

Eduardo Silva

Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Alberto Hurtado

Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio

1. LA NOVEDAD HERMENÉUTICA DEL CONCILIO: VALIDEZ

a) *Una interpretación de fondo del Concilio: una Iglesia por primera vez universal*

Es conocida la interpretación que Karl Rahner hizo del Concilio Vaticano II cuando afirma que su significado consiste en que “en él, aun cuando sólo de manera inicial y poco clara, la Iglesia proclamó el paso de la Iglesia occidental a una Iglesia universal, en un sentido que, hasta ahora, sólo se había verificado, por primera y única vez, cuando la Iglesia de los judíos se convirtió en Iglesia de los paganos” (1). Este paso a una Iglesia por primera vez realmente universal implica un corte sólo equivalente al paso dado “del judeocristianismo al pagano-cristianismo” (2). De un modo análogo Marie-Dominique Chenu interpreta el Concilio, como “el fin de la era constantiniana” (3) que identificó la cristiandad con la civilización occidental, “en la cual la Iglesia se construyó durante quince siglos, desde que Constantino orientó a favor suyo los poderes políticos, culturales y administrativos del Imperio romano, hasta entonces perseguidor” (4). Liberada la Iglesia del bloqueo que le ha impuesto una determinada cristiandad, están las condiciones para encarnarse en una “nueva cristiandad” (5). “La era constantiniana nos ha dado el resultado magnífico de una ‘cristiandad’. Pero cristiandad no es Iglesia” (6). “La verdad es que la Iglesia, cuerpo

-
- (1) RAHNER, Karl, “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, en *Schriften zur Theologie*, vol. XIV, Einsiedeln 1980, 297. Citado por CASALE, Carlos, “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida*, Vol. XLVI (2005), 551.
 - (2) Idem.
 - (3) Cf. CHENU, Marie-Dominique, “La fin de l’ère constantinienne” (1961) en Chenu, *L’Evangile dans le Temps (ET)*, Du Cerf, Paris, 1964, 17-36.
 - (4) CHENU, M.-D., “Un concile a la dimension du monde” (1962), en *ET*, 636.
 - (5) Ya en el año 1937 auguraba con entusiasmo que “estamos en el amanecer de una nueva cristiandad” (CHENU, M.-D., “Dimension nouvelle de la chrétienté”, en *ET*, 355).
 - (6) CHENU, M.-D., “La fin de l’ère constantinienne”, en *ET*, 29.

místico de Cristo, santuario del Espíritu, no subsiste y no vive sino por medio y dentro de las cristiandades que, en el curso de los siglos, encarnan en las sociedades humanas sucesivas la caridad de Cristo y la libertad del Espíritu” (7). Chenu no tiene dificultad en hablar de “cristiandades sucesivas”: “la comunidad mística de la Iglesia (...) se realiza en cristiandades sucesivas, que son solidarias de la historia y de sus revoluciones” (8).

A esta lúcida distinción entre cristiandad e Iglesia hay que sumar la distinción entre el misterio de Cristo y esas cristiandades eclesiales. Si reconocemos que no es posible identificar a la Iglesia con una determinada cristiandad, pues la Iglesia se va encarnando en cristiandades sucesivas, también debemos reconocer que tampoco es posible identificar el misterio de Cristo ni con una cristiandad ni con la suma de todas ellas. Este exceso permite no sólo que pasemos de una cristiandad a otra en virtud de la novedad que nos traen los tiempos en los que está actuando el Señor de la historia, sino que también auscultemos su presencia fuera de los límites eclesiales de una cristiandad determinada.

Joseph Comblin, por su parte, percibe en el Concilio un cambio de actitud de la Iglesia: “un cambio de actitud comparable al de la fundación de la cristiandad en el siglo IV o al de la Reforma en el siglo XVI” (9). Cambio de actitud que consiste en el paso de una Iglesia que “vivía pendiente de sí misma, de su expansión, sus conflictos, su unidad (...) su sobrevivencia o su propia continuidad” a una Iglesia que comienza “a tomar conciencia de que ella no existe sino en función del mundo, como servicio a los hombres” (10). A diferencia de los concilios anteriores –Trento y Vaticano I– en Vaticano II prima el diálogo y no una mera defensa frente a lo nuevo, a los nuevos tiempos, en este caso la modernidad. Aquellos “tienen en común un carácter reactivo, de contraposición, ante la reforma protestante y ante el mundo moderno surgido de la Ilustración y de la revolución francesa, respectivamente. Ambos generaron un cristianismo eclesialmente introvertido” (11). En la misma línea el P. Fernando Retamal señala que con el Concilio la Iglesia pone fin a la Contrarreforma, “al asumir lo que había de buenas razones en la Reforma y/o en la Ilustración y en sus derivados” (12).

Johann Baptist Metz, retomando la propuesta de su maestro Rahner, indica que en este tránsito, desde una Iglesia de Europa y Norteamérica más o menos monocéntrica culturalmente, lo que se origina es “una iglesia universal culturalmente policéntrica” (13). Un paso eclesial que estaría en sintonía con valoraciones epocales

(7) CHENU, M.-D, “Réformes de structure en chrétienté” (1946), en *ET*, 38.

(8) CHENU, M.-D, “La Foi en chrétienté” (1944), en *ET*, 115.

(9) COMBLIN, Joseph, *Tiempo de acción. Ensayo sobre el Espíritu y la historia.*, CEP, Lima, 1986, 20.

(10) *Ibid.*, 19. “Señal de este cambio de actitud es el hecho que en América Latina la Iglesia ha asumido la defensa de los pobres independientemente si son católicos o no, y de los DDHH, sin preguntar si se trata de ateos, de comunistas o de masones”. Y agrega: “Algunos cristianos se sienten confundidos con el cambio. Temen que la Iglesia quede como absorbida por el mundo a quien sirve” (Idem.).

