



LA HISTORIA COMO “LUGAR TEOLÓGICO” EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN ¹

History as a “Theological Place” in Latin American Liberation Theology

Jorge Costadoat *

ABSTRACT: *Gaudium et Spes* tuvo un impacto enorme en el desarrollo de la autoconciencia de la Iglesia latinoamericana y de la Teología de liberación. GS ofreció un método para observar teológicamente los acontecimientos, en el entendido que Dios habla en ellos y que, en consecuencia, es necesario discernir su presencia y voluntad en el presente histórico. La Teología de la liberación utilizó el concepto de “lugar teológico” para denominar la presencia de Dios en el continente de la época, especialmente para afirmar que el “lugar teológico” por excelencia son los pobres. Este artículo se concentra en el uso que los teólogos de la liberación hacen de esta categoría, pues ella designa el supuesto fundamental del método de la Teología de la liberación. Los resultados de la investigación arrojan un resultado inquietante. Los autores no entienden lo mismo por “lugar teológico”. El uso del término, por tanto, puede constituir una fuente de malentendidos.

PALABRAS CLAVE: Lugar teológico, Método, Teología de la liberación, *Gaudium et Spes*.

ABSTRACT: The *Gaudium et spes* had an enormous impact on the development of self-awareness in the Latin American Church and in the Theology of liberation. Theologically, GS offered a method for observing the events, on the understanding that God speaks through them and that, consequently, it is necessary to discern His presence and will in the historical present. The Theology of Liberation used the

¹ Este texto se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt n. 1150128.

* Profesor de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Director del Centro Teológico Manuel Larraín. Artigo submetido a avaliação em 13.04.2015 e aprovado para publicação em 22.04.2015.

concept of “theological place” to describe the presence of God in Latin America at the time, especially to assert that the poor are, par excellence, the “theological place”. This article focuses on how liberation theologians make use of this category, since it designates the supposed fundamental of the method of the Theology of liberation. The results of the investigation show a disturbing result. The authors do not understand “theological place” in the same way. The use of the term can, therefore, be a source of misunderstanding.

KEYWORDS: Theological place, Method, Theology of Liberation, *Gaudium et Spes*.

La consideración de la historia, y en particular a los pobres como “lugar teológico” es el supuesto más importante de la Teología latinoamericana de la liberación. Este modo de teología proviene del giro antropológico y hermenéutico de la teología del siglo XX y especialmente al del Vaticano II, más precisamente aún, al de *Gaudium et Spes* (GS).

En una primera parte, este artículo se concentra en este viraje hacia la historia hecho por el magisterio y la teología, tal como ha ocurrido en América Latina. En una segunda parte, se entrará en algunos campos en los cuales el uso de la categoría de “lugar teológico” aplicada a la historia actual se ha vuelto problemático.

I Giro hacia la historia de Gaudium et Spes

El término “lugar teológico” no existe en *Gaudium et Spes* ni en ningún otro documento del Vaticano II. Tampoco se usa en ninguno de los documentos de las conferencias episcopales latinoamericanas, salvo una vez en Medellín². Sin embargo, su presencia en la Teología de la liberación es frecuente para indicar la presencia y el habla de Dios en la historia. Pensamos que ha sido esta la categoría que más ha servido para denominar el supuesto fundamental de su método teológico.

La conciencia de la historicidad del ser humano ha llegado a caracterizar el giro antropológico y hermenéutico de la Iglesia del siglo XX. La “historia” golpeó con tal fuerza las puertas de la Iglesia que esta debió abrirla. La “historia” entró en la Iglesia y hasta ahora reclama habitarla como si fuera su propia casa. El *aggiornamento* (la puesta al día en el presente), el *ressourcement* (la indagación en las fuentes del pasado) y el

² “Esta evangelización debe estar en relación con los ‘signos de los tiempos’. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los ‘signos de los tiempos’ que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un ‘lugar teológico’ e interpelaciones de Dios” (Pastoral de elites, 13).

desarrollo doctrinal (en perspectiva de futuro) realizado por el Vaticano II dieron a la Iglesia la capacidad de dialogar con su época y anunciar el Evangelio a los contemporáneos en términos inteligibles (cf. O'MALLEY, 2012, p. 59-60). Al final del Concilio hubo viva conciencia en conservadores y progresistas del viraje hacia la historia que la Iglesia estaba operando. Pablo VI declaró que el volverse la Iglesia hacia el hombre constituía un acto pastoral, religioso³. GS fue el documento que mejor representó este giro.

Por esta razón no debe extrañar que este giro hacia la historia de la Iglesia del Concilio haya sido visto como una conversión. Según P. Trigo, “esta vuelta al ser humano – alude a Pablo VI – se interpreta como una verdadera conversión, como una vuelta en fidelidad al evangelio” (TRIGO, 2010, p. 168). Debe decirse que la visión conservadora habría tenido razón si esta hubiera sido solo una adaptación de la Iglesia a la época para sobrevivir en el tiempo. Pero si en la historia Dios reclama a la Iglesia una respuesta histórica, es que esta constituye una especie de “lugar teológico”, un lugar donde se localiza la voz de Dios, un “donde” Dios habla con “autoridad” y, por tanto, debe ser escuchado y obedecido.

Según M. McGrath el Vaticano II, particularmente en GS, la Iglesia tuvo conciencia de estar viviendo “una nueva edad de la raza humana caracterizada por grandes y profundos cambios” (Mc GRATH, 1966, p. 134). Toma de conciencia que ha llevado a que la Iglesia se autocomprenda en términos históricos, proceso que no es reversible, aunque esté aún pendiente (cf. NOEMI, 1998, P. 32).

1 Desarrollo de un nuevo método teológico

a) *Gaudium et Spes* y el desarrollo de una teología de la historia

La atención que el Vaticano II prestó a la historia tuvo una motivación pastoral. Es claro que la Iglesia del Concilio se embarcó en un proceso de cambio, en última instancia, porque quiso anunciar a Jesucristo a los contemporáneos. GS constituye el documento emblemático del giro señalado, aunque en todos los demás textos se advierte la misma intencionalidad. En adelante la Iglesia reconocerá a la historia escatológicamente considerada, una virtualidad hasta entonces desconocida para concebir al mundo, el hombre y a sí misma. El reino de Dios, como destino que se anticipa en

³ Pablo VI, Homilía sesión IX del Concilio (7 de diciembre de 1965). M. McGrath dirá de GS: “El nudo de todo el problema es la importancia de la religión cristiana para el orden temporal. El corazón de la constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy es el Capítulo III de la 1ra parte donde se discute audazmente esta importancia” (“La génesis de *Gaudium et Spes*”, *Mensaje*, 15 [153] [1966] 502).

el presente, que exige una conversión actual, pasó a constituir el foco que dio unidad a la historia y a la salvación, a la Iglesia y a la pastoral⁴. La inmanentización del mundo moderno no dejó otra alternativa que entender que la salvación solo puede comprobarse como humanización. Terminó así la idea de historias paralelas, una sagrada y otra profana (cf. ELLACURÍA, 1990, p. 323-372; GUTIÉRREZ, 1990, p. 95-124). Dios, de ser tenido por extrínseco al mundo, pasó a ser considerado inherente a él. Solo así, desde dentro de la historia, correspondiendo al tiempo que le toca vivir, la Iglesia ha entendido que puede anunciar el Evangelio

Los padres conciliares insistieron en sacar adelante el Esquema XIII. Estaban convencidos de su necesidad aun cuando no tenían claridad del método teológico que utilizaban para hacerse cargo de pensar la fe tradicional en clave pastoral⁵. La categoría de “signos de los tiempos”, aunque el término se usa sola vez en todo el documento (GS 4), “desempeña un papel estructurante” (VILLEGAS, 1976, p. 292). Como ha ocurrido tantas veces, el método hubo de explicitárselo – y en este caso aún parece estar pendiente hacerlo – solo después de su utilización. Los participantes en el Concilio entendían que, para pensar la acción de Dios en la historia, no podían sino hacerlo con un método distinto al que la

