

AUTORIDAD TEOLÓGICA DE LOS ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS. PERPLEJIDADES SOBRE UN LUGAR TEOLÓGICO

RESUMEN

El artículo ofrece reflexiones acerca de la “fuerza argumentativa” (M. Cano) de la historia humana en teología. En primer lugar, presenta la situación actual de la discusión, sin progresos ulteriores a los debates conciliares. En segundo lugar, destaca la cuestión de fondo: qué tipo de autoridad la teología reconoce a los acontecimientos históricos discernidos en el Espíritu en el marco orgánico de los demás lugares teológicos según la tradición metodológica que se remonta a Melchor Cano. En un tercer momento plantea su desarrollo en América Latina. En esta región es donde este tipo de metodología tuvo mayores progresos, pero no sin controversias. Por último, sitúa este aporte en el marco de otros trabajos, esboza un listado de contenidos teológicos que favorecen esta perspectiva y, finalmente, destaca la importancia de estas ideas para el desarrollo de la doctrina de la Iglesia y del pensar creyente.

Palabras clave: Metodología teológica - lugar hermenéutico - signos de los tiempos - *loci theologici*

THE THEOLOGICAL AUTHORITY OF HISTORICAL EVENTS. PERPLEXITIES OVER A THEOLOGICAL PLACE

ABSTRACT

This article offers reflections about the “argumentative force” (M. Cano) of human history in theology. First, it presents the current state of the debate, without further progress after the conciliar debates. Second, it highlights the fundamental question: what kind of authority theology recognizes to historical events discerned in the Spirit. Third, it offers an approach on its development in Latin America, region where this type of methodology had greater progress, but not without controversy. Finally, it places this contribution

in the context of other works, outlines a list of theological contents that favor this perspective and stresses the importance of these ideas for the development of the doctrine of the Church and the theological thought.

Key words: Theological methodology - hermeneutic place - signs of the times - *loci theologici*

Introducción

El Vaticano II planteó un desafío importante a la forma del pensar creyente, al método teológico. Ya entonces, en medio de la asamblea conciliar, muchos obispos y peritos advirtieron, con matices diferentes, lo que estaba en juego. He analizado con cierto detalle esa problemática que solo con el tiempo, particularmente gracias al acceso a los mismos archivos conciliares y a testimonios de los teólogos de entonces, se ha advertido en su profunda medida.¹ Baste aquí citar como ejemplo la opinión de Y. Congar en un texto que se remonta a 1968:

“El concilio, con el Esquema XIII, pretendía iniciar una forma relativamente nueva de teología, no ya deductiva y abstracta sino inductiva y concreta: se debe investigar el sentido del desarrollo histórico y se deben buscar los ‘signos de los tiempos’ que nos servirán de guía. Pienso que el significado epistemológico de este hecho es muy importante. (...) Se exige para el magisterio *pastoral* que no se contente con transmitir doctrinas elaboradas de antemano sino que quiera escuchar lo que el hombre pregunta, unirse a él en la búsqueda de respuestas y ponerse a su disposición para ayudarlo en sus problemas. De nuevo, creo que esto tiene una importancia enorme para la epistemología teológica.”²

Como se advierte, en la opinión de un observador muy competente, quizás el más importante teólogo conciliar como gustan proponer algunos, este inicio de “una forma nueva de teología” era percibida, particularmente, en el esbozo de una metodología “inductiva y concreta”. En el itinerario redaccional de *Gaudium et spes* esta com-

1. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, *Teología* 110 (2013) 85-109.

2. Y. CONGAR Y OTROS, *La respuesta de los teólogos*, Buenos Aires, C. Lohlé, 1970, 11-18, 14. Cf. G. RUGGIERI, “Fe e historia”, en: G. ALBERIGO – J. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987, 122-149, 135: “Por primera vez en su historia, la Iglesia pone como base de un documento solemne un análisis de la situación histórica para descubrir en ella elementos de juicio. (...) la novedad del método es innegable”.

pleja problemática se explicitó en varios debates: acerca del título del documento –una constitución pastoral–, en la introducción de la llamada “Exposición preliminar” previa a los capítulos, en la forma general de argumentar, en la difícil introducción de la categoría *signa temporum*, al final en un único lugar en toda la Constitución debido a las perplejidades que suscitaba. Estaba en juego lo que podría caracterizarse como la asunción de la conciencia histórica.

Las páginas siguientes ofrecen un planteo del problema que, en *primer lugar*, parte de la situación actual del debate ejemplificado con algunas opiniones significativas. Este análisis muestra que se está frente a un asunto inconcluso, más precisamente, sin progresos ulteriores a los debates conciliares y sus resultados parciales. Al respecto, no existe hoy un consenso entre los teólogos. En *segundo lugar*, destaco la cuestión de fondo de la que se trata: qué tipo de autoridad teológica, por tanto, qué grado de normatividad ineludible –en tanto instancia de testimonio en la que se manifiesta la Palabra de Dios– la teología reconoce a los acontecimientos históricos discernidos en el Espíritu y, en general, a la experiencia humana en el marco diferenciado y orgánico de los demás lugares teológicos según la tradición metodológica que se remonta a Melchor Cano. Es la cuestión que el mismo dominico español formulara en el libro XI de su obra. *De locis theologis*, aunque ahora con un sentido nuevo, cualitativamente diferente, conforme a algunas precisiones que detallo más adelante: se trata “de fijar cuál sea la naturaleza y cuánto el valor de la autoridad de la historia humana, y qué fuerza demostrativa tiene en Teología”, qué “fuerza argumentativa”.³ En un *tercer momento* planteo el tema en su desarrollo en América Latina. Es en esta región donde este tipo de metodología teológica dio más de sí, pero no sin perplejidades y controversias. Dos consideraciones me parecen relevantes: por una parte, los recurrentes cuestionamientos al método ver-juzgar-obrar en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, unidos a una comprensión un poco simplista del mismo; por otra, ensayo una hipótesis necesitada de una verificación ulterior más precisa: en varios autores de la Teología de la liberación no se habría distinguido suficientemente las nociones de lugar hermenéutico y lugar teológico. Se

3. *De locis theologis*, (edición preparada por J. Belda Plans) Madrid, BAC, 2006, L. XI, 3, páginas 559, 567.

asumió una terminología de la tradición metodológica de Cano –lugar teológico–, probablemente gracias a su utilización en el documento de Medellín, pero no se la habría profundizado en relación al cuadro metodológico correspondiente. *Por último*, situó este aporte en el marco de los trabajos que el Centro Teológico Manuel Larraín realiza desde hace ya una década, esbozo un listado de contenidos teológicos que favorecen una reflexión sobre la autoridad teológica de la historia y, finalmente, destaco la importancia de estas ideas para el desarrollo de la doctrina de la Iglesia y del pensar creyente.

Supongo y no desarrollo aquí cuatro consideraciones fundamentales. (a) “El tema historia ha acompañado el pensamiento cristiano desde sus inicios”, recuerda W. Pannenberg. Bajo el nombre de economía salvífica divina se aseguró en el cristianismo primitivo la vinculación del presente cristiano con la historia de Israel, más aún, con la de toda la humanidad precristiana y también con el futuro escatológico del mundo. “Recién con la desvinculación de la historia humana como historia profana de la interpretación teológica de la historia el tema historia devino un problema para la teología”, a comienzos del siglo XVII.⁴ (b) El humanismo y el renacimiento, a los inicios de la modernidad, trajeron consigo una nueva relación con la historia. En ese contexto cultural se ubica el aporte peculiar del teólogo español, Melchor Cano: realizó “la primera presentación sistemática de la metodología y de los principios teológicos en la transición de la escolástica medieval hacia la dogmática moderna”.⁵ La historia, entonces, es “conceptualizada como un *locus theologicus* desde el comienzo de la disciplina dogmática de la teología”, tiene una autoridad para el lenguaje que los seres humanos usan para hablar de Dios.⁶ (c) A partir de la segunda mitad del siglo XIX se produce la irrupción de la conciencia radical de la historicidad del pensamiento que ha tenido enormes

4. Cf. W. PANNENBERG, “Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. VIII. Systematisch-theologisch”, en: *Theologische Realenzyklopedie. Band 12*, Berlin, W. de Gruyter, 1984, 658-674, 658.

