprometidos en un campo o en otro de la vida de la ciudad. Les pedí contar sus itinerarios como creyentes. La pregunta que me hacía era “¿qué es creer?” o, para decirlo de manera más simple y menos distante: “¿Qué nos hace creer?”. Voy a dar cuenta de lo que hice del modo más preciso que sea posible. Una vez más, mi tentativa se endereza a un trabajo artesanal de un bricolaje; no presento un método sino simplemente un ensayo.

He comentado los relatos recogidos poniéndolos en eco con una lectura de textos bíblicos. ¿Cómo entender esta relación? Me refero al modelo propuesto por David Tracy en *Blessed Rage for Order*⁴⁰ (cap. 3); él habla de un “método que desarrolla criterios críticos para relacionar las preguntas y respuestas encontradas a la vez del lado de la “situación” y del “mensaje”⁴¹. Dicho de otra manera, no se trata de presentar los textos bíblicos como respuestas a las preguntas que la experiencia abriría, ni de leer los relatos de los contemporáneos como simples frutos del texto bíblico, sino de encontrar *a la vez* en los relatos contemporáneos y en los textos bíblicos, lo que puede ser pregunta y respuesta (el término “respuesta” no debe entenderse en el sentido de solución que vendría a cerrar el debate, sino como una especie de retomar la palabra a continuación de otra palabra). He intentado estar atento a las tensiones propias de cada tipo de texto para buscar reconocer —de manera crítica— correlaciones, es decir, resonancias, entre estos diferentes juegos de tensiones.

¿Cómo proceder para poder escuchar tales resonancias? Estas se producen cuando hemos trabajado en profundidad cuestiones que vuelven sensible a tal o cual relato y hacen recordar tal o cual texto bíblico; en mi caso, lo recuerdo, la pregunta era “¿qué es creer?”. La interrogación produce

entonces una mediación, abre un espacio para realizar un informe y elaborar un discurso. En un esquema tal, los dos tipos de textos (Biblia y relatos actuales) no están tan cercanos: no vamos a buscar inmediatamente respuestas de un lado a preguntas sacadas del otro, lo cual no sería respetuoso de su propia consistencia.

La pregunta es entonces esencial, ya que es ella la que obra la mediación. Pero rara vez una pregunta viene sola; ella se acompaña también de otras hipótesis. De modo que tuve que explicitarlas a fin de contribuir a la reflexión. Y estas hipótesis vienen también de todo lo que yo había heredado, sobre todo de parte de teólogos que ya había frecuentado. He recibido la pregunta abierta para mi tesis a la luz de los debates teológicos inspirados claramente por Tillich, Rahner y algunos otros.

Intenté aportar mi contribución específica a este debate, desarrollando mi propia hipótesis que consiste en declinar juntas la fe y la filiación. Esto lleva a la siguiente formulación: creer sería reconocerse hijo/hija y en el mismo movimiento poder encontrar en el otro un hermano/una hermana y ligarse así del tal forma que uno se apreste a ver aparecer en el horizonte una descendencia (así, la filiación es desplegada según estos tres momentos: relación con un origen, relación con los compañeros de ruta y compromiso que permite una fecundidad). ¿De dónde venía esta hipótesis? Ella se me apareció cuando concluía otro trabajo, esta vez a partir de entrevistas a jóvenes⁴². Muy rápidamente fue confirmada en la audición de las personas a quienes interrogaba. Prácticamente en cada relato, podía ver una “intriga del devenir del sujeto”: cada creyente, relatando su itinerario, contaba su combate para llegar a la existencia como sujeto, es decir, como ser capaz de palabra, acción, relación. Y este

combate mezclaba, de manera íntima, su relación con Dios, con los donantes (parientes, educadores) que lo habían llamado a la vida, a los que trata cada día y los narradores expresaban al mismo tiempo su felicidad y su deseo a su vez de engendrar. Dicho esto, también debo la formulación de mi hipótesis al recuerdo que tenía de dos lecturas de comentarios de la carta a los Romanos, uno de Juan Luis Segundo⁴³ y el otro de Jean Noël Aletti⁴⁴. En fin, para terminar de dar cuenta de esta elección, debería sin duda referirme a mi propia historia e itinerario: la cuestión del reconocimiento de quienes me han dado la vida ha jugado un rol importante en mi fe. Los ingredientes que me han permitido formular mi hipótesis provienen de cuatro ámbitos: la escucha y el comentario de relatos actuales, la reflexión de teólogos apoyados sobre un texto bíblico y mi experiencia personal.

Otros dos comentarios: la pregunta y la hipótesis deben mucho a las reflexiones de los filósofos y a los trabajos de las ciencias humanas. Esto es claro, para mi tesis, en lo que concierne al “creer”, pero es verdadero igualmente para la noción de filiación: el término está fuertemente cargado de sentido para la tradición cristiana (que confiesa un Dios Padre, habla de fraternidad y de ser engendrado en el Espíritu). Y al mismo tiempo es una cuestión que ha sido objeto de una búsqueda en el campo de las ciencias humanas (podemos pensar por ejemplo en los trabajos de Pierre Legendre, psicoanalista o de Levi Strauss, antropólogo) y en filosofía (Hannah Arendt y Emmanuel Levinas). Entonces, la hipótesis que habla de una mediación entre los comentarios de los relatos de contemporáneos y los comentarios de los textos bíblicos es un bifaz, una noción susceptible de desarrollos a la vez teológicos y filosóficos y/o antropológicos. Empleo el término “bifaz” para señalar que se trata de una realidad

única que puede ser mirada a partir de dos puntos de vista diferentes (no existe por un lado la filiación en cuanto símbolo cristiano e, independientemente de ella, la filiación como fenómeno humano). Este punto es importante, ya que condiciona el lazo establecido entre la teología y la experiencia humana, así como el respeto por la autonomía de cada uno de estos dos tipos de lectura.

El segundo comentario: el término “filiación”, cuando concierne a la fe es empleado como una metáfora; es decir, un juego obtenido por la torsión del sentido literal de las palabras, que señala y compromete una búsqueda de sentido, esto a fin de abrir campos de significación particularmente amplios⁴⁵. Nos orientamos entonces hacia un trabajo de despliegue del sentido —más que hacia un ejercicio de delimitación— en el cual la atención será puesta no solamente sobre los contenidos, sino también sobre la “forma de decirlos”⁴⁶.

En conclusión, el discurso teológico se elabora en un ir y venir entre los comentarios de los dos tipos de documentos. He intentado interrogar los textos bíblicos y los relatos contemporáneos, en el respeto —al menos lo espero— de su consistencia propia, sobre lo que obtenemos cuando cruzamos la experiencia creyente con lo que esto representa como ser hijo/hija, reencontrar hermanos y hermanas y sorprenderse de ver levantarse una descendencia. Paralelamente, he intentado desplegar las armonías de esta metáfora en el campo teológico buscando comprender cómo la fe cristiana interpreta esta noción de filiación; me he preguntado también cómo esta resuena en el campo de la cultura contemporánea y lo que se gana hoy pensando en el compromiso cristiano con la ayuda de esta metáfora.

Lo que el teólogo realiza en su taller, ¿puede ayudar a comprender lo que la Iglesia efectúa cuando reelabora su discurso a fin de volver la fe accesible a quienes ella se dirige? Si es el caso, vemos que una tal reelaboración no consiste simplemente en adaptar el lenguaje, guardando un contenido invariable. Ya que la escucha de los contemporáneos obliga a visitar la Revelación, a releer la Biblia, a recibir de nuevo a Cristo, descubriéndolo así con ojos nuevos. A su vez, dar toda su amplitud a la reflexión comprometida, supone no solamente guardar una memoria viva de las construcciones teológicas de los grandes maestros, sino también dejarse alcanzar por las preguntas propuestas por los filósofos y las ciencias humanas. Pero, finalmente, lo que guía a la Iglesia en su perpetuo recomenzar, ¿no es lo que viven aquellos a quienes se dirige? Así, la atención puesta en los relatos de personas comunes, que se ha manifestado recién en el siglo XX y en esferas que no son particularmente cercanas a la Iglesia, podría llamar a lo esencial, al signo que ella es en el mundo, por el cuerpo que forma, capaz de recibir los relatos de los que se le acercan.

El discernimiento que está en cuestión aquí, que apunta a visitar el discurso de la fe a partir de una atención puesta en los relatos contemporáneos, ¿no es en efecto paradigmático del trabajo continuo de la Iglesia por volverse atenta a los signos de los tiempos? Lo que hemos visto en esta nueva atención dada a los relatos de las personas sencillas valdría entonces de una manera más amplia: en cada época de su historia, la Iglesia tuvo que renovar su inteligencia de la fe en función de las situaciones y de los llamados que percibía. Lo hacía con agrado o no, a veces con un poco de ansiedad, cuando temía que el edificio de su discurso de fe fuera discutido, pero cuando se arriesgó a esta tarea, ella

se mostró finalmente fecunda, porque le permitía volver a reencontrar las búsquedas y las aspiraciones de aquellos a quienes ella había sido enviada.

Si todo esto es verdad, podemos decir que el renovado interés por lo que cuentan las personas simples no es un signo de los tiempos igual que otros, en la medida en que transforma la mirada de la Iglesia y en consecuencia influye sobre su manera de aprehender todos los otros signos y de llevar la Buena Noticia. ¿Pero este no es el caso de todo verdadero signo de los tiempos? Lejos de afectar a la Iglesia solamente en lo exterior, la obliga a volver a la Fuente y le permite, de esta manera, redescubrirla de otra forma. Desde entonces, la misma Iglesia como signo es ella misma transformada.

REFLEXIONES FINALES

En torno al lugar dado al relato en la Iglesia, lo que está en juego es importante. Primero, ciertamente, por la escucha de aquello que las personas cuentan de sus vidas, sus búsquedas, su encuentro con Dios, la comunidad cristiana es a la vez nutrida y transformada en su manera de comprender su fe y reconocer el rostro de Dios. La inteligencia de la fe no puede contentarse con coleccionar relatos, bajo pena de proponer nada más que una serie de narraciones e impedir así un verdadero intercambio, el cual pasa necesariamente por el debate, el peso de los elementos, también la argumentación. Pero si el discurso teológico, abandonando su terreno germinativo, se olvida de escuchar las historias humanas o bien las desprecia, corre el peligro de volverse

sobre sí mismo y, por tanto, de tornarse inaudible para los no especialistas.