⁴ Según J. Noemi la óptica escatológica del Vaticano II exige una recompreensión teológica completa de la realidad y, dentro de ella, de la misma Iglesia: “Aceptado el requerimiento de articular la realidad de la iglesia en su dimensión ‘ad extra’, es decir, en referencia al mundo y el hombre contemporáneos, se irá tomando conciencia de que ello implica asumir un desafío eclesiológico determinado escatológicamente. La referencia ‘ad extra’, al mundo, implica explicitar la relatividad ‘ad intra’ de la Iglesia con respecto al ‘reino de Dios’. El enfoque escatológico del Vaticano II puede sintetizarse como el de una visión histórico-trascendental de la Iglesia, el mundo y el hombre. El concepto de ‘reino de Dios’ es el eje que centra esta visión. Tanto la realidad de la Iglesia, el mundo, como la del hombre se definen en relación al ‘reino de Dios’, son relativos al designio escatológico englobante de Dios que es su reinado. Esta relatividad no sólo se enuncia puntualmente, sino que se articula linealmente. El reino de Dios es el sentido y fin del hombre como designio sobre la historia de la humanidad y de cada hombre. En la vocación universal de la humanidad al ‘reino de Dios’, iglesia y mundo se conjugan como realidades dinámicas, interdependientes entre sí y dependientes y relativas al *eschaton*. Es decir, hombre, iglesia y mundo no designan realidades puntuales que se conciben estáticamente en dependencia de un parámetro abstracto de trascendencia, sino que el reino de Dios es la intencionalidad trascendental que permite interpretar una situación histórica determinada como momento de una historia sellada por un designio salvífico” (NOEMI, o.c., 83). Cf. A. Parra, “Aproximaciones al método y al análisis teológico de la realidad”, *TheologicaXaveriana*, n. 62, p. 50-51, 1981.

⁵ M. McGrath: “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 comenzado” (“La génesis...”, o. c., p. 496.). Sobre el método del Ver, Juzgar y Actuar, desarrollado por Cardijn, propio de la JOC y especialmente apreciado por la Iglesia latinoamericana, como antecedente y como base del método de GS, debe consultarse el espléndido trabajo de A. Brighenti, Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana, *Medellín*, n. 78, p. 207-254, 1994.

teología había utilizado hasta entonces para explicar la salvación. Según Carlos Schickendantz:

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 creyente. 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 (AZCUY; SCHICKENDANTZ, 2013, p. 66).

Schickendantz se apoya en H.-J. Sander según el cual se trataría de una "eclipse con dos focos". Esto es, "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" (*Ibid.*, p. 66). En adelante los acontecimientos de la pastoral tendrán una importancia constitutiva para la fe. En nuestros términos, no acatar una constitución pastoral equivaldría a apartarse de la fe de la Iglesia, pues esta sólo puede y ha podido expresarse en el presente y en el pasado en su relatividad histórica-escatológica.

Concederle autoridad a los acontecimientos, reconocer que la Iglesia podía aprender del mundo (GS44), ha sido equivalente a dar a la historia rango de "lugar teológico" (*Ibid.*, p. 293). Melchor Cano había designado la historia entre los "lugares teológicos", las categorías elucidadas por él mismo como gramática de la revelación. Unos "lugares" debían considerarse "propios" y otros "impropios". Con los primeros, se refería a aquello que debe considerarse "fuente" de revelación: la Escritura y la Tradición los cuales, a su vez, son explicitados en lugares "declarativos": la Iglesia católica, los concilios ecuménicos, la Iglesia de Roma, los Padres y los teólogos escolásticos. Con los lugares "impropios" por otra parte, se designaba aquellos auxilios que, no teniendo "autoridad" teológica, es decir, valor de revelación, son necesarios para comprender y profundizar en la comprensión de esta. A saber, la razón, la filosofía y la historia. La novedad a este respecto, la introduciría la escuela de Le Saulchoir para la cual la historia habría de valorársela no solo como ciencia del pasado sino como una dimensión temporal y existencial, y condición *sine qua non* de la pastoral de la Iglesia. Esto Cano no lo habría aceptado. Al considerar la historia como lugar de la presencia de Dios, la teología del siglo XX daba un vuelco completo a una hermenéutica de la sola Palabra escrita. Para la Teología de la liberación la prioridad la tendrá el "texto" de la historia, el cual solo puede ser descifrado con el "texto" sagrado, uno y otro considerados frutos de la Palabra única de Dios. La nueva teología querrá ser una interpretación teológica del presente (cf. NOEMI, 1975).

Así las cosas, el nuevo método teológico de GS ha podido incidir en la conciencia que la Teología de la liberación ha tenido de ser "otro modo"

de hacer teología (cf. BRIGHENTI, 1994, p. 207-254). En el ambiente eclesial del postconcilio en ambos lados del Atlántico se tuvo conciencia de una novedad metodológica. La diferencia estriba en que la Teología de la liberación ha llegado a considerar que el pobre es el “teólogo” primero, aunque solo lo sea de un modo germinal y sapiencial, de su propia liberación⁶. Pero debe reconocerse que el Concilio puso las bases teóricas para este descubrimiento extraordinario. Otra vez Schickendantz:

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 (Teología política europea) y la irrupción del pobre y su correlativa opción preferencial, en la segunda (Teología de la liberación latinoamericana), 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 (2013, p. 79-80)⁷.

b) La Teología de la liberación como una “teología del presente histórico”

La importancia de GS en la Iglesia latinoamericana fue enorme (SCANNONE, 1995, p. 19-49). Según Víctor Codina fue el documento conciliar de mayor impacto en el continente (CODINA, 2013, p. 84). GS ofreció a la Iglesia latinoamericana un método para juzgar teológicamente su propia realidad; para pensar América Latina y pensarse la Iglesia dentro de esta. Los obispos en Medellín se exponen al juicio de los tiempos. La Iglesia, dirán, “acata el juicio de la historia sobre esas luces y sombras, y quiere asumir plenamente la responsabilidad histórica que recae sobre ella en el presente” (Conclusiones, 2). Las decisiones y acciones que los cristianos de fines de la década de los sesenta habrían de tomar, adquirirán un valor teológico mayor.

⁶ La valoración del pobre como cristiano capaz de pensar su vida y liberación a la luz de su fe, a mi entender, constituye el núcleo más original de la teología latinoamericana. En esto coinciden la Teología de la liberación más madura y la Teología del pueblo o Escuela argentina que, en razón de su distancia del marxismo, ha sido reticente a ser asimilada con la primera. Cf. SCANNONE, J.C. La recepción del método de ‘Gaudium et spes’ en América Latina. In: MACCARONE, J.C. et al. *La Constitución Gaudium et spes. A los treinta años de su promulgación*. Buenos Aires, 1995. p. 19-49. SCANNONE, J. C. Aportaciones de la Teología argentina del pueblo a la Teología latinoamericana. In: TORRES, Sergio; ABRIGO, Carlos (Coord.). *Actualidad y vigencia de la Teología latinoamericana*. Santiago, 2011. p. 203-225. SEGUNDO, J.L. Las dos teologías de la liberación. In: *Teología abierta*. Reflexiones críticas. Madrid: Cristiandad, 1984. v. 3. p. 129-159. (Senda Abierta, 5).

⁷ La Teología de la liberación ha lamentado que *Lumen Gentium* no haya dado a “la Iglesia de los pobres” la importancia que en algún momento del Concilio pareció adquirir. Se ha criticado GS por considerárselo un documento correspondiente a la realidad de la Iglesia europea. Pero no se puede dejar de reconocer que esta Constitución pastoral dio poderosas indicaciones, que por otra parte fueron muy bien recibidas, de la importancia de los pobres para la Iglesia y la teología (Cf. GS 1, 4, 22, 44, 62). Dicho sea de paso, GS 22 es el texto conciliar más citado por Medellín. Su importancia es decisiva en el decreto sobre “La pobreza de la Iglesia”.

La Iglesia de América Latina asumió de inmediato la actitud pastoral de GS. Tanto el magisterio como la teología latinoamericana tomaron su método teológico para discernir los propios “signos de los tiempos”. Todos los otros cambios impulsados por el Concilio habrían de ser implementados a la luz de las “grandes transformaciones” que afectaban al continente, particularmente las que tenían que ver con la injusticia generadora de miseria y la violencia incipiente. La *Introducción* a las Conclusiones de Medellín lo enfoca todo bajo el respecto del giro que la Iglesia del Concilio había efectuado hacia la historia: “La Iglesia Latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha ‘desviado’, sino que se ha ‘vuelto’ hacia el hombre, consciente de que ‘para conocer a Dios es necesario conocer al hombre’” (n. 1). La referencia, como se ve, es a Pablo VI. Continúa: “La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre (GS 22)” (n. 1).