5. M. SECKLER, “Loci theologici”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 6, Freiburg i.Br., Herder, 2006, 1014-1016, 1015.

6. Cf. 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*, Freiburg i.Br., Herder, 2006, 134-147, 135.

repercusiones en los más diversos ámbitos vitales y científicos, más tardíamente en la Iglesia y la teología. Se trata de la llamada conciencia histórica, es decir, la conciencia de que la historia es el horizonte global en el que se inserta la misma naturaleza y la experiencia de la persona humana sobre la tierra, ya que la constitución fundamental del hombre no consiste solamente en su ser, sino en un ser que está determinado cósmica, biológica y, sobre todo, históricamente.⁷ (d) Como ha advertido recientemente M. Faggioli, “la inclusión de la ‘historicidad’ es una de los elementos más importantes de la nueva conciencia” del Vaticano II.⁸ Esta nueva conciencia se concreta particularmente, aunque no de manera exclusiva, en *Gaudium et spes*. Precisamente, la Constitución pastoral “documenta quizás con la máxima eficacia frente a qué dificultad se encontraron los padres del concilio Vaticano II para desarrollar una visión histórica de la Iglesia”.⁹ El lugar teológico historia se concretiza allí, especialmente, con el término pastoral signo de los tiempos;¹⁰ “una novedad lingüística” que “fue introducida en el lenguaje común de los católicos por el papa Roncalli”.¹¹ Aunque hay que reconocer que, en el Vaticano II, “los resultados, en lo que se refiere al significado exacto de la expresión, son bastante decepcionantes.”¹²

1. Un debate inconcluso. Algunas opiniones recientes

En una publicación original de 1967 el importante teólogo alemán Walter Kasper, constataba que

7. Cf. G. RUGGIERI, “La storia come luogo teologico”, *Laurentianum* 35 (1994) 319-337, 322. Cf. también L. VON RENTHE-FINK, “Geschichtlichkeit”, en: J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart – Basel, Schwabe, 1973, 3, 404-408.

8. M. FAGGIOLI, “Vatican II and the Church of the Margins”, *Theological Studies* 74 (2013) 808-818, 810.

9. P. HÜNERMANN, “Il concilio Vaticano II: svolta della teologia del XX secolo”, en: G. CANOBBIO (ed.), *Teologia e storia: l’eredità del ‘900*, Milano, San Paolo, 2002, 325-347, 347.

10. Cf. H.-J. SANDER, “Die singuläre Geschichtshandeln Gottes”, 137. Y. CONGAR reconoce que la categoría signo de los tiempos necesita “algunas precisiones”, pero afirma: “la cosa más interesante es la intención implícita en el vocabulario. Se trata de reconocer plenamente la *historicidad* del mundo y de la Iglesia”, “El esquema XIII”, en id., *Diario del Concilio. Tercera Sesión*, Barcelona, Estela, 1965, 75-83, 76.

11. G. RUGGIERI, “Fe e historia”, 127.

12. G. RUGGIERI, “La teologia dei ‘segni dei tempi’: acquisizione e compiti”, en: G. CANOBBIO, *Teologia e storia*, 33-77, 42.

“las reflexiones metodológicas no son de ningún modo frecuentes en la teología de hoy. Podría parecer que se deben afrontar tareas más importantes que tocan más de cerca la necesidad de creer propio del hombre contemporáneo y los urgentes problemas de la Iglesia de hoy, más bien que discutir, de manera abstracta y académica, de método. Pero hoy están en discusión no tanto algunos dogmas y reformas singulares, cuanto los mismos fundamentos de la fe y sobre todo la posibilidad de hablar todavía de Dios.”¹³

De allí que, entonces, Kasper observara que “la reflexión profunda sobre el método está entre las tareas más urgentes de la teología posconciliar”.¹⁴ En ese marco de ideas, el autor aludía con más detalle a un asunto relevante para esta contribución; se trata de la novedad metodológica aportada por *Gaudium et spes*, caracterizada allí de esta manera:

“La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno no dice solo que la Iglesia puede y debe dar una respuesta a los problemas del tiempo, trayéndola del Evangelio (GS 3s, 10s, 22, 40, 42s), subraya también la función hermenéutica que los problemas y el conocimiento del tiempo pueden tener para la comprensión del Evangelio (40; 44; 62; OT 16; PO 19).”

De allí la conclusión que extrae y que no precisa ulteriormente: “El desarrollo criteriológico de la función hermenéutica de los ‘signos de los tiempos’ es una exigencia urgente para una nueva metodología dogmática. Sobre este punto los tradicionales *loci theologici* tienen necesidad de ser integrados”.¹⁵

No obstante la “exigencia urgente” que Kasper advertía en 1967, parece que se ha avanzado poco al respecto según una nueva toma de posición suya publicada en un libro reciente, de 2011. Allí Kasper reconoce que *Gaudium et spes* representó una “novedad conciliar”, una “nueva orientación” en la relación Iglesia-mundo que se prestó a perplejidades, “necesitada de clarificación”. La cuestión, a su juicio, reside en determinar qué significa desde el punto de vista normativo el estar “en el mundo”, realidad indiscutible ya desde lo puramente empírico y fenomenológico. Por una parte, Kasper se interroga acerca

13. W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia; Queriniana, 1969, 13.

14. *Ibid.*, 15.

15. *Ibid.*, 41 nota 14.

de la autoridad de la misma Constitución pastoral; representa “un problema de metodología teológica fundamental”. Por otra, recuerda que el Concilio habla de signos de los tiempos, pero se pregunta “cómo se determinan” dichos signos y “cómo se determina más precisamente su relación con los principios teológicos”.¹⁶ En una cita repite brevemente el interrogante apuntado: refiere a los signos de los tiempos y luego de describir su origen bíblico y el hecho que en la Constitución pastoral caracterizan fenómenos intrahistóricos que deben ser discernidos a la luz del Evangelio y que, a la inversa, traen luz al Evangelio también, afirma: “Permanece sin aclarar cómo se determinan y ordenan metodológica y teológicamente los signos de los tiempos.”¹⁷ Su opinión personal sobre la cuestión reza así: el Concilio no reflexionó hasta el final la cuestión planteada por él, o mejor, matiza, no pudo hacerlo. A su juicio, hasta el día de hoy difieren las opiniones de los diversos autores sobre las cuestiones no aclaradas en la Constitución pastoral. En otra cita a pie de página alude al debate conciliar: “De un lado estaban fundamentalmente los teólogos franceses”, refiere a M.-D. Chenu. “Del otro lado estaban los teólogos alemanes, particularmente K. Rahner y J. Ratzinger, que favorecían el punto de partida cristológico y que, sobre todo, más bien tomaron distancia de los esbozos preparatorios de *Gaudium et spes*”. Añade, además, refiriéndose al importante trabajo de Hans-Joachim Sander de 2005 que su “planteamiento topológico bipolar” es problemático; a su juicio, tiene el peligro de que la teología caiga en los cauces de un diagnóstico secularizado del tiempo y de la sociedad, como “sucedió de hecho en varias formas de la Teología de la liberación”.¹⁸

Las apreciaciones referidas muestran que en la opinión de un teólogo muy reconocido, Walter Kasper, la situación actual de la pro-

16. W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*, Freiburg i.Br. 2011, Herder, 454

17. *Ibid.*, 567 nota 133. Kasper cita allí un importante texto de Rahner sobre *Gaudium et spes* de 1967. El estudio del proceso redaccional de *Gaudium et spes* muestra que muchos advirtieron el problema metodológico, pero el “nuevo método” -diverso al “método teológico aceptado”- sólo tuvo una clarificación y concreción inicial. Cf. M. McGRATH, “La génesis de *Gaudium et spes*”, *Mensaje* 153 (1966) 495-502, 495-496.

18. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 567 nota 135. Refiere al comentario de Sander que presento más abajo, cf. “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., Herder, 2005, 581-886, 835-864.

blemática referida a la metodología teológica planteada en el transcurso de la redacción de *Gaudium et spes* durante el Concilio no ha sufrido desarrollo significativo alguno y que, en lo sustancial, permanece la misma cuestión abierta de entonces. Por tanto, el trabajo metodológico urgentemente reclamado en 1967 se constata décadas después como pendiente.

