



Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación*

Jorge Costadoat**
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Para citar este artículo: Costadoat, Jorge. «Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación». *Franciscanum* 168, Vol. LX (2018): 171-202.

Resumen

La teología latinoamericana de la liberación ha querido ser reconocida como una nueva manera de hacer teología. Sin embargo, no siempre es claro entre los autores en qué consiste esta novedad. Vistos los textos con atención, descubrimos que, en realidad, no todos piensan lo mismo. Por cierto, no usan el término «lugar teológico» con el mismo significado. Por lo general lo utilizan como sinónimo de «lugar hermenéutico». Lo más interesante, en todo caso, es que en algunos de ellos asoma una novedad teológica mayor. A saber, que el contexto histórico actual ha de considerarse un lugar en el cual Dios se «revela» hoy.

.....

- El texto que presentamos en esta oportunidad, ha sido escrito para el proyecto de investigación Fondecyt Regular 1150128, sobre el tema: «Los acontecimientos históricos como lugar teológico. Un aporte a la renovación metodológica de la teología», realizado junto a Eduardo Silva y Carlos Schickendantz.
- ** Investigador de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma 1993). Se ha desempeñado como Director de la carrera de Teología y como Director del Centro Teológico Manuel Larraín, en el cual trabaja en la actualidad como investigador. Contacto: jcostado@uc.cl.

Palabras clave

Revelación, fe, lugar teológico, lugar hermenéutico, tradición.

God speaks today. In search of a new way of understanding revelation

Abstract

Latin-American liberation theology is eager to be recognized as a new way to do theology. However, what constitutes the novelty of this has not always been clear among authors. Analyzing the body of work in depth, we observed that, in fact, not all think alike. Indeed, they do not use the term «theological place» with the same meaning, and it is generally used as a synonym for «hermeneutic place». Even more interesting is the fact that in some of them a significant theological innovation appears. Namely, the current historical context should be considered as a place in which God «reveals himself» today.

Keywords

Revelation, faith, theological place, hermeneutical place, tradition.

Introducción

La teología latinoamericana de la liberación ha querido ser reconocida como una nueva manera de hacer teología. En este artículo procuraremos comprender la importancia que esta teología ha dado al «lugar» desde donde aspira a interpretar las fuentes tradicionales de la revelación, pues a este propósito pretende ser original.

Este trabajo es continuación de dos publicaciones anteriores, las que a su vez deben considerarse resultados de un proyecto de investigación. Una primera consistió en una revisión bibliográfica de lo que se ha dicho en la teología de la liberación sobre la historia como «lugar teológico». Los teólogos latinoamericanos han señalado que Dios se revela en la historia, que en los actuales acontecimientos históricos continúa «revelándose» y que la praxis que actualiza esta manifestación de Dios tiene un carácter prioritario. Constatamos en esta oportunidad, sin embargo, que el uso descuidado de las categorías de Melchor Cano sobre los «lugares teológicos», ha sido problemático¹.

En un segundo trabajo indagamos en el uso que en particular Jon Sobrino ha hecho de este término «lugar teológico». La pertinencia de esta investigación derivaba de la *Notificación* que publicó en su contra la Congregación para la Doctrina de la Fe. La Congregación, en aquella ocasión, no aceptó que la «Iglesia de los pobres» sustituyera a la «fe de la Iglesia católica» como «lugar teológico». Nuevamente en esta oportunidad descubrimos que el uso de la categoría de «lugar teológico» para adentrarse en el tema de las fuentes del conocimiento teológico, generaba un problema de comprensión².

En la actual investigación nuevamente nos proponemos someter a prueba la hipótesis que ha presidido la redacción de las investigaciones anteriores. Esta reza así:

Múltiples e importantes autores pertenecientes a la Teología de la liberación latinoamericana no habrían distinguido suficientemente las nociones de lugar hermenéutico y lugar teológico. Asumieron una terminología proveniente de la tradición metodológica de M. Cano, *locus theologicus*, pero la habrían usado prácticamente como sinónimo de lugar hermenéutico; no la habrían profundizado en relación a su significado específico, que otorgaría mayor relieve aún al lugar hermenéutico escogido. Esta carencia podría haber colaborado, además,

1 Jorge Costadoat, «La historia como "lugar teológico" en la Teología latinoamericana de la liberación», *Perspectiva teológica* 132 (2015): 179-202.

2 Jorge Costadoat, «El "lugar teológico" en Jon Sobrino», *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23-49.

a una insuficiente articulación del lugar teológico de los pobres con los otros lugares teológicos³.

En adelante daremos cuenta de lo que Juan Luis Segundo, Alberto Parra, Juan Carlos Scannone y Jon Sobrino han escrito sobre esta temática⁴. Podemos adelantar que Parra y Scannone insisten en la necesidad de reconocer la importancia del «lugar hermenéutico» para la teología de la liberación. Segundo y Sobrino van más lejos. En ellos asoma algo verdaderamente novedoso, a saber, que el «lugar hermenéutico» debe considerarse fuente de conocimiento teológico y, por tanto, una «revelación» de Dios con una autoridad que, no sin relacionarse con las fuentes autoritativas tradicionales, merece obediencia.

1. «El ser humano sin Biblia» – «Función reveladora del Espíritu», Juan Luis Segundo

Para Juan Luis Segundo la revelación es un acto de comunicación, y no la transmisión de un «depósito» de verdades, como ha sostenido tradicionalmente la teología⁵.

En toda comunicación se dan dos condiciones: una, que haya un interlocutor que comunique algo; otra, que haya alguien que perciba en esta comunicación una «diferencia» que le afecte y que lo cambie. El problema es que en la teología se ha puesto énfasis

3 Carlos Schickendantz, Eduardo Silva, Jorge Costadoat, «Los acontecimientos históricos como lugar teológico. Un aporte a la renovación metodológica de la teología. Proyecto Fondecyt Regular 1150128 2015-2017», *Teología y Vida* 3, Vol. 57 (2016): 415-420. Cf. C. Schickendantz, «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico», *Revista Teología* 155, Vol. 1 (2014): 174.

4 Estos son los autores y los textos que, a nuestro juicio, son los más importantes de considerar. También tienen importancia: Pedro Trigo, «El método en teología», en *xxx años de itinerancia* (Caracas: Iteer, 2010): 135-230; Jesús Herrera Aceves, «La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial», en *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*; E. Dussel, et al., presentación e introducciones Enrique Ruiz Maldonado (México: El Encuentro, 1975): 341-352.; I. Ellacuría, «Los pobres, lugar teológico en América Latina», *Misión abierta*, 4-5 (1981): 225-240. Una investigación completa tendría que tener también en cuenta a C. Mesters, P. Suess, C. Susin, A. Brighenti, H. Lima Vaz, A. Bentué y G. Gutiérrez.

5 Seguiremos en esta sección a Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», *Mysterium Liberationis* (Madrid: Trotta, 1990): Tomo 1, 443-466. Juan Luis Segundo, «Dios y la historia», en Juan Luis Segundo, *Teología abierta II. Nuestra idea de Dios* (Madrid: Cristiandad, 1983): 31-45.

en la primera condición, como si fuera posible separarla de quien pudiera ser transformado por ella. Pero la revelación propiamente no consiste en «verdades» que aprender, sino que se verifica en una praxis que capacita para «aprender a aprender»⁶; en una «pedagogía» para quien ha de descubrir y optar por la palabra que Dios le dirige en palabras humanas.