Así la atención dada a los relatos, tan queridos por nuestros contemporáneos, podría transformar profundamente a la Iglesia, recordándole hasta qué punto la existencia de cada persona despliega una nota singular del misterio de la vida divina, nunca entendida completamente. Nos es dicho entonces de nuevo, en el júbilo que provoca la escucha de una historia, que nuestro Dios no cesa de comunicarse a quienes visita y que esto da lugar, cada vez, a algo nuevo, único, movido por una sorprendente fuerza tranquila, capaz de afrontar las tempestades, las violencias y el abandono. Finalmente, descubrimos, con oídos y ojos nuevos, la prodigiosa capacidad del Dios de Jesucristo de poner música a su extraordinario poder en la más simple de las existencias.

A partir de ahí, comprendemos por qué la narración no ha desaparecido nunca en la Iglesia: ya el Nuevo Testamento, siguiendo al Primero, reúne numerosos relatos. Y a continuación, las comunidades han tomado el recaudo de contar aquello que los mártires, los santos y los grandes testigos de la fe han vivido. Incluso, la explosión del interés por los relatos en el siglo XX, recuerda la importancia de escuchar lo que dicen las personas que no son ni héroes, ni santos, quienes, sin carismas extraordinarios, intentan llevar su barca día a día. Estos relatos de personas simples son particularmente significativos, porque en ellos, cada uno puede reconocerse con sus límites, sus dudas y sus pasos en falso. Este renovado interés por las historias de cada día, al señalar que todo creyente tiene una historia interesante para hacer escuchar, puede ser leído como un nuevo llamado dirigido a la Iglesia: ella toda entera, como cuerpo, premisa de la humanidad marcada por tantas diversidades, es invitada

al seguimiento del Señor. No simplemente la parte de ella que es más heroica o resplandeciente, sino todo su cuerpo, incluidos los que avanzan con dificultad, los que hablan atropelladamente cuando intentan reunir las partes de su historia, los que han desaparecido y han huido al silencio de las epopeyas olvidables y de las más débiles.

La atención dada a los relatos de cada uno reenvía así a la Iglesia hacia la realidad de su cuerpo en peregrinación, es decir, de comunidad con una historia inmensa; no solamente la de sus hijos e hijas más bellos, sino la de todos sus miembros, comenzando por aquellos cuyos relatos son casi inaudibles o parecen perdidos para siempre.

¿Cómo el mundo no se conmovería con esto?

Notas:

- ¹ Cf. sobre todo *Gaudium et spes* 4 y 11, *Presbyterorum ordinis* 6 y 9, *Apostolicam actuositatem* 14, sabiendo que la expresión, nueva en el discurso de la Iglesia, proviene del Nuevo Testamento (Mt 16,3).
- ² Christine Delory-Momberger presenta esta escuela en su obra *Les histoires de vie, De l'intention de soi au projet de formation*, Paris 2000, 2ª parte, capítulo II, “les usages sociologiques de l’histoire de vie: L’ecole de Chicago et sa postérité américaine”, 171-206. Para un estudio más profundo, cf. A. Coulon, *L’ecole de Chicago*, Paris 1992.
- ³ Sobre Wilhelm Dilthey, cf. P. Ricœur, “La tâche de l’herméneutique en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en id., *Du texte à l’action, Essais d’hermeneutique II*, Paris 1986, sobre todo las páginas 90-97.
- ⁴ Ch. Delory-Momberger, *Les histoires de vie*, 183.
- ⁵ D. Bertaux, *Histoires de vie-ou récit de pratiques? Méthodologie de l’approche biographique en sociologie*, rapport Cordes, 1976; así como “L’approche biographique, sa validité méthodologique, ses potentialités”, *Cahiers internationaux de sociologie* LXIX, 2 (1980) 198-225.
- ⁶ P. Bourdieu, “L’illusion biographique”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 62-63 (1986); notar sin embargo que recurrirá también en *La misère du monde*, Paris 1993.
- ⁷ En lo que concierne a la aproximación etnográfica, el investigador encontrará muchas indicaciones prácticas muy útiles en S. Beaud - F. Weber, *Guide de l’enquête de terrain*, Paris 1998.
- ⁸ D. Bertaux, *Les récits de vie*, Paris 1997, 11.
- ⁹ *Ibíd.*, 13-16.
- ¹⁰ *Ibíd.*, 16-17.
- ¹¹ *Ibíd.*, 19.
- ¹² *Ibíd.*, 17.
- ¹³ *Ibíd.*, 34.
- ¹⁴ *Ibíd.*, 6.
- ¹⁵ Me inspiro aquí en C. Delory-Momberger, *Les histoires de vie*, 218-219.
- ¹⁶ F. Ferrarotti, *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris 1983, 51. Citado por C. Delory-Momberger, *Les histoires de vie*, 219.

- ¹⁷ Jo Reicherrtz, “Objektive Hermeneutik”, en R. Hitzler - A. Honer, *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*, Opladen 1997, 31, citado por C. Delory-Momberger, *Les histoires de vie*, 227.
- ¹⁸ Lo que estaba descartado por él como “ideología biográfica” se vuelve aquí, me parece, totalmente digno de interés.
- ¹⁹ C. Delory-Momberger, *Les histoires de vie*, 229; para esta sección sobre la hermenéutica objetiva, me inspiré en las páginas 224-231 de esta obra.
- ²⁰ *Ibíd.*, 231.
- ²¹ Se puede leer en *Gaudium et spes*, en el N° 4: “Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas”. Los signos de los tiempos son aquí puestos en relación con las formas que toman las preguntas últimas según las edades. En GS 11 el Concilio hace una lectura teológica hablando de los “signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios”.
- ²² P. Ricœur, *Temps et récit*, I, *L'intrigue et le récit historique*, Paris 1991, 86-92.
- ²³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1996, 168-169.
- ²⁴ *Ibíd.*, 175.
- ²⁵ E. Grieu, *Chemins de croyants, passage du Christ*, Paris 2007, 120.
- ²⁶ *Ibíd.*, 179.
- ²⁷ Sobre la triple *mimesis*, cf. P. Ricœur, *Temps et récit*, I., “Temps et récit, La triple mimèsis”, 105-162. Este aspecto del análisis de Ricœur, elaborado ante todo para el sujeto del relato de ficción, puede aplicarse a los relatos de vida: la triple mimesis juega igual aunque ningún relato presente un desenlace final.
- ²⁸ Subrayado por el autor. P. Ricœur, *Temps et récit II, La configuration dans le récit de fiction*, Paris 2005, 58. Ricœur responde aquí al temor, expresado por Walter Benjamin, que entramos en una era donde contar no tiene más lugar, por falta de experiencias para compartir.
- ²⁹ Sobre la pertinencia de este método en teología, cf. S. Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*, Stuttgart 1996.
- ³⁰ Hice un trabajo en este ámbito que podría emparentarse con una preencuesta. Cf. E. Grieu, “L'essor des Eglises evangeliques, un révélateur”, *Christus*, octubre 2008, 480-488. Se trata aquí solo de un esbozo, de hipótesis que pedirían ser verificadas. Sobre el mismo tema, cf. los trabajos de coloquio del Grupo de

Sociología de las Religiones y de la Laicidad (EPHE/ CNRS) publicados bajo el título *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations*, Brépols 2004, bajo la dirección de Sébastien Fath. Más recientemente, cf. la tesis de teología de David Bjork, defendida en marzo de 2009 en la universidad de Strasburgo, accesible en internet: http://scd-theses.u-strasbg.fr/663/01/BJORK_David_Eugene_2009r.pdf; igual, Valérie Perretant Aubourg, *L'Eglise à l'épreuve de pentecôtisme, Une expérience religieuse à l'île de la Réunion*, tesis de antropología-etnología defendida en la Universidad de la Reunión (marzo 2011).

- ³¹ Se podría citar aquí, limitándose a la era francófona a J. Grandmaison, *Le drame spirituel des adolescents*, Saint Laurent 1992; G. Routhier, *Itinéraires de croyance de jeunes au Québec*, Québec 2005; S. Lefebvre, *Cultures et spiritualités des jeunes*, Montréal 2008; E. Grieu, *Transmettre la Parole, Les jeunes au Carrefour du vivre ensemble et du croire*, Paris 1998; G. Lescanne, *15-25 ans "On ne sait plus qui croire"*, Paris 2005. Encuestas que utilizan solamente el método del relato de vida.
- ³² Un buen ejemplo sería el libro de Jean Marie Gaudeul, consagrado a los conversos originarios del Islam: *Appelés par le Christ, ils viennent de l'Islam*, Paris 1991. A su vez, Béatrice Blazy, Anne Marie Boulongne, Étienne Grieu, Claire Péguy, *Quand Dieu s'en mêle, Paroles des catéchumènes*, Paris 2010.
- ³³ Reenvío sobre este punto capital a la reflexión de Christoph Theobald sobre el concilio Vaticano II, sobre todo a lo que llama el "el principio de pastoralidad". Según él, el punto decisivo del Concilio tiende a una manera un poco nueva de representarse la Revelación, no tanto como un cuerpo de doctrina al cual adherir, sino como *paradosis* (tradición en el sentido de transmitir), experiencia vivida de recepción de Dios en la historia y la diversidad de las situaciones. En esta perspectiva, "la interpretación histórica forma parte de la Revelación en el sentido en el que ella está radicalmente librada a aquella", Ch. Theobald, *La réception du concile Vatican II, I, Accéder à la source*, Paris 2009, 265.
- ³⁴ Reenvío aquí a la reflexión de J. B. Metz en *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris 1979. Cf. sobre todo el capítulo XII, 239 : "Récit: Le christianisme n'est pas d'abord une communauté d'interprétation et d'argumentation, mais une communauté du souvenir et du récit avec une perspective pratique : souvenir qui rappelle et appelle la Passion, la Mort et la Résurrection".
- ³⁵ Cf. Ch. Theobald, "Les enjeux de la narrativité pour la théologie", en id., *Le christianisme comme style, Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007, 359-481.
- ³⁶ *Ibid.*, 476.
- ³⁷ P. Ricœur, "Qu'est-ce qu'un texte?", en *Du texte à l'action*, 174-175.