(11) NOEMI, Juan, “Sobre la situación de la Iglesia en América Latina”, en *La fe en busca de inteligencia. Ensayos teológicos*, Ed. UC, Santiago, 1993, 202.

(12) RETAMAL, Fernando, “La recepción latinoamericana del Vaticano II en las Conferencias de Medellín y Puebla” (versión manuscrita), 1.

(13) “En el último concilio se advirtieron ya síntomas e impulsos en esa dirección. Con el fin de, al menos, dejar apuntada la importancia de ese tránsito, querría –en cierta similitud con una propuesta de Kart Rahner– dividir la historia anterior de la Iglesia y de la teología, hipotéticamente, en tres

que proclaman el tránsito de lo uno a lo múltiple, de lo homogéneo a lo heterogéneo, de la unidad a la diversidad. Los debates contemporáneos en filosofía política muestran la tensión entre lo universal y lo histórico, que ha puesto en crisis a una modernidad *ilustrada*, que en nombre de la igualdad se mostró muy hostil a las diferencias, dando origen a una modernidad *tardía* más hospitalaria a la diversidad cultural (14).

Esta hipótesis de un policentrismo cultural debe responder por lo menos dos objeciones emparentadas: la que plantea la globalización y la que afirma que el cristianismo es indisolublemente occidental. Por un lado, el pretendido pluralismo de mundos culturales “¿no está siendo cada vez más absorbido, o disuelto, por la racionalidad occidental, por su técnica y su industria de la cultura y de la información que abarcan hoy al conjunto de nuestro mundo y alteran no sólo la praxis sino también, claramente, las mentalidades de los pueblos?” (15). Por otro, el cristianismo “no puede quitarse de encima como quien se quita un vestido la cultura occidental-europea hecha de tradiciones judías y grecohelenísticas”. Si “Jesús no fue cristiano, sino judío” (16), tampoco es posible “un cristianismo culturalmente desnudo”, “ahistórico, ajeno a la cultura y étnicamente inocente”. Entonces, “¿cómo podrá existir una Iglesia universal culturalmente policéntrica?” (17). Una primera respuesta indica que podrá serlo si hace valer dos rasgos preciosos de su herencia bíblica: concebirse a sí misma y comportarse como una religión “que por su misión *busca libertad y justicia para todos*” y “desarrolla... una *cultura del reconocimiento de los otros en su heterogeneidad*” (18). Responder al reto del policentrismo cultural sin negar sus propios rasgos histórico-culturales implica entonces desarrollar dos opciones: “*la opción a favor de los pobres y la opción en pro de los otros con su heterogeneidad*” (19). Una segunda respuesta sostiene que sólo es posible si se supera tanto el paradigma neoescolástico como el trascendental-idealista, en beneficio de uno postidealista. Ello porque sólo este último es capaz de abordar tres crisis mayores que interpelan a la teología: “1. El reto marxista, o la teología ante el final de su inocencia cognitiva y de su concepto dualista de la historia; 2. El reto de la catástrofe de Auschwitz, o la teología ante

épocas: una primera, relativamente corta, de fundación del judeocristianismo; una segunda, muy larga y siempre dentro de un marco cultural más o menos homogéneo, que es la época del pagano-cristianismo: se desarrolló hasta nuestros días sobre la base del helenismo y de las cultura y civilización de la Europa occidental deudora del mismo; y finalmente, una tercera época de un policentrismo cultural universal en la iglesia y en la teología” (METZ, Johann Baptist, *Dios y el tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid, 2002, 131-132).

- (14) Cf. TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo. Différence et démocratie*, Flemerian, Paris, 2003. La traducción del artículo central “La política del reconocimiento” en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, 239-245. Una breve presentación de los aportes de Taylor a este respecto en SILVA, Eduardo, “Catolicismo social: porvenir de una tradición en crisis”, en *Teología y Vida*, Vol. XLIX (2008) 628-639.
- (15) METZ, J. B., op. cit., 135.
- (16) La frase es de Julius Welhausen. Citada por METZ, J. B., *Ibid.*, 136.
- (17) Idem.
- (18) *Ibid.*, 137.
- (19) Idem. En directa relación con estas dos opciones, en otra parte hemos señalado que el desafío de asumir la igualdad y la diversidad, como valores respectivos de la modernidad *ilustrada* y de la modernidad *tardía*, es camino indispensable de una Iglesia que quiere acoger el mandato conciliar de aprender del mundo para dialogar con él. Cf. SILVA, E., art. cit., 639-642.

el final de todos los sistemas de sentido e identidad idealistas y ajenos al sujeto; 3. El reto del Tercer Mundo, es decir, el reto de un mundo socialmente dividido y culturalmente policéntrico, o la teología ante el final del llamado eurocentrismo” (20). Notemos que los tres retos han sido enfrentados por la teología de la liberación: el marxismo como instrumental de análisis, una teología no sólo ‘después de Auschwitz’, sino ‘durante Ayacucho’ desde el sufrimiento del inocente (21), y una teología originaria del tercer mundo (22). No nos debe extrañar que desde una interpretación del Concilio, en el que la Iglesia por primera vez sería realmente universal, hemos llegado, vía las categorías de policentrismo y postindividualismo, a la que reconocemos como una ‘hermenéutica teológica del Concilio’: la teología latinoamericana. El mismo Metz alude a ella, al justificar para su paradigma un nombre no del todo feliz: “Al tercero lo llamó prudentemente “postidealista” porque está desarrollándose ahora, primero con los intentos de una nueva teología política, y luego, si no me equivoco, con la teología de la liberación” (23). Pero volvamos a la interpretación del Concilio.