J. L. Segundo, en este sentido, estima que la revelación no precede a la fe. Hay una «fe antropológica»⁷ que incluso antecede a la revelación considerada como «depósito» o «verdades». Esta «fe» consiste en creer a «testigos»⁸ y, en definitiva, a una «comunidad», a una «tradición» que orienta la praxis de cualquier ser humano⁹, pero que nunca suprimen la «apuesta» que este hace cuando busca un sentido para su existencia; sentido que tiene una importancia absoluta y es totalmente original para cada uno. Bajo este respecto, la fe, como «parte activa» de la revelación, es anterior a ella. Dios no se revela con respuestas ya hechas, igualmente válidas para todos. Lo revelado por Jesús no agota la revelación con que el Espíritu revela a cada cristiano qué ha de hacer para obedecer a la palabra de Dios:

La comunicación gradual, paulatina, «pedagógica», que Dios nos hace de su verdad, que es también nuestra verdad, la que nos libera la historia donde se construye al hermano (cf. 1 Cor 3, 9; 10, 23-24), no puede cesar con Jesús. Cesa, sí, el maestro que nos habla desde una «escritura», pero continúa algo más importante, eficaz y maduro: el Espíritu de Jesús que nos sugiere lo que Jesús, de estar presente, hubiera querido decirnos ante los problemas de hoy¹⁰.

Para Segundo, que el maestro nos hable «desde» la Biblia no es lo mismo que el habla del Espíritu a cada persona; pues los «testigos» y

6 Cf. Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 455, 457, 461, 464; Juan Luis Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático* (Santander: Sal Terrae, 1989): 98 (también en 80, 176, 210, 234, 261, 271). Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo I: *Fe e ideología* (Madrid: Cristiandad, 1982): 100.

7 Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 449-451, 457. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 109. Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret* (Santander: Cristiandad, 1991) (los tres primeros capítulos).

8 Cf. Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 459, 450, 457, 464, 466.

9 Cf. Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 457.

10 Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 456.

la «comunidad» (Israel o la Iglesia) ayudan a reconocer a Dios¹¹, pero nunca podrían remplazarlo; ayudan, cuando vehiculan la «apuesta» libre por Dios, es decir, sin recibir de Él «señales» inequívocas, «mágicas», de su voluntad¹². La palabra de Dios no es evidente ya que solo es reconocible «en un abanico de posibilidades más o menos equivalentes»¹³, en palabras humanas varias y contingentes.

La Biblia es un cúmulo de palabras diversas, todas ellas en principio «divinas», pero imperfectas y transitorias¹⁴. De aquí que haya «razones serias para pensar que, aun después de la revelación de Dios en Jesucristo, su hijo unigénito, la función reveladora del Espíritu de Jesús sigue acompañando el proceso de humanización de los hombres todos»¹⁵. La interpretación de la Biblia es equivalente a la opción de quienes nunca supieron por anticipado que ganarían la «apuesta».

El caso de Moisés es, para Segundo, un bueno ejemplo: «Moisés es, por definición, so pena de recurrir a una cadena infinita, el hombre sin Biblia, sin "palabra de Dios" depositada. Debe apostar a lo que Dios "debe" querer. Y quienes lo sigan, deberán creer de la misma manera»¹⁶ que Moisés.

«Deberán creer de la misma manera», Israel y la Iglesia, e incluso, el mismo Jesús. Segundo cita a Hans Küng, para quien toda la predicación y el comportamiento de Jesús «no son otra cosa que una "interpretación" de Dios»¹⁷. En Moisés es patente una «fe antropoló-

11 «Pueblo israelita, pueblo cristiano, cumplen una función de interpretación y trasmisión sin la cual no podríamos hoy reconocer dónde y cómo suena la "palabra de Dios". Sin Israel o sin Iglesia no hay, en el mundo que conocemos y dentro de la tradición cristiana, revelación de Dios». Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 457.

12 Cf. Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 459-460.

13 Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 458.

14 Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 453, 455, 456.

15 Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 455. Juan Luis Segundo usa el término «revelación» en un sentido amplio. Aunque lo utiliza habitualmente para la revelación bíblica transmitida por la Iglesia, no lo restringe a ella. En *Nuestra idea de Dios*, distingue en la revelación tres etapas. La revelación de «Dios antes de nosotros» (33), la revelación de «Dios con nosotros» y, sucesiva a esta, «la revelación de *Dios en nosotros*, la revelación del Espíritu». Cf. Juan Luis Segundo, *Teología abierta II*, 42.

16 Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 463.

17 Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 463.

gica», una estructura de valores que, contrastados con la realidad de opresión de su pueblo, cuando aún no había Biblia, le hizo «apostar» por su liberación. Sus contemporáneos pudieron o no «creer» en su testimonio, eran libres para seguir a otros profetas. En la medida en que lo siguieron a él, Moisés se convirtió en el creador del yahvismo, una tradición, un depósito de textos y experiencias, que orientaron a Israel en el futuro, pero que no le eximieron de hacer su propia historia, abriéndose el pueblo sucesivamente a una revelación de Dios que no podía darse por cerrada. Moisés no enseñó «una cosa hecha de una vez para siempre, sino cómo aprender a aprender. Cómo "descubrir" más señales en la historia de la misma presencia reveladora y liberadora de Dios»¹⁸.

Esto, según Segundo, prosigue en el cristianismo. La misma comunidad cristiana ha debido aprender por sí sola, en última instancia, a reconocer la revelación de Dios. La Iglesia ha de continuar discerniendo los «signos de los tiempos». Para la Teología de la liberación, sostiene el teólogo uruguayo:

la «palabra que Dios diría» es una tarea que hay que reemprender una y mil veces dentro de las comunidades que forman la base de la Iglesia y que se interrogan por el contenido enriquecedor y liberador de su fe. Si Dios continúa su obra reveladora por su Espíritu, cómo reconocer hoy su «palabra» se vuelve un criterio eclesial decisivo¹⁹.

La captación de la obra reveladora del Espíritu «hoy» tiene un valor fundamental, intrínsecamente vinculado a la obra del Espíritu «ayer», cuando la humanidad, y los cristianos en particular, no dispusieron de una respuesta unívoca de Dios, sino que tuvieron que optar por la que les parecía la más probable.

Juan Luis Segundo tiene el mérito de ubicar el tema en el plano antropológico. Al remontarse a la época en que no se tuvo una Biblia para conocer la voluntad de Dios, desvirtúa la idea de revelación como depósito que recibir. Si la revelación es comunicación, solo

18 Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 464.

19 Juan Luis Segundo, «Revelación, fe, signos de los tiempos», 459.

puede haber revelación allí donde hay fe. Y, por el contrario, donde hay fe no puede no haber revelación. Su planteamiento favorece plantearse el tema en un horizonte cultural y religioso más amplio.

2. ¿Es la situación histórica el «gran texto» de la locución reveladora de Dios?, Alberto Parra

Alberto Parra se ha ocupado de la teología fundamental como lo han hecho pocos en América Latina. Su libro *Textos, contextos y pretextos* (2003)²⁰ (en adelante *Textos*), fue precedido por un manual (1988)²¹ (en adelante *Manual*). En su obra Parra actualiza el tratado en el registro del giro hermenéutico que han experimentado las ciencias, y también la teología, en el siglo xx²². En el caso de este autor dos asuntos adquieren especial importancia. Primero, acaso Parra va más lejos de este planteamiento hermenéutico que le caracteriza, admitiendo que un «lugar hermenéutico» pueda ser también un lugar de «revelación» actual de Dios; segundo, algunas imprecisiones conceptuales suyas que, respecto de lo anterior, hace muy difícil comprender su pensamiento.

En cuanto al primer asunto, Parra, como los demás teólogos de la liberación, reconoce a la ortopraxis una precedencia metodológica difícil de entender para las teologías tradicionales²³. El teólogo colombiano despliega su teología fundamental bajo tres respectos. Su empeño por la liberación de los pobres (el pretexto) domina su preocupación por escudriñar la presencia de Dios en los acontecimientos históricos (el contexto), mediante el auxilio de la

20 Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003). Puede consultarse también: Alberto Parra, «Revelación y salvación en el ayer de nuestra evangelización y en el hoy de nuestra liberación», *Theologica Xaveriana* 37, Vol. 82 (1987): 55-81.

21 Alberto Parra, *Dar razón de nuestra esperanza. Teología fundamental de la praxis latinoamericana* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1988).