El supuesto fundamental de la Teología de la liberación que se desarrolló al alero de GS y de Medellín es la presencia de Dios en la historia. La acción salvífica del Espíritu en la actualidad constituye el asunto primero de la teología. Afirma P. Trigo:

De lo que llevamos dicho se infiere que la teología debe ser actual, en primer lugar porque el misterio cristiano se revela en concreto como salvación para esta época, y para que se revele realmente hoy lo que sucedió una vez en la historia, tiene que ser contado hoy como buena nueva para nosotros y tiene que ser aceptado hoy. El ser contado no puede devaluarse a mera referencia a un suceso del pasado porque en ese caso no puede dar salvación hoy. Tiene que presentarse con el mismo peso con que se realizó. En este sentido, actual equivale a espiritual: con la fuerza del mismo Espíritu (TRIGO, 2010, p. 15).

Dios que habló a través de su Hijo en el pasado, continúa hablando en el presente y escucharlo, hacer su voluntad, es lo único decisivo. Los teólogos de la liberación entenderán que la praxis sería ciega sin la *norma normans non normata* de las Escrituras y la Tradición de la Iglesia, pero estas no tienen sentido alguno si no orientan la praxis histórica que actualiza espiritualmente la praxis de Jesús. Insiste Trigo:

Así pues para la teología lo primero no es la ciencia escriturística o la guía del magisterio o la discusión de las escuelas. Lo primero es la actualidad en el sentido preciso de la encarnación solidaria y kenótica en la época. Sólo desde esa posición, que es opción personal, se nos abren los lugares teológicos clásicos. Pero no sólo eso, la participación actual en el misterio cristiano que se da en la acción espiritual, al ser prosecución de la historia de Jesús, es argumento en sentido propio, es decir que no sólo encamina a aquello del acontecimiento fontal que se corresponde con lo que se quiere iluminar y abre la llave de su comprensión, sino que dice de modo directo lo que es humanizador según el

paradigma de Jesús, es decir, lo que es cristiano (TRIGO, 2010, p. 20-21; cf. SCANNONE, 1990, p. 293-336).

La novedad del método teológico ensayado por GS ha podido ser aún más apreciado en América Latina que en Europa pues, dada la situación de dependencia inveterada y múltiple del continente, ofreció a los cristianos latinoamericanos la posibilidad de pensar su propia praxis histórica como nunca había sido posible (cf. NOEMI, 1975, p. 16-29). Hasta entonces la teología vigente, la aprendida y enseñada en seminarios y facultades universitarias, había sido extranjera. Desde GS en adelante fue posible –siquiera a modo de ensayo– desarrollar una reflexión teológica propia. Hoy nadie duda que la teología latinoamericana tiene un antes y un después del Vaticano II. A partir del Concilio la producción teológica latinoamericana es impresionante e inabarcable.

Esta misma posibilidad de atender al propio contexto histórico ha hecho que la Iglesia latinoamericana progrese en el camino a la adultez. El terreno estaba preparado. Helder Camara, Manuel Larraín y otros más, habían bregado por una iglesia continental que gozara de autonomía relativa. Pío XII había impulsado estos procesos. Pablo VI había auspiciado un desarrollo orgánico de la Iglesia latinoamericana (cf. NOEMI, 1975, p. 13-14). Una vez que GS entregó herramientas para que la Iglesia cultivara una teología nativa, facilitó que esta pasara de una dependencia infantil a la adultez. Una Iglesia solo puede ser adulta cuando es capaz de hacerse responsable intelectualmente y teológicamente de sí misma. En palabras de G. Gutiérrez: “La teología de la liberación es una de las expresiones de la adultez que comienza a alcanzar la sociedad latinoamericana y la Iglesia presente en ella en las últimas décadas. Medellín tomó acta de esta edad mayor y ello contribuyó poderosamente a su significación y alcance históricos” (GUTIÉRREZ, 1982, p. 31).

Estrechamente vinculado a lo anterior, los teólogos de la liberación agradecieron GS con reservas. Juzgaron que el Concilio fue europeo, que amistó con la modernidad, pero que no tuvo ojos para ver las consecuencias del impacto de las modernizaciones en el Tercer Mundo. Si la observación de los “signos de los tiempos” se hizo en el Primer Mundo con optimismo, en América Latina el resultado del escrutinio fue negativo. Vista la propia historia con atención, se constató en los acontecimientos una “situación de pecado” (*Medellín*, La Paz 1)⁸. La Teología de la liberación ha tenido explícita conciencia que su origen histórico es el “hecho mayor” de la emergencia de los pobres en la sociedad y su lucha por la liberación

⁸ Cf. 16; “Justicia”1: “Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo”.

de la dependencia social, económica y política⁹. Según J. C. Scannone la peculiaridad de la Teología de la liberación consiste, “por un lado, (en) reconocer dicha irrupción (de los pobres) como el ‘hecho mayor’ para la reflexión teológica; por otra lado, su énfasis puesto en la manifestación actual de Dios en sus signos, sobre todo, en los pobres, sin descuidar por ello su manifestación pasada en Israel, en Jesús, en la Iglesia apostólica” (SCANNONE, 1990, p. 292-336). Lo que está en juego es que el pobre irrumpe como sujeto de liberación y teología (GUTIÉRREZ, 1990, p. 258). La teología, por su parte, tiene la misión de ofrecer una historia a los “ausentes de la historia” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 238). Ella “arranca de los cuestionamientos de los pobres y despojados del mundo, de los ‘sin historia’” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 274).

Probablemente la expresión “lugar teológico” – usada para indicar la revelación de Dios en el presente histórico – no se haya utilizado o se lo haya hecho poco en otros continentes. En la Teología de la liberación latinoamericana ha sido importante. Esta es una suerte de teología de la historia (NOEMI, 1998, p. 30-39). En ella todo descansa en la prioridad de la Palabra actual de Dios. Los pobres de hoy, las víctimas actuales de la injusticia, tienen una “autoridad” análoga a la de las “fuentes” tradicionales de la revelación.

II Campos problemáticos del uso de la categoría “lugar teológico”

1 Los pobres como “lugar teológico”

En la Iglesia latinoamericana del post Concilio se ha desatendido con relativa facilidad la queja de cristianos sobre una opción por los pobres. No es que ellos no sepan que Dios tiene un cuidado mayor por los más desamparados. Les preocupa que una tal opción pudiera invocarse de un modo parcial u odioso. La idea latente de una lucha de clases ha podido despertar una reacción alérgica en contra de un discurso teológico excluyente. Espontáneamente los cristianos creen que el Dios de Jesús incluye y reconcilia. La inquietud que el tema provoca en el catolicismo de América

⁹ “La inserción en las luchas populares por la liberación ha sido – y es – para muchos cristianos en América Latina el inicio de una nueva manera de vivir, comunicar y celebrar su fe. Que ellos vengan de las clases populares mismas o de otros sectores sociales, en ambos casos hay – aunque con rupturas y por caminos diferentes – una identificación consciente y clara con los intereses y los combates de los oprimidos del continente. Este es el hecho mayor de la comunidad cristiana en estos últimos años en América latina” (GUTIÉRREZ, o.c., p. 215).

Latina de los últimos cincuenta años, justifica una indagación acerca del reconocimiento de los pobres como “lugar teológico”¹⁰.

Ignacio Ellacuría representa a los teólogos que consideran a los pobres un “lugar teológico”, es decir, prácticamente todos (ELLACURÍA, 1981, p. 225-240). El mártir de El Salvador va lejos. Llega a afirmar el carácter casi absoluto de los pobres. Sostiene: “Lo que queremos es subrayar el carácter más absoluto de los pobres, más absoluto que cualquier otra presunta dignidad o primacía” (*Ibid.*, p. 237).

Bajo el respecto que aquí más nos interesa, el rector de la UCA declara: “Los pobres en América Latina son ‘lugar teológico’ en cuanto constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente, el lugar privilegiado de la praxis y de la reflexión cristiana” (*Ibid.*, p. 231). Para Ellacuría, de la presencia de Dios depende que algo sea “lugar teológico”. Y, para él, esta presencia de Dios se da en los pobres y en la experiencia histórica (actual) de los procesos vividos en América Latina, lo cual es reconfirmado por la revelación ocurrida en la historia (pasada) y transmitida por la Iglesia.