³⁸ *Dei Verbum* 24.

³⁹ Cf. E. Grieu, *Nés de Dieu, itinéraires de chrétiens engagés, essai de lecture théologique*, Paris 2003. A continuación he publicado íntegramente diez relatos recogidos y allí también para presentarlos recurría a breves comentarios bíblicos. Cf. *Chemins de croyants, passage du Christ*, Paris 2007.

⁴⁰ D. Tracy, *Blessed Rage for Order, The New Pluralism in Theology*, Chicago 1996 (ed. original, 1975).

⁴¹ E. Grieu, *Transmettre la Parole, Des jeunes au carrefour du vivre ensemble et du croire*, Paris 1998.

⁴² *Ibid.*

⁴³ J. L. Segundo, *Le christianisme de Paul*, Paris 1988, capítulo VIII, “La victoire sur la mort”.

⁴⁴ J. N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1990, cap. IV, “L'économie de la foi et la justice divine”.

⁴⁵ Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975, sobre todo el séptimo estudio, “Métaphore et référence”.

⁴⁶ Podríamos imaginar que “grandes palabras” teológicas puedan también jugar ese rol; por ejemplo la esperanza, la salvación, la comunión, etc. En general, la metáfora no está lejos, como lo vemos en estos dos últimos términos.



ZARZAS QUE ARDEN
APORTES DEL ESTUDIO TEOLÓGICO-PASTORAL
DE CASOS A UNA TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS
DE LOS TIEMPOS

Carolina Bacher Martínez

El artículo describe y fundamenta la recepción teológica pastoral del estudio de casos —utilizado en disciplinas humanísticas y sociales— a partir de una relectura interdisciplinaria del tríptico ver, juzgar, actuar. El material considera la validación epistemológica y teológica fundamental de la propuesta. Esta reflexión sirve como punto de partida para proponer algunos aportes que dichos estudios pueden ofrecerle a una teología académica de los signos de los tiempos. Ambas reflexiones se articulan teniendo en cuenta el paradigma indicial de la microhistoria cultural.

*Allí se le apareció el ángel de Yahvé en llama de fuego,
en medio de una zarza.
Moisés vio que la zarza ardía, pero no se consumía.
Dijo pues Moisés:
“voy a acercarme para ver este extraño caso:
por qué no se consume la zarza”*

(Ex 3, 2-3)

INTRODUCCIÓN:

UN INTERROGANTE QUE ABRE A DOS CUESTIONES

Suscita esta reflexión un interrogante de Eric Borgman retomado por Juan Noemi en su artículo de la revista *Teología y Vida* del año 2007: “¿Cómo abrir la investigación teológica a la situación actual? ¿Cómo puede la teología, cómo pueden los teólogos hablar responsablemente del mundo donde viven personas concretas como un lugar en el que son visibles los signos de Dios?”¹. Borgman alertaba también sobre dos tendencias en la teología frente al desafío mencionado: por una parte, el hecho de eludir el tema por considerar que su resolución conduce a producciones poco ortodoxas o poco científicas; y, por otra, la tendencia a abandonar una hermenéutica específicamente teológica y dar paso a los estudios sociales de la religión².

Dentro del abanico metodológico que presenta la Teología Pastoral³, este estudio asume un enfoque práctico-hermenéutico⁴, aunque utiliza la expresión teología pastoral en consonancia con el uso corriente en los ámbitos académicos del Cono Sur. La reflexión propondrá como una alternativa, para abrir la investigación teológica a la situación actual, tomar en cuenta las prácticas que atraen la atención de los investigadores y de otros contemporáneos a fin de realizar estudios teológico-pastorales de casos. Esto supondrá un itinerario para contactarse con los sujetos involucrados y sus experiencias y prestar atención especialmente cuando ellos/as refieren a la percepción del paso de Dios por sus vidas y por las tramas socioeclesiales en las que participan. Hoy también es posible descubrir “zarzas que arden” sin consumirse y que convocan a una reflexión teológica contemporánea.

En un primer momento y dado que no contamos en lengua castellana con la difusión de trabajos sobre la temática, se presentará el estudio teológico pastoral de casos; en un segundo momento, se darán algunas pistas sobre los aportes que este enfoque puede ofrecer a una teología de los signos de los tiempos. Por último, se propondrá una breve conclusión referida a la misma práctica religiosa.

EL ESTUDIO TEOLÓGICO-PASTORAL DE CASOS⁵

Descripción y fundamentación

La propuesta parte de un enfoque teológico pastoral que asume el esquema articulador de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. Si bien hay autores que subrayan que el movimiento metodológico del documento va de un momento empírico a otro teológico, J. C. Scannone indica que es necesario considerar dicha constitución como un momento interno de toda la reflexión del Concilio Vaticano II⁶ y que, por lo tanto, se debe comprender dentro del proceso *Lumen gentium-Gaudium et spes*. Así es posible afirmar que la perspectiva creyente se encuentra presente desde el comienzo de la reflexión sobre la realidad, aunque el enfoque no esté suficientemente explicitado⁷. En América Latina las dimensiones del “ver, juzgar, actuar” tuvieron una amplia recepción, tanto en los documentos del magisterio episcopal, como en la reflexión de las comunidades cristianas y en la producción teológica. Esta última se realizó creativamente utilizando la mediación de las ciencias humanas y sociales

“como mediación instrumental intrínseca al proceso mismo del método”⁸, posibilitando que el tríptico se configurara interdisciplinariamente.

Ahora bien, este esquema puede dar soporte a la teología en diferentes áreas. Pero cuando busca desplegarse en el marco teológico pastoral, encuentra nuevos desafíos. En este sentido, son ilustrativas las palabras de L. Gera:

Si se le pide al teólogo que llegue hasta el límite donde la teología linda con la virtud de la prudencia; si se le pide que acceda a un juicio de situación y prepare la acción y la estrategia que la Iglesia ha de adoptar *hic et nunc*, entonces se le exige un conjunto de actitudes y aptitudes no comunes. Estas por ejemplo: que entre al campo de lo contingente, donde lo *incierto* no puede ser totalmente despejado, y que precisamente en ese campo incierto, propio de la “opinión” y la “conjetura”, acierte. Entrando en ese ámbito de lo incierto se le reclama perspicacia para entresacar lo cierto y eficaz de lo incierto y, por consiguiente, una capacidad de bucear en el pasado y el presente para obtener una síntesis de la experiencia, que le permita prever el futuro, inmediato y lejano. Para poder obtener esta síntesis de experiencia, tiene que haber vivido, tiene que tener un pasado y haber pasado por la acción y la pasión. Y, como toda experiencia personal nunca llega a ser plenamente suficiente, debe poseer la suficiente docilidad, como para escuchar a los más ancianos y a los que están en las trincheras de la pastoral. Y deberá además superar su experiencia y la de otros con una fantasía y una inventiva de estrategia. Además de todo esto, evidentemente, tendrá que saber teología “abstracta”⁹.

Desplegar una capacidad de bucear en el pasado y en el presente para tomar contacto con las prácticas¹⁰ y las experiencias que ellas ofrecen; interpretarlas poniendo en diálogo sus voces con la teología y las demás disciplinas; y ofrecer propuestas significativas para diversos sujetos de la comunidad eclesial —entre los que subrayamos los teólogos de las demás áreas— supone transitar por nuevos perfiles teológicos y por enfoques metodológicos en línea de continuidad y novedad con las prácticas antecedentes en la región. En esta oportunidad se presenta la recepción teológica pastoral del diseño de estudio de casos¹¹.

El enfoque cualitativo está presente en las metodologías de diversas disciplinas humanas y sociales. Con dicho acercamiento se busca “comprender lo nuevo”¹², la perspectiva subjetiva de las personas, sus historias, comportamientos, sus experiencias, sus acciones e interacciones, los sentidos que le atribuyen e interpretarlos de manera situada¹³. Se desprende de lo dicho que articula con facilidad con la perspectiva de la teología como acto segundo realizada a partir del acto primero de la vida de los cristianos¹⁴ y de la historia concreta de los pueblos¹⁵. Ubicamos el estudio de casos como diseño de investigación en dicho enfoque.

El estudio de caso consiste en “un tratamiento global/holístico de un problema, contenido, proceso o fenómeno, en el que se centra todo el foco de atención investigativa, ya se trate de un individuo, grupo, organización, institución o pequeña comunidad”¹⁶. El caso nos puede interesar por sí mismo (estudio intrínseco) o podemos tener interés en el contexto de un problema empírico o conceptual más amplio que el caso puede iluminar (estudio instrumental)¹⁷. También *un* caso puede ser individual o colectivo y se puede estudiar uno solo o varios¹⁸. Algunos autores consideran las

historias de vida como estudios de casos¹⁹. Es necesario tener en cuenta el lugar que se le dará al estudio del caso en el proceso de investigación: cuando se comienza a abordar un tema se puede utilizar un caso para explorarlo y establecer preliminarmente algunas variables por considerar; también es posible trabajar en el análisis del caso con el fin de clarificar aspectos de una realidad; otra posibilidad es presentar el caso al finalizar el desarrollo de la investigación a modo de síntesis ilustrativa de lo dicho conceptualmente.

Asumir teológicamente el estudio de casos permite que una experiencia particular ponga en evidencia aspectos de la Palabra de Dios que aún no se han comprendido plenamente (cf. LC 70) y, en el caso de prácticas cristianas, ayudar a que la fe del pueblo se exprese más claramente, manifieste las riquezas del *sensus fidei* y dé frutos abundantes (cf. LC 98).

El estudio de caso convive con otras modalidades y presenta características propias:

...se pueden distinguir en la investigación cualitativa diferentes diseños y tradiciones, pudiéndose agrupar en los siguientes enfoques: biográfico, fenomenológico, *Grounded Theory*, etnográfico, y estudios de casos (Creswell, 1998). Específicamente, la última tradición, a diferencia de la *Grounded Theory*, puede partir de la utilización de categorías conceptuales para el desarrollo de la investigación y el desarrollo de la teoría (Meyer, 2001) y, a diferencia de la etnografía, realiza recortes específicos de la realidad social para su abordaje (Creswell, 1998); a la vez que no se establecen, necesariamente, instancias de reflexividad formalmente formuladas con respecto a la participación del investigador en terreno²⁰.