22 Cf. Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 22-23; 59-60.

23 Esta precedencia metodológica de la praxis suele llamársela «acto primero» (en términos de G. Gutiérrez), el cual, desde el punto de vista de la esencia del cristianismo, es anterior al «acto segundo» consistente en la reflexión sobre aquella praxis. Cf. Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 155, 313-314.

ciencia y, sobre todo, de la fe de la Iglesia (el texto). El autor, por otra parte, subraya la importancia de relacionar a fondo estos tres asuntos:

el plano lineal de los elementos metodológicos de texto, contexto y pretexto, o de comprensión, interpretación y aplicación, resultan en puro paralelismo o tangencialidad ocasional, si no opera una verdadera circularidad entre los elementos dichos, de modo que el pretexto de la liberación modifique el análisis de situación y la comprensión de la tradición; que el texto santo de tradición divino-apostólica modifique el contexto y el pretexto; y que textos, contextos y pretextos jueguen en la comprensión del sentido operativo y transformador de la existencia y del entorno²⁴.

El seguimiento de Cristo (pretexto) debe entrar en relación y dejarse modificar por la «norma normativa no normada»²⁵ (el «texto de tradición»²⁶) y por la situación histórica (contexto) y, a su vez, debiera incidir en la comprensión de estas. Este reclamo de «verdadera circularidad» (especie de perijóresis) de Parra obedece a su concepción histórica de la revelación. Por ello mismo, el autor critica la concepción meramente racional, abstracta o nocional de esta²⁷. La revelación no consiste, en primera instancia, en textos que se transmiten a través de las generaciones. Ha de reconocerse en el método teológico una «ruptura epistemológica» en virtud de la cual la teología puede aprender de la praxis cristiana actual²⁸.

Hasta aquí Parra da la impresión de considerar que la historia es «lugar hermenéutico» de la teología y nada más; sin embargo, en algunos textos, parece ir más lejos:

Las mediaciones históricas no son solamente textos y documentos del pasado. Mediación histórica es la historia presente, la de hoy, la de aquí, la de ahora. Tal historia presente se eleva hoy al rango de auténtico lugar

24 Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 37.

25 Cf. Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 166, 253.

26 Cf. Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 263.

27 «El escaso respeto por la índole histórica y categorial de la mostración de Dios a Israel ha terminado en vaciamiento de la fenomenología y del sentido en los que Dios se ha mostrado; y ha conducido a la apreciación del texto de tradición en términos de doctrina de la revelación, con toda la sobrecarga de trascendentalización, universalización, teorización y abstracción que son propios del mundo de las filosofías y de las intelecciones ilustradas de Occidente». Cf. Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 123; 30, 83.

28 Cf. Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 270.

teológico, es decir, de referente interno de la teología (*locus theologicus*); de lugar teológico, es decir, de generador de la teología en su aspecto de materialidad previa a la formalidad teológica, en cuanto tal (*locus theologenus*); en fin, de lugar hermenéutico, es decir, sitio, situación y situacionalidad, desde la cual y para la cual el hombre latinoamericano relee y reinterpreta la Palabra y rehace la dinámica de la fe (*locus hermeneuticus*)²⁹.

Dejados aparte los textos y documentos del pasado, que Parra no discute que constituyen las fuentes por excelencia de la teología, para él también es «lugar teológico» la historia presente. También esta es un «referente interno de la teología». ¿Quiere decir con esto que la historia es más que mero «lugar hermenéutico»? ¿Revela la historia actual a Dios? Esto pareciera justificar la distinción que Parra introduce entre la «historia presente» (*locus theologicus*) y «sitio, situación y situacionalidad» (*locus hermeneuticus*), de lo contrario no tendría sentido. ¿Se refiere en esta cita el autor a la triple distinción de *Textos* en «textos», «contextos» y «pretextos» de 2003? Si «lugar teológico» equivale a la praxis de seguimiento de Cristo «previa» la respuesta debe ser afirmativa, pero en este caso quedan fuera los «textos» ya que en la cita el término «lugar teológico» se reserva para la «historia presente». Más adelante dirá que esta, y «lo político, lo económico, lo social» constituyen «*principios internos de referencia de la teología*»³⁰.

En *Textos* Parra va aún más lejos. Establece una prelación de la historia actual sobre los textos de la historia. La historia actual es «lugar hermenéutico» («desde» el cual); es, también, «lugar teológico» («referencia interna de la teología»); pero, además, ella misma, en su actualidad, pasa a ser más importante que la tradición apostólica. Por ejemplo, el autor distingue y coordina la obra de Jesús y la del Espíritu (en el presente) en estos términos: «La praxis de los cristianos, normada sobre la praxis de Jesús e informada por su

29 Alberto Parra, *Dar razón de nuestra esperanza*, 47.

30 Alberto Parra, *Dar razón de nuestra esperanza*, 47-48.

Espíritu, es el lugar primero, fundante y principal de la teología»³¹. Parra juega con los términos e invierte el valor de la historia actual y la del pasado. Si la tradición de la Iglesia es el «texto» que norma la praxis, esta, toda vez que arraiga en una situación histórica que puede ser considerada «lenguaje de Dios, necesidad(a) de ser leíd(a) e interpretad(a) tan cuidadosamente como se hace con el texto santo de tradición»³², se convierte, en definitiva, en el «texto» fundamental. «Las comunidades cristianas de los terceros mundos hemos leído como revelación y salvación de Dios el texto de nuestra propia historia a la luz de nuestra fe creyente, confesante y actuante históricamente»³³. «La realidad con la que trabaja la teología es con la historia real de los hombres, vivida antes que escrita, en cuanto es manifestativa de la presencia y de la acción salvadora y reveladora de Dios, leída siempre a la luz del Evangelio eterno»³⁴. Parra llega a usar incluso la palabra «revelación» para referirse a la manifestación de Dios en la actualidad: «La realidad-ahí es virtual vehículo de la manifestación del Señor, si es verdad que la divina revelación acontece en hechos de la historia interpretados por la Palabra»³⁵. Dios se «revela» hoy, y esta revelación llega a ser todavía más relevante: «el método de la teología es hermenéutico en cuanto interpretativo del *gran texto* de la realidad histórica en la que acontece la mostración amorosa de Dios»³⁶. Todas estas citas aluden de un modo explícito a una revelación de Dios en el presente. En ellas Parra considera que un «lugar hermenéutico» puede ser al mismo tiempo «lugar teológico»

31 Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 283.

32 Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 319. Según el autor, en la misma «realidad-ahí» en la que se manifiesta el Señor, «se agazapan las fuerzas del misterio de iniquidad que operan en la historia en forma de anti-Reino, de anti-vida, de opresión y de cautiverio moral social, económico, político y religioso del hombre y la mujer concretos». Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 265.

33 Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 110. La idea de la historia actual como texto se repite: «La misma situacionalidad histórica es *texto* susceptible de ser comprendido como *locución reveladora* y salvadora de Dios, si es verdad que Dios se revela en la historia y en toda historia particular de hombres, de mujeres y de pueblos». Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 320; cf. 325. (La cursiva es mía).

34 Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 284.

35 Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 265

36 Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 283. La cursiva es mía. Cf. Alberto Parra, «Revelación y salvación en el ayer de nuestra evangelización y en el hoy de nuestra liberación», 80.

en el cual Dios se hace presente, actúa y es fuente de conocimiento teológico, además de las fuentes tradicionales de la teología.

Un segundo asunto que llama la atención en el teólogo colombiano, es una cierta imprecisión suya en el uso de los conceptos. Esta impide saber, en definitiva, hasta dónde llega la novedad de su pensamiento. El caso es que, años después de *Textos* y del *Manual*, Parra restringe lo que entiende por revelación a los textos del pasado. En su artículo sobre la Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe a Jon Sobrino reacciona contra el tipo de teología no hermenéutica de la Congregación³⁷. Parra advierte que el asunto en cuestión es el de las fuentes constitutivas de la teología³⁸. Por su parte, critica el proceder deductivista del método de teologías como la Notificación a Sobrino:

En efecto, para una teología esencialista, el orden de gradación metódica parte del texto como lugar normativo, pasa (si es que pasa) por el lugar contextual eclesial, y por lo general carece de lugar pretextual de aplicabilidad, de validez y de facticidad en orden a que el texto produzca sus efectos redentores en la miseria real de la existencia. Este método parte de la respuesta y se construye sin pregunta³⁹.