Otras opiniones recientes, un poco menos escépticas que la de Kasper en este punto, refieren problemas análogos con la categoría de signo de los tiempos, en tanto ella explicita la novedad metodológica incluida en la asunción de la conciencia histórica. M. Eckholt, por ejemplo, ha expresado que los signos de los tiempos como lugar teológico sólo son considerados en la ética social en Europa, en general, y Alemania, en particular; están infravalorados en la teología fundamental.¹⁹ En su opinión, solo en pocos trabajos como los de H.-J. Sander se reclama la cualidad cognoscitiva que corresponde a los signos de los tiempos como nuevos lugares teológicos, en los cuales se plantea un nuevo lenguaje sobre Dios y sobre los hombres relevantes para la actualidad.²⁰ Con la primera observación de Eckholt coincide el teólogo italiano G. Ruggieri. Más aún, constata que el juicio negativo de Heinrich Fries en 1988 según el cual los signos de los tiempos no jugaban un rol importante en la teología tiene validez todavía hoy.²¹ Los dos autores citados, sumados a otros que podrían añadirse,²² con argumentos distintos, coinciden en reconocer que esta perspectiva ha tenido un desarrollo más marcado en América Latina. La hipótesis de Ruggieri es que esto se debe a que la percepción de los signos de los tiempos pertenece en primera instancia a la experiencia de una comunidad creyente y no a la reflexión teológica. El “ejemplo claro”, expresa el teólogo italiano, lo constituye el tema de la pobreza y el Evange-

19. Cf. M. ECKHOLT, “‘Option für die Armen’ und ‘Bekehrung durch die Anderen’. Eine Relecture der Hermeneutik der ‘Zeichen der Zeit’ in lateinamerikanischer Perspektive”, en: CH. BÖTTIGHEIMER; F. BRUCKMANN (eds.), *Glaubensverantwortung im Horizont der “Zeichen der Zeit”*, Freiburg i.Br., Herder, 2012, 137-165, 141.

20. Cf. *ibid.*, 142.

21. Cf. G. RUGGIERI, “Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte”, en: P. HÜNERMANN (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i.Br., Herder, 2006, 61-70, 67.

22. Cf. H. POTTMEYER, “Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung”, en: W. KERN; H. POTTMEYER; M. SECKLER (eds.), *Handbuch der Fundamentalthologie. Band 4. Traktat Theologische Erkenntnislehre*, Tübingen, UTB, 2000, 85-108, 104.

lio del Reino en América latina. “La teología puede acompañar una experiencia de este tipo, pero no sustituirla”.²³ Efectivamente, más allá del acierto o no de la propuesta de Ruggieri, una simple comparación de dos importantes procesos sinodales de recepción conciliar sería suficiente para visibilizar la diferencia en la acogida de la idea de la lectura de los signos de los tiempos: la conferencia de Medellín de 1968 y el Sínodo común de las diócesis alemanas entre 1971 y 1975.

Ahora bien, acogida a menudo implícita y sólo parcialmente la propuesta de Kasper de 1967 de integrar los *loci theologici* en la discusión metodológica referida a los signos de los tiempos, ¿qué tipo de lugar teológico se adjudica en la literatura actual a la realidad de la historia? Por una parte, como recuerda M. Seckler los lugares teológicos explicitados por Cano sufrieron diversas interpretaciones, su organización y la valoración de cada uno de ellos fueron realizados de distinta manera.²⁴ Por otra, recientemente Ch. Böttigheimer, después de reconocer la importancia de poner en relación el Evangelio y los signos de los tiempos, en concreto, las cuestiones existenciales de la humanidad, pone de relieve que “en la teología sistemática se discute hoy qué tipo de *locus theologicus* es el mundo.” Se refiere Böttigheimer a si corresponde a los *loci theologici proprii* o a los *loci theologici alieni* de M. Cano, los primeros, según la autoridad de la revelación, añade, los segundos, basados en su “propia autoridad”.²⁵

Efectivamente, esta cuestión ha sido abordada por varios autores que, incluso con posiciones teológicas próximas, han llegado a propuestas diferentes. H.-J. Sander sugiere una nueva categoría intermedia: *locus theologicus alternativus*. A su juicio no se trata de un *locus theologicus proprius*, porque tiene que ver con “confrontaciones que vienen de fuera”, pero tampoco es “simplemente” un *locus theologicus alienus*, porque permanece enfocado en realidades esenciales a las convicciones de fe cristianas como “la identificación de Cristo con el devenir hombre de cada persona”. El *locus theologicus* de *Gaudium et spes* está situado “en medio de esa diferencia de adentro y de fuera”. De allí su propues-

23. G. RUGGIERI, “Zeichen der Zeit”, 68.

24. Cf. M. SECKLER, “Loci theologici”, 1016.

25. Cf. CH. BÖTTIGHEIMER, “Thematische Hinführung”, en: CH. BÖTTIGHEIMER; F. BRUCKMANN, *Glaubensverantwortung im Horizont der “Zeichen der Zeit”*, 11-26, 15.

ta: “es un tipo de *locus theologicus alternativus* desde dos perspectivas”, que confronta el sentido de lo “de dentro” con lo “de fuera”, el mundo y la historia de los hombres, pero, advierte, ese “fuera” presenta también un significado teológico-cristológico.²⁶

P. Hünemann, por su parte, ha concretado una reflexión más amplia sobre el asunto. Afirma que recién el Vaticano II ha recogido la propuesta de Cano y la ha profundizado, sugiere la utilidad de este sistema, enumera y caracteriza los *loci proprii*, los reordena, añade algunos y los explica, también subraya sus peculiaridades. Destaca particularmente el “cambio esencial” en el Vaticano II en relación a los *loci alieni*; a su juicio existe un “amplio consenso” en relación a “importantes *loci alieni*” nuevos. Enumera a las filosofías, al mundo científico, a la cultura y las culturas, a la sociedad, a las religiones y la historia. Habla incluso del judaísmo, no sólo como un *locus alienus*, sino, en virtud de su peculiar vinculación con el cristianismo, “algo así como un *locus theologicus semi-propius*”.²⁷

G. Ruggieri, al igual que Hünemann, posee también importantes reflexiones sobre el asunto. En particular, sobre qué tipo de *locus theologicus* es el mundo o la historia, se manifiesta al respecto con brevedad, pero claramente: la historia como un *locus theologicus proprius* es, a su juicio, algo “reconocido hoy por casi todos”. Su fundamento: “La auto-comunicación de Dios tiene lugar en la historia.”²⁸ Ruggieri, que con este acento se distancia de Hünemann y se aproxima a Sander, no aporta citas de otros teólogos; cabe preguntarse por el acierto del “casi todos”.

Es claro que todos estos autores, que aprecian positivamente la tradición inaugurada por Cano sobre la *auctoritas historiae humanae*, advierten con claridad las diferencias profundas que separan sus reflexiones de las del dominico español, deudoras en buena medida de la misma noción de ciencia teológica que él maneja. Van más allá de Cano en varios aspectos, particularmente en un punto importante referido al tema que nos ocupa: una diferente idea de historia. Por una parte, no ya solo como la historia documentada, cuyo conocimiento de los

26. Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 864.

27. Cf. “Neue Loci Theologici. Ein Beitrag zur methodischen Erneuerung der Theologie”, *Cristianesimo nella storia* 24 (2003) 1-21, 14, 18.

28. G. RUGGIERI, “Zeichen der Zeit”, 69.

hechos del pasado se identifica con las “fuentes históricas” escritas, sino más bien, como la historia vivida, narrada y críticamente interpretada, siempre mediada por una cultura y una memoria colectiva,²⁹ por otra, en un sentido a precisar pero en la línea afirmada por Ruggieri, no ya como un mero lugar “ajeno”. Ambos aspectos los advirtió claramente M.-D. Chenu, en un breve escrito de 1976, calificándolo como el carácter “autoritario” de la concepción de Cano en este punto. A su juicio, “la luz interior del creyente” no es tomada en consideración en cuanto tal, “tampoco la experiencia vivida; se trata de proposiciones.” Se opera de esta manera, piensa, “una separación entre la referencia a los documentos históricos de la tradición, test de la fidelidad objetiva, y el hecho que esta tradición no se reduce a los documentos, sino que incluye la vida de fe guiada por el Espíritu Santo”.