Es decir, por una parte, permite indicar y sostener los marcos conceptuales teológicos y de otras disciplinas desde el comienzo de la investigación, haciendo presente la cosmovisión cristiana preliminar de Dios, del ser humano, de la historia en relación con los temas que esté investigando en general. La experiencia fundante de Jesucristo narrada por los Evangelios y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia requerirá ser operativizada en indicadores situados. Por otra parte, el estudio de casos permite efectuar recortes específicos de la realidad que permiten concretar investigaciones teológicas concretas y situadas. Por último, el teólogo o la teóloga puede incluir la reflexividad sobre sus mismas prácticas teológicas.

¿Qué criterios se utilizan para elegir los casos por estudiar? Se opta, en primer lugar, por “tomar un caso típico, escoger casos extremos, hacer un estudio de un caso marginal”²¹. El marco de esta tipología lo da un conocimiento de otros estudios de casos similares, como así también el aporte de estudios cuantitativos sobre el tema. Además, se “tiene que tener una cierta significatividad, más allá del caso en sí mismo, en cuanto hace posible extraer determinadas conclusiones de una mayor generalidad”²².

Ahora bien, los estudios de casos típicos permiten conectar con las voces del tiempo a fin de percibir y discernir los aportes que el mundo puede hacerle a la Iglesia (cf. GS 44) y que ya han sido reconocidos en general y necesitan ser comprendidos en particular; aquellos estudios que se centren en lo marginal facilitarán a la investigación teológica asumir el reverso de la historia y actualizar la opción por las personas pobres o excluidas como sujetos del discurso teológico, haciendo concretamente audible su voz; en tanto que los casos extremos pueden ser utilizados como material de

contraste a fin de constatar históricamente y comprender situadamente las variables categoriales establecidas teológicamente —luces/sombras, gracia/pecado, vida/muerte.

La elección de casos por su significatividad tiene en cuenta la relevancia cuantitativa y cualitativa que una experiencia puede tener: “la significación se encarna y encuentra su soporte en la intersubjetividad humana, en el arte, en los símbolos, en el lenguaje, en las vidas y en los hechos de las personas”²³. Destacamos la dimensión intersubjetiva: la percepción que de los casos tengan diversos actores sociales y eclesiales. Un caso será *significativo teológicamente* en la medida que sea posible rastrear la relevancia que perciben los miembros de la misma comunidad cristiana sobre él, lo cual incluye la opinión autorizada de los pastores y la recepción que hagan de la propuesta los demás teólogos. Se considera también la relevancia proporcional²⁴ que tiene el caso en el entramado social para creyentes de otras tradiciones cristianas y religiosas, o para los hombres y mujeres de buena voluntad. Y no hay que desestimar, sino por el contrario subrayar, que el teólogo se encuentra inserto en la trama de significatividad. En primer lugar, la atracción que le suscita el caso y que llama a prestarle atención, sobre todo si esta fuerza de atracción opera sobre una comunidad teológica. Recordemos que el teólogo está tras las pistas de la presencia de Dios. Tiene una precomprensión sobre las mismas que parte de la experiencia fundante de Jesucristo en su propia vida y que se expresa situadamente. En definitiva, le llamará la atención una irrupción de vida, de novedad de vida inesperada en medio de una experiencia dada: ¡una zarza que arde pero no se consume! En segundo lugar, será relevante la conversión que suscita en el mismo teólogo o comunidad teológica el hecho de tomar contacto con el caso: el encuentro

con la experiencia —con las personas involucradas y con los frutos históricos— propicia la conversión, ya sea intelectual —al abrir a nuevos horizontes y conceptualizaciones—, moral —al confrontar opciones vitales—, afectiva —al purificar los intereses del trabajo— o religiosa —al constituirse en espacio de encuentro con el Señor—²⁵. De esta manera, el teólogo tiene en cuenta en su reflexión no solo la misma Palabra de Dios, sino el modo inculturado como ella es comprendida por el pueblo de Dios fiel²⁶, en el que se encuentra inserto ya que “El Espíritu de Dios se muestra en el testimonio, en la vida de quienes responden, sus intérpretes; acontecimientos y testigos son inseparables en el misterioso modo de hablar de Dios a la humanidad”²⁷.

Entre las técnicas que permiten tomar contacto con el caso se destaca la entrevista, que puede ser abierta —también llamada antropológica²⁸—, semiestructurada o estructurada, según sea la delimitación temática que proponga el investigador —no delimitada, algo delimitada, totalmente delimitada. La entrevista es “una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree”²⁹: es una técnica que permite no solo precisar aspectos de las prácticas, sino captar los sentidos profundos que las personas les atribuyen. Son de gran importancia a la hora de percibir la significatividad de personas, fenómenos, procesos, tanto para los involucrados como para los observantes de las mismas. Las narraciones pueden ofrecer verdaderos testimonios de experiencias que de otra manera son difíciles de percibir, como por ejemplo, la experiencia espiritual de los entrevistados o de personas a que ellos refieren. R. Guber pone de relieve que este tipo de entrevistas “pueden contribuir a corregir la tendencia a la imposición del marco del investigador... (e) ir tendiendo un puente entre ambos universos”³⁰ —entre teólogos y el resto

del pueblo de Dios; entre teólogos e historia— para “explorar juntos los aspectos del problema en discusión”³¹.

Otra técnica que se utiliza es la observación participante que consiste en un procedimiento de recogida de datos “usando los sentidos —particularmente la vista y el oído— para observar hechos y realidades presentes, y a la gente en el contexto en el cual desarrolla normalmente sus actividades”³². Esto es posible si el teólogo se autocomprende como parte de la historia y de su entramado comunitario³³ y convive con la cultura, la religiosidad, la sabiduría y la fe del pueblo, lo que en ocasiones puede suponer una verdadera conversión cultural³⁴.

En el estudio de casos, el aporte de diferentes fuentes documentales es muy relevante y lleva a una triangulación de las mismas —contrastar los datos que ofrecen las diversas fuentes relevadas— que sirve también como indicador de significatividad.

Hasta aquí se han presentado algunas de las notas más características de la dimensión de un “ver” que lleva a una descripción intersubjetiva. Es necesario ahora detener la atención en la complejidad del proceso de interpretación y discernimiento de los casos, ya que es pertinente tener en cuenta las narrativas de los involucrados, además de las categorías de otras disciplinas que resultan relevantes para su interpretación³⁵ y a la misma teología con el aporte de sus diferentes áreas. Se puede fundamentar esta triangulación de aportes retomando lo afirmado por J. C. Scannone:

En ese actuar concreto de hombres, grupos y pueblos —en cuanto que es actuar humano— se articulan diversas dimensiones del ser, que entre sí son distintas, pero se unen fáctica y prácticamente. Señalemos, al

menos, tres dimensiones globales de la acción: a) la teologal, que solo la fe descubre, porque es gratuita; puede darse en forma de aceptación del don de Dios o de su rechazo; b) las dimensiones humanas radicales, que son las esenciales naturalmente a la acción humana personal, social e histórica; c) la de experiencia inmediata, entre las que en nuestro contexto merece especial consideración la dimensión política de construcción y/o transformación del mundo social y cultural³⁶.

Según J. Costadoat dos métodos pueden ser tenidos en cuenta en el proceso de discernimiento que distinguimos sin separar del proceso de interpretación en particular y de toda la resolución del tríptico en general: en el primero, se buscan ejemplos de los criterios extraídos de la fe cristiana; en el segundo, se distinguen “en el curso del análisis de los mismos fenómenos indicios de Cristo y sus contrarios, las acciones demoníacas. Este método es más respetuoso de la realidad, pero supone un dominio mayor del depósito de la fe... extrayéndose de la tradición los criterios *ad hoc*”³⁷. Ambos movimientos se perciben en el estudio teológico pastoral de casos: el acceso al caso supone un marco conceptual, tanto si ha permanecido implícito como si se ha explicitado. Al ser un enfoque que delimita el campo de observación tiene en cuenta criterios; pero, al asumir un enfoque de campo cualitativo, busca explorar aspectos novedosos, por lo que considera como preliminar ese marco conceptual. A la exploración del campo se llega desde un marco teórico, pero el investigador está dispuesto a dejarse interrogar por las narrativas de los sujetos y por la observación que realiza, que lo llevarán a cuestionar sus conceptos y formulaciones en

tanto que, aunque las afirmaciones se nutran de la Palabra de Dios releída desde la Tradición, las expresiones teológicas son situadas y pueden haberse quedado en expresiones que no la enuncian integralmente o en narrativas teológicas que omiten aspectos centrales de la misma. La opción por dejarse interrogar se funda en percibir la igual dignidad entre sujetos que intervienen en el proceso, hacer práctico el reconocimiento de la presencia de Dios en todo hombre y en toda mujer y en la conversación que Él mantiene en su conciencia (cf. GS 16). La interpretación teológico-pastoral en diálogo interdisciplinario exige una mediación analítica consensuada académicamente para realizar una visibilización y articulación de voces y categorías sin que se caiga en un bilingüismo o en una mezcla semántica³⁸.

¿Qué *propuestas* pueden elaborarse a partir de estas investigaciones? Los estudios de casos posibilitan realizar generalizaciones entre casos análogos, especificando las dimensiones de la analogía³⁹. Cuando se realiza un estudio múltiple es posible establecer un diseño de investigación basado en la lógica de la replicación y de la comparación de los hallazgos y resultados⁴⁰, explicitando las variables que se tienen en cuenta. El estudio teológico pastoral de casos facilita realizar propuestas significativas y viables, en el marco de las iglesias locales, para las comunidades y para los cristianos en general en situaciones análogas a las estudiadas.

En relación con los aportes teóricos, estos trabajos pueden ser útiles tanto en el reconocimiento de una formulación teológica establecida, como en el desarrollo de la conceptualización y su matización, en la formulación de categorías nuevas; como así también en la creación de nuevas propuestas pastorales⁴¹. Por una parte, la teología tiene la posibilidad de expresarse históricamente al presentar casos

concretos. Ya sea que estos sean tomados como ejemplos de conceptualizaciones antecedentes, como así también, como instrumento para asumir lenguajes significativos e identificar nuevos aspectos de la Palabra que aún no han sido considerados.