Como es de ver, Parra rechaza el deductivismo de las teologías esencialistas para las cuales solo el «texto» (de la tradición) puede considerarse «lugar normativo»; estas teologías, por lo demás, si alguna consideración tienen del «contexto» y del «pretexto» ella se ordena a que el «texto produzca sus efectos redentores». La revelación, en este caso, queda completamente circunscrita a la tradición. Por ende, solo esta es «normativa». El autor deplora las «teologías de respuestas sin preguntas y acumulados teológicos de verdades abstractas sin sentidos reales»⁴⁰.

37 Alberto Parra, «El método hermenéutico bajo sospecha – la notificación a Jon Sobrino», *Theologica Xaveriana* 163, Vol. 57 (2007): 453-470.

38 Cf. Alberto Parra, «El método hermenéutico bajo sospecha», 462.

39 Alberto Parra, «El método hermenéutico bajo sospecha», 464.

40 Alberto Parra, «El método hermenéutico bajo sospecha», 458.

A continuación, Parra describe el camino metódico inverso de las teologías hermenéuticas:

Para una teología de corte libertario, en los parámetros de la irreversible hermenéutica, el orden de gradación metódica se instaura con la prelación de la *pregunta* que interroga por el sentido de la situación (en *Textos* corresponde a «contexto»); oye las respuestas evocadas por los lugares normativos dadores de sentido de salvación y de gracia (en *Textos* corresponde a «textos»); y se esfuerza por operar, en obediencia a los textos y al reclamo de los contextos, la liberación de todos, especialmente del pobre, que es lugar privilegiado del *preguntar* en situación y del responder de la tradición que viene del Señor⁴¹.

En este artículo, sin embargo, la definición de método introduce una novedad que alejará a Parra de considerar que el «lugar hermenéutico» pueda ser un lugar de revelación, como se lo afirmaba explícitamente en el *Manual*. Hemos destacado en esta cita con letra cursiva las menciones que hace Parra al «preguntar», porque en este artículo la correspondencia del «preguntar» con el «responder» permite ubicar y separar por completo lo que él adscribe al «contexto» y al «texto». En esta oportunidad, no se dice que «el gran texto» sea la historia actual. Por el contrario, se afirma que «las respuestas» vienen de las fuentes tradicionales de la revelación. Es decir, en esta definición del método el «lugar hermenéutico» no es fuente de revelación o de conocimiento teológico, ni pareciera poder serlo. Por ende, la historia actual –y, como dice la cita, los pobres– no puede entenderse como fuente de conocimiento teológico.

Afirma Parra: «la lógica del preguntar de los contextos y del responder de los textos no puede tener finalidad distinta al encaminarse de los sujetos históricos por los derroteros de sentido de vida y de acción interrogados desde contextos y respondidos desde los textos»⁴². En esta ocasión explica algo más la circularidad hermenéutica entre textos, contextos y pretextos del método de la Teología de la liberación: «Así, la pregunta contextual determina

41 Alberto Parra, «El método hermenéutico bajo sospecha», 464.

42 Alberto Parra, «El método hermenéutico bajo sospecha», 458.

y condiciona la respuesta, la respuesta sigue la orientación de la pregunta, y pregunta y respuesta se orientan, más allá de ellas mismas, hacia un ser humano y hacia un mundo por construir»⁴³. Como puede advertirse, en el método de la teología, tal como lo presenta el autor, el contexto no aporta «respuestas», no hace las veces de fuente propiamente tal, aunque contribuya a que las fuentes tradicionales sean comprendidas de un modo actualizado, y así la praxis sea efectivamente orientada.

Notamos en esta oportunidad que Parra, respecto de las citas de *Textos*, es equívoco al usar el término «lugar teológico». A reglón seguido de la cita anterior, afirma: «Los lugares teológicos contextuales, textuales y pretextuales se muestran, pues, provocativos y cargados de esperanza y de sentido para el tortuoso camino del existir»⁴⁴. En el *Manual* había restringido la expresión «lugar teológico» para una sola de las caracterizaciones de la historia⁴⁵; en esta cita también la ocupa para designar el «lugar hermenéutico». Al hablar de textos, contextos y pretextos como de «lugares teológicos» Parra vacía este término de contenido pues lo aplica indistintamente a diversas realidades.

Alberto Parra no logra defender bien a Jon Sobrino. Tiene razón al reclamar en contra del planteamiento no hermenéutico de la Congregación. Esta acusaba a Sobrino con una terminología teológica que deja fuera la experiencia de fe de los cristianos. Sobrino, según la Congregación, habría pretendido sustituir la «fe de la Iglesia» por la «Iglesia de los pobres» en acto. Pero si Sobrino, además de ser mal leído, no logró expresarse de un modo inequívoco, Parra no lo hace mejor. En el artículo que comento el teólogo colombiano denomina «lugar referente para la teología» al «momento fundamental del preguntar»⁴⁶.

43 Alberto Parra, «El método hermenéutico bajo sospecha», 459.

44 Alberto Parra, «El método hermenéutico bajo sospecha», 459.

45 Cf. Alberto Parra, *Dar razón de nuestra esperanza. Teología fundamental de la praxis latinoamericana*, 47.

46 Alberto Parra, «El método hermenéutico bajo sospecha», 463.

En suma, es muy difícil saber en qué, y en qué no, «lugar hermenéutico» y «lugar teológico» coinciden en el pensamiento de Parra.

3. «El mundo de los pobres y la opción preferencial por ellos como “lugar hermenéutico” del teologizar»⁴⁷, Juan Carlos Scannone

En un importante artículo metodológico, Juan Carlos Scannone sostiene que la Teología de la liberación está constituyendo una «renovación epistemológica de la teología»⁴⁸. Scannone recoge la novedad de la teología latinoamericana al considerar el mundo de los pobres y la opción por los pobres como «lugar hermenéutico», sea porque los pobres son en América Latina el «desde donde» se intenta reflexionar teológicamente como porque son un lugar legítimo para hacerlo. Scannone toma en serio los prejuicios y los peligros reales que tiene semejante planteamiento. A efectos de evitar eventuales confusiones, introduce una serie de distinciones.

Una de estas es entre «lugar hermenéutico», «lugar epistémico» y «lugar teológico». El «lugar hermenéutico» dice relación con la ubicación histórica del quehacer teológico. El «lugar hermenéutico» es el «“desde donde” (existencial, histórico, social, cultural) que ubica la interpretación, posibilitando el punto de vista, el horizonte de comprensión, la perspectiva u óptica con que se mira, interpreta, juzga y valora»⁴⁹. Nadie en teología puede hoy día reclamar un punto de visión absoluto, a-histórico. Pero un «lugar hermenéutico» no es fuente de conocimiento teológico, sino solo condición necesaria «para que determinados aspectos de las fuentes o determinadas razones en ellas implicadas puedan ser conocidas y reconocidas. El lugar no es el origen de la luz, pero puede favorecer o impedir que la luz sea

47 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes a la teología de la liberación», *Stromata* 46 (1990): 294.

48 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 293.

49 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 317.

recibida y aceptada»⁵⁰. La reflexión desde un «lugar hermenéutico» determinado ayuda a comprender mejor las fuentes desde un ángulo determinado.