En la opinión del dominico francés esto tiene una consecuencia directa con la cual arribo al núcleo del problema que deseo plantear. Continúa allí Chenu: “De suerte que la fermentación interna de la fe, en la tradición vivida, y desarrollada en *intellectus fidei* guiado por el mismo Espíritu, no es tomada en cuenta como ‘lugar’, es decir, el *sensus Ecclesiae* que, referido siempre con fidelidad a los documentos, comporta una cierta autonomía, en su subjetividad misma”.³⁰ Esto implica que, a diferencia de Cano, la metodología teológica no puede ya ser pensada como un mero estudio positivo de las fuentes, comprendido el del magisterio, “evidentemente exaltado,” observa Chenu, por un lado y, del otro, “una empresa de deducciones de conclusiones como operación propia de la teología”. En esa forma de proceder, precisa Chenu, “se encuentra eliminada de la metodología el acto teologal eminente de la inteligencia interior de una economía en el tiempo, de una ‘historia de la salvación’, que no tenía lugar ni en la documentación autoritaria ni en la deducción escolástica.” Por el contrario,

“el don revelado no es solamente una serie de proposiciones formuladas en enunciados dogmáticos y jurídicos en una Iglesia autoritaria; se mantiene en la tradición viva de una Iglesia cuya historia es ella misma portadora de la fe, una

29. Cf. G. RUGGIERI, “La storia come luogo teologico”, *Laurentianum* 35 (1994) 319-337, 321.

30. M.-D. CHENU, “Le lieux théologiques chez Melchior Cano”, en: J. AUDINET Y OTROS, *Le déplacement de la théologie: actes du colloque méthodologique de février 1976*, Paris, Beauchesne, 1977, 45-50, 47.

historia revelante –así la expresión literal de Chenu–, se podría decir, no en el sentido de verdades nuevas añadidas a las antiguas, sino en el sentido de un trabajo del Espíritu que, según la promesa de Cristo, nos enseñará la verdad completa. El *sensus Ecclesiae* es un lugar teológico: incluso es el lugar general donde los otros consuman su valor y su penetración.”³¹

En este sentido, después del Vaticano II, tanto en relación a la parte subjetiva del asentimiento de la fe como a la historicidad de la Palabra de Dios, Cano es “trasladado a la prehistoria”.³²

No hay duda que Cano representó un paso adelante al incluir a la historia –en el ambiente cultural del humanismo y del renacimiento– en el tratamiento de las fuentes de la teología,³³ pero su concepción de la misma estaba lejos todavía de aquella propia de la conciencia histórica más reciente. Las limitaciones apuntadas por Chenu, a modo de ejemplo, no quitan valor a lo reclamado por Kasper en 1967 –“los tradicionales *loci theologici* tienen necesidad de ser integrados”– y que, en su núcleo, es compartido por otros autores, como los ya referidos. Para un progreso en la consideración de lo histórico, y su autoridad teológica, parece oportuno retomar, reformular y profundizar la tradición sobre la metodología teológica de la cual depende en la sistematización de la dogmática católica que la historia haya sido considerada una fuente de la teología, junto a los demás lugares teológicos ya reconocidos. En este proceso el renovado estudio sobre la misma obra de M. Cano de 1563, *De locis theologis*, no puede ser obviado. La tesis doctoral de Bernhard Körner publicada en 1994 es extremadamente útil, sea por el detallado estudio de la obra del dominico español, sea por sus análisis acerca de su progresiva recepción.³⁴ No obstante, como ya he mostrado, debe prestarse atención a nuevos debates y aportes posteriores a los de Körner, como los ya citados de Ruggieri, Hünermann, Eckholt, Sander y otros.

31. *Ibid.*, 49-50.

32. *Ibid.*, 50.

33. Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y de verdad. Dogmática fundamental*, Barcelona, Herder, 2006, 321: “sobrepasa aquí de manera notabilísima el marco trazado por Tomás de Aquino”.

34. Cf. B. KÖRNER, *Melchior Cano - De locis theologis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz, Moser, 1994.

2. Núcleo del asunto: autoridad teológica o normatividad de una “historia revelante”

Christoph Böttigheimer, después de reconocer la importancia de poner en relación el Evangelio y los signos de los tiempos, en concreto, las cuestiones existenciales de la humanidad, se pregunta acerca de la “normatividad teológica” de la “situación histórico-concreta” y/o del “presente”.³⁵ La teología está fundada sobre la Palabra de Dios; el argumento de autoridad es constitutivo y determinante para ella, no así para la filosofía y las demás ciencias. El punto en cuestión aquí reside en dilucidar cuál es la autoridad teológica de los acontecimientos históricos, de la experiencia humana, discernidas en el marco de las otras autoridades, los llamados lugares teológicos en la tradición iniciada por Cano. En otras palabras, si y cómo se hace presente y manifiesta en ellas –las historias y las experiencias– la única fuente última del pensar creyente: la Palabra de Dios, la autocomunicación del Dios trinitario en hechos y palabras, conforme a la noción de revelación ofrecida por *Dei Verbum*. Casi ningún autor duda en que hay que poner en conexión el Evangelio con las problemáticas humanas, los signos de los tiempos, la realidad, etc. Pero ese paso no significa, necesariamente, que se pone en cuestión un método meramente deductivo, que aplica datos de fe ya adquiridos, “doctrinas elaboradas de antemano” según la expresión de Congar en la cita inicial, ni que se reconoce a la historia la autoridad que le compete. La pregunta, más bien, es por el significado preciso de esa vinculación, por la normatividad teológica de la realidad discernida en el Espíritu, por su estatuto de fuente en el marco de las otras fuentes de la teología, de los otros lugares teológicos, los cuales, cada uno a su manera y en su organicidad, sin monopolios pero tampoco sin prescindencia de ninguno de ellos, transparentan en diverso grado la Palabra de Dios –la única fuente estrictamente hablando según quedó claro en el debate conciliar–³⁶ que, a su vez, no se identifica con ninguna de las vías de su transmisión.

En la respuesta a esta cuestión W. Kasper y H.-J. Sander representan –quizás– las dos posiciones significativas marcadamente diver-

35. Cf. “Thematische Hinführung”, en: CH. BÖTTIGHEIMER; F. BRUCKMANN, *Glaubensverantwortung im Horizont der “Zeichen der Zeit”*, 11-26, 15-16.

36. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Escritura y Tradición. Karl Rahner en el «primer conflicto doctrinal» del Vaticano II”, *Teología* 106 (2011) 347-366.

sas entre las que se mueve hoy la teología. Para el primero, como he detallado más arriba, se trata de una pregunta abierta, prácticamente en los mismos términos en que quedó planteada en el Concilio.³⁷ Por el contrario, para Sander el valor de lo sucedido en *Gaudium et spes* no puede subestimarse: “marca una nueva época de la teología, porque le da a la enseñanza un nuevo marco”.³⁸ Se trata de una constitución, por tanto, de algo diverso a unas simples orientaciones pastorales. En el título definitivo dado a *Gaudium et spes* estas dos palabras aparecían juntas por primera vez, “constitución” y “pastoral”, siendo que siempre habían sido tratadas por separado, en forma paralela. La novedad es importante; el mismo K. Rahner, muy activo en los debates conciliares sobre este documento, escribía en 1967: “No es fácil decir qué es una Constitución pastoral”.³⁹ En el lenguaje magisterial previo “constitución” y “constitución dogmática” tenían un sentido idéntico.⁴⁰ “Constitución” indicaba una doctrina a la manera de principios siempre permanentes; “pastoral”, por el contrario, una aplicación práctica, siempre contingente, de aquellas verdades estables. La novedad no podía ocultarse. El Concilio no sólo 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 *Gaudium et spes*, 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 creyente.⁴¹ 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 tiempo.⁴² 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

37. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos”, 85-109.

38. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 689.