Puntualización de la dimensión científica y teológica de la propuesta

Es pertinente preguntarse si esta propuesta se encamina a sortear los desafíos epistemológicos y teológicos que referimos al comienzo del trabajo. Existen parámetros de validez en investigaciones cualitativas⁴². Aunque algunos investigadores proponen aplicar los mismos criterios que para la investigación cuantitativa, otros los reformulan y tienen en cuenta: la credibilidad, que es dada por la prolongada permanencia en el campo y la triangulación de fuentes, métodos e investigadores; la transferibilidad, que se posibilita por la descripción densa; la fiabilidad y confirmabilidad, que se expresa en la revisión constante del proceso de investigación. Es decir, que el estudio de casos puede aportar un rigor flexible que tiene en cuenta el relevamiento exhaustivo de fuentes, la visibilización de actores eclesiales y sociales múltiples, la construcción comunitaria de la reflexión teológica, la disposición a confrontar los resultados con otros accesos y sujetos teológicos, la recepción que de ella realice el pueblo fiel y los pastores involucrados, el espacio de reflexividad personal y comunitaria que permite percibir la presencia del Espíritu en las mismas prácticas teológicas.

Los casos relevados pueden considerarse lugares teológicos declarativos dado que, como se ha ido fundamentando

en la reflexión antecedente, son “fuente de conocimiento teológico [en el que] se manifiestan en forma presente, viva y actual contenidos centrales de la revelación cristiana”⁴³. El aporte de otras disciplinas —por ejemplo la perspectiva metodológica de las ciencias sociales, estudios de casos— y la dimensión local de las experiencias —por ejemplo, experiencias *en* América Latina— refieren a lugares hermenéuticos desde los cuales se puede observar una experiencia concreta. En las instancias de explicitación de los marcos conceptuales preliminares, como de la interpretación y el discernimiento —tanto de los casos relevados como de las categorías aportadas por otras disciplinas— se toman en cuenta las Escrituras y la Tradición eclesial, aportes que son considerados lugares teológicos constitutivos⁴⁴ del estudio. Dicho esto, se evidencia una concepción de la teología pastoral que se realiza entre lugares teológicos y referimos a la misma con la expresión *inter-loci*⁴⁵.

En síntesis, el estudio teológico-pastoral de casos permite delimitar y seleccionar situaciones, experiencias y personas, para ser estudiadas en profundidad. Admite también explicitar los marcos teológicos y de otras disciplinas a partir de los cuales los teólogos desarrollan el estudio. Utiliza técnicas para relevar diferentes voces involucradas y observantes. Se considerarán relevantes para ser tratados aquellos casos que llamen la atención de los teólogos y sean percibidos como significativos para los sujetos involucrados y observantes. Se profundizará en la comprensión y juicio de las experiencias a partir de la Escritura releída desde la tradición eclesial y articulando los aportes de las voces de la época y de otras disciplinas. El estudio teológico-pastoral concluirá con algunas sugerencias para diferentes actores eclesiales. Los teólogos pastoralistas estarán atentos a la recepción de

sus reflexiones por el pueblo fiel, por los otros teólogos y académicos y por los pastores “intérpretes auténticos de la Revelación y del sentir de fe de la comunidad creyente, tanto a nivel local como universal”⁴⁶.

POSIBLES APORTES A UNA TEOLOGÍA ACADÉMICA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

El sujeto que está llamado a escuchar, discernir e interpretar y valorar las voces de cada tiempo y lugar en orden a su misión es todo el Pueblo de Dios. En él destacan dos perfiles eclesiales específicos en la manera de ofrecer este servicio: los pastores y los teólogos (cf. GS 44). Seguidamente la reflexión tratará de indicar, sin ánimo exhaustivo, algunos aportes que los estudios teológicos pastorales de casos pueden ofrecer a una teología académica de los signos de los tiempos.

El ser humano es un ser histórico porque su acontecer en tiempo y espacio es una interacción e intercomunicación con otros que es visible y tiene capacidad de ser percibida y narrada⁴⁷, suscitando —al ser afectados por dicho acontecer, interacción, percepción y narración— el tesoro de una experiencia⁴⁸. Una expresión de C. M. Galli nos permite situar el horizonte de comprensión de esta sección: “El misterio de la historia se resiste a una totalización conceptual porque la historia ha sido dada como fragmento”⁴⁹. ¿Qué aporta subrayar esta dimensión fragmentaria de la historia para el mismo conocimiento histórico? C. Ginzburg, italiano reconocido por ser uno de los historiadores que han sentado las bases de la microhistoria cultural, reconoce el paradigma indiciario⁵⁰

en las disciplinas que trabajen cualitativamente “que tienen como objeto casos, situaciones y documentos individuales, en cuanto individuales”⁵¹. Estos aportes lo llevan a afirmar que: “El conocimiento histórico, como el del médico, es indirecto, indicial y conjetural”⁵². Pero que hay “zonas privilegiadas” que permiten descifrar la historia: son los indicios de los “fenómenos profundos” que tienen un “nexo profundo” y que de otra manera no podrían ser percibidos⁵³.

Prestar atención a esta dimensión fragmentaria es uno de los desafíos de la teología de la historia. La localidad de los acontecimientos deviene un tema teológico⁵⁴. Ahora bien, los acontecimientos son también signos que realizan y expresan —ya sea por presencia o por ausencia— sentidos y valores con los cuales el ser humano se realiza a sí mismo⁵⁵. El objeto que ha de ser conocido es un hecho, un acontecimiento o proceso histórico en cuanto signo⁵⁶. En este marco, considero signos de los tiempos a:

Los acontecimientos significativos que marcan la historia por su generalización y frecuencia, desencadenan conciencia y conmoción, esperanza y orientación en una época, creando un consenso básico o un consenso universal. Son signos históricos que impactan en la libertad humana porque dan señales de formas de existencia más justas y más dignas⁵⁷.

En dichos signos es posible rastrear las pistas de una “Providencia inmanente... que puedan servirnos de señal... de una cierta relación con el Reino de Dios”⁵⁸. En expresión de J. Noemi: “El *locus theologicus* historia se concretiza en el término pastoral signos del tiempo”⁵⁹. En dicho marco el teólogo se pregunta:

¿Cómo leemos los signos de los tiempos “a la luz del Evangelio”? Y con esto ¿cuál es el papel de estos signos y cuál el del Evangelio? [...]. En todo caso, sí parece estar claro que debe de *haber* signos que pueden ser leídos. Esto significa que la presencia de Dios en la creación y la encarnación en medio de la historia ambigua de la humanidad preceden a la fe y a la teología⁶⁰.

A fin de profundizar en estas cuestiones aludidas anteriormente, se presentan los aportes que pueden ofrecer los estudios teológico-pastorales de casos a una teología de los signos de los tiempos.

En primer lugar, brinda la oportunidad de delimitar el objeto material de una teología de los signos de los tiempos —acontecimientos significativos— al focalizar en experiencias concretas —ya sean individuales o colectivas— porque ofrece un recorte investigativo centrado en zonas privilegiadas para descifrar la historia. Constituye un proceso análogo al que se realiza cuando una disciplina organiza sus áreas temáticas y cuando aún dentro de un área se define un tema de investigación. Simultáneamente, también ofrece indicadores de dicha significatividad en el entramado discursivo que surge de las prácticas, de sus observantes y de la comunidad social y teológica —claro está, de manera proporcional al impacto que produce el acontecimiento estudiado.

En segundo lugar, tanto el estudio teológico-pastoral de casos como una teología de los signos de los tiempos, comparten la perspectiva de fe como enfoque transversal. Si el estudio teológico-pastoral del caso se realizó de manera antecedente, se incluirá como marco preliminar en el estado de la cuestión teológica de una teología de los signos

de los tiempos. Si, por el contrario, se realiza de manera simultánea, es decir, si se está trabajando en un proyecto de investigación teológico comunitario, se pueden establecer los criterios situados que servirán tanto para el estudio teológico-pastoral de casos como para la reflexión sistemática, ubicándose de esta manera ambos estudios como áreas internas de una investigación teológica que realizan aportes específicos y recíprocos: a) ilustrar una cosmovisión teológico-pastoral antecedente; b) ofrecer nuevos lenguajes para conceptos convalidados; c) poner en escena aspectos aún no considerados.

En tercer lugar, ofrece la oportunidad de articular las voces de diferentes sujetos concretos y sus experiencias, percepciones e interpretaciones y a través de dicha articulación generar una instancia de comunión con los “tesoros de las experiencias”, con los “teólogos de a pie” que como miembros del Pueblo de Dios, por el bautismo, descubren, interpretan y valoran desde la fe los indicios cotidianos e históricos de estos tiempos y lugares.

La tarea de descubrir la significación teológica de los acontecimientos se enriquece cuando es asumida por todos, laicos y pastores, varones y mujeres, teólogos “de a pie” y teólogos profesionales, y es fruto de un esfuerzo multidisciplinar capaz de auscultar con mayor rigurosidad los múltiples ángulos y facetas que tiene la realidad⁶¹.

La teología está llamada a dejar que emerja la diversidad de sujetos teológicos como lugares hermenéuticos recíprocos, en cuya interacción el Espíritu se manifiesta. Este es un desafío que la teología está llamada a asumir por ella

misma, pero también por la comunidad eclesial y al servicio de la misión. Si el paisaje social actual está constituido por una fragmentación social que provoca un fuerte desgarramiento subjetivo —que connota la “destitución de consistencias y desligadura de anudamientos simbólicos”—⁶² y los cristianos comparten con sus contemporáneos estas coordenadas históricas (cf. GS 1), en este momento será pertinente ligar, afirmar, sostener⁶³, es decir, transformar un fragmento vital en una “situación”, producir una demarcación de sentido, un mundo habitable, permitiendo que emerjan sentidos locales significativos para los varones y mujeres de la época, incluyendo a los cristianos. Si la investigación de los signos de los tiempos intenta habitar teológicamente los fragmentos de sentido, construirá en medio de la fluidez social, pausas⁶⁴, un entramado socioeclesial significativo entre los diversos protagonistas de estos encuentros, vinculando experiencias subjetivas en un entramado comunitario vital y discursivo. Las mismas prácticas teológicas afianzarán el entramado eclesial comunitario y se constituirán en “zarzas que arden”.