«El lugar epistémico o teórico», por otra parte, «es el que ocupa cada ciencia en relación con las otras según sus respectivos objetos formales, o bien –visto del lado del sujeto– el que ocupa el investigador de una determinada ciencia en cuanto tal, en relación con los objetos (materiales) de la misma según la consideración de su objeto formal específico»⁵¹. En el caso de la teología, por ejemplo, todo lo que ella estudia (objeto material) lo hace a la luz de la revelación (objeto formal). La teología como ciencia no se identifica con tal o cual ubicación histórica, aunque esta le sea una condición sin la cual no podría llegar a conclusiones pertinentes.

El «lugar teológico», por último, atañe a las fuentes tanto «constitutivas» (Escritura y tradición) como a las «declarativas» que contribuyen a explicitar las anteriores. Las fuentes son aquel lugar donde «la teología o el teólogo encuentran conocimientos y/o argumentos teológicos»⁵².

Para Scannone el «hecho mayor» de la irrupción de los pobres en la sociedad y la opción preferencial por ellos, es un «lugar teológico». Scannone, empero, hace suya esta aseveración común entre los teólogos de la liberación con suma cautela. El teólogo de «El Máximo» hace aquella triple distinción de lugares precisamente porque cuando se usa mal estos términos «son una causa de malentendidos o ambigüedades»⁵³.

En otra oportunidad Scannone ha precisado:

Quizás conviene decir una palabra sobre las afirmaciones acerca de los pobres o la praxis de liberación como «lugar teológico». No se puede afirmar que el mundo de los pobres sea lugar teológico en el

50 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 317-318.

51 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 318.

52 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 318.

53 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 313.

sentido tradicional de los «loci theologici», a no ser en el sentido de que los pobres, como destinatarios preferenciales no exclusivos del anuncio evangélico, forman parte del dinamismo de dichos «loci». En cuanto a la praxis, se puede admitir que la praxis de la Iglesia (pero no cualquier praxis) es un «locus theologicus», en cuanto es concreción y manifestación de su fe. Pero, si se toman dichas expresiones en general, conviene hablar de lugar hermenéutico y no de lugar teológico, pues, en cuanto tal, el lugar hermenéutico necesita de discernimiento antes de ser válido para la teología⁵⁴.

El «mundo de los pobres», vemos, es «lugar teológico», pero no en el sentido de los «loci theologici» sino en cuanto «forman parte del dinamismo de dichos "loci"». ¿A qué se refiere exactamente Scannone con este «dinamismo»? Pero antes, ¿por qué no usa la distinción principal de Cano de lugares teológicos «propios» e «impropios»? En cambio, acostumbra distinguir entre fuentes «constitutivas» y fuentes «declarativas» de la revelación. Si el mundo de los pobres es fuente «declarativa», entonces se trata de un lugar teológico «propio». Es decir, el mundo de los pobres constituiría una fuente de conocimiento teológico, aunque solamente fuera al modo de aquel «dinamismo».

Además, Scannone afirma que «la praxis de la Iglesia» también es «lugar teológico», «en cuanto es concreción y manifestación de su fe». Suponemos que se está refiriendo aquí a la praxis creyente de la Iglesia en el mundo de los pobres como opción por ellos. En esta, según parece, debiera consistir el «dinamismo de los "loci"» arriba mencionado. Scannone asume en esta materia el pensamiento de Gutiérrez, que sigue en esto a Chenu, al recordar que la Iglesia es «lugar teológico»⁵⁵. ¿Es entonces la Iglesia fuente de «revelación» o solo «lugar hermenéutico» que hace posible su explicitación? A Scannone, en este texto, solo preocupa que la praxis que cuenta es la que expresa la fe.

54 Juan Carlos Scannone, «Situación de la problemática del método teológico en América Latina», *Medellín* 78 (1994): 263-264.

55 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 303, 321.

La cita que comentamos termina con una afirmación que desconcierta. Scannone sostiene, con varias precisiones, que los pobres y la praxis de liberación pueden ser considerados «lugares teológicos» (declarativos). Pero, en seguida, desvirtúa esta posibilidad. Afirma que no «conviene» usar la expresión «lugar teológico» y, en cambio, sugiere hablar de «lugar hermenéutico». Antes ha dicho que el «lugar hermenéutico» «no es fuente ni razón del saber teológico», que «el lugar no es el origen de la luz»⁵⁶. La razón que da es que «el lugar hermenéutico necesita de discernimiento antes de ser válido para la teología». ¿Es o no, entonces, el «lugar hermenéutico» un «lugar teológico», independientemente de cualquier discernimiento? ¿En qué sentido puede decirse que los pobres lo son y en qué no? Si Scannone considera que «lugar teológico» y «lugar hermenéutico» son equiparables, no se entiende por qué introdujo las distinciones arriba señaladas; no se comprende que en el mundo de los pobres y en la opción preferencial por ellos estarían en juego, aunque sea a modo de «dinamismo», las fuentes tradicionales del conocimiento teológico.

En relación a esto mismo, llama la atención el uso que el teólogo jesuita hace de la expresión «manifestación». En la cita anterior ha señalado que la praxis de la Iglesia es «locus theologicus» en cuanto «concreción y manifestación de su fe». Supongamos que no se refiere aquí a la *fides quae*, sino a la Iglesia en la cual la fe se transmite. En este caso, «manifestación» equivaldría a actualización o a transmisión, es decir, una acción fundamentalmente hermenéutica. Sin embargo, en otros textos Scannone parece ir más lejos. Según él, es característico de la teología de la liberación:

Por un lado, reconocer dicha irrupción (de los pobres) como *hecho mayor* para la reflexión teológica; por otro lado, su énfasis puesto en la manifestación *actual* de Dios en sus signos, sobre todo, en los pobres,

56 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 317-318.

sin descuidar por ello su manifestación pasada en Israel, en Jesús, en la Iglesia apostólica. Por el contrario, desde allí discierne esos signos⁵⁷.

La palabra «manifestación» es un término muy cercano al de revelación, tanto que algún autor podría usarlos como sinónimos. Scannone, en este texto, habla de dos «manifestaciones» y no parece que lo haga de un modo casual: la «manifestación» de Dios en el presente (signos y pobres) y la «manifestación» de Dios en el pasado (la tradición). El «énfasis» que la teología de la liberación pone en la primera, ¿compite con la segunda? Así parece, pero esta competencia no menoscaba la «manifestación» que normalmente llamamos revelación. Se trataría de «manifestaciones» heterogéneas o análogas. Ambas son manifestaciones de Dios; ambas son históricas; una es actual y la otra ocurrió en el pasado y continúa dándose a lo largo de la historia gracias a la Iglesia apostólica. No se puede descartar, por tanto, que con el uso del mismo término Scannone se refiera a realidades distintas que comparten el tratarse de comunicaciones o de «revelación» de Dios mismo.

La cita continúa, pero la utilización de la expresión «manifestación» sigue siendo críptica o ambigua:

La teología de la liberación toma muy en serio el presente como manifestación de Dios, deja que sea la «palabra» o signo actual de Dios quien actualice las virtualidades de su Palabra ya definitivamente revelada, y que sea el Espíritu de Dios actuando hoy en la Iglesia y en la historia quien *nos recuerda* todo lo que Jesús nos reveló del Padre. De ese modo en la tarea teológica se da prioridad al presente sobre el pasado, y a la realidad actual (de Dios, de Cristo, la Iglesia, etc.) sobre los textos que nos hablan de Dios, Cristo, la Iglesia, etc.⁵⁸.

En este caso la «manifestación de Dios» en el presente se expresa de dos maneras, en dos «palabras»: una «palabra» (o signo) actual de Dios y en la «Palabra ya definitivamente revelada». Si lo propio de toda palabra es comunicar, cuando Scannone afirma que la primera «palabra» «actualiza» la Palabra, ¿quiere decir que en cierto sentido

57 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 305.