b) *La novedad filosófico-teológica del Concilio: de la sustancia a la estructura para pensar lo otro en relación*

Las interpretaciones anteriores no trepidan en afirmar que la originalidad del Concilio se comprende como un cambio de “paradigma”, en el sentido que le da Thomas Kuhn. El momento de discontinuidad, de novedad de este acontecimiento, se impone en estos intérpretes sobre una lectura que prefiere privilegiar la continuidad de la realidad católica. Carlos Casale, al presentarnos los debates en torno a la interpretación del Concilio, también se inclina por esta interpretación (24). Consciente que no se trata de una simple elección entre *continuidad* y *discontinuidad*, pues “no hay aggiornamento sin *ressourcement*” (25), se inclina por la posición de Hünermann que subraya “el momento de discontinuidad, de *paradigma* del Concilio, sobre todo en el ámbito de cómo se deben “razonar” las relaciones entre los diversos *contenidos* de la fe y la teología” (26). A este respecto la teología del Vaticano II, a diferencia de la neoescolástica, está ordenada a “conceptos estructurales de la razón” (*vernünftige Strukturbegriffe*) y no a “conceptos reflexivos del entendimiento” (*verstandesmäßige Reflexionsbegriffe*)” (27). Más allá de los ejemplos que se ofrecen para ver la diferencia me interesan las dos

(20) METZ, J. B., *Ibid.*, 122.

(21) Cf., GUTIÉRREZ, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca 1986.

(22) “Porque en definitiva, no es que la Iglesia sólo “tenga” una iglesia del Tercer Mundo, sino que ella ha pasado a “serlo” toda entera, aunque con una irrenunciable historia europea de origen” (METZ, J.B., op. cit., 149).

(23) *Ibid.*, 120.

(24) Cf. CASALE, C., “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y perspectivas del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida*, Vol. XLVI (2005) 534.

(25) TÜCK, J.-H., “40 Jahre Zweites Vatikanische Konzil. Vergessene Anstöße und Perspektiven”, *Theologie und Glaube* 93 (2003), 59. Citado por CASALE, C., art. cit, 535.

(26) CASALE, C., *ibid.*, 535.

(27) Cf. HÜNERMANN, Peter, “Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum”, en W. Geerlings, M-Seckler. *Kirche Sein Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*, Freiburg, 1994, 144. Citado por CASALE, C., *Ibid.*, 536.

conclusiones que Casale saca: Primero, una de carácter filosófico: “Como en muchas de sus contribuciones aquí se puede rastrear la influencia del filósofo alemán H. Rombach en Hünemann, quien a través del desarrollo de lo que se podría denominar una filosofía de la “estructura” ha señalado el cambio que se ha producido en la modernidad en relación al concepto de sustancia como central para explicar lo que las cosas sean, indicando que a este concepto le sucede –dialécticamente– el de “sistema” y en la actualidad el de “estructura”” (28). Segundo, una conclusión de carácter teológico: 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” (29), como serían la historia, la modernidad, la situación del continente o la razón contemporánea. “Brevemente: se abre la posibilidad de integrar al quehacer teológico la forma de razonar de “identidad y diferencia”” (30).

Juan Noemi alude a esta misma novedad conciliar evidenciada por Hünemann como “una intuición directivo-formal fundamental” que lleva a cambiar la conceptualidad teológica. De este modo las distinciones que el texto conciliar hace ya no son, como en la neoescolástica, “determinaciones que se objetivan como ‘contenidos-que’ ‘en sí mismos’ y en su ‘autorreferencialidad’”, sino distinciones que se hacen “bajo la perspectiva de la unidad que las correlaciona y extrovierte” (31). Así *Lumen Gentium* 8, citado y comentado por el mismo Hünemann: “Cuatro veces y en diversas fórmulas redesigna en este breve trozo a la Iglesia como comunidad con Cristo y como comunidad visible. Ambos aspectos se encuentran unidos cada vez con un ‘y’”. (...) “los diversos momentos se determinan recíprocamente y actúan uno por medio del otro. Autorreferencialidad se da aquí sólo como heterorreferencialidad” (32).

La superación del concepto de sustancia, que sucesivamente da paso al de sistema y luego al de estructura, es un modo de decir lo que otros han indicado como superación, en una tercera noción, de las metafísicas de la *sustancia* y del *sujeto*. Sostener que el Concilio es sintomático de este tercer momento implica afirmar que con él ha entrado de un modo inédito el tiempo y la historia en la teología. La historicidad que reclamaba Chenu, que está a la base de una teología de los signos de los tiempos, ha sido muy bien descrita por los trabajos de Mariano de la Maza y de Fredy Parra. Mientras el filósofo describe tres concepciones de la historia, la especulativa, la historicista y la hermenéutica, sin dejar de afirmar que el paso a esta última intenta ser una superación tanto de la “metafísica ahistórica”, como de la “concepción antimetafísica” del cientificismo positivista (33), el teólogo sostiene enfático que la teología debe rescatar su propia temporalidad y hacerse cargo “de la fe en un Dios,

(28) CASALE, C., *Ibid.*, 538.

(29) *Idem.*

(30) *Ibid.*, 539.

(31) NOEMI, J., “Mundo e Iglesia. Esperanza en una comunión católica”, en este mismo número de *Teología y Vida*.

(32) HÜNEMANN, P., “Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum”, 146. Citado por NOEMI, J., *supra*.

(33) Cf. DE LA MAZA, Mariano, “El devenir pensado: concepciones filosóficas de la historia”, en F. Berríos, J. Costadoat, D. García (editores), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, ed. UAH, Santiago, 2008, 23-46, especialmente 36.