39. “Zur theologischen Problematik einer ‘Pastoralkonstitution’”, en: *Schriften zur Theologie*, Vol 8, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1967, 613-636, 613.

40. Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar”, 704.

41. Cf. *ibid.*, 705.

42. Cf. *ibid.*, 688.

reconocimiento de que los acontecimientos pastorales tienen un contenido constitutivo para la comprensión y presentación de la fe. Según una expresión de J. Schmiedl, es la heterotopía de *Gaudium et spes*.⁴³

Antes de cerrar este punto, formulo el asunto con otras palabras. Teniendo en cuenta la terminología de Cano y las diferentes posiciones de Hünermann, Sander y Ruggieri, ¿podría –o, más bien, debería– decirse que un *locus theologicus alienus* puede devenir un *locus theologicus proprius* gracias a un proceso de discernimiento que advierta en él una instancia de testimonio de la Palabra? En este sentido, podría haber acontecimientos históricos que pertenecieran al primer tipo de autoridad, “ajeno”, y otros, al ámbito “propio”. En los múltiples autores estudiados, de momento no he encontrado la cuestión expresada en estos términos. Puede decirse, no obstante, que en los razonamientos de Sander y Ruggieri esta óptica está por lo menos implícita. La formulación ayudaría a visibilizar que la historia, en cuanto tal, puede estar de los dos lados en el listado de los lugares teológicos: en el *locus* “ajeno” o en el “propio”.

El progreso en esta perspectiva reclama, por tanto, un trabajo renovado sobre los debates conciliares entre los teólogos alemanes y franceses como correctamente advierte Kasper, ejemplificando con los nombres de K. Rahner, J. Ratzinger y M.-D. Chenu, aunque el círculo de personas a considerar es más amplio e incluye a influyentes padres conciliares de entonces.⁴⁴ En este nivel del estudio es necesario prestar atención a diversas fuentes, ante todo las mismas actas conciliares y a todo el debate en el proceso redaccional de *Gaudium et spes*.⁴⁵ El aporte de Chenu, que a diferencia de los otros no fue nunca designado perito del Concilio, es decisivo, incluso por la corriente teo-

43. 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 über die Kirche in der Welt von heute. Einleitung”, en: *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Freiburg i.Br., Herder, 2^a 1968, 242-279, 262.

44. Cf. *Karl Rahner - Sämtliche Werke. Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation*, Band 21, Freiburg i.Br., Herder, 2012; J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften. Bd 7. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg. i.Br., Herder, 2012.

45. Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2000.

lógica que representa y condensa, principal responsable –quizás– del ingreso de la conciencia histórica en la teología católica del siglo XX: la llamada *nouvelle théologie*.⁴⁶

3. Desarrollo en Latinoamérica: controversias y una hipótesis

Como destacan diversos autores, algunos ya citados, es en América Latina donde la reflexión sobre los signos de los tiempos y, en general, la metodología más inductiva propuesta por *Gaudium et spes* tuvo una mayor repercusión. Dos temáticas pueden valorarse como importantes en relación al asunto planteado; particularmente la segundo, formulada como hipótesis, requiere una profundización ulterior.

3.1. Los recurrentes cuestionamientos al método ver-juzgar-obrar

El primero refiere a los cuestionamientos al método ver-juzgar-obrar en las diversas Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano. Admitido sin discusiones en el tiempo de Medellín (1968), el método ha sufrido repetidos embates en las Conferencias posteriores, hasta Aparecida (2007), sin excepción. Sobre este punto existe una bibliografía muy amplia y de variada calidad que considera asuntos complementarios: (a) relata las peripecias que ha sufrido esta metodología para llegar a plasmar cada uno de los documentos episcopales, los repetidos intentos de volver a una opción metodológica deductiva. Particular atención recibe la Conferencia de Santo Domingo (1992) porque representa el caso más logrado de este retroceso.⁴⁷ Varios auto-

46. Cf. M.-D. CHENU, *La fe en la inteligencia*, Barcelona, Estela, 1965; *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona, Estela, 1966; "Les signes des temps: Réflexion théologique", en: Y. CONGAR Y OTROS (eds.), *L'Église dans le Monde de ce Temps*, II, Paris, Cerf, 1967, 205-225; *Une école de théologie: le Saulchoir. Avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière, J.-P. Jossua*, Paris, Cerf, 1985. Cf. también, por ejemplo, M. QUISINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum*, Berlin, Lit Verlag, 2007.

47. Cf. V. CODINA, "Teología de la Liberación 40 años después. Balance y perspectivas", *Horizonte* 11, 32 (2013) 1357-1377, 1365: "La conferencia de Santo Domingo (1992)... cambiará la metodología latinoamericana. (...) Este cambio de metodología significa un cambio de rumbo, una vuelta a una postura más conservadora, un golpe de timón en la pastoral eclesial, aunque en Santo Domingo de hecho haya una significativa apertura hacia las culturas indígenas y afro y una cierta atención a la cultura moderna llamada cultura adveniente."

res destacan las dificultades o perplejidades que, al respecto, hubo también en el proceso de preparación hacia Aparecida, incluso debates durante las mismas sesiones de la Conferencia, aunque Fernández deja claro que “la mayoría de los obispos” deseaba conservar el Ver como paso inicial.⁴⁸ A. Brighenti, por su parte, afirma que durante la Asamblea “para que volviese el método ver-juzgar-actuar, se tuvo que aceptar que la parte del ver comenzara con una profesión de fe.”⁴⁹ Es la posición de J. B. Libanio también: “Aun manteniendo el método ver-juzgar-actuar, el Documento Final revela más una postura de quien parte del juzgar en todos los momentos. Ese juzgar ya se considera como propio, sin dudas y sin cuestionamientos. En ese sentido, el texto causa cierto malestar en las inteligencias acostumbradas a la criticidad moderna.”⁵⁰ La crítica que recoge y formula el trabajo de C. del Campo, en particular lo que él llama “timidez” o “carencia epistemológica” referido al método en Aparecida, necesita ser esclarecida.⁵¹ (b) Las observaciones recién apuntadas y la lectura de los diversos autores dejan a la luz otra perspectiva: la distinta comprensión del ver-juzgar-actuar, que va desde posturas más simples, entendiéndolos como pasos sucesivos, a comprensiones más profundas acerca de la realización de un círculo hermenéutico al que, incluso, algunos autores le añaden nuevas palabras tales como “ver-juzgar-actuar-celebrar-evaluar”,⁵² o nuevos acentos como “ver la realidad-iluminarla-transformarla”.⁵³ En cualquier caso, es verdad que la utilización del método en el posconcilio latinoamericano no se ha realizado sin controversias: “algunos lo emplean mal, otros lo desacreditan”.⁵⁴

48. Cf. *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria*, Buenos Aires, San Pablo, 2007, 136.

49. “Crónica del desarrollo de la V Conferencia”, en AMERINDIA (ed.), *Aparecida. Renacer de una esperanza*, 2007, 25-34, 29 (<http://es.scribd.com/doc/133799345/Amerindia-2007-Aparecida-Renacer-de-Una-Esperanza>).

50. “Conferencia de Aparecida. Documento final”, *Revista iberoamericana de teología* 6 (2008) 23-46, 44.

51. Cf. *Dios opta por los pobres. Reflexión teológica a partir de Aparecida*, Santiago, Ed. Universidad Alberto Hurtado, 2010, 81s.

52. J. MARINS, “El ir y venir del método “ver – juzgar – actuar”, en: AMERINDIA, *Aparecida*, 53-58.

53. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria*, 26.

54. C. GALLI, “La Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida”, *Teología* 94 (2007) 627-666, 665. Estas constataciones no opacan los méritos del texto de Aparecida como reconocen los más diversos autores.