58 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 305. La cursiva es mía.

la revelación de Dios continúa en el presente? La oración siguiente de la misma cita indica, en otros términos, en esta dirección; pero, nuevamente, de un modo impreciso o ambiguo. La «prioridad» que la teología de la liberación reconoce a la «realidad actual» sobre los textos del pasado (sobre Dios, Cristo, la Iglesia, etc.), consiste en la «realidad» («de Dios, de Cristo, de la Iglesia, etc.») en el presente. Es decir, Dios mismo se estaría «manifestando» en la actualidad. En definitiva, para la teología de la liberación no serían los textos que hablan de Dios ni la palabra revelada lo prioritario, sino la manifestación actual de Dios.

Años antes, en un artículo sobre el método de la teología de la liberación, el pensamiento de nuestro autor estaba lejos de esta posibilidad. Lo propio de la teología de la liberación provendría de su «lugar hermenéutico» latinoamericano:

Pues precisamente son esos *textos*, leídos en la Iglesia actualmente movida por el Espíritu Santo, que siguen siendo actuales y dan la luz o el objeto formal para interpretar y discernir teológicamente los signos de los tiempos, aun el signo que para la teología de la liberación es el hecho mayor: el de la irrupción del pobre; aunque –a su vez– desde esos signos actuales discernidos por la fe *se redescubren* en la misma fe y en las Escrituras *nuevas profundidades*, por ejemplo, en la línea del amor preferencial de Dios, de Cristo y la Iglesia por los pobres⁵⁹.

En esta oportunidad la actualidad que importa es la de los «textos», no la de Dios. Algo parecido se nos dice en una cita del artículo principal que aquí hemos venido comentando. En este Scannone vuelve a la perspectiva del «lugar hermenéutico». Lo hace, sin embargo, sirviéndose de una cita de Ellacuría aportada por Sobrino, que no ayuda a aclarar las cosas. Cita Scannone:

La distinción (entre lugar y fuentes) no es estricta, ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que esta *dé de sí* esto o lo otro, de modo que gracias al lugar

59 Juan Carlos Scannone, «El método de la teología de la liberación», *Theologica Xaveriana* 34 (1984): 373. La cursiva es mía.

y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados *contenidos*⁶⁰.

Debe notarse que en este texto «fuente» corresponde a «determinados contenidos», y no a un «lugar hermenéutico». El «donde» histórico es llamado aquí «lugar». Este sí es el «lugar hermenéutico» en virtud del cual la «fuente» «da de sí esto o lo otro». Es decir, según esta cita, para ninguno de estos tres autores la irrupción de los pobres sería una fuente de conocimiento teológico. Nada diría *in recto* Dios a través del «lugar hermenéutico», pues este solo serviría para comprender mejor las Escrituras y la tradición. Esto, precisamente, afirma Sobrino sobre la cita de Ellacuría: «Con esto se afirma que el lugar actual de la teología es lugar de comprensión de lo *ya dado*; pero también lugar en el que *lo dado da más de sí*»⁶¹.

Que los textos «dados» (i.e. los de la revelación) «den más de sí» gracias a una interpretación contextual de la palabra, es distinto a que en el contexto actual –como pudiera ser el del mundo de los pobres y de la praxis por su liberación– Dios mismo se nos comunique o «manifieste». Esto así, la serie de distinciones que Scannone introduce para evitar malentendidos cuando se habla de los pobres como «lugar teológico», no sirven de mucho.

4. «Es fuente de conocimiento teológico lo que hoy dice Dios», Jon Sobrino

Acerca de la revelación, Jon Sobrino se mueve en dos registros: el del «lugar hermenéutico» y el de «los signos de los tiempos», lo que hace difícil comprender su pensamiento.

La disputa con la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) se concentró en el modo de interpretar las fuentes de la teología. La congregación no aceptó el planteamiento hermenéutico de Sobrino;

60 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 321. La cursiva es mía.

61 Juan Carlos Scannone, «Cuestiones actuales de epistemología teológica», 321-322. La cursiva es mía.

y, en particular, que este diera prioridad hermenéutica a la «Iglesia de los pobres» sobre la «fe de la Iglesia Católica». Esta, según la CDF, ha debido ser siempre el «lugar teológico insuperable».

En el *Elenco* (2004) de proposiciones que la CDF consideró «erróneas y peligrosas»⁶², se afirma:

Como se puede observar por las citas anteriores, el lugar teológico fundamental que el autor determina en modo reductivo ocupa (*si substituisce*) el lugar teológico insuperable, en el cual cada uno de los otros *locus theologicus* encuentra irrenunciablemente su colocación epistemológica adecuada, esto es, la fe de la Iglesia Católica, Iglesia que en su fe es el pueblo humilde de Dios, el pueblo de «los pobres en el Espíritu».

De esto se concluye que el P. Sobrino realiza una hermenéutica arbitraria de las fuentes de la fe, a saber, la Escritura, la Tradición y el Magisterio, cuyos resultados, como será visto a continuación, terminan por no ser conformes a los contenidos de la auténtica doctrina de la fe católica⁶³.

La CDF rechazó, en definitiva, que las fuentes sean comprendidas desde un «lugar hermenéutico» determinado. Este no puede «ocupar» el lugar de aquellas. Sobrino, por su parte, no aceptó las acusaciones del *Elenco*. En su *Respuesta* sostuvo que para él es fundamental determinar el «lugar» desde el cual se comprenden mejor las fuentes de la fe. En su *Respuesta* repitió prácticamente el planteamiento de su libro *Jesucristo liberador*⁶⁴. Dice así:

(...) recordando las categorías clásicas desde Aristóteles, considero el lugar *geográfico-cultural* no solo como un *ubi* categorial sino como un *quid* sustancial. Para aclararnos, un *ubi* meramente categorial sería un seminario, una facultad de teología, una curia, un sencillo local de las comunidades populares donde fácticamente se puede hacer teología, lo cual, por cierto, ya tienen un cierto influjo en configurar el pensamiento

62 La *Notificación* de la CDF a Jon Sobrino es un hito en la historia de la Teología latinoamericana. Este episodio o capítulo consiste fundamentalmente en cuatro documentos aparecidos en momentos cronológicos sucesivos: 1. «Elenco de proposiciones erróneas y peligrosas observadas en los volúmenes *Jesucristo liberador* y *La fe en Jesucristo* de P. Jon Sobrino S.J.», 2004 (en adelante *Elenco*); 2. La *Respuesta* de Sobrino, 2005 (en adelante *Respuesta*); 3. La *Notificación*, 2007 y 4. la *Nota explicativa*, 2007. Estos dos últimos documentos son de conocimiento público. Los dos primeros no han sido publicados. Afortunadamente contamos con ellos.

63 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Elenco*, 1-2.

64 Cf. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador* (Madrid: Trotta, 1991).

y la teología que se produce. Pero el lugar como *quid* sustancial es otra cosa. Significa una determinada realidad histórica, como puede ser el mundo del poder o de la humillación, el mundo de la pobreza o de la riqueza. Estar en un lugar significa entonces estar en una «realidad», y preguntarse por ese *lugar-realidad* de la teología es preguntarse por el *lugar-realidad* de la fe. Pues bien, siguiendo la intuición fundamental de Medellín, Puebla y Santo Domingo sobre el lugar de la fe, afirmo que el lugar de la teología –y de la cristología– es el mundo de los pobres y de la pobreza. No afirmo esto como tesis universal y absoluta, pero reconozco que ese es el lugar sustancial en que yo hago teología, y pienso que es el más connatural al evangelio⁶⁵.

La primera distinción que Sobrino utiliza para hablar de «lugar» es entre lugar geográfico (un lugar físico) y lugar cultural (una determinada cultura) y, la segunda, es entre un único lugar geográfico-cultural bajo dos aspectos, en cuanto *ubi* y en cuanto *quid*. El lugar geográfico-cultural, en cuanto *quid*, constituye un *lugar-realidad* que para su teología es «el mundo de los pobres y de la pobreza» y es, sobre todo, el lugar de la «fe». Este lugar determinado por Sobrino tiene «importancia hermenéutica», pues es el que hace posible «comprender mejor el contenido de la cristología»⁶⁶. Por ejemplo, gracias a este lugar la cristología ha explicitado una serie de temas presentes en las fuentes: la contraposición entre reino y antirreino, entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte. Aquel es el «lugar», otras son «las fuentes». Sobrino insiste en que en ningún caso «sustituye» estas por aquel: «"Lugar" y "fuente" son realidades formalmente distintas, y una no tiene por qué excluir la otra, sino que se reclaman. Lo que intento hacer en mi cristología es determinar el lugar que puede concretar mejor y más cristianamente los contenidos que emanan de las fuentes»⁶⁷.