En cuarto lugar, en orden a perfilar un método, es decir, un “esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos”⁶⁵ para articular experiencias y teología académica de los signos de los tiempos, el estudio teológico pastoral de casos ofrece un itinerario articulado y razonable. Se pregunta C. Ginzburg si puede ser riguroso el paradigma indicial. Consta que las ciencias humanas se debaten entre asumir un estatus científico débil para llegar a resultados relevantes o asumir un estatus científico fuerte, para llegar a resultados de escasa relevancia⁶⁶. La teología está llamada a ser epocalmente significativa y, según lo dicho, tendría que estar dispuesta a transitar un camino epistemológico débil

posible si se abre a la presencia del Espíritu en sus mismas prácticas:

El supuesto de la asistencia del Espíritu promueve un dinamismo de búsqueda del “Dios eterno” en los “fenómenos temporales de la historia”. De esta manera la teología de la historia se ve urgida a integrar (sin abandonar) a la problemática genérica sobre el sentido de la historia una “gramática de carácter pastoral”⁶⁷.

La teología de los signos de los tiempos se articula con la teología pastoral precisamente desde la dimensión pastoral que es transversal en cada una de las áreas teológicas (cf. OT 16,19). Ahora bien, la dimensión pastoral de las disciplinas teológicas no tiene porqué suplir al área específica de la teología pastoral, sino tomar sus aportes e integrarlos a la reflexión propia. Las modalidades de esta articulación, en nuestra región, están aún por ser exploradas, para lo cual ayudará la práctica de la investigación grupal.

En síntesis, la teología académica de los signos de los tiempos puede beneficiarse con los estudios teológicos pastorales de caso ya que ellos facilitan los recortes temáticos, brindan indicadores de significatividad de los acontecimientos reflexionados en el marco de estudios empíricos convalidados académicamente en un horizonte de fe compartida. Esto le permitirá tomar contacto, de manera mediada, con prácticas y sentidos locales, muchas veces del “precioso tesoro de la Iglesia Católica en América Latina”⁶⁸ (cf. DA 258), con ejemplos de sus propias conceptualizaciones consolidadas, con voces que le facilitan matizar dichas conceptualizaciones y experiencias que ofrecen aspectos aún

no considerados y que esperan ser reflexionados. Al mismo tiempo, podrá concretar de manera novedosa, una articulación entre diversos sujetos del Pueblo de Dios.

CONCLUSIÓN ABIERTA

*Cuando Yahvé vio que Moisés se acercaba para mirar,
le llamó de en medio de la zarza: “¡Moisés, Moisés!”.
Él respondió: “Heme aquí”
Le dijo: “No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies,
porque el lugar que pisas es suelo sagrado”*

(Ex 3,4-5)

Hacer teología tiene sentido solo si el Reino de Dios ya está irrumpiendo⁶⁹ y, si lo está haciendo también en las prácticas teológicas. Cuando los teólogos se acercan a mirar los fenómenos actuales, cuando están dispuestos a ser honestos con lo real, el Señor *presente, cercano y que está obrando*⁷⁰ los llama a cada uno por su nombre. Ellos descubren el llamado en el mismo proceso en el que co-reconocen las zarzas ardiendo junto a otros teólogos y teólogas, a estudiosos de otras disciplinas, a los varones y mujeres —muchos cristianos— de su tiempo con quienes comparten la vida.

Como afirman E. Silva y J. Costadoat: “...el sentido-razón de los acontecimientos que constituyen auténticos signos de los tiempos se captará mejor si el contacto con la realidad se obtiene del sentido-sensibilidad de los cristianos y del sentido-orientación que dan a sus vidas. La sabiduría

para orientar cristianamente la vida, el Espíritu la otorga a todos los fieles”⁷¹. La metodología asumida será así como un sacramento (cf. LG 1) de nuestra espiritualidad comunitaria⁷², una oportunidad para asumir una “actitud de permanente conversión pastoral que implica escuchar con atención y discernir “lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias” (Ap 2,29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta” (DA 366).

Notas:

- ¹ E. Borgman, “*Gaudium et spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, *Concilium* 312 (2005) 499-508, 505, citado en J. Noemi, “En la búsqueda de una teología de los signos de los tiempos”, en F. Berrios - J. Costadoat - D. García (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago 2008, 83-98, 86.
- ² “Parece que hoy día los teólogos se hacen cada vez más enemigos de esta pregunta, tanto por si supone una amenaza a la ortodoxia, como si les parece incontestable científicamente y bajo la presión de la cultura académica actual prefieren centrarse en estudiar, describir y explicar las prácticas religiosas”, E. Borgman, “*Gaudium et spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, 505.
- ³ Un amplio tratamiento de los desarrollos y debates del siglo XX puede verse en M. Midali, *Teologia pratica, vol. 1: Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma³2000. Para un panorama en clave de balance, cf. S. Lanza, “Teología Pastoral”, en G. Canobbio - P. Coda (eds.), *La Teologia del XX secolo: un bilancio, vol. 3: Prospettive pratiche*, Roma 2003, 393-475.
- ⁴ Cf. G. de Mori, “El carácter práctico de la Teología”, *Teología y Vida* 51 (2010) 501-519, 504-505.
- ⁵ El núcleo de la reflexión forma parte de la Disertación Escrita para obtener el grado de Licenciatura en Teología con especialización en Teología Pastoral presentada y defendida en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (2009). Puede consultarse en la biblioteca de la misma: C. Bacher Martínez, *Estrellas en la noche*: tres casos de solidaridad evangelizadora. Descripción, interpretación y propuestas desde la Teología Pastoral, Tomo I y Tomo II (Anexo), *Inédita*.
- ⁶ J. C. Scannone, “La recepción del método de ‘Gaudium et spes’ en América Latina”, en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La Constitución Gaudium et spes. A los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires 1995, 19-49, 22-27.
- ⁷ *Ibíd.*, 24.
- ⁸ *Ibíd.*, 41.
- ⁹ L. Gera, “Introducción”, en V. R. Azcuy - C. M. Galli - M. González (eds.), *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera*, I, Buenos Aires 2006, 489-500, 499. Cursivas propias del texto.
- ¹⁰ Aún hoy algunos autores distinguen los términos “prácticas”, “acción” o “praxis”, si bien dicha distinción es cada vez menos utilizada y los términos

se intercambien como sinónimos. Cf. G. de Mori, “El carácter práctico de la Teología”, 507.

- ¹¹ Me permito remitir también a una fundamentación análoga enfocada en el acercamiento biográfico en C. Bacher Martínez, “Teología Pastoral *inter loci*. Una disciplina académica ante el aporte de las experiencias creyentes en escenarios sociales contemporáneos”, *Teología* 106 (2011) 385-411.
- ¹² I. Vasilachis de Gialdino, “La investigación cualitativa”, en I. Vasilachis de Gialdino (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona 2006, 23-64, 29.
- ¹³ Cf. *ibíd.*, 33.
- ¹⁴ Cf. J. C. Scannone, “Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la Teología de la liberación”, *Stromata* 46 (1990) 293-336, 296. El autor cita a G. Gutiérrez.
- ¹⁵ Cf. L. Gera, “La teología de los procesos históricos”, *Teología* 87 (2005) 259-279; G. Rosolino, *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba 2004.
- ¹⁶ E. Ander-Egg, *Métodos y técnicas de investigación social. Técnicas para la recogida de datos e información. Vol. IV*, Buenos Aires 2003, 313.
- ¹⁷ G. Neiman - G. Quaranta, “Los estudios de caso en la investigación sociológica”, en I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa*, 213-237, 219.
- ¹⁸ *Ibíd.*, 221.
- ¹⁹ Cf. E. Ander-Egg, *Métodos y técnicas de investigación social*, 313.
- ²⁰ G. Neiman - G. Quaranta, “Los estudios de caso en la investigación sociológica”, 212-216.
- ²¹ E. Ander-Egg, *Métodos y técnicas de investigación social*, 315.
- ²² *Ibíd.*, 319.
- ²³ B. Lonergan, *Método en Teología*, Salamanca 2001, 61.
- ²⁴ Siendo una fuente documental relevante la presencia en los diversos medios de comunicación social, teniendo en cuenta que también es posible distinguir espacios masivos de otros más locales, como periódicos, radios barriales o sitios de internet, sin que ello implique acordar con la perspectiva asumida en el tratamiento de la información.
- ²⁵ Cf. B. Lonergan, *Método en Teología*, 231-237.
- ²⁶ Cf. J. C. Scannone, *Evangelización, Cultura y Teología*, 273.

- ²⁷ V. R. Azcuy, “El Espíritu y los signos de *estos* tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico”, *Concilium* 342 (2011) 601-612, 602.
- ²⁸ Cf. R. Guber, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires 2011, 69 y 73.
- ²⁹ *Ibíd.*, 69.
- ³⁰ *Ibíd.*, 74.
- ³¹ *Ibíd.*, 76. La autora cita a Thiollent.
- ³² E. Ander-Egg, *Métodos y técnicas de investigación social*, 31.
- ³³ J. C. Scannone, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 1987, 122.
- ³⁴ *Ibíd.*, 231.
- ³⁵ Me detengo en explicitar este aspecto en C. Bacher Martínez, “‘Nos habla en el camino’. Consideraciones preliminares en torno al sujeto, objeto y método de una Teología Pastoral *inter loci*”, *Teología y Vida* 53 (2012) 307-323. En ella sigo la reflexión de J. C. Scannone, “Teología e interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias”, *Teologicae Xaveriana* 94 (1990) 63-79.
- ³⁶ J. C. Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, 106.
- ³⁷ Cf. J. Costadoat, *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*, Santiago de Chile 2010, 99.
- ³⁸ Cf. J. C. Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia*, 89. Se trata de un aspecto metodológico que es necesario profundizar más. Sin lugar a dudas, es necesario hacer espacio a instancias de reflexividad en las prácticas de estudios teológicos pastorales de casos, sobre todo cuando el sujeto de reflexión es comunitario e interdisciplinario.
- ³⁹ G. Neiman - G. Quaranta, “Los estudios de caso en la investigación sociológica”, 225.
- ⁴⁰ *Ibíd.*, 225.
- ⁴¹ Cf. *ibíd.*, 231.
- ⁴² Sigo la reflexión de C. Najmías - S. A. Rodríguez, “Problemas de validez en investigaciones que utilizan metodologías cualitativas”, en R. Sautu (comp.), *Práctica de la investigación cuantitativa y cualitativa. Articulación entre la teoría, los métodos y las técnicas*, Buenos Aires 2007, 359-381, 366ss.