3.2. Una hipótesis: lugar hermenéutico o lugar teológico

La “nueva manera de hacer teología” de la Teología de la liberación, según Gutiérrez al caracterizar esta corriente, incluyó un importante aporte metodológico acorde con el hecho fundamental constituido por la irrupción de los pobres como lugar hermenéutico decisivo. No deseo explicitar aquí la riqueza y complejidad de dicho aporte, bien analizado en la bibliografía que cito inmediatamente, sino ensayar la siguiente hipótesis: con variados matices, en diversos autores pertenecientes a la Teología de la liberación no se habrían distinguido suficientemente las nociones de lugar hermenéutico y lugar teológico. Asumieron una terminología proveniente de la tradición metodológica de M. Cano, *locus theologicus*, pero la habrían usado prácticamente como sinónimo de lugar hermenéutico; no la habrían profundizado en relación a su significado específico. En este sentido, es sintomático que en las obras principales, particularmente las metodológicas de Gutiérrez, Clodovis y Leonardo Boff, J. Sobrino, etc., exista un poco uso de esta noción y ninguna referencia o estudio a la obra de Cano. Pareciera que nunca afrontan el estudio de esa tradición, para diferenciarse y ubicarse en ella. Esta carencia, segunda hipótesis, podría haber colaborado también a una insuficiente articulación del lugar teológico de los pobres con los otros lugares teológicos. Estos constituyen, precisamente, “una estructura de interacción, una cooperación activa en forma de red epistemológica”.⁵⁵ Creo que puede decirse –al menos como hipótesis de trabajo– que, en algunos importantes autores de esta corriente teológica, la distinción está reconocida esporádicamente y de manera muy inicial, pero que no está reflexionado todo lo que la categoría de lugar teológico puede dar de sí como fuente de la teología, por una parte, e incorporada a un todo orgánico que evite todo

55. CH. BÖTTIGHEIMER, “Erkenntnislehre, Theologische”, en W. BEINERT; B. STUBENRAUCH (eds.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i.Br., Herder, 2012, 181-185, 183. Cf. también J. WICKS, “Lugares teológicos”, en R. LATOURELLE; R. FISICHELLA (eds.), *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid, San Pablo, 1992, 833-834: “La influyente obra metodológica de Cano es esencialmente una relación de las fuentes de las que un teólogo católico extrae su material. (...) La amplitud de Cano indica la propia amplitud y complejidad del *auditus fidei* de un teólogo católico. Ningún lugar aislado puede ejercer un control de monopolio. (...) Lo que los lugares de Cano ofrecen son testimonios que tienen ‘autoridad’. (...) El testimonio de los *lugares* les viene de la palabra de Dios que se articula en cada uno de ellos. (...) Los testimonios de la verdad revelada hablan con voces de diferente tono y timbre, que un maestro cristiano procura armonizar en un todo sinfónico.”

riesgo de monopolio de un lugar teológico sobre otros, por otra. Como apunta Böttigheimer –y se ha verificado muchas veces en la teología– “los problemas siempre surgen cuando una instancia se absolutiza a expensas de la otra”.⁵⁶ Juan Carlos Scannone advirtió el problema formulado en la hipótesis cuando en 1990 escribió:

“el lugar hermenéutico no es fuente ni razón del saber teológico, sino una *condición* necesaria (*conditio sine qua non*), aunque no suficiente, para que determinados aspectos de las fuentes o determinadas razones en ellas implicadas pueden ser conocidas y reconocidas. El lugar no es el origen de la luz, pero puede favorecer o impedir que la luz sea recibida y aceptada. (...) En cambio, cuando se habla de “lugares teológicos” no se está hablando del lugar (hermenéutico o epistémico) que ocupan la teología o el teólogo, sino de los *tópoi* (en sentido aristotélico) o *fuentes* tanto constitutivas (Escritura, tradición) como declarativas del conocimiento teológico. No son el ‘desde donde’ (ni epistémico, ni hermenéutico-existencial, histórico, social, cultural) se reflexiona, sino el ‘en donde’ la teología o el teólogo encuentran conocimientos y/o argumentos teológicos.”⁵⁷

Pero tanto en el texto citado, como en otro publicado unos años antes, Scannone no va más allá de reclamar su distinción y corroborar una cita de G. Gutiérrez y otra de J. Sobrino, a la que refiero más adelante. En el primero, en página 321, el jesuita argentino refiere a Gutiérrez, en su libro *Teología de la liberación*, quien acude a M.-D. Chenu para afirmar que la vida de la Iglesia es lugar teológico.⁵⁸ Evidentemente, aunque da por hecho que los pobres constituyen un lugar teológico acudiendo a las opiniones de Gutiérrez y Sobrino, es claro que él mismo, Scannone, no ha profundizado el asunto. En el artículo de Xaveriana acude, para explicar la noción de lugar teológico, a K. Rahner y A. Lang: “*fuentes del conocimiento teológico*”, así Rahner en su *Wörterbuch*,

56. CH. BÖTTIGHEIMER, “Erkenntnislehre, Theologische”, 183. Sucede también con la sobrevaloración del magisterio, como anotó CHENU en el texto citado más arriba, “Le lieux théologiques chez Melchior Cano”, 49.

57. J. C. SCANNONE, “Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación”, *Stromata* 46 (1990) 293-336, 317-318.

58. Si se lee con atención el texto se advierte que se está lejos de una tematización de los lugares teológicos. El contexto, más bien, indica que lo que se quiere pensar aquí es la circularidad entre teoría y praxis. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, Cep, 1971, 23-24. Sin cambios en la decimocuarta edición revisada, cf. *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1990, 63.

“dan la posibilidad de *encontrar* las verdades de la fe, y de valorizarlas en cuanto tales”, así la cita de Lang en el *LThK* de 1961.⁵⁹ En un texto de 1994 es un poco más explícito en reclamar la distinción entre lugar hermenéutico y lugar teológico: “si se toman dichas expresiones en general, conviene hablar de lugar hermenéutico y no de lugar teológico, pues, en cuanto tal, el lugar hermenéutico necesita de discernimiento antes de ser válido para la teología”.⁶⁰ Este asunto no es detallado ulteriormente.

Por otra parte, cuando en otro texto Scannone le advierte a Sobrino que “es importante –para evitar ciertos exclusivismos– seguir reflexionando sobre la interrelación entre la Iglesia de los pobres como ‘cauce estructural para que surja de verdad la Iglesia’ y las otras estructuras o cauces privilegiados de los que habla Sobrino (como ‘magisterio’, ‘sacramento’...)”, ¿no se está refiriendo precisamente a este asunto, es decir, cómo se sitúa una fuente teológica en el marco de las otras, de modo que no se absolutice una, sino que, más bien ella se inserte en un todo diferenciado y armónico?⁶¹ El aporte de Scannone parece importante por el breve llamado de atención sobre una distinción que no estaría suficientemente advertida y formulada. No obstante, observo que el jesuita argentino no entra propiamente en el núcleo del asunto que plantea en esta contribución. Como se corrobora también en su breve alusión a la metodología de la teología india – “la cuestión de los *loci theologici* vuelve así a cobrar actualidad”, afirma– sus observaciones parten más bien de la advertencia contra el riesgo de que “no se tenga suficientemente en cuenta el papel determinante de la Escritura y el rol del magisterio en el discernimiento cristiano de lo asumible o no de una cultura dentro de una teología cristiana inculturada”.⁶² En cualquier caso, tiene relieve el destacar las diferencias: una cosa es un lugar hermenéutico – “desde donde” que sitúa la interpretación, posibilita un punto de

59. J. C. SCANNONE, “El método de la teología de la liberación”, *Theologica Xaveriana* 34 (1984) 369-389, 371.

60. J. C. SCANNONE, “Situación de la problemática del método teológico en América Latina”, *Medellín* 78 (1994) 255-283, 264. No varían las citas de Gutiérrez y de Sobrino, se añaden, sobre los *loci theologici*, citas de obras de M. Seckler y P. Hünermann.

61. Cf. J. C. SCANNONE, “La Teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas”, en: ID., *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1987, 21-80, 76 nota 94. Scannone cita el texto J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander; Sal Terrae, 1981, 110.