Si la humanidad de Jesús hace presente al Hijo en la historia, los pobres y la pobreza hacen presente a Jesús hoy. Esto hace que “los pobres sean especial lugar teológico” (*Ibid.* p. 232). Ellacuría distingue tres acepciones de “lugar teológico” que sustentan lo anterior: a) es donde Dios ha querido hacerse presente de un modo especial, b) es el lugar más apto para tener una experiencia de fe y seguimiento de Jesús, c) es donde mejor se puede hacer teología (*Ibid.* p. 233). Ellacuría es consciente de que este modo de definir qué sea un “lugar teológico” puede conducir a equívocos. Para evitarlos explica:

... es conveniente distinguir, al menos metodológicamente, ‘lugar’ y ‘fuente’, tomando como ‘lugar’ el *desde donde* se hace la vivencia y la reflexión teológicas, y tomando como ‘fuente’ o depósito aquello que de una u otra forma mantiene los contenidos de la fe. La distinción no es estricta, ni menos excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente, en cuanto 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 (*Ibid.* p. 233).

¹⁰ Prácticamente todos los principales autores afirman que los pobres constituyen un lugar teológico. Las referencias pueden ser interminables. Entre quienes dedican un artículo especial al tema mencionamos a FELLER, V. G. Os excluídos: lugar da revelação de Deus, *Vida Pastoral*, n. 181, XXXVI, p. 1-16, 1995. GONZÁLEZ-FAUS, J. I. “Los pobres como lugar teológico”. *Revista latinoamericana de teología*, n. 1,3, p. 275-308, 1984. FERNÁNDEZ, J. Lois, “La solidaridad de los crucificados, lugar teológico”. *Staurós*, 46, p. 162-170, 2007. OCHOA, M. “Los pobres como lugar teológico en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez”. *Labor theologicus*, v. 19, n. 38-39, p. 167-188, 2007. AUERBACH, C. “Dios se comunica en el mundo contemporáneo en el lugar de las víctimas”. *Voces*, v. 13, p. 47-66, 1998.

Llama la atención esta explicación. Cabe preguntarse: ¿son o no los pobres “fuente”, en el sentido de revelarse Dios a través de ellos? Los pobres, ¿nos hablan como si Dios hablara por sus bocas o porque ellos hacen posible que las “fuentes” se entiendan mejor? La continuación de la cita parece confirmar esto último: “Aceptada esta distinción, sería un error pensar que bastaría con el contacto directo, aunque sea creyente y esté vivido en oración, con las fuentes, para estar en condición de ver en ellas y sacar de ellas lo que es más adecuado para lo que ha de constituir una auténtica reflexión teológica” (*Ibid.*, p. 234). Con esto -que muchos identificarán como círculo hermenéutico- no está queriendo decir Ellacuría que los pobres sean “fuente” en el sentido indicado por nosotros arriba, sino que sin ellos la fuentes son mudas o no dan más de sí. En otros términos, en sentido estricto, el “desde donde” del que habla Ellacuría, ¿es realmente “lugar teológico” (Palabra de Dios actual) o es meramente “lugar hermenéutico” (punto de partida de la comprensión de la Palabra).

Si Ignacio Ellacuría ha querido evitar que su definición de “lugar teológico” no se confunda con la de los “lugares teológicos” tradicionales, no lo logra. Por esto mismo, tampoco puede quedar claro qué quiere decir con esta cierta “absolutes” de los pobres.

En el otro extremo de las posiciones debe ubicarse a Clodovis Boff que terminará rechazando una semejante presentización de Dios en los pobres. La abjuración de Clodovis Boff de la Teología de la liberación constituye un hito en la historia de esta teología. En sus varios artículos, y los de sus críticos, se deja ver lo que ha estado en juego al nivel más profundo¹¹. Clodovis Boff piensa que la opción por los pobres de muchos teólogos de la liberación ha sido la causa de una ideologización y politización del cristianismo, un reducción política de la fe en Cristo. El teólogo brasileño no acepta que los pobres puedan revelar a Dios. Su crítica es extrema: “la Teología de la liberación llega inadvertidamente a esta perversión: Dios se hizo pobre, luego el pobre es Dios. Operación aberrante, por la cual se ontologiza la relación Dios-pobre, la cual de libre y amorosa termina petrificándose en una metafísica miserable. Perpetuándose de este modo la misma pobreza, se consuma la ideologización extrema del pobre” (BOFF, 2008, p. 912).

Clodovis Boff es un autor complejo. Su pensamiento evoluciona y se radicaliza con los años. Sus críticos, en relación con el tema que nos interesa, aciertan en el juicio. Luiz Carlos Susin y Enrico Hammes advierten que el teólogo servita desconoce que los pobres constituyan un “lugar teológico”. Este sería fundamentalmente su problema (SUSIN, L. C.; HAMMES E. ihu.unisinos.br/entrevistas1/4534).

¹¹ Remito al importante artículo de A. Brighenti, “A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff”. *Horizonte*, v. 32, p. 1403-1435, 2013.

Clodovis confirma a sus objetores: “Pero aún hoy en día, los teólogos de la liberación repiten en alta voz que Dios ‘se revela’ en el pobre y que el pobre es el ‘lugar privilegiado’ para conocer y encontrar a Dios. Con ese lenguaje, que no tiene valor doctrinal sino espiritual, la Teología de la liberación corre el riesgo de pasar por alto que el ‘pobre’ por antonomasia es el Verbo encarnado, que él es el ‘lugar privilegiado’ para conocer a Dios. Se puede decir que Él solo, como Palabra encarnada es, en teología, el principio ‘científico’, en el sentido que ‘hace conocer’ (*sciensfacere*)” (*Ibid.*, p. 896). Continúa más adelante: “Poner en cuestión que Dios, el Dios de Cristo, sea el principio de la teología es como dudar que la teología sea teología. Es no conocer su identidad. ¿Pero no van por allí ciertos teólogos de la liberación cuando, rompiendo con la gran tradición teológica, dicen que el pobre es el gran *lugar teológico* para saber de Dios y de Cristo? Decir eso, ¿no es decir de modo absurdo que el fundamento radical de la teología es otra cosa que el ‘theos’ que está en la palabra misma ‘teología’?” (*Ibid.*, p. 898). Estas y otra palabras de Clodovis Boff resultaron hirientes para los teólogos latinoamericanos de la liberación. Pero es importante reconocer que, según la nomenclatura tradicional, son correctas. Cano estaría muy de acuerdo con él.

Así, paradójicamente, el autor que ha escrito el artículo sobre la epistemología y el método en *Mysterium liberationis* (cf. ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J., 1990, p. 79-113) ha terminado por descartar la condición principal de la posibilidad de la Teología de la liberación. De la cuasi sacralización de los pobres de Ellacuría, Clodovis Boff pasa a la negación total de su sacramentalidad. Sin duda Clodovis pone los dos pies fuera de la Teología de la liberación. Rechaza todo discurso en favor de una revelación de Dios en la historia presente hecho en perjuicio de la revelación en sentido estricto ocurrida en Jesucristo. Aunque no guste a sus contradictores, estos deben reconocer que su abjuración deja empero planteada una pregunta sobre una eventual identificación sin distinción, Dios con sujetos históricos determinados¹². Entre el fanatismo de quien reduzca esta identificación de

¹² Jesús Herrera da cuenta de una pluralidad algo errática de modos de hablar de “lugar teológico” en referencia a los pobres (La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial. In: AAVV, *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México 1976, p. 342). A propósito de “lugar teológico” se habla también de sujetos o de praxis diversas; a propósito de la espiritualidad: TAPIA, B. Itinerancia, lugar teológico y social de los franciscanos, v. 17, n. 65 *Cuadernos franciscanos* (1984). SCANNONE, J. C. “Los ejercicios espirituales: lugar teológico”. *Stromata*, v. 47, p. 231-247, 1991. A propósito de los desplazamientos geográficos: LUSSI, C. “La movilidad humana como lugar teológico”. *Concilium*, n. 328, p. 51-63, 2008; BOTEY, J. “Inmigración, lugar teológico”. v. 14, n. 33, *Alternativas*, p. 57-82, 2007. A propósito de la mujer: AZCUY, V. “El lugar teológico de las mujeres”. *Proyecto*, 39, p. 11-34, 2001. BARBOZA, R. “A mulher, um lugar teológico”. *Grande Sinal*, v. 44, n. 6, p. 699-712, 1990. A propósito de la religiosidad: TREJO, M. La sabiduría del pueblo como lugar teológico en la «Escuela argentina» (1966-1996), *Estratto di dissertazione*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2000. ZARAZAGA, G. “La religiosidad popular latinoamericana como lugar teológico”. *Stromata*, v. LV, n. 1/2, p. 3-18, 1999. IRARRÁZAVAL,

un modo excluyente a un solo sujeto y la posibilidad de una multiplicidad de identificaciones posibles, hay un paso. El paso a un discurso sin sentido, pero no sin consecuencias.