Señor del tiempo y de la historia, que se ha revelado en el tiempo y lo conduce hacia su plenitud. La experiencia cristiana cree firmemente que la eternidad ha *visitado* y *visita* el tiempo” (34). Es esta entrada del tiempo en la teología, y también en la filosofía, lo que ha provocado la crisis en muchos discursos teológicos y doctrinales (35). Crisis provocada por los textos del propio Concilio en los que “se presupone un obrar divino en la historia” y que la vinculación entre “tiempo e interpretación de la existencia” hace imposible separar tiempo y fe (36). Por ello Hünemann puede concluir que “si la teología es, pues, *intellectus fidei*, de allí se desprende, ante todo, que la teología cristiana es fundamentalmente *interpretatio temporis*” (37). Sólo una teología así concebida podrá auscultar la acción de Dios en la historia.

2. LA NOVEDAD HERMENÉUTICA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: LÍMITES

a) *La novedad filosófica de la teología de la liberación: alteridad de los pobres y primacía de la praxis*

Me he detenido en esta lectura filosófica-teológica del Concilio, porque pone el énfasis en una novedad que también ha sido reiteradamente reivindicada por los teólogos de la liberación. Estos insisten hasta el cansancio que se trata de una nueva manera de hacer teología. Coincidencia que no nos debe sorprender si es verdad que dicha teología –como otras teologías y el magisterio latinoamericano– es toda ella una interpretación del Concilio. Queremos mostrar que esta novedad teológica –que se nutre y a la vez alimenta la novedad conciliar– lejos de ser un fenómeno exótico, una peculiaridad extravagante de una teología adolescente que se autoafirma en la reivindicación de su diferencia, está en estrecha sintonía con una novedad filosófica mayor de nuestra razón contemporánea. Lo hacemos siguiendo muy de cerca la lectura filosófica que un filósofo y teólogo hace de la teología de la liberación.

Antonio González se pregunta por el *significado filosófico de la teología de la liberación* (38). 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

(34) PARRA, Fredy, “Desafío del tiempo, memoria y esperanza”, en *Ibid.*, 75. Publicado también en *Teología y Vida*, XLVIII (2007) 449-469.

(35) Cf. SILVA, E., “Catolicismo social; porvenir de una tradición en crisis”, *Teología y Vida* XLIX (2008) 621-625.

(36) Cf. HÜNEMANN, P., “La acción de Dios en la historia. Teología como *interpretatio temporis*, en Beozzo, Hünemann, Schickendantz, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, UC Córdoba, Córdoba, 2006, 55.

(37) *Ibid.*, 56.

(38) GONZÁLEZ, Antonio, “El significado filosófico de la teología de la liberación”, en Comblin, González Faus, Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, 145-160.

verificación del quehacer teológico” (39). Los horizontes de la teología han sido los del pensamiento occidental, que según Zubiri –entre otros– han sido dos: “el horizonte griego de la movilidad y el horizonte moderno de la nihilidad” (40). Las metafísicas o metáforas respectivas de la “sustancia” y de la “subjetividad” posibilitan teologías diferentes. Mientras la primera piensa a Dios como sustancia 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 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” (41).

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 contribuye 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 (42). “Tampoco se pueden identificar estos horizontes con la división entre teologías católicas y protestantes” (43). Lo que acá nos interesa es vislumbrar el surgimiento de un nuevo horizonte en el que se sitúa –y al que contribuye– la teología de la liberación. No es necesario suscribir las tesis del horizonte posmoderno –cuyo origen está en París, capital de la moda (44)– 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 teología de la liberación 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 pri-

(39) *Ibid.*, 146. “Por “praxis histórica” no se entiende simplemente un nuevo contenido de la teología, sino el horizonte propio de la misma” (Idem.). “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”” (*Ibid.*, 148).

(40) *Ibid.*, 149.

(41) *Ibid.*, 152.

(42) Cf. *Ibid.*, 150.

(43) *Ibid.*, 152.

(44) “La publicación del libro de Jean-Francois Lyotard en 1979 *La condition posmoderne* parecería demostrar que París sigue siendo el centro de la moda. En realidad, desde entonces la discusión en torno a lo posmoderno deja de ser un asunto de especialistas para transformarse en una verdadera moda cultural que en algunos casos semeja una frívola comedia de equívocos en la que se habla mucho y se piensa poco” (NOEMI, J., “Posmodernismo y posmodernidad en teología”, *Stromata* 51 (1995) 287).

(45) GONZÁLEZ, Antonio, art. cit., 153.

macía que le otorga a la praxis histórica hacen que “encaje” muy adecuadamente en el nuevo horizonte filosófico contemporáneo y contribuya a él (46).

“La categoría de praxis supone una primera ruptura con la prioridad metafísica del sujeto” y una crítica de la sustancia 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” (47). 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” (48).

b) *Validez y límites de un intento*

La teología latinoamericana es un intento de comprensión teológica de una situación histórica concreta (49). Si esto es verdad su dependencia de la situación condena a esta teología a la historicidad. En los comienzos está todo por hacer: descubrir la especificidad del intento, compararse y distanciarse críticamente de otras teologías, dejarse impactar por la realidad de un continente que quiere ser interpretado teológicamente, abrirse a nuevas mediaciones analíticas, reconocer las influencias teológicas con las que se está en deuda, etc. Son conocidos esos esfuerzos de los primeros diez años después de terminado el Concilio. Nos interesa aquí, en cambio, asomarnos brevemente a la interpretación que de la teología de la liberación hacen sus cultores en la década del 90, transcurridos ya más de 25 años desde su origen, cuando los cambios del continente piden una revisión. Una autocrítica que ya es clara en algunos de los trabajos presentados en el segundo encuentro en el Escorial en 1992 (50). Gustavo Gutiérrez, el padre fundador, reconocía en 1994 que ya ha terminado una etapa y que ha comenzado un periodo diferente: “hay una serie de acontecimientos económicos, políticos y eclesiales, tanto del ámbito mundial como latinoamericano y nacional, que nos hace pensar que está concluyendo la etapa en la que nació y caminó la reflexión teológica (latinoamericana de las últimas décadas). Por una parte, los años anteriores han sido estimulantes y creativos y, por otra, tensos y conflictivos. Ante las nuevas situaciones (...) muchas de las discusiones anteriores ya no responden a

(46) Cf., *Ibid.*, 156.

