

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

Eduardo Silva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CRITERIOS PARA DISCERNIR TEOLÓGICAMENTE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS LATINOAMERICANOS

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

Crterios de hermenéutica teológica para interpretar el sentido del Evangelio

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

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

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

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

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

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

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

El sentido teológico de una realidad que tiene otros sentidos

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

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

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

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

La dialéctica entre acontecimiento y sentido

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

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

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

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

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

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

Criterios de hermenéutica histórica para interpretar la situación latinoamericana

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Criterios desde los aportes del catolicismo social latinoamericano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Carácter evangélico-personal e histórico-escatológico del dogma cristiano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas:

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

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

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

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

⁴² *Ibíd.*, 149.

⁴³ *Ibíd.*, 152.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.*, 153.

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

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

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

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

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

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

⁵² *Ibíd.*

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