- ⁴³ J. C. Scannone, “Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la Teología de la liberación”, *Stromata* 46 (1990) 293-336, 321.
- ⁴⁴ Cf. ibíd., 321.
- ⁴⁵ Cf. C. Bacher Martínez, “Teología Pastoral *inter loci*”; y también C. Bacher Martínez, “Nos habla en el camino”.
- ⁴⁶ Cf. J. C. Scannone, *Evangelización, Cultura y Teología*, 273; LC 70c.
- ⁴⁷ L. Gera, “La teología de los procesos históricos”, 261-262.
- ⁴⁸ R. Walton, “La tradición como generadora de sentido en la fenomenología hermenéutica de P. Ricœur”, en R. Ferrara - C. M. Galli, *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires 2001, 55-74, 56.
- ⁴⁹ C. M. Galli, “La interpretación teológica de los signos de los tiempos”, en R. Ferrara - C. M. Galli, *El tiempo y la historia*, 219-232, 231-232. El autor refiere a H. U. von Balthasar.
- ⁵⁰ Carlo Ginzburg (Turin, 1939) postula que hacia finales del siglo XIX emerge un *paradigma indicial* que consiste en percibir los “vestigios, infinitesimales, que permiten captar una realidad más profunda, de otro modo inaferrable”. Indica la emergencia del paradigma en los aportes metodológicos análogos de G. Morelli, del personaje detectivesco *Holmes* y del mismo S. Freud. Los tres tienen en común —además de poder establecer influencias concretas entre sí que es posible rastrear— el haber sido médicos y “en los tres casos se presiente en la aplicación (del método) el modelo de la sintomatología o semiótica médica”, que evoca, según el autor, una antigua actividad del hombre: ser cazador. Describo brevemente las claves de trabajo de estos tres investigadores: el historiador del arte Giovanni Morelli distingue cuadros originales de copias examinando “los detalles menos trascendentales”; el autor de *Sherlock Holmes*, Arthur Conan Doyle, propone que su personaje central, interprete sagazmente huellas u otros indicios para descubrir a los autores de los delitos; Sigmund Freud postula un “método interpretativo basado en lo secundario, en los datos marginales considerados reveladores”. Cf. C. Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona 2008, 185-239.
- ⁵¹ Ibíd., 198.
- ⁵² Ibíd., 199.
- ⁵³ Cf. ibíd., 219.
- ⁵⁴ Cf. J. Noemi, “En la búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’”, 445.
- ⁵⁵ Cf. C. M. Galli, “La interpretación teológica de los signos de los tiempos”, 221.

- ⁵⁶ Cf. L. Gera, “La teología de los procesos históricos”, 269.
- ⁵⁷ V. R. Azcuy, “El Espíritu y los signos de estos tiempos”, 602.
- ⁵⁸ C. M. Galli, “Aportes para la interpretación teológica de los signos de los tiempos”, 248. El autor cita a Pablo VI. C. Ginzburg introduce su capítulo “Indicios” con la expresión de otro historiador, A. Warburg, “Dios está en los detalles”. Cf. C. Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios*, 185.
- ⁵⁹ J. Noemi, “En la búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’”, 444.
- ⁶⁰ E. Borgman, “*Gaudium et spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, 508.
- ⁶¹ E. Silvia - J. Costadoat, “Centro Teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente”, *Teología y Vida* 46 (2005) 503-509, 506.
- ⁶² I. Lewkowicz - M. Cantarelli - Grupo Doce, *Del fragmento a la situación. Notas sobre la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires 2003, 67.
- ⁶³ *Ibíd.*, 108.
- ⁶⁴ *Ibíd.*, 109.
- ⁶⁵ B. Lonergan, *Método en Teología*, 12.
- ⁶⁶ Cf. C. Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios*, 220.
- ⁶⁷ J. Noemi, “En la búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’”, 445.
- ⁶⁸ Benedicto XVI, Discurso Inaugural a Aparecida, 1.
- ⁶⁹ Cf. E. Borgman, “*Gaudium et spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, 508.
- ⁷⁰ Cf. M. T. Wacker, “Teologías, biografías e identidades nomádicas: *Estudios de casos en la Biblia hebrea*”, *Strómata* LXIV, 1/2 (2008) 111-121, 119-121.
- ⁷¹ E. Silvia - J. Costadoat, “Centro Teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente”, 507.
- ⁷² Cf. G. Gutiérrez, *Beber de su propio pozo*, Salamanca 1986, 177.



AUTORES Y AUTORAS

VIRGINIA RAQUEL AZCUY. Doctora en Teología por la Universidad Católica Argentina (UCA). Fue Investigadora en el Programa “La Deuda Social Argentina” de la UCA (2002-2004). Actualmente se desempeña como Profesora Titular en la Facultad de Teología de la UCA, como Investigadora invitada en el Centro Teológico Manuel Larraín y como Coordinadora general del Programa de estudios, investigaciones y publicaciones Teologanda. En el ámbito de este programa y en colaboración con otras teólogas ha publicado recientemente: *Estudios de Obras de Autoras*, 2009, en la colección “mujeres haciendo teologías”. Es también coeditora de los *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera* (tomo 1), 2006 y (tomo 2), 2007.

CAROLINA BACHER MARTÍNEZ. Licenciada en Teología Pastoral por la Universidad Católica Argentina (UCA). Especialista en Gestión de Organizaciones Sociales (Udesa, 2001) y de Organizaciones Educativas (Flacso, 2004). Actualmente doctoranda de la Facultad de Teología (UCA). Profesora de Teología Pastoral Fundamental en el Instituto Superior de Estudios Teológicos, Buenos Aires y en el Instituto Santo Toribio de Molgrovejo, Chaco. Miembro del Programa Teologanda. Algunas publicaciones: “Presencia de las mujeres en la reflexión teológica del Cono Sur”, en S. Torres - C. Ábrigo,

Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana, 2012, 453-462; “La punta de un iceberg: Iglesia y Sociedad Civil en la persona de Juan Carr”, *Teología* 98 (2009) 129-155.

FERNANDO BERRÍOS MEDEL. Doctor en Teología por la Universidad de Tübingen, Alemania. Profesor de Eclesiología y Sacramentos de Iniciación en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde además se desempeña como Director de Formación General. Algunas publicaciones: “Cien declaraciones de las Asambleas Plenarias del Episcopado chileno (1962-2010): Notas para una hermenéutica teológica”, *Teología y Vida* 52 (2011) 695-720; “Pedagogía en teología: el aporte de Karl Rahner”, *Veritas* 26 (2012) 187-196; en coedición con J. Costadoat y D. García, *Catolicismo social chileno – Desarrollo, crisis y actualidad*, 2009.

CARLOS IGNACIO CASALE ROLLE. Doctor en Teología por la Universidad de Tübingen, Alemania. Profesor de Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Investigador del Centro Teológico Manuel Larraín. Algunas publicaciones: *El Envío. Tema fundamental y estructura formal de la obra de Hans Urs von Balthasar*, 1997; “Algunos elementos de la recepción de la hermenéutica agustiniana en Gadamer. Pistas para pensar la aspiración de universalidad del lenguaje teológico”, *Veritas* (2007) 333-366; “¿Cómo hacer afirmaciones con pretensiones de universalidad a partir de acontecimientos contingentes? El ejemplo de Cristo en la filosofía”, *Teología y Vida* 49 (2008) 39-79; “El carácter pastoral del Concilio Vaticano II”, *Mensaje* 613 (2012) 25-27.

JORGE COSTADOAT CARRASCO S.J. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Profesor de Trinidad y Cristología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha desempeñado el cargo de Coordinador de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina y el de Director de la carrera de Licenciatura en esta Facultad. Actualmente es Director del Centro Teológico Manuel Larraín. Algunas publicaciones: “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación”, *Teología y Vida* 48 (2007) 399-412; “Valoración teológica del pluralismo”, *Anales de la Facultad de Teología*, 2010; *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*, 2010.

ÉTIENNE GRIEU S.J. Doctor en Teología. Se desempeña como Profesor de Teología Dogmática y Pastoral en el Centre Sèvres - Facultés jésuites, París, Francia. Trabaja sobre temáticas de eclesiología, catecumenado, diaconía de la Iglesia. Algunas publicaciones: *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, 2003; *Chemins de Dieu, passages du Christ*, 2007; *Un lien si fort. Quand l’amour du Dieu se fait diaconie*, 2009; “Una teología práctica a partir de relatos de vida”, *Mensaje* 583 (2009) 20-25.

SEBASTIÁN KAUFMANN SALINAS. Doctor en Filosofía, Marquette University, Estados Unidos. Académico y Director del pregrado del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado. Profesor de Filosofía Política, Filosofía del Derecho y de Seminarios de Filosofía Política Contemporánea. Especialista en Fenomenología Francesa, Ética, Filosofía Social y Política. Miembro del grupo de investigación

“Signos de los tiempos” del Centro Teológico Manuel Larraín. Últimas publicaciones: “Multiculturalidad y Ética del Reconocimiento”, *Persona y Sociedad* XXV, 1 (2011), “De la dominación al Reconocimiento”, *Mensaje* 597 (2011) y “La metafísica de la existencia humana de Gabriel Marcel”, *Veritas* (en prensa).

JOSÉ DANIEL LÓPEZ S.J. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador – Área San Miguel, Buenos Aires. Sus áreas de investigación son la Teología filosófica, la Fenomenología de la religión y la Teología fundamental. Sus estudios se centran en las relaciones entre Filosofía, Teología, Arte y Cultura contemporánea. Se destacan sus investigaciones sobre Nietzsche y la fenomenología actual de tradición husserliana. Entre sus publicaciones: *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, 2008.

PATRICIO MIRANDA REBECO. De formación inicial en Pedagogía y Licenciatura en Educación Matemática, deriva luego hacia las Ciencias Sociales licenciándose en Ciencias del Desarrollo y luego obteniendo el grado de Magíster en Ética Social y Desarrollo Humano. En 2011 obtiene su Doctorado en Sociología, siendo el primer Doctor en Sociología formado en Chile. Es Profesor Titular de la Pontificia Universidad Católica de Chile adscrito a la Escuela de Trabajo Social. Es investigador responsable en proyectos FONDECYT centrados en la observación de las políticas públicas desde teorías sociales y normativas contemporáneas. Cuenta con varias publicaciones en revistas especializadas asociadas a sus

proyectos de investigación. Es editor de la obra póstuma de Alberto Hurtado, *Moral Social* y de *La precomprensión de lo humano en la sociología de Luhmann*, 2012.