62. J. C. SCANNONE, “Situación de la problemática del método teológico en América Latina”, 280.

vista, otorga un horizonte de comprensión, ofrece una perspectiva desde la que se mira, juzga y valora, como recuerda Scannone—, otra el círculo hermenéutico teoría y práctica, otra un lugar teológico estrictamente dicho. De allí que un lugar hermenéutico no constituya de por sí un lugar teológico. Un lugar hermenéutico, de suyo, no es nunca normativo para el pensar creyente. Un lugar hermenéutico *puede* llegar a ser un lugar teológico —propio— gracias a un proceso de discernimiento que descubra en una situación histórico-concreta un carácter de instancia de testimonio de la Palabra de Dios. De este modo un acontecimiento o experiencia adquiere una autoridad teológica que no puede ser obviada, ingresa como un instrumento peculiar a una orquesta diferenciada en donde resuena la Palabra de Dios, la sinfonía de la fe. Por el contrario, la insuficiente atención a la naturaleza específica del lugar teológico puede favorecer dos limitaciones: (a) si no se destaca adecuadamente el carácter de autoridad y su normatividad ineludible —esto lo destaca el lugar teológico no el lugar hermenéutico en cuanto tal— la reflexión puede permanecer dentro del marco de un método prevalentemente deductivo, aunque de manera más sutil; (b) la posibilidad o riesgo de adjudicar un monopolio a una fuente, oscureciendo la importancia de situar un lugar en el marco orgánico de los demás lugares teológicos, en una “red epistemológica” (Böttigheimer).

Acudo a algunos pocos ejemplos de varios de los principales autores y obras de esta corriente teológica donde la frontera no siempre parecería bien definida y que podrían alimentar la hipótesis planteada. En un texto de 1990, J. Sobrino, escribe:

“Sabido es que la teología de la liberación ha desarrollado novedosamente el tema del lugar teológico, y lo ha hecho por propia experiencia existencial: al hacer teología desde un determinado lugar, «desde los pobres», ha redescubierto contenidos sumamente importantes y centrales en la fe, que no se han redescubierto desde otros lugares, y por ello da suma importancia al análisis del lugar teológico. La teología sabe que hay que distinguir metodológicamente entre lugar teológico y fuente de conocimiento teológico. Sin embargo, como dice I. Ellacuría: ‘La distinción no es estricta ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos’”.⁶³

63. J. SOBRINO, “Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios”,

Si Ellacuría tiene razón en que la distinción “no es estricta”, ni “excluyente” en el segundo caso, el lugar teológico, lo que está en juego además es la temática de la autoridad de la fuente para argumentar en teología, por un lado, en el marco de las otras fuentes o autoridades, por el otro. De allí que la distinción aporte algo sustancial.

En *Jesucristo liberador*, de 1991, Sobrino dedica unas páginas al asunto, “el lugar teológico como realidad”; incluso refiere a M. Cano, pero de una manera insuficiente en referencia a la hipótesis que he formulado.⁶⁴ En un epílogo a un texto publicado en su apoyo con ocasión de la Notificación vaticana de 2006, Sobrino retoma la distinción, pero sin ulteriores especificaciones, donde la “realidad” es puesta al frente de las “fuentes”, “constatada en textos del pasado, el Nuevo Testamento en especial”, aunque luego se reconoce que en esa realidad es “donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial”.⁶⁵ Otro ejemplo posible, tomado esta vez del campo de la eclesiología, pertenece a V. Codina; refleja también un deslizamiento semejante entre lugar teológico y lugar hermenéutico.⁶⁶

Quizás el texto más explícito sobre el tema lo represente un breve escrito de Luiz Carlos Suzin de 2007 con ocasión de la Nota vaticana sobre Sobrino, “El privilegio y el peligro del ‘lugar teológico’ de los pobres en la Iglesia”. El autor reconoce que “detrás del malen-

en: I. ELLACURÍA; J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Madrid, Cristiandad, 1990, I, 575-599, 597-599. Sobrino cita a I. ELLACURÍA, “Los pobres ‘lugar teológico’ en América Latina”, en: ID., *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1984, 153-178, 168. Particularmente interesante sobre el método en I. Ellacuría es el trabajo de F. DE AQUINO, el cual confirmaría la hipótesis formulada. Cf. “Sobre o método da teologia da libertação. Nos 20 anos do martírio de Ignacio Ellacuría”, *Perspectiva Teológica* 41 (2009) 395-412, 406-407.

64. Cf. *Jesucristo liberador*, Madrid, Cristiandad, 1991, 46-48. Que allí prefiera hablar de “lugar teológico antes que lugar teológico” es un síntoma más. Tiene razón cuando afirma que en Cano se trata de textos que se utilizan de manera deductiva, pero es llamativo que, precisamente, no aborde el lugar teológico de la historia, sino sólo refiera a los lugares teológicos propios, sin citas por lo demás.

65. Cf. ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS DEL TERCER MUNDO (ed.), *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, 2007, www.eatwot.org/TheologicalCommission, 298.

66. Cf. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1990, 12, 22, 111, 112. Un ejemplo que muestra una mejor conciencia del asunto es el de D. IRRÁZVAL; utiliza la expresión lugar teológico y se enmarca un poco más en ese ámbito de referencia, pero sin ulteriores especificaciones. Cf. “Religiosidad popular”, en: I. ELLACURÍA; J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Madrid, Cristiandad, 1990, II, 345-375, 357, 359.

tendido con los teólogos, está la cuestión del lugar de los pobres en la Iglesia. Para entender esta cuestión, afirma, conviene primero, recordar lo que es un ‘lugar teológico’”. El autor repasa brevemente allí un listado de los *loci theologici*, las propuestas de sumar nuevos lugares, la importante idea de la “circularidad interpretativa” entre ellos y afirma que el Vaticano II “hablando de las señales de los tiempos, aceptó decididamente la historia y sus acontecimientos, buenos o trágicos, como un lugar teológico”.⁶⁷ Suzin ve en la cuestión metodológica el asunto más importante de la Notificación vaticana y su Nota explicativa sobre la cristología de Sobrino.

Los importantes trabajos sobre la metodología de la Teología de la liberación, en particular los aportes clave de Clodovis Boff contribuirían a sostener la hipótesis formulada. Pienso, por ejemplo, en su afirmación: “La TdL se autocomprende como reflexión ‘sobre, en, por y para’ la praxis de los cristianos y de los hombres en general, estableciendo, no solamente una relación indisociable entre ‘lugar social’ y ‘lugar epistémico’, sino también haciendo de la praxis un ‘lugar teológico’, aunque no constitutivo del discurso, como son las Escrituras leídas en la Iglesia.”⁶⁸ Es indicativo, quizás, en esta última frase, por una parte, la expresión “aunque no constitutivo del discurso”, cosa incorrecta si se tratara de un lugar teológico, puesto que éste sería siempre constitutivo, una fuente ineludible, por otra, la comparación con la Escritura, que sí sería constitutiva. Emerge la impresión, entonces, que, aunque se reconoce al actuar el carácter de “fuente de reflexión”, no se lo sitúa en el marco de los lugares teológicos estrictamente. Esta limitación puede advertirse en la obra de C. Boff de 1978.⁶⁹ Por otra parte, una constatación que creo no es secundaria: no hay alusión a los lugares teológicos en el artículo de C. Boff, “Epistemología y método

67. En ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS DEL TERCER MUNDO (ed.), *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, 2007, www.eatwot.org/TheologicalCommission, 260-266, 263, 264. Hay dos ediciones de este trabajo, la primera, tiene el texto de Suzin en castellano, la segunda, en portugués.

68. A. BRIGHENTI, “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”, *Medellín* 78 (1994) 207-254, 236. Cf. también en *ibid.*, 241, 242, 244 las expresiones de correlación y sus contextos temáticos: El “logos de la fe” y el “logos de la historia”, “textos de la Revelación y la experiencia de fe”: “lo que no queda claro es el lugar del Magisterio”. Cf. A. BRIGHENTI, “A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff”, *Horizonte* 32 (2013) 1403-1435. Cf. especialmente aquí la opinión de Brighenti, *ibid.*, 1433.

69. C. BOFF, *Teología de lo político: sus mediaciones*, Salamanca, Sígueme, 1980, 363: “norma indirecta para la teología”.

de la teología de la liberación”, en la importante obra editada por I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis*, de 1990.⁷⁰

En síntesis, existe aquí un campo de trabajo muy amplio, porque implica muchos autores, infinidad de textos y matices diversos. Adviértase, por lo demás, que la profundización que postula esta contribución, y que sugiere la hipótesis formulada, no sólo no desautoriza el esfuerzo metodológico de la teología latinoamericana, sino que lo potenciaría aún más al subrayar más fundadamente la autoridad teológico-normativa de ese lugar hermenéutico ya consagrado.