(47) *Ibid.*, 155.

(48) *Idem.*

(49) Cf., CASTILLO, Fernando, *El problema de la praxis en la teología de la liberación*, Inaugural-Dissertation, 1976.

(50) Cf., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Comblin, González Faus, Sobrino (editores), Trotta, Madrid, 1993.

los acontecimientos actuales. Todo parece indicar que está comenzando un periodo diferente” (51).

Los dos momentos de lectura que los propios teólogos de la liberación hacen de su teología nos muestran respectivamente tanto aquello distintivo y que da valía al intento como los límites que poco a poco empiezan a quedar en evidencia. Entre estas auto-comprensiones de los años 70 y la de los 90 está sin duda la crítica que proviene de otros teólogos y el par de notificaciones que hace el magisterio pontificio en la década de los 80. Pero más allá de las peculiaridades de este itinerario estimamos que el contraste de estos dos momentos interpretativos, y sobre todo entre la validez y los límites de un intento teológico, ha sido magistralmente sintetizado por el juicio que sobre la teología de la liberación ha hecho Juan Noemi.

Noemi constata la crisis que se ha producido con posterioridad al auge que tuvo la teología de la liberación en América Latina: “En una primera etapa este desafío de interpretación teológica de los signos de los tiempos se actualizó en atención a los aportes que era posible recoger de determinados análisis socioeconómicos globales. Las teorías del desarrollo, de la marginalidad y de la dependencia permiten acceder a una visión general de la situación latinoamericana. Los conceptos de liberación, opresión, marginalidad, dependencia, etc., constituyen, entonces, verdaderas claves hermenéuticas a través de las cuales se accede a lo latinoamericano. En un segundo momento empezaron a hacerse evidentes los límites de esta reflexión teológica mediada socioeconómica y políticamente. Las mencionadas claves hermenéuticas se perciben estrechas y demasiado esquemáticas para expresar la riqueza y complejidad del fenómeno histórico que representa América Latina” (52).

Sabemos que Noemi atribuye “las lagunas y acriticidad con que se ha teologizado en América Latina” (53), no sólo a cuestiones que tienen su raíz en lo político, sino “a que Latinoamérica no ha sido reflexionada filosóficamente” (54). Se quiere a la filosofía como aliada de una teología que indica con claridad cuál es su aporte fundamental: “asumir lo latinoamericano no como un accidente sino un antecedente de la teología” (55); asumir el condicionamiento histórico-cultural como una realidad que positivamente debe integrarse al círculo hermenéutico que configura el teologizar. Se puede así distinguir entre los límites y defectos reales de la teología de la liberación y el aporte

-
- (51) G. Gutiérrez, “La teología: una función eclesial, *Páginas* XIX 130 (Lima, diciembre de 1994) 15. Comblin suscribe este reconocimiento: “son palabras sabias. Desde muchos lugares se pueden escuchar voces que piden una valoración de la etapa anterior y una reflexión sobre las nuevas situaciones que han surgido (...). Latinoamérica ha cambiado en estos últimos treinta años. De una situación de opresión ha pasado a una situación de exclusión. Se ha duplicado la población. Casi la mitad se ha desplazado del campo a las ciudades; pero no saben qué hacer en ellas. Se ha acumulado una inmensa riqueza, pero concentrada en manos de una minoría de privilegiados. El Primer Mundo se ha establecido en paraísos aislados de abundancia y consumismo en los alrededores de las ciudades, pero la mayoría busca un medio de supervivencia en una economía paralela. ¿Qué significa todo esto? ¿Cuáles son los signos de los nuevos tiempos?” (COMBLIN, J., *Cristianos rumbo al siglo XXI. Nuevo camino de liberación*, San Pablo, 1997, 5-6).
- (52) NOEMI, J., “Hacia una teología de la evangelización en América Latina”, *Teología y Vida* Vol. XXXVI (1995) 207.
- (53) Idem.
- (54) Idem.
- (55) Idem.

sustantivo que ella representa y el desafío pendiente que permanece como su fruto más perdurable: ser un explícito ensayo de interpretación de los signos de los tiempos. “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” (56). Es respuesta “al enfoque histórico-salvífico con que el Concilio Vaticano II pretendió establecer un diálogo con el mundo contemporáneo” (57). Es una teología de la historia, cuyos déficit teológicos nos invitan y desafían a suplirlos, profundizándola, y no a desandar el camino.

3. CONSIDERACIONES HERMENÉUTICAS PARA UNA TEOLOGÍA (DE LOS SIGNOS) DE LOS TIEMPOS (*LATINOAMERICANOS*): PORVENIR

La teología de los signos de los tiempos, como mandato conciliar que en América Latina ha sido obedecido por obispos (fundamentalmente en las Conferencias Generales del episcopado latinoamericano de Medellín a Aparecida) y teólogos (con mucha originalidad por la teología de la liberación) 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 (58). Circularidad hermenéutica compleja que no se resuelve por medio de un monismo que pretendiera superar la yuxtaposición. En esto como en todo el “sin mezcla y sin separación” es faro rector de una relación entre la trascendencia y la inmanencia muy peculiar y original en el cristianismo.