2 Problemas con el término “lugar teológico”

La Teología de la liberación sostiene que Dios se revela en el presente histórico y que los pobres, particularmente, son “fuente” de conocimiento de Dios. Sin embargo, al recurrir a una terminología antigua y en crisis, como la de el/los lugar (es) teológico (s), lo que debiera hacer de explicación parece terminar generando un problema. Nos queda un interrogante: al usarse hoy la terminología de Cano, introduciéndole mejoras, ¿no se está simplemente retardando ocaso? Por ejemplo, hoy suele incluirse a la liturgia entre los lugares teológicos y, junto a esta, a acontecimientos históricos como la emergencia de la mujer o la migración. ¿Qué pudiera no ser “lugar teológico”?

Hemos dicho que Ellacuría y los demás teólogos de la liberación aplican el término “lugar teológico” en sentido “propio”, es decir, como si los pobres fueran “fuentes” de revelación; como si su voz y sufrimientos fueran sacramentalmente los de Dios mismo.

Sin embargo, hemos advertido también la complejidad del uso de “lugar teológico” en Ellacuría. Da la impresión que, queriendo decir una cosa, dice otra. Ha querido asegurar la casi absolutez de los pobres afirmando de ellos constituir un “lugar teológico”. Pero, al definir qué entiende por “lugar teológico” y querer dar una explicación que evite una confusión con el discurso tradicional sobre los lugares teológicos, termina por hacer de los pobres un simple “lugar hermenéutico”. Es decir, un “desde donde” se entiende el depósito, pero no un “donde” Dios habla con la ayuda del depósito. Para Clodovis Boff, en cambio, los pobres han de considerarse

D. “Religión popular latinoamericana un fértil lugar teológico” *Fe y solidaridad*, n. 67, 1988. A propósito de los “signos de los tiempos”: TAPIA, J. Los teólogos en la Iglesia: ‘signos de los tiempos’ y ‘lugares teológicos’ (Una meditación sobre la historia de la teología y a propósito del teólogo Melchor Cano). *Ciencia Tomista*, n. 117, p. 297-320, 1990. HURTADO, J. M. *Los signos de los tiempos como lugar teológico: perspectivas desde la teología de la liberación*. Tesis doctoral. Münster, 1979. SCANNONE, J. C. “El acontecimiento, lugar teológico: tercera semana argentina de teología”. *Teología*, v. 11, n. 23-24, p. 148-150, 1974. TORNOS, A. “Los signos de los tiempos como lugar teológico, *Estudios eclesiológicos*”, v. 53, p. 517-532, 1978. A propósito de temas varios: AGUIRRE, R. “El Salvador, encrucijada histórica y lugar teológico”. *El Ciervo*, n. 445, p. 27-28, 1988. CANTÓ, J. “Arte: lugar teológico”. *Documentos para el diálogo*, n. 21, p. 37-44, 1989. GUARDIOLA, E. “La poética “lugar” teológico de encuentro fe y cultura, hombre y Dios”. *Naturaleza y gracia*, v. 3, p. 517-538, 2003. SALVATIERRA, A. “Historia como lugar teológico de inspiración de la catequesis”. *Medellín*, 17, 68, p. 455-489, 1991. DELGADO, A. “El acto educativo como lugar teológico”. *Reflexiones Teológicas*, v. 8, p. 37-56, 2011. CODINA, V. Lenguas de fuego. In: *Creo en el Espíritu Santo: pneumatología narrativa*. Santander: Sal Terrae, 1994, p. 189-214.

claramente “lugares teológicos ajenos”¹³. Ellos habrán de ser considerados un auxilio para comprender la revelación del pobre por antonomasia que es Jesús.

Sirve aquí recordar que en el curso del siglo XX se acentuó el giro antropológico de la modernidad y el giro hermenéutico de la teología. Teólogos como Chenu han descubierto la impronta eclesiástica autoritaria del sistema de Cano (CHENU, 1977, p. 50). Este mira a la revelación en el pasado. No tiene oídos para la Palabra actual, para descubrir que Dios pudiera revelarse en la praxis y la espiritualidad. La gramática de Cano sirvió para descifrar palabras del pasado. Su uso, cuando se trata de comprender un texto completamente nuevo, como son los acontecimientos históricos, es causa de confusiones y malentendidos. Claude Geffré, al concluir un seminario sobre los nuevos “lugares de la teología”, afirma “creo que muchas de las dificultades que se expresaron en los talleres provienen de que siempre tenemos la nostalgia de sustituir los lugares antiguos, cuyo tratamiento es hoy difícil, por lugares teológicos nuevos. No se trata de eso; se trata de desplazarse hacia los nuevos campos que pueden ser lugares de producción teológica” (GEFFRÉ *et al*, p. 172). Lo que en aquellos talleres procuró hacerse fue reconocer que la teología misma y en particular el teólogo se han desplazado a otros escenarios de quehacer teológico.

Uno de los desplazamientos – el que aquí más interesa – tiene que ver con el círculo hermenéutico. Tradicionalmente este ha consistido en un movimiento de ida y vuelta entre el “creer para entender” el “entender para creer”. En este horizonte, sin embargo, el creer se asocia con la fe objetiva de la Iglesia. Lo nuevo ahora es la circularidad que se establece entre una “hacer para creer” y un “creer para hacer”. Lo nuevo, además, es que, si en la teología tradicional la fe (entendida como *fides quae*) tiene prioridad sobre el comprender, en la teología hermenéutica sucede lo contrario, es la praxis cristiana la que tiene prioridad sobre la fe. La praxis, en este caso, se considera consecuencia natural de una fe concebida sobre todo existencialmente. Es en el horizonte de este nuevo tipo de circularidad que se establece la novedad de la teología hermenéutica.

Presentamos aquí otros dos casos en los cuales se advierte una dificultad terminológica: Jon Sobrino y Juan Carlos Scannone. El análisis de los textos de la objeción de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF)

¹³ Clodovis Boff ubica a “los pobres” en el sistema de Cano, pero entre los “lugares ajenos”, como si estos no constituyeran fuente alguna de conocimiento de Dios. Afirma: “Por otra parte, es solamente en un momento ulterior que los pobres pueden ser tenidos como *locus theologicus*. Según la metodología de la teología clásica, ya formulada por Santo Tomás (ST I, q. 1. a. 8, ad 2) y desdoblada formalmente por M. Cano, el pobre no pertenecería a los *loci proprii* (Biblia con la Tradición), ni tampoco a los *loci ex propriis* (Padres, Magisterio, etc.), sino a los *loci extranei* (filosofías, ciencias, signos de los tiempos, incluyendo la realidad de los pobres y de su liberación)” (“Volta aofundamento...”, 902-903).

en contra de Jon Sobrino (2004), de defensa de este (2005) y la ulterior Notificación de la CDF (2006) da cuenta de una incomprensión profunda¹⁴. La CDF (2004), después de hacer un elenco de citas de Sobrino, concluye: “Como se puede advertir en las citas anteriores, el lugar teológico fundamental que el autor determina en modo reductivo ocupa el lugar teológico insuperable en el cual cualquier otro *locus theologicus* encuentra irrenunciablemente su colocación epistemológica adecuada, es decir, la fe de la Iglesia católica, Iglesia que en su fe es el pueblo humilde de Dios, el pueblo de los pobres de Espíritu” (CDF, 2004, p. 1). La CDF considera que Sobrino “opera una hermenéutica arbitraria de las fuentes de la fe” (*Ibid.*, p. 1). En su respuesta Sobrino distingue entre lugar geográfico cultural y “lugar teológico”, y lugar eclesial de su cristología. Centra su atención en la distinción entre “fuentes” y “lugares” de la teología. Afirma: “Entender el 'lugar' en este sentido no se opone para nada a lo que dice la CDF sobre la fe de la Iglesia católica como fuente de la cristología. No tengo ninguna dificultad en aceptar lo que dice la CDF. 'Lugar' y 'fuente' son realidades formalmente distintas, y una no tiene por qué excluir la otra, sino que se reclaman. Lo que intento hacer en mi cristología es determinar el lugar que puede concretar mejor y más cristianamente los contenidos que emanan de las fuentes” (SOBRINO, J., Resposta de Sobrino à CDF, 2004). Sobrino insiste en que no da lo mismo el lugar donde se hace teología pues hay lugares mejores que otros. Es más, si se trata de la cristología, el lugar más adecuado es el de “la Iglesia de los pobres” (*Ibid.*, p. 3). Sostiene: “El lugar no puede sustituir a la fuente, no puede inventar los contenidos que vienen de la fuente, y no lo afirmo en modo alguno. Pero el lugar concreta esa fe, inevitablemente, pues ésta nunca se da en el aire o en abstracto” (*ibid.*, p. 4). Sobrino rechaza la crítica: “No acepto, por tanto, que la hermenéutica que uso en mi cristología sea arbitraria y no conforme con la fe católica. No es arbitraria, pues responde a las exigencias de la realidad. Y pienso que es conforme a la fe católica, pues responde a la revelación de Dios y usa las fuentes de la teología católica, como es evidente en mis libros JL y FJ” (*Ibid.*, p. 4). La CDF no aceptó esta explicación. La Notificación consideró que este déficit teológico era la causa de todos los demás.