SEBASTIÁN NEUT AGUAYO. Magíster © en historia por la Universidad de Santiago de Chile. Se ha desempeñado como ayudante de investigación en los proyectos Fondecyt N° 1060409 y N° 1110428 y ha sido ayudante de las cátedras Tópicos de Ética Social Cristiana y Moral Social, en la Pontificia Universidad Católica de Chile. También ha sido profesor secundario en liceos públicos. Actualmente desarrolla su tesis de magíster, asociada al último proyecto Fondecyt mencionado, que trata de las políticas públicas en educación en el Chile transicional. Ha publicado, con Patricio Miranda, el artículo “Las Astucias de lo Histórico en la Moral: observaciones críticas del peso de lo histórico en la moral social cristiana”.

JUAN NOEMI CALLEJAS. Doctor en Teología por la Universidad de Münster, Alemania. Es el primer laico que ha ocupado una cátedra como Profesor Titular en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre 2001 y 2004 se desempeñó como decano de la misma facultad. Ha trabajado como Profesor visitante en la Facultad de Teología de Cataluña en Barcelona e Investigador invitado en las universidades de Münster y Tübingen en Alemania. Algunas publicaciones: *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, 1990; *El mundo, creación y promesa de Dios*, 1996; *Esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos*, 2005; *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*, 2012.

CARLOS SCHICKENDANTZ. Doctor en Teología por la Universidad de Tübingen, Alemania. Ha sido Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, Vicerrector Académico de la misma universidad y Profesor estable e invitado de diversas Universidades de Argentina y Chile. Actualmente se desempeña como Investigador del Centro Teológico Manuel Larraín. Algunas publicaciones: *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en Karl Rahner*, 1999; *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, 2005; “Escritura y Tradición. Karl Rahner en el “primer conflicto doctrinal” del Vaticano II”, *Teología* 106 (2011) 347-366.

EDUARDO SILVA ARÉVALO S.J. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Bachiller en Filosofía. Miembro del Equipo jesuita latinoamericano de reflexión filosófica y del Centro Teológico Manuel Larraín. Actualmente es Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado y académico de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha publicado *Poética del relato y poética teológica. Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricœur en Temps et récit para una hermenéutica teológica*, 2000 y diversos artículos sobre filosofía hermenéutica, filosofía política y teología fundamental en las revistas *Persona y Sociedad y Teología y Vida*.

ÍNDICE ANALÍTICO

INTRODUCCIÓN

<i>Eduardo Silva</i>	11
Notas.....	18

PRIMERA PARTE HORIZONTE HERMENÉUTICO

Antecedentes y recepción de *Gaudium et spes* en Latinoamérica.

Una mirada desde Chile

<i>Fernando Berríos</i>	21
-------------------------------	----

Expectación y primera recepción del Concilio Vaticano II

en América Latina.....	23
------------------------	----

Una auténtica “recepción”	24
---------------------------------	----

Algunos antecedentes de la recepción.....	27
---	----

Precursores.....	28
------------------	----

El conflicto creciente en torno a la comprensión de la relación

Iglesia-mundo.....	34
--------------------	----

La originalidad de una búsqueda teológica.....	34
--	----

Visiones en conflicto	36
-----------------------------	----

“Crítica de la crítica” y mirada de futuro	39
--	----

Epílogo: algunas perspectivas desde Aparecida.....	41
--	----

Notas.....	48
------------	----

Una elipse con dos focos.

Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*

<i>Carlos Schickendantz</i>	53
Introducción	53
Un testimonio importante de “un nuevo método”: Marcos McGrath	56
¿Constitución pastoral o Carta posconciliar?	59
El inédito y extraño título de <i>Constitutio pastoralis</i>	63
La expresión <i>signa temporum</i> en el proceso redaccional	67
La historia como lugar teológico	71
Ejemplos de un camino por recorrer: antropología y eclesiología	74
Reflexiones finales	76
Notas	81

La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos.

Medellín como recepción inacabada del Vaticano II

<i>Virginia R. Azcuy</i>	89
Introducción	89
En la perspectiva de la recepción... ..	91
El grupo “Iglesia de los pobres” y el acontecimiento del Concilio	95
La pobreza de la Iglesia, una clave de la recepción	100
Medellín y el discernimiento de los signos de los tiempos	106
Las tareas de una recepción inacabada	110
Notas	119

SEGUNDA PARTE

CLAVES Y CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO

Teología de y en la historia.

Sobre la pretensión historiográfica de una teología de los signos del tiempo

<i>Juan Noemi</i>	129
Teología de la historia como desafío persistente.....	130
Recentramiento pneumatológico de la cristología como requisito pendiente para una teología de la historia y en la historia.....	136
Notas.....	144

Dios acontece en los signos de los tiempos.

Algunas reflexiones metodológicas provisionales

<i>Carlos Casale</i>	147
El magisterio pastoral del Vaticano II como impulso para elaborar una teología de los signos de los tiempos.....	148
Dios como acontecimiento	154
¿Cómo discernir el acontecer de Dios en signos?.....	157
Algunas orientaciones metodológicas para el discernimiento de los signos de los tiempos.....	160
Vínculo, reconocimiento y emancipación: tres términos claves para interpretar los “signos de los tiempos”	164
Reflexión final.....	168
Notas.....	170

Criterios de discernimiento para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos

<i>Eduardo Silva</i>	173
Tras la novedad hermenéutica del Concilio y de la Teología de la liberación	175

Criterios para discernir teológicamente los signos de los tiempos latinoamericanos	183
Criterios de hermenéutica teológica para interpretar el sentido del Evangelio	183
<i>Pluralidad regulada de interpretaciones: ni un sentido único ni infinitos sentidos</i>	184
<i>El sentido teológico de una realidad que tiene otros sentidos</i>	186
<i>La dialéctica entre acontecimiento y sentido</i>	188
Criterios de hermenéutica histórica para interpretar la situación latinoamericana	191
<i>Criterios ético-políticos: principios para discernir los fenómenos y acontecimientos</i>	191
<i>Criterio filosófico: el nuevo horizonte en el que se ubica la Teología de la liberación</i>	193
<i>Criterios desde los aportes del catolicismo social latinoamericano</i>	195
Criterio cristológico abierto a la pneumatología para interpretar la pluralidad de signos a la luz del único signo	198
<i>Carácter evangélico-personal e histórico-escatológico del dogma cristiano</i>	199
<i>Relevancia y significación de la actuación de Cristo en la historia: carácter actual y metafórico de una teología de los signos de los tiempos</i>	201
Notas	204

Seguimiento de Cristo en América Latina.

Signo y criterio del acontecer de Dios

<i>Jorge Costadoat</i>	209
La experiencia de Cristo de los pobres	212
La mediación de la experiencia de Dios según los pobres	219
Cuestionamiento a la fe popular en Cristo	219
Recuperación de la religiosidad de los pobres	222
<i>Devoción al Cristo crucificado</i>	222
<i>Devoción mariana</i>	224

Irrupción de los pobres en la espiritualidad cristiana.....	227
<i>Ruptura con el paradigma tradicional de la espiritualidad.....</i>	227
<i>La Iglesia de los pobres.....</i>	229
<i>Articulación sociopolítica de la espiritualidad.....</i>	231
Conclusión.....	234
Notas.....	235

TERCERA PARTE **MEDIACIONES Y MÉTODOS**

Los avatares de lo público en la inteligencia teológica del tiempo presente

<i>Patricio Miranda - Sebastián Neut.....</i>	243
Introducción.....	243
I.....	248
II.....	254
III.....	256
IV.....	260
V.....	264
Reflexiones finales.....	266
Notas.....	269

Aprender a ver.

Aportes metodológicos de la fenomenología a una teología de los signos de los tiempos

<i>José Daniel López.....</i>	275
Introducción.....	276
Fenomenología.....	280
La fenomenología de inspiración husserliana.....	280
La fenomenología y el “principio teológico”.....	282

Fenomenología y teología.....	285
Fenomenología del cristianismo.....	287
Teología.....	293
Una reducción teológica.....	293
El sujeto y destinatario de la Revelación	294
Revelación e historia.....	301
Observaciones finales.....	303
Notas.....	308

Testimonio, Atestación, Testigo.

Reflexiones a partir de Paul Ricœur

<i>Sebastián Kaufmann</i>	317
Introducción	317
Hacia una ampliación de la noción de testimonio	320
Del testimonio a la atestación.....	323
La pasividad del cuerpo	326
La pasividad de otras personas.....	332
La pasividad de la conciencia	337
De la atestación al testigo	343
La constitución del testigo.....	344
Fundamentación antropológica de la idea de testigo	348
Consideraciones finales	350
Notas.....	352

¿La Iglesia en la escuela de los creyentes más humildes?

La importancia de los relatos de vida

<i>Étienne Grieu</i>	355
El interés por relatos de personas sencillas: ¿un signo de los tiempos?	356
Fecundidad de los métodos biográficos en ciencias sociales	357
El aporte de Paul Ricœur	363
Un signo de los tiempos que reenvía la Iglesia a su vocación.....	367

Pertinencia de un proyecto de investigación comprehensiva para la pastoral.....	368
Atención a los relatos contemporáneos y reelaboración del discurso de la fe.....	371
¿Cómo organizar el discernimiento? Reflexión a partir de un ejemplo.....	375
Reflexiones finales.....	381
Notas.....	384

Zarzas que arden.

Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una teología de los signos de los tiempos

<i>Carolina Bacher Martínez</i>	389
Introducción: un interrogante que abre a dos cuestiones	390
El estudio teológico-pastoral de casos.....	391
Descripción y fundamentación	391
Puntualización de la dimensión científica y teológica de la propuesta.....	401
Posibles aportes a una teología académica de los signos de los tiempos	403
Conclusión abierta	409
Notas.....	411

AUTORES Y AUTORAS	417
--------------------------------	-----

ÍNDICE ANALÍTICO	423
-------------------------------	-----