La teología como empresa hermenéutica, como interpretación de una interpretación, debe acoger el giro hermenéutico de la razón contemporánea. Algunas de esas consideraciones hermenéuticas que consideramos vitales a una teología latinoamericana de los signos de los tiempos, son las que presentaremos aquí. Se trata de cuestiones de carácter más bien propedéuticas, aspectos metodológicos de una empresa más vasta, que teniendo en cuenta la novedad hermenéutica del Concilio y de sus intentos de aplicación por parte de la teología de la liberación intentan mantener su validez superando sus límites. El porvenir de una teología de los signos de los tiempos ha de situar estas consideraciones hermenéuticas en el horizonte de nuestra época (una teología de los signos de los tiempos *en la edad hermenéutica de la razón*) y de la situación del continente (una teología de los signos de los tiempos *en la trayectoria latinoamericana a la modernidad tardía*). Horizonte hermenéutico y situación

(56) *Ibid.*, 210.

(57) *Idem.*

(58) Cf., NOEMI, J., “La contemporaneidad de la teología. El ejemplo de Paul Tillich”, *Teología y Vida* Vol. XVII (1976) 96; también en “Sobre la contemporaneidad de la teología”, *La fe en busca de inteligencia*, Ed. UC, Santiago, 1993, 50-51.

latinoamericana para captar en este tiempo y en este lugar los signos de la acción de Dios. De esta manera estas consideraciones teológicas que tienen en cuenta nuestro tiempo hermenéutico deben ser completadas con la reflexión sobre los tiempos latinoamericanos y sobre todo con una teología que se ocupa de la acción de Dios en el tiempo. Un trabajo más completo en curso nos permitirá levantar los paréntesis del título de este apartado y acometer una reflexión que, además de ser teología hermenéutica y con ello contemporánea, sea a la vez teología *latinoamericana* y teología de los *signos* de Dios. Para lo primero será necesario recoger los aportes que provienen tanto de las ciencias sociales como de la filosofía política. Para lo segundo estimamos que la teología hermenéutica que intenta captar la acción de Dios requiere de los aportes de la fenomenología, y en particular de la fenomenología de la donación y del acontecimiento. Parte de esos aportes han sido ya presentados, pero a la espera de una mejor sistematización, valgan estas consideraciones hermenéuticas que ya se nutren de ellos.

a) *Relevancia y significación de la actuación de Cristo en la historia: carácter actual y metafórico de una teología hermenéutica*

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” (59). La teología de los signos de los tiempos 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– está actuante “como” un Cristo liberador de los pobres. Identificar ese “cómo” en el presente es la tarea de la teología, de toda teología.

El descubrimiento de la teología de la liberación 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. “Cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”. Jesús no está actuando/padeciendo 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 teología de los signos de los tiempos es señalarlos “cómo” está actuando Cristo. La teología

(59) COSTADOAT, J., “La cristología latinoamericana”, I (manuscrito por publicar). Las cursivas son nuestras.

de la liberación se atrevió a “declarar dónde, cuándo y cómo Dios actúa y se hace presente en los acontecimientos y en la sociedad” (60). 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” (61).

Lo que está en juego es la relevancia de Dios, su significación o su insignificancia. Es otro modo de decir su carácter salvífico, el “por nosotros y nuestra salvación”. Los teólogos tenemos la tarea de decir, y volver a decir una y otra vez en las cambiantes situaciones históricas, cómo está actuando Cristo en los acontecimientos de la Iglesia y el mundo. La teología debe detectar cuál es la significación del acontecimiento salvífico acontecido en Jesús de Nazaret. Antonio Bentué nos dice que Jesús actúa “como misericordia que no excluye”. Otros nos dicen que actúa como renuncia al poder; Metz como *memoria passionis* que nos hace solidario de las víctimas de la historia (62); 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.

b) *Pluralidad regulada de interpretaciones: ni un sentido único ni infinitos sentidos*

Significación que variará a lo largo de la historia y dependiendo de las circunstancias. Por ello Gregorio el Grande sostiene que “la escritura crece con aquellos que la leen”. La nueva interpretación tiene que estar de acuerdo al evangelio y la tradición, pero al ser nueva es distinta de las anteriores. La iglesia siempre, no sólo 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 conscientes que en otras épocas de la diversidad cultural y valoramos la alteridad, podemos reconocer no sólo 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 a su contexto, privilegiarán determinados aspectos respecto de otros, manteniendo la fidelidad al depósito. Sostenemos, sin embargo, con Umberto Eco,

(60) COSTADOAT, J., *El Dios de la vida*, Roma 1993, 1

(61) Idem.

(62) Dicha solidaridad, es como lo indicamos anteriormente, una universalidad que impulsa dos rasgos de la herencia bíblica: la búsqueda de la libertad y la justicia para todos (igualdad) y el *reconocimiento de los otros en su heterogeneidad* (diferencia).

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 (63). La hermenéutica nos permite “escapar de la alternativa entre un sentido único y fijado para siempre versus todos los sentidos son posibles” (64). La falacia y el sinsentido 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” (65), 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, e.d., aquellas que no respetan las restricciones impuestas por el texto mismo a su interpretación” (66). El magisterio ha determinado cuáles son las interpretaciones falsas, cuáles son las heréticas, que 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 a 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.

c) *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

(63) Cf., SILVA, E., “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*, UAH, Santiago, 2006, 277-308.

(64) *Ibid.*, 305.

(65) BÜHLER, P., “L’interprète interprété”, en P.Bühler et C. Karakassh, *Quand interpréter c’changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, Geneve, Labor et Fides, 1995, 246.