La expresión «concretar» se repite. Las fuentes para Sobrino han de poder encontrarse en la realidad y, en especial, en la vida de la Iglesia actual. De aquí que advierta un darse las fuentes en el

65 Jon Sobrino, *Respuesta*, 1. «Prepuestos metodológicos», A, 1.

66 Jon Sobrino, *Respuesta*, 1. «Prepuestos metodológicos», A, 1.

67 Jon Sobrino, *Respuesta*, 1. «Prepuestos metodológicos», A, 1.

presente histórico, y no consistir meramente en textos del pasado. Las fuentes existen en textos que transmiten la fe de la Iglesia, pero también se hallan, se concretan, en el «lugar eclesial» que es la misma Iglesia:

Espero que con estas explicaciones haya quedado claro que la *fente* de mi cristología es sin duda ninguna la fe de la Iglesia en Jesucristo. El *lugar* no puede *sustituir*⁶⁸ la fuente, no puede inventar los contenidos que provienen de la fuente, y no lo afirmo en modo alguno. Pero el *lugar concreta* esa fe, inevitablemente, pues esta nunca se da en el aire o en abstracto⁶⁹.

Es este darse las fuentes (los textos que transmiten en la Iglesia la revelación) en este «lugar» («lugar eclesial» radicado en el «lugar geográfico-cultural» del mundo de los pobres), e interrelacionarse uno y otro, lo que Sobrino denomina «lugar teológico». El «lugar» no «ocupa» el puesto que corresponde a las fuentes, no cambia unos contenidos por otros. Sin embargo, lo que ha podido complicar el debate entre la CDF y Sobrino es que este –como otros teólogos de la liberación– ha usado el término «lugar teológico» para designar algo distinto de lo que la teología ha entendido por tal. A pie de página señala:

La expresión «lugar teológico» se ha podido entender también como *loci theologici* de Melchor Cano: la escritura, la tradición, el magisterio, las sentencias teológicas, es decir, textos que nos son entregados y que gozan de mayor o menos autoridad. Nosotros al hablar de lugares teológicos nos referimos más bien a realidades, mientras que los textos mencionados estarían más relacionados con las fuentes de la revelación⁷⁰.

En la *Respuesta* el teólogo utiliza una sola vez el término «lugar teológico», la vez que da ocasión a esta nota a pie de página. En *Jesucristo liberador* lo hace varias veces. ¿Evitó Sobrino en su defensa usar un término que podía prestarse a un malentendido? Es lo más probable. Se trataba de dar una explicación. Sin embargo, y por esto

68 La cursiva es mía.

69 Jon Sobrino, *Respuesta*, 1. «Prepuestos metodológicos», A, 2,

70 Jon Sobrino, *Respuesta*, 1. «Prepuestos metodológicos», A, 1.

mismo, nos queda la impresión que usar el término «lugar teológico» para referirse al «lugar hermenéutico» mueve a confusión.

Aparte de la disputa con la CDF, en un artículo titulado «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación»⁷¹, Sobrino se adentra en el tema de la revelación con un planteamiento que va más allá de la cuestión hermenéutica recién vista. Según él, la teología de la liberación da una importancia central a los «signos de los tiempos», considerándolos el presupuesto fundamental de su método⁷². En esto estriba la novedad respecto de otras teologías: «la novedad y creatividad de la teología de la liberación se debe fundamentalmente a desarrollarse como reflexión sobre los signos de los tiempos y como reflexión sobre la respuesta a esos signos de los tiempos»⁷³. Él mismo resume su planteamiento en estos términos:

Lo que con esto se quiere decir es que la teología de la liberación no se concibe a sí misma como pura explicación de textos del pasado o como una interpretación de esos textos de modo que sean relevantes para el presente. Esa es parte de su tarea, como lo es de toda teología; pero no se reduce a ella. Formalmente su quehacer puede ser descrito como elevar a concepto teológico la realidad actual, la realidad en que Dios se manifiesta y la realidad en que acaece el responder y corresponder de los seres humanos a ese Dios que se manifiesta. En ese modo de proceder tiene por supuesto en cuenta los conceptos previos de la teología y, ciertamente, las formulaciones y conceptualizaciones de la revelación de Dios en la Escritura, en la tradición y en el magisterio; pero su intento, en cuanto teología, es conceptualizar teológicamente lo que hoy es la realidad, lo que de Dios y de la fe dice la realidad⁷⁴.

En esta cita Sobrino distingue tres métodos u operaciones teológicas. Para él las tres son válidas. La primera, explica los textos del pasado. La segunda, interpreta estos textos en función de hacerlos relevantes en el presente. La tercera, con la cual

71 Cf. Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», *Estudios eclesiológicos* 64 (1989): 249-269.

72 Cf. Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 249, 252, 256.

73 Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 260.

74 Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 266.

Sobrino más se identifica, es la teología que consiste en atender a la manifestación de Dios en la realidad histórica actual.

Esta distinción nos es útil para mostrar, sobre todo, que Sobrino va más lejos que sus colegas teólogos latinoamericanos. El teólogo de la UCA, a la vez que acepta las dos primeras formas de teología, avanza contra ellas una crítica.

Sobrino valora, pero también critica, la teología que solo «explica» los textos del pasado. Su queja se concentra en las teologías no hermenéuticas. Según él, la teología de la liberación pretende superar un «cierto "deísmo teológico"»⁷⁵, a saber, concentrar solo en Cristo la reflexión como si la historia posterior de la fe en él no tuviera nada que aportar a su conocimiento. En esta crítica coincide con los demás autores que exigen el reconocimiento de un «lugar hermenéutico» para comprender los textos del pasado.

Pero, ¿no recae esta crítica, en algún grado, también en estos mismos teólogos? La hermenéutica teológica contribuye a que los textos sigan «dando más de sí». Dios, según los otros teólogos de la liberación mencionados, continúa hablando a través de aquellos textos, pero no sin dificultad aceptarían una especie de nueva revelación suya en el presente. Sobrino quiere superar «radicalmente» aquel «deísmo»⁷⁶. Nos parece que la siguiente cita puede aplicarse críticamente a ellos, aunque el autor no lo haga explícitamente:

No nos parece correcto el presupuesto de que la revelación de Dios, en cuanto cosa real, se dio en el pasado y que lo que le compete a la teología a lo largo de la historia es solo desarrollar conceptualmente, aunque en cuanto desarrollo sea novedoso, las virtualidades no explicitadas en el pasado. Esto lo debe hacer, sin duda, la teología, pero debe estar abierta

75 Cf. Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 252.

76 Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 253.

a que sea el mismo Dios el que históricamente vaya desarrollando esas virtualidades de modo real a través de *palabras actuales* en la historia⁷⁷.

Este juicio crítico, a nuestro parecer, se aplica al primer, pero también al segundo modo de hacer teología, es decir, a la teología hermenéutica de Parra, Scannone, Trigo y otros. Desentrañar «las virtualidades de la palabra de Dios en la revelación y en Cristo»⁷⁸, también es, a nuestro entender, una suerte de «deísmo teológico». Lo decisivo, para Sobrino es que la teología se vuelque «a lo que Dios pueda estar diciendo»⁷⁹ hoy. «No es lo mismo afirmar que la palabra de Dios sea hoy una palabra determinada solo porque así lo *deduce* la teología a través de una extrapolación conceptual de la palabra de Dios en el pasado, que *porque* así lo *capta*, en la historia, la teología»⁸⁰.