Reflexiones finales

Tres reflexiones para concluir esta contribución. El Centro Teológico Manuel Larraín ha hecho suyo desde el inicio el tipo de cuestiones reflejadas en este texto.⁷¹ Destaco un asunto en particular que diversos teólogos han reclamado como temáticas pendientes de resolución. Al inicio del artículo he aludido a un texto reciente de W. Kasper donde recuerda que el Concilio habló de los signos de los tiempos, pero se pregunta “cómo se determinan” dichos signos y “cómo se determina más precisamente su relación con los principios teológicos”.⁷² En referencia al primer aspecto – “cómo se determinan” o, en otras palabras, una criteriología para el discernimiento– también H.-J. Sander ha indicado que ese es “el problema capital para una teología de la historia a partir de los signos de los tiempos”.⁷³ Desde esta perspectiva, precisamente, puede destacarse el valor del aporte de E. Silva,

70. C. BOFF, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en I. ELLACURÍA; J. SOBRIÑO, *Mysterium liberationis*, I, 79-113. Tampoco en el interesante texto panorámico de F. TABORDA, “Métodos teológicos na América Latina”, *Perspectiva Teológica* 19 (1987) 293-319.

71. Cf. por ejemplo E. SILVA; J. COSTADOAT, “Centro Teológico Manuel Larraín: Una interpretación teológica del presente” *Teología y Vida* 46 (2005) 503-509; C. CASALE, “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* 46 (2005) 527-569; J. NOEMI, “En búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’”, *Teología y Vida* 48 (2007) 439-447; F. BERRÍOS; J. COSTADOAT; D. GARCÍA (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago, Ed. Universidad A. Hurtado, 2008; V. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago, Ed. Universidad A. Hurtado, 2013.

72. Cf. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 454.

73. H.-J. SANDER, “Das singulare Geschichtshandeln Gottes”, 139.

fruto de un trabajo conjunto en el Centro mencionado.⁷⁴ En relación al segundo aspecto – “cómo se determina más precisamente su relación con los principios teológicos” – esta contribución quiere plantear un paso adelante no elaborado en nuestras reflexiones, casi como un estado de la cuestión sobre la amplitud de los autores, épocas y argumentos que se deben afrontar, por un lado, y, por otro, acerca de la importancia de este asunto para la Iglesia, la fe y la teología. Es un paso en un camino que desea llevar a fondo el razonamiento que expuso el obispo chileno, Manuel Larraín, en el aula conciliar en octubre de 1964: como hay dos formas o caminos de la “revelación de Dios”, esto es, el de “la encarnación del Verbo en la Iglesia” y el de “la evolución del hombre en la creación”, “no es suficiente escuchar la voz de los profetas”, sino que es necesario escuchar también “la voz de los tiempos”. De allí que afirme, como se “dice sabiamente”, “*in voce temporis, vox Dei audienda est*”,⁷⁵ en la voz del tiempo se escucha la voz de Dios. En el asunto que planteo está en juego una comprensión profunda de esta idea.

Segunda reflexión. No es posible desarrollar aquí aquellos contenidos teológicos que favorecen una consideración sobre la autoridad teológica de la historia. Sólo con realizar una rápida recorrida al famoso artículo de Y. Congar de 1970, “La historia de la Iglesia, ‘lugar teológico’”, sería suficiente para encontrar un listado, por cierto limitado, de argumentos a desarrollar y profundizar: (a) la *concepción bíblica del tiempo*; el tiempo no es el despliegue de aquello que ya está dado en lo intemporal. Es realmente “génesis perpetua de imprevisible novedad”; (b) *Dios es el Dios vivo* (Ex 3,14) que se revela en sus obras, en la historia; (c) la *noción bíblica de verdad* es escatológica, una realización que se sitúa hacia adelante, no detrás; (d) “la verdad de Cris-

74. E. SILVA, “Criterios de discernimiento. para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos”, en: V. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA, *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, 173-208.

75. EMMANUEL LARRAÍN ERRÁZURIZ, Episcopus Talcensis, Congregatio Generalis XCIX, AS III, 4, 184-186, 185. Es interesante constatar que, en fecha posterior, MONS. E. GUANO, obispo de Livorno, al presentar la introducción a *Gaudium et spes* en el aula conciliar usara palabras casi idénticas. Cf. AS III, 5, 142-158. Se trata de una expresión que indudablemente aparecía en los debates, pero que, en cuanto tal, no llegó a recogerse en el texto final de la Constitución. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos”, 99. Larraín recuerda en ese contexto lo dicho por Juan XXIII acerca de la necesidad de investigar o escudriñar los signos de los tiempos.

to está aún por realizar (...) todavía ha de hacerse plenamente en nosotros. Hay algo no expresado, ‘no dicho’, de Cristo y de la misma palabra que exige, para ser dicho, la variedad, aún no adquirida, de la historia y de los pueblos. *Cristo no es únicamente Alfa, es también Omega...*”; (e) “...un descubrirse Cristo, y Dios a través de él, en *la vida de sus santos*: “También la vida de los santos es una palabra de Dios””; (f) El *sensus fidelium* no tiene un valor incondicionado, pero constituye un valioso lugar teológico: se aplica en ocasiones a las creaciones de la liturgia, y de esta manera entra a integrarse en la *lex orandi*; (g) *la historia*, en el sentido de aparición de lo que (todavía) no ha acontecido, entra también en la constitución de ese “porvenir de Cristo” que es la vida del pueblo de Dios; (h) “sería preciso exponer en este punto toda *una teología del Espíritu Santo...*”; etc.⁷⁶

Finalmente, acerca de la importancia de estas ideas para el desarrollo de la doctrina de la Iglesia y del razonar creyente. Sólo un método que incluya un momento decididamente inductivo, que preste oído a la historia y a la experiencia, como lo intentó de manera novedosa *Gaudium et spes*, puede hacer justicia al modo cómo Dios se autocomunica y se da a conocer a sí mismo. Solo así se pone en funcionamiento una sinfonía de la fe que no excluye a uno de los instrumentos gracias al cual emerge un sonido que ningún otro instrumento está destinado a sustituir. Es la impresión de varios autores que, en el magisterio y la teología, todavía se continúa argumentando, particularmente sobre temas morales, de un modo meramente deductivo –piénsese por ejemplo en los temas referidos a la ética familiar y sexual planteados para el presente proceso sinodal– aplicando principios que ya se poseen, independientemente de la historia y de la experiencia, a situaciones concretas, sin prestar la debida atención a un lugar donde se manifiesta la Palabra de Dios y debe ser discernida: la misma experiencia de las personas, ante todo, la de aquellas implicadas en dichos juicios morales. Hay que corregir el rumbo, motivados no por una mera estrategia de adaptación, sino en virtud de una renovada convicción teológica. Lo que se busca es escuchar la Palabra de Dios, *todas* las Palabras de Dios; Palabra que no se identifica y agota con ninguna

76. Cf. “La historia de la Iglesia, ‘lugar teológico’”, *Concilium* 57 (1970) 86-97. Todas las citas están tomadas a partir de la página 92 (cursivas mías).

instancia de testimonio autorizada, ni siquiera con la Escritura, *norma normans non normata*. Se discierne la manifestación de la Palabra de Dios en los acontecimientos históricos y las biografías humanas, una Voz en las voces y palabras humanas. De este modo las historias y las experiencias humanas constituyen una fuente ineludible de la fe y la teología en el marco diferenciado de las demás fuentes, y no sólo un campo de aplicación práctica de principios ya adquiridos. Como he expresado en otro lugar,⁷⁷ uno puede preguntarse qué transformaciones se producirían si la Iglesia, sujeto teológico colectivo, se hiciera cargo de este punto de vista; transformaciones en su credo, en su liturgia y en su ética, en la forma de pensar y creer, de actuar y celebrar.

CARLOS SCHICKENDANTZ
CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN
UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO
SANTIAGO – CHILE
25.03.2014 / 28.06.2014

77. Cf. C. SCHICKENDANTZ, "Una elipse con dos focos", 87, 108-109.