En la defensa que Sobrino hace de sí mismo, sin embargo, no queda claro el reclamo que él y los demás teólogos de la liberación hacen del valor de la historia, y de los pobres en particular, como “lugar teológico” en el sentido de “fuente”. Sobrino en su defensa asegura que las “fuentes” se comprenden desde un “lugar” hermenéutico determinado. No afirma

¹⁴ Disponemos a este propósito de dos textos, en su momento de uso reservado, hasta ahora inéditos. Estos son: el “Testo riservato” (julio de 2004) de la Congregación para la doctrina de la fe titulado: “Elenco di proposizioni erronee e pericolose rilevate nei volumi *Jesucristo liberador* e *La fe en Jesucristo* del P. Jon Sobrino S. J.”. Y, el segundo, la respuesta del mismo Jon Sobrino en 107 páginas (Marzo de 2005).

que este lugar hermenéutico constituya también un “lugar teológico”, lo cual asegura con fuerza en tantas partes de su obra. En *Jesucristo liberador* distingue entre un *ubi* (un lugar geográfico cultural) y un *quid* (un lugar de manifestación de Dios). El primero se asimila a un “lugar hermenéutico” y el segundo a un “lugar teológico”. Ambos son importantes para la cristología, pero Sobrino jerarquiza y subordina: “Si el lugar es importante para que la teología pueda leer sus fuentes, más lo es, por definición, si se toma en serio la (posible) presencia de Cristo en la actualidad” (SOBRINO, J., 1991, p. 43). Para él, el mundo de los pobres y el seguimiento del Cristo que opta por los pobres constituyen un “lugar teológico”, y no solo un lugar hermenéutico. ¿Habría aceptado la CDF una explicación de este tipo? Probablemente no. Si no aceptó que desde el mundo de los pobres se entienden mejor los evangelios, todavía menos habría podido conceder valor epistemológico a la ortopraxis.

El caso de Juan Carlos Scannone también es complejo. El filósofo y teólogo argentino es cauto con el uso del término “lugar teológico”. Es otro el asunto que le interesa, a saber, el “lugar hermenéutico” de la Teología de la liberación. Es esta la categoría que le sirve para hablar del método de la Teología de la liberación. Deja intocada la nomenclatura de M. Cano. La categoría de “lugar teológico” tal como la usan los demás teólogos, en realidad, parece sobrarle o le incomoda.

Hablar del mundo de los pobres o de la opción por los pobres como lugares para el quehacer teológico es, según Scannone, una fuente de “malentendidos y ambigüedades si no se los plantea y soluciona bien” (SCANNONE, J. C., Cuestiones actuales, 1990, p. 313). Scannone recuerda dos asuntos, uno hermenéutico, otro teológico en sentido estricto. Un lugar es “hermenéutico” en cuanto a la historicidad. No existe un “desde donde” ahistórico, un “lugar absoluto”, a partir del cual se pudiera acceder a un conocimiento determinado. Siempre existe un lugar histórico limitado en el cual se desarrolla la teología, pues esta no es ciencia de una especie de “religión manifiesta”. Por otra parte, el lugar hermenéutico de suyo “no es fuente ni razón de saber teológico, sino una *condición* necesaria (*sine qua non*), aunque no suficiente, para que determinados aspectos de las fuentes o determinadas razones en ellas implicadas puedan 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” (*Ibid.*, p. 317-318). Esta última afirmación llama la atención. ¿No afirma la Teología de la liberación que en los pobres hay “luz”, que ellos son “fuente”, que la Palabra de Dios es también “actual”?

Extraña que Scannone, después de precavernos en contra de posibles “malentendidos y confusiones”, al momento de cumplir su promesa de explicar cómo entiende que la opción preferencial por los pobres pueda ser considerada “lugar teológico” (*Ibid.*, p. 321) sea poco claro. El autor remite a Gutiérrez, quien a su vez lo hace a Chenu, para concluir que esta

opción puede ser considerada tal en cuanto praxis de la Iglesia. Usa aquí los términos de Cano para afirmar brevemente que tal opción debiera considerarse un “lugar teológico declarativo”, ya que “en ella se manifiestan en forma presente, pasiva y actual contenidos centrales de la revelación cristiana, por ejemplo, el amor de Dios, de Cristo, de la Iglesia por los pobres, su elección preferencial y gratuita por parte del Señor, su lugar en el Reino, etc., testimoniados tantas veces por la Escritura, la tradición y el magisterio” (*Ibid.*, p. 321). Resulta interesante que Scannone ose ubicar a los pobres dentro de la gramática de Cano pero, por lo mismo, no abre bastante la posibilidad de que Dios hable a través de los pobres.

Menciono, para terminar, el caso de Pedro Trigo. Lo hago brevemente porque el teólogo venezolano apenas entra en el tema. Sin embargo, cito un texto que nuevamente prueba que la terminología usada en este campo es muy problemática:

“Desde este razonamiento, lo que para Melchor Cano es lugar teológico, para nosotros es lugar hermenéutico. El lugar teológico por excelencia, el lugar donde cada persona, la comunidad cristiana y la humanidad se encuentran primariamente con el Dios cristiano, es el seguimiento de Jesús en obediencia al impulso del Espíritu, ya que ahí desagua aquí y hoy toda la revelación. Este lugar teológico es también teológico porque contiene ‘la luz de la vida’ (Jn 8,12). Esta luz no dispensa, sin embargo, de la ulterior interpretación, que consiste en la inscripción en la historia de salvación, en la Tradición, de la que brota la Escritura, el *sensus fidelium* y el magisterio, que serían así los lugares hermenéuticos. Esto es así desde el punto de vista de la realidad, de la existencia. Sin embargo, desde una perspectiva objetivadora, de esencias, es cierto que la revelación se encuentra en los lugares teológicos que nombra Cano” (TRIGO, 2010, p. 169-170).

Trigo pone de cabeza el sistema de Cano. Le arrebató los términos en favor de la actualidad de la revelación de Dios. Lamentablemente en su obra *El método en teología* (2010) es demasiado lacónico en el tema que nos interesa.

En resumen, tenemos un problema. Los autores entienden cosas distintas cuando usan el término de “lugar teológico”. Entre algunos la distancia es enorme.

3 Problema metodológico

El estudio de los autores latinoamericanos plantea un problema que remonta a GS mismo. ¿Cómo es posible decir una palabra en nombre de Dios sobre las realidades terrenas y los grandes acontecimientos de la época? ¿Cómo puede empalmar un discurso teológico con uno de las ciencias modernas – la sociología, por ejemplo – para comprender lo que ocurre en la historia y para intervenirla en la dirección correcta? En este plano se podría prescindir del lenguaje de los “lugares teológicos”. Podrían buscarse otros términos para abordar este asunto. Pero, ya que se ha hecho corriente en

América Latina reflexionar sobre la praxis histórica en términos de “signos de los tiempos” y de la historia como “lugar teológico”, es conveniente remirar las dificultades que tiene el uso de esta categoría, esta vez sobre el problema de fondo del método.