(66) *Idem.*

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 sólo después o independientemente de las explicaciones de las otras disciplinas, a modo de lectura yuxtapuesta o alternativa de la realidad” (67). Como ya lo hemos dicho la distinción de los dos polos del discurso teológico no siempre logran la claridad de Calcedonia, evitando tanto la simple separación como la confusión de la mezcla. Sin restar méritos a la senda abierta por el Concilio, ya “no basta con la yuxtaposición entre los momentos empírico y teológico de *Gaudium et Spes*: una amalgama de ‘datos’ cualitativamente diversos que como tales permanecen sin mediar” (68). 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 (69). 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” (70).

“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 (1 Pe 3, 15)” (71). 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 encauza 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” (72).

(67) COSTADOAT, J. y SILVA, E., “Centro teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente”, *Teología y Vida*, Vol. XLVI (2005) 505.

(68) NOEMI, J., “La contemporaneidad de la teología”, art. cit., 96-97.

(69) Cf., *Ibid.*

(70) “Ciertamente Vaticano II no postula una disolución de la teología en otras disciplinas ni tampoco una recepción ingenua y acrítica de las proposiciones que éstas puedan ofrecer; sin embargo, plantea una exigencia metodológica a la teología en el sentido que tampoco le está permitido a ésta disolver o desentenderse de los planteos provenientes de otras ciencias por cuestionadores que estos resulten” (NOEMI, J., “Comentario a la ponencia Desafíos de GS a la Iglesia”, en *Teología y Vida* 30 (1989) 43).

(71) COSTADOAT, J., y SILVA, E., art. cit., 506.

(72) *Idem.*

d) *La dialéctica entre acontecimiento y sentido*

Hemos hablado de significación teológica de los acontecimientos y hemos dicho que lo que el teólogo interpreta en los acontecimientos históricos es la actuación de Cristo por medio de su Espíritu. Acontecimientos que son leídos desde el acontecimiento pascual para desentrañar su significado teológico. Acontecimiento y sentido son los polos de una relación que es el lugar de nacimiento del problema hermenéutico. Ricoeur alude a esta dialéctica (73) 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 DV– y sabemos que no sólo los primeros sino también las segundas son acontecimientos. Las palabras no sólo 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 sólo acontece sino que también significa (74). “Todo discurso se efectúa como acontecimiento, pero todo discurso es comprendido como sentido” (75).

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 hemos dicho– “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” (76). “Nada en la experiencia accede al *sentido*, sino con la condición de ser *llevado al lenguaje*” (77). Es el famoso *linguistic turn* que inspira las más variadas búsquedas filosóficas no sólo de la filosofía analítica sino también de la continental (78). Inspira también la hermenéutica ricoeuriana 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

(73) Dialéctica que Ricoeur presenta en “Événement et sens” (1971), “Événement et sens dans le discours” (1971) y “La fonction herméneutique de la distanciation” (1975), *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986, 101-105.

(74) Cf. *Ibid.*, 105.

(75) RICOEUR, P., “Événement et sens”, 17.

(76) RICOEUR, P., «Approches de la personne» (1990), *Lectures 2*, Seuil, Paris, 1992, 209.

(77) *Idem*.

(78) Ricoeur 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” (RICOEUR, P., *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, 13).

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” (79).

Para comprender los acontecimientos históricos tenemos que contarlos (es lo que hace Israel con las sagas y relatos que funda la tradición judía) y esos relatos cuando pasan del discurso oral a la escritura hacen más explícito los rasgos que señalábamos anteriormente, 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” (80).

“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” (81). Gracias a todas estas formas, 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” (82).

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” (83)) 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” (84). Acontecimiento de lectura que es la interpretación misma al intentar comprender el sentido de los acontecimientos del pasado y del presente.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Esta dialéctica entre acontecimiento y sentido que está al origen del problema hermenéutico es condición de posibilidad filosófica de las consideraciones de teología hermenéutica que hemos esbozado: el carácter actual y metafórico del

(79) RICOEUR, P., *Temps et récit I*, Seuil, Paris, 1983, 85.

(80) RICOEUR, P., “La fonction herméneutique de la distanciation”, *Du texte à l'action*, op. cit., 112.

(81) RICOEUR, P., “Événement et sens dans le discours”, 183. Hacemos uso de la traducción al castellano (manteniendo las cursivas del texto original) que se ofrece en RICOEUR, P., *Texto, testimonio y narración*, Santiago, Ed. Andrés Bello, 1983, 104-105.

(82) *Ibid.*, 183.

(83) SILVA, E., “La actualización del texto en la lectura: ni un sentido único ni infinitos sentidos”, art. cit., 277-308.

(84) Cf. RICOEUR, P., “Événement et sens”, 22.

lenguaje teológico, su carácter plural que ni se agota en una sola interpretación correcta ni se relativiza en una infinitud de sentidos, la vinculación entre el sentido teológico y los otros sentidos de la realidad, que le son necesarios pero no suficientes. Consideraciones que es posible auscultar no sólo en la novedad hermenéutica del Concilio y de sus intentos de aplicación en la teología de la liberación, sino en lo mejor de la tradición teológica del cristianismo. Ella siempre ha sabido que su lenguaje no termina en el enunciado sino en la cosa, porque sabe que en toda afirmación teológica es mayor la desemejanza que la semejanza con Dios.

Por ello lo que Juan Noemi dice sobre el dogma es aplicable a cualquier metáfora teológica que intenta balbucear la significación y relevancia de Jesucristo hoy. El ‘como si’ metafórico de cualquier lenguaje poético –el discurso teológico incluido como lenguaje poético que es– y “el dogma cuando es cristiano, a la vez, dice y *no-dice*: más precisamente, diciendo es todavía más lo que no dice; sin embargo, testifica lo que no dice sólo diciendo lo que dice. Dice y afirma algo positivamente en la medida que configura una proposición determinada en un ahí y entonces determinado que se establece como actualización del evangelio que es Jesucristo en persona. El dogma –y las afirmaciones teológicas siempre analógicas y metafóricas agregamos nosotros– no reemplaza sino que actualiza, en referencia a una coyuntura histórica determinada, el único evangelio subsistente y perfecto de Dios, es decir, actualiza la verdad de la persona de Jesucristo” (85). Actualizaciones que no pueden ser sino parciales, provisorias, modificabas y perfectibles, porque históricas.