Es del caso recuperar aquí un trabajo del filósofo H. de Lima Vaz, escrito cuando la Teología de la liberación recién nacía. En 1972 publicó un artículo notable con un título provocador: “*Sinais dos tempos: Lugar teológico o lugar comum?*” (VAZ, 1972). En este artículo el tema *in recto* no son los “lugares teológicos”, sino la apelación corriente que esos años se hacía a “los signos de los tiempos”; predicación que suponía, y supone, que la historia es lugar de la manifestación de Dios. Lima Vaz no niega que la historia pueda ser considerada “lugar teológico”. No es esto lo que le preocupa. El problema para él es cómo se unen en una predicación dos magnitudes heterogéneas, a saber, la historia profana (de eventos antropocéntricos) y la historia de la salvación (de eventos teocéntricos), y cómo pueda, en consecuencia, evitarse un lenguaje eclesial y teológico que, en definitiva, sea completamente irrelevante. Según Lima Vaz este problema “torna ambiguo ... el lenguaje de ciertos documentos eclesiásticos y el lenguaje de toda teología que los inspiró y los inspira. De hecho, esa ambigüedad aparece en una multiplicidad de lecturas con que documentos de ese tipo son utilizados en el interior de la Iglesia, al gusto de situaciones y mentalidades. Divisando los 'signos de los tiempos' según la óptica de su propia lectura, cada una de nosotros termina corriendo el riesgo de leer en las señales 'sus propios deseos e confirmaciones de sus propias ideas' (cita a Valadier, 1971). Errando entre los polos extremos de una lectura 'progresista' y una lectura 'integrista', los 'signos de los tiempos' acaban por describir el cielo imaginario de un universo irreal, el universo de un lenguaje sin referencia constitutiva a la realidad de la historia vivida y que, al fin y al cabo, no es más de lo que nuestras disputas interminables y vanas” (VALADIER, 1971, p. 121).

El filósofo jesuita trae a colación el optimismo primero que despertó *Gaudium et Spes* de poder desentrañar conocimientos teológicos de la historia, justo cuando las demás ciencias eran cautas en hacer algo semejante. La expresión “señal” ha podido servir recientemente de mediación para pensar la unidad de la historia en sus dos planos, el empírico y el propiamente teológico. Pero, a poco andar, el paso de lo empírico a lo teológico se volvió cada vez más problemático, desembocándose en la “perplejidad y la duda” (ibid., p. 102). ¿Qué queda de aquella pretensión primera? Lima Vaz no hace una crítica de la teología de los “signos de los tiempos”. Su intención precisa es ofrecer elementos que puedan servir al teólogo para empalmar con sentido los dos ámbitos de la realidad que una tal teología pretende articular.

En primer lugar, desde un punto de vista epistemológico, recuerda la coyuntura que hizo posible el surgimiento de una teología de este tipo.

En el mundo antiguo y medieval era posible conectar fácilmente el texto sagrado y el texto del mundo por medio de “señales” que referían simbólicamente unas cosas a otras. La Iglesia ejercía esta mediación hasta que, con la emergencia del sujeto y el advenimiento de la modernidad, tal mediación se rompió. En adelante las “señales” y las “representaciones” del sujeto pasaron a ser coextensivas. Por otra parte, se desarrolló una ontología del tiempo que pretendió encontrar en la historia profana “señales” descifrables teológicamente de la historia de la salvación. A este efecto, las ciencias del hombre han debido ser absolutamente necesarias. Tanto que, en virtud de ellas es posible “decidir si los ‘signos de los tiempos’ son verdaderamente un lugar teológico o apenas el lugar común de una retórica eclesiástica debidamente ‘aggiornada’” (*Ibid.*, p. 107).

Lima Vaz, en suma, plantea como servicio filosófico a la teología dos líneas de interrogación que estos debieran indagar para que el discurso teológico tenga verdaderamente sentido. Una, epistemológica, debiera hacerse cargo del “estatuto de cognoscibilidad del evento-señal que es utilizado por la teología de los ‘signos de los tiempos’ en su intento de lectura teológica de la historia”; otra, ontológica, debiera responder a la pregunta por “qué figura del ser se hace presente en la historia leída a través de la gramática de los eventos-señales” (*Ibid.*, 110).

Sin lo anterior, los contemporáneos no entenderán nada de un discurso que pretende dirigirse a ellos en un registro lingüístico pre-moderno. Y, por lo mismo, tampoco podrán incidir en los cambios históricos que una teología de la praxis pretende orientar.

Conclusión

Hemos visto que GS tiene un enorme impacto en la Iglesia de AL y en el desarrollo de una teología continental. GS ofreció un método para que la Iglesia observara sus propios “signos de los tiempos” y comenzara a pensarse ella misma a la luz de lo que Dios podía estar diciendo en su propia historia.

La teología de la liberación surgió de la toma de conciencia teológica de la irrupción histórica de los pobres (el “hecho mayor”) que le facilitó un método teológico a la época *in fieri*. Si bien GS no utilizó la categoría de “lugar teológico” para aplicarlo al presente histórico, la Teología de la liberación sí lo hizo, dándole una especial importancia. Con él ha llegado a denominar el gran descubrimiento místico y teológico de la Iglesia de América Latina de una opción de Dios por el pobre.

La investigación realizada en este artículo se ha centrado en el uso que la Teología latinoamericana de la liberación ha hecho de la categoría de

“lugar teológico”. El resultado es problemático. Cuando se analiza qué se está queriendo decir exactamente con términos que Melchor Cano elucidó en el siglo XVI para reconocer lo revelado, cuando tenemos en cuenta que esta nomenclatura ha sido retrabajada en el siglo XX para incluir entre los lugares teológicos a la historia, pero no como Cano lo había hecho, se explica que las confusiones y malentendidos han podido ser varios. Esto es lo que, a nuestro juicio, ha ocurrido con los teólogos de la liberación.

Esta situación tiene evidentemente repercusiones metodológicas que merecen un estudio aparte. Pues declarar que la historia actual constituye un lugar de revelación de Dios y querer, por ende, elaborar un discurso teológico en vista a intervenirla y orientarla, independientemente si se recurre al término “lugar teológico” pero sobre todo si se lo hace, resulta azaroso si no se tiene un concepto claro de esta categoría.

Referencias

AGUIRRE, R. El Salvador, encrucijada histórica y lugar teológico. *El Ciervo*, v. 445, p. 27-28, 1988.

AUERBACH, C. Dios se comunica en el mundo contemporáneo en el lugar de las víctimas. *Voces*, n. 13, p. 47-66, 1998.

AZCUY, V.; SCHICKENDANTZ, C.; SILVA, E. (eds.). *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*. Santiago do Chile: Universidade Alberto Hurtado, 2013. (Teología de los tiempos, 11).

_____. El lugar teológico de las mujeres. *Proyecto*, n. 39, p. 11-34, 2001.

BARBOZA, R. A mulher, um lugar teológico. *Grande sinal* 44, 6, p. 699-712, 1990.

BERRÍOS, F.; COSTADOAT, J.; GARCÍA, D. *Signos de estos tiempos Interpretación teológica de nuestra época*. Santiago 2008, p. 83-98.

BOFF, C. Volta ao fundamento: réplica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 272, p. 912, 2008.

_____. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURIA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trota, 1990. v. 1. p. 79-113.

BOTEY, J. Inmigración, lugar teológico. *Alternativas*, 14, 33, p. 57-82, 2007.

BRIGHENTI, A. A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff. *Horizonte*, n. 32, p. 1403-1435, 2013.

_____. “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”. *Medellín*, n. 78, p. 207-254, 1994.

CANTÓ, J. Arte: lugar teológico. *Documentos para el diálogo*, n. 21, p. 37-44. 1989.

CASTILLO, F. *et al.* Teoría y praxis en la teología de la liberación. *Teología y Vida*, 1 (1974) p. 3-5, 14-15, 31-33.

CDF. "Elenco di proposizioni erronee e pericolose rilevate nei volumi *Jesucristo liberador* e *La fe en Jesucristo* del P. Jon Sobrino S.J.". In: "Testoriservato", julio de 2004.

CELAM. *Documento de Medellín*. Introducción a las conclusiones, 2. _____. *Documento de Medellín*, La Paz 1, 16; Justicia 1, 1968.

CHENU, M. D. Le lieux théologiques chez Melchior Cano. In : AUDINET, J. et al. *Le déplacement de la théologie: actes du colloque méthodologique de février 1976*. Paris, 1977.

CODINA, V. Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II. In: Congreso Continental de Teología (ed.). *50 años del Vaticano II*. Bogotá, 2013.

_____. Lenguas de fuego. In: *Creo en el Espíritu Santo: pneumatología narrativa*. Santander: Sal Terrae, 1994. p. 189-214.