Al acoger la novedad hermenéutica del Concilio que nos invita a hacer una teología de los signos de los tiempos, al reflexionar sobre la historicidad de la teología y subrayar el carácter latinoamericano y “contextual” de la teología de la liberación “está ya preestablecido el necesario carácter transitorio y provisorio de las expresiones temáticas de esta teología. No hay “contextos” perennes”. Pretenderlo es una contradicción *in terminis*” (86). Es esta historicidad el límite mayor de la teología latinoamericana. La caducidad de muchas de sus afirmaciones es una prueba inequívoca de ese límite. Pero es justamente esa historicidad, esa referencia al presente y a la situación del continente, esa porfía por hacer teología no de espaldas a la realidad, sino de cara y a la altura de su tiempo, lo que constituye su mayor valía. Paradójicamente es lo que constituye también su vigencia. Una teología acontemporánea pudiera creerse definitiva, perenne, válida para los de ayer y los de hoy, para los de aquí y los de allá. Lamentablemente, para quien abrigue esa esperanza, “una teología desligada del presente resulta impensable tanto si se considera el objeto sobre el cual trata como si nos atenemos a la situación de los sujetos que la ejercen. (...) Contemporaneidad es bajo este respecto simplemente condición del existir del teólogo, del peregrinar de la Iglesia” (87). Renunciar a ella equivaldría a poner en duda la eternidad de Dios y

(85) NOEMI, J., “Sobre la credibilidad del dogma cristiano”, *Teología y Vida* XLV (2004) 271.

(86) CASTILLO, F., “Teología de la Liberación y Praxis”, en J. Noemi y F. Castillo, *Teología latinoamericana*, CEDM, Santiago, 1998, 100. Castillo que reconocía que a los 25 años de la teología de la liberación y sus controversias ella se encontraba en una situación de “crisis” y se estaba cerrando una etapa que invitaba a no sorprenderse “de que los inevitables cambios en el presente histórico tengan como resultado que muchos de estos temas y reflexiones aparezcan hoy como algo si no “superado”, “poco relevante” (Idem.).

(87) NOEMI, J., “Sobre la contemporaneidad de la teología”, *La fe en busca de inteligencia*, Ed. UC, Santiago, 1993, 39-40.

el imperio de Jesús el Cristo sobre todos los tiempos. No es un adquirido, sino un desafío constante; “un imperativo cuya vigencia se encuentra corroborada por el llamado explícito del Concilio Vaticano II” (88). La obediencia a ese mandato eclesial le concede a los intentos de teología de los signos de los tiempos realizados por la teología latinoamericana la nobleza de una tarea inacabada y atenta a lo que está por venir: Jesucristo, Señor de la historia, que sigue actuando en medio de su pueblo.

RESUMEN

El desafío de esbozar una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos se nutre tanto de la novedad hermenéutica del Concilio como de la novedad hermenéutica de la teología de la liberación. El mandato conciliar da su validez al intento asumido por la teología latinoamericana de ser interpretación de los signos del continente. La parcialidad y los límites de la teología de la liberación no ocultan la novedad teológica de un Concilio en el que la Iglesia por primera vez se autocomprende como realmente universal y rompe con la conceptualidad neoescolástica para poder pensar lo otro en relación. Por el contrario, a pesar de sus límites mantiene la validez de una interpretación del tiempo que se realiza en un nuevo horizonte, que superando las metafísicas de la sustancia y del sujeto asume la perspectiva del pobre y la primacía de la praxis. Con este legado el porvenir de una teología a la vez latinoamericana y de los signos de Dios debe acoger algunas consideraciones hermenéuticas fundamentales que le permitan ser teología de los tiempos: el carácter actual, metafórico, plural, abierto a los otros sentidos, provisorio del lenguaje teológico. La dialéctica entre acontecimiento y sentido que está a la base de estas consideraciones permitirá captar la significación teológica de los acontecimientos.

Palabras clave: signos de los tiempos, Vaticano II, teología de la liberación, hermenéutica, lenguaje metafórico y plural, acontecimiento y sentido.

ABSTRACT

The challenge of outlining a theology of the Latin American “signs of the times” is nourished as much by the hermeneutic novelty of the Council as by the hermeneutic novelty of liberation theology. The conciliar mandate grants validity to the attempts assumed by Latin American theology to be the interpretation of the signs of the continent. The partiality and limits of liberation theology fail to completely overshadow the theological novelty of a Council in which the Church, for the first time, understands itself as truly universal and breaks with neoscholastic conceptuality in order to be able to think relationally about the other. Quite to the contrary, despite its limits liberation theology maintains its validity as an interpretation of the times taking place in relation to a new horizon which, overcoming the metaphysics of substance and subject, takes on the perspective of the poor, and the primacy of praxis. With this legacy the future of a theology that is at once both Latin American and of the signs of God must accept some fundamental hermeneutic considerations that permit it to be a theology of our time: its modern, metaphoric, plural and open character that is open to other meanings, and provisional in its theological language. The dialectic between event and meaning that is at the heart of these considerations will allow one to capture the theological meaning of events.

Key words: Signs of the times, Vatican II, Theology of Liberation, Hermeneutics, Metaphorical and Plural Language, Event, Meaning.

(88) *Ibid.*, 41.