DELGADO, A. El acto educativo como lugar teológico. *Reflexiones Teológicas*, n.8, p. 37-56, 2011.

ELLACURÍA, I. Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano. *Escritos teológicos*. Tomo I. El Salvador. 2000, p. 192-200.

_____. Historicidad de la salvación cristiana. *Mysterium Liberationis*. Madrid: Trotta, 1990, Tomo I, p. 323-372.

_____. Los pobres, lugar teológico en América Latina, *Misión abierta*, n. 4-5, p. 225-240, 1981.

FELLER, V.G. Os excluidos: lugar da revelacao de Deus, *Vida Pastoral*, XXXVI, 181, p. 1-16, 1995.

FERNÁNDEZ, J. La solidaridad de los crucificados, lugar teológico, *Stauros*, n. 46, p. 162-170, 2007.

GALILEA, S. Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla. In: ALBERIDO, G.; JOSSUA, J. P. *La recepción del Vaticano II*. Madrid, 1987, p. 86-101.

GEFFRÉ, C.; AUDINET, J.; COLIN, P. Conclusions. In: AUDINET, J. et al. *Le déplacement de la théologie: actes du colloque méthodologique de février 1976*. Paris : Beauchesne, 1977. (Le point theologique, 21).

GONZÁLEZ-FAUS, J. I. Los pobres como lugar teológico, *Revista latinoamericana de teología* 1, 3, p. 275-308, 1984.

GUARDIOLA, E. La poética "lugar" teológico de encuentro fe y cultura, hombre y Dios, *Naturaleza y gracia*, n. 3, p. 517-538, 2003.

GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación. Perspectivas* (ed. corregida y aumentada). Salamanca: Sígueme, 1990, p. 95-124.

_____. La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico "la Iglesia y los pobres". In: ALBERIGO, G.; JOSSUA, J. P. o.c. 213-237.

_____. Teología desde el reverso de la historia. In: *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca: Sígueme, 1982, p. 243-245.

HERRERA, Jesús. La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial. In: AAVV, *Liberación y cautiverio*. Debates en torno al método de la teología en América Latina. México, 1976. p. 342.

HURTADO, J. M. *Los signos de los tiempos como lugar teológico. Perspectivas desde la teología de la liberación*, Tesis doctoral, Münster, 1979.

IRARRÁZAVAL, D. Religión popular latinoamericana un fértil lugar teológico, *Fe y solidaridad*, n. 67, 1988.

LUSSI, C. La movilidad humana como lugar teológico, *Concilium*, 328, p. 51-63, 2008.

McGRATH, M. Vaticano II, Iglesia de los pobres y teología de la liberación, *Medellín* 84 (1995) 371-408.

_____. Método teológico-pastoral: clave del postconcilio, *Teología y vida*, v. 26, n. 4, p. 285-294, 1985.

_____. Vaticano II: la gran opción, *Mensaje*, n. 246, p. 21-25, 1976.

_____. Un nuevo método de pastoral de la Iglesia, *Criterio*, n. 1543, p. 134-137, 1968.

_____. Un nuevo método de pastoral de la Iglesia, *Criterio*, v. 134, p. 15-43, 1968.

_____. La génesis de *Gaudium et spes*, *Mensaje*, v. 15, n. 153, 1966.

_____. La misión de la Iglesia en Latinoamérica, *Anales de la Facultad de Teología*, XII, p. 16-17, 1961.

NOEMI, J. *Teología latinoamericana: rasgos, imperativos y desafíos liberación y praxis*. Santiago: Centro Ecumenico Diego de Medellín, 1998.

_____. Interpretación teológica del presente: introducción al pensamiento de Paul Tillich. Santiago: Universidad Católica de Chile, 1976. (*Anales de la Facultad de Teología*, 26).

OCHOA, M. Los pobres como lugar teológico en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez, *Labor theologicus*, v. 19, n. 38-39, p. 167-188, 2007.

O' MALLEY, John W. *¿Qué pasó en el Vaticano II?*. Santander: Sal Terrae, 2012.

PABLO VI, Papa. Homilía sesión IX del Concilio (7 de diciembre de 1965).

PARRA, A. Aproximaciones al método y al análisis teológico de la realidad, *Theologica Xaveriana*, v. 62, 1981.

SALVATIERRA, A. Historia como lugar teológico de inspiración de la catequesis, *Medellín*, n. 17, 68, p. 455-489, 1991.

SCANNONE, J. C. Aportaciones de la Teología argentina del pueblo a la Teología latinoamericana. In: TORRES, Sergio; ABRIGO, Carlos (Coord.). *Actualidad y vigencia de la Teología latinoamericana*, Santiago, 2011. p. 203-225.

_____. La recepción del método de 'Gaudium et spes' en América Latina. In:

MACCARONE, J. C. et al. *La Constitución Gaudium et spes. A los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires, 1995. p. 19-49.

_____. Los ejercicios espirituales: lugar teológico, *Stromata* 47, p. 231-247, 1991.

_____. Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes actuales de la teología de la liberación, *Stromata* 46, p. 293-336, 1990.

_____. El método de la teología de la liberación, *Theologica Xaveriana* 34, p. 369-389, 1984.

_____. El acontecimiento, lugar teológico: tercera semana argentina de teología, *Teología* 11, 23-24, p. 148-150, 1974.

SCHICKENDANTZ, C. Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*. In: AZCUY, V.; SCHICKENDANTZ, C.; SILVA, E. (Eds.). *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*. Santiago do Chile: Universidade Alberto Hurtado, 2013.

SEGUNDO, J. L. Las dos teologías de la liberación. In: *Teología abierta: reflexiones críticas*. Madrid: Cristiandad, 1984. v. 3. p. 129-159. (Senda Abierta, 5).

SOBRINO, J. Hacer teología en nuestro tiempos y en nuestro lugar, *Revista latinoamericana de teología*, 87 (2012), p. 145-150.

_____. Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como “intellectus amoris”. In: *El principio misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander, 1992, p. 49, 65, 74, 80.

_____. SOBRINO, J. *Jesucristo liberador*. Madrid: Trotta, 1991, p. 43.

_____. El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana. In: *Resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres, lugar teológico de la ecclesiología*. Santander: Sal Terrae, 1981. p. 21-53. (Presencia Teológica, 8).

SUSIN, L. C., y HAMMES E., Teologia da Libertação após Aparecida volta ao fundamento? Entrevista <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14534-teologia-da-libertacao-apos-aparecida-volta-ao-fundamento-entrevistas-com-luiz-carlos-susin-e-erico-hammes>.

TAPIA, B. Itinerancia, lugar teológico y social de los franciscanos, *Cuadernos franciscanos*, n. 17, p. 65, 1984.

TAPIA, J. Los teólogos en la Iglesia: ‘signos de los tiempos’ y ‘lugares teológicos’ (Una meditación sobre la historia de la teología y a propósito del teólogo Melchor Cano), *Ciencia Tomista*, n. 117, p. 297-320, 1990.

TORNOS, A. Los signos de los tiempos como lugar teológico, *Estudios Eclesiásticos*, n. 53, p. 517-532, 1978.

TREJO, M. La sabiduría del pueblo como lugar teológico en la «Escuela argentina» (1966-1996), *Estratto di dissertazione*. Pontificia Universitas Gregoriana: Roma, 2000.

TRIGO, P. El método en teología. In: AAVV, *XXX años de itinerancia*. Caracas, 2010.

_____. Cuál es el acto primero del que la TL es acto segundo, *Iter*, n.25, p. 132-136, 2001.

JON SOBRINO en 107 páginas (Marzo de 2005).

VAZ, H. C. de Lima. Sinais dos tempos: lugar teológico ou lugar comum?, *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 32, p. 101-124, 1972.

VILLEGAS, B. En torno al concepto de signos de los tiempos, *Teología y Vida*, v. 17, 1976.

“Signes du temps, signes de Dieu?”. *Etudes* 335 (1971) 269.

ZARAZAGA, G. La religiosidad popular latinoamericana como lugar teológico, *Stromata*, LV, 1/2, p. 3-18, 1999.

Jorge Costadoat: Profesor de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Director del Centro Teológico Manuel Larraín. Entre sus publicaciones: *Trazos de Cristo en América latina. Ensayos teológicos*, Santiago 2010; *Cristianismo en construcción*, Talca 2013.

Dirección: Cienfuegos 17
Santiago, Chile
Correo: jcostado@gmail.com