Por cierto, ante la posibilidad de que «Dios siga hablando hoy»⁸¹, es un contrasentido que la teología no atienda a su palabra. No a la palabra del pasado que se hace presente hoy a través de los textos, sino a la palabra que hoy Dios mismo pronuncia; palabra que, sin embargo, solo será reconocida como de Dios en virtud de aquellos textos.

77 Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 253. La cursiva es mía. Subraya que estas palabras actuales de Dios son otras, aunque no disonantes, de la palabra revelada. Antes ha afirmado: «El presupuesto de la teología es, pues, que Dios sigue manifestándose en la historia, diciendo en ella una palabra, y a ese presupuesto le da prioridad lógica. En otras palabras, la teología de la liberación incorpora para la teología lo que el concilio exige a la Iglesia y lo que en la historia de la espiritualidad se ha dado por supuesto: que Dios se comunica (o puede comunicarse) a personas en la historia y haciendo notar que se comunica como Dios» (252).

78 Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 253.

79 Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 253.

80 Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 253.

81 Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 253. Sobrino repite insistentemente esta idea sobre el habla actual de Dios: «lo que hoy está diciendo Dios en la historia», Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 251; «Dios sigue manifestándose en la historia, diciendo un palabra...», Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 252; la posibilidad «... de que Dios siga hablando» «a través de los signos de los tiempos actuales es Dios quien habla», Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 253; «la teología capta la palabra actual de Dios», Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 255; los creyentes «reconocen una palabra actual de Dios a través de la pobreza», Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 253; la teología de la liberación escucha la «palabra actual» de Dios, Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 253; hay creyentes que «han escuchado la actual palabra de Dios»; «lo que Dios está diciendo a través de los pobres», Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 263.

La distinción que advertimos entre la segunda manera de hacer teología y la que Sobrino piensa que es la fundamental, la hallamos de nuevo en la única oportunidad en que acude al lenguaje de los «lugares teológicos»

Conceptualmente hay que distinguir entre el lugar actual de la teología y los *loci* que le son dados. Pero esta distinción no debiera sugerir ninguna de estas dos cosas: 1) que el lugar presente es solo lugar y no, también, fuente de conocimiento teológico; y 2) que, aun considerado solo como lugar, el lugar presente no tenga nada que ver en captar y comprender los contenidos que nos vienen dados en los *loci theologici*⁸².

Sobrino se alinea en esta cita con los teólogos hermenéuticos que exigen que los *loci* tradicionales sean comprendidos desde el «lugar actual» (o «lugar hermenéutico») de la teología, en contra de quienes, como la CDF, no aceptan que la labor del teólogo vaya más lejos de explicar las fuentes. Pero él considera aún más importante y decisivo que se considere este mismo «lugar actual» como una «fuente de conocimiento teológico»⁸³.

En suma, la idea de revelación de Sobrino es compleja porque se mueve en dos registros. Ante la CDF tuvo que defender la circularidad hermenéutica de su teología. En este caso advertimos que pudo ser desorientador el uso que este autor hacía del término «lugar teológico», pues movió a pensar a la Congregación en una «sustitución» del «lugar teológico» de la «fe de la Iglesia» por el de la «Iglesia de los pobres». En este registro hermenéutico, todos los otros teólogos de la liberación han podido sentirse representados. Sin embargo, en el artículo sobre

82 Jon Sobrino, «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación», 264.

83 Esta idea es especialmente clara en una cita de otro artículo de Sobrino: «Pero a todo eso añadimos: la realidad actual de Dios. *Es fuente de conocimiento teológico lo que hoy dice Dios*. Ese hoy de Dios es tan importante para la teología como el ayer de Dios que nos ha sido dado, que lo recibimos, lo aceptamos, lo creemos. Dios sigue hablando, y va a decir quizás cosas muy sencillas, como por ejemplo que la muerte de pueblos enteros es pecado. Ese hablar hoy de Dios es fuente de conocimiento teológico, y no solo para la pastoral, como si, una vez que ya aprendimos teología sin ese hoy de Dios, tuviéramos que ver cómo aplicar lo aprendido al hoy de la historia. Que hay una palabra actual de Dios ya lo sabemos, pero conviene subrayar que esa palabra se convierte en fuente de conocimiento». Jon Sobrino, «Lo fundamental de la teología de la liberación», *Proyección* 32 (1985): 171-180, 177. Por la claridad de la expresión, hemos destacado con cursiva la oración que sirve de título a esta sección sobre Sobrino.

«los signos de los tiempos» ha asomado un nuevo planteamiento, no solo hermenéutico, que subraya la relevancia determinante que tiene para la teología atender a la palabra actual que Dios pronuncia a través de la realidad histórica, operación teológica no comparable con mostrar la actualidad de los textos.

Conclusión

La hipótesis que ha precedido esta investigación se ve confirmada. Los autores estudiados no son unánimes en su modo de entender la relación de la revelación con el presente histórico. Parra y Sobrino cuando han usado los términos de M. Cano para abordar el tema de las fuentes del conocimiento teológico, no hacen referencia directa a su obra. Sí lo hace Scannone, aunque a través de publicaciones de terceros autores. Muchos de ellos, cuando han utilizado los términos de Cano, han solido recurrir a la expresión «lugar teológico» como sinónimo de «lugar hermenéutico».

Nuestra hipótesis se ve confirmada, además, cuando constatamos que en la teología de la liberación latinoamericana asoma un reconocimiento de una revelación actual de Dios que, desde el punto de vista de la pretensión de originalidad de esta teología, tiene una enorme importancia. Esta novedad despunta claramente en el mismo Sobrino y en Segundo. Esta diferencia ha aparecido las oportunidades que estos autores han usado la expresión «signos de los tiempos», más que la de los lugares teológicos.

Esta característica que bien puede considerarse la mayor originalidad de este «nuevo modo» de la teología de la liberación, dicho lo anterior, requeriría que la teología desarrollara las precisiones terminológicas que actualmente no tiene. ¿Cómo podría entenderse, por ejemplo, el aserto clave del pobre como «lugar teológico»? ¿Qué se quiere decir con él desde el punto de vista de la autoridad que una tal voz merece en la Iglesia? ¿Habla Dios a través de los pobres o solo se puede decir que «desde los pobres» se comprenden mejor

las Escrituras? No será lo mismo si se los considera mero «lugar hermenéutico» que «lugar teológico propio», espacio de una posible revelación de Dios.

Por último, en cuanto al uso explícito de la palabra «revelación», los teólogos son en general cautos las veces que con ella se refieren a una posible voz de Dios en el presente. Parra la utiliza, pero solo algunas veces. Scannone, jamás. Juan Luis Segundo, a diferencia de estos y de otros, la utiliza con tal soltura que pudiera pensarse que lo hace de un modo provocativo. En vez de «revelación», los autores suelen hablar sin dificultad de «manifestación» o de «presencia» de Dios en la actualidad. Sobrino, que evita lo más posible el término «revelación» para denominar la acción actual de Dios, designa a esta con expresiones como: «decir», «una palabra» o «hablar» de Dios hoy.

Bibliografía

Schickendantz, Carlos. «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico». *Revista Teología* 155, Vol. L (2014): 157-183.

Congregación para la Doctrina de la Fe, «Notificación sobre algunas obras del Padre Jon Sobrino S.J.». Roma, 2006. Consultada en diciembre 15, 2016. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_sp.html.

Congregación para la Doctrina de la Fe. «Nota explicativa a la Notificación sobre las obras del P. Sobrino S.J.». Roma, 2006. Consultada en diciembre 15, 2016. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_sp.html

Congregación para la Doctrina de la Fe. Elenco di proposizioni erronee e pericolose rilevate nei volumi *Jesucristo liberador* e *La fe en Jesucristo* del P. Jon Sobrino S.J. Testo Riservato. Roma: inédito, julio 2004.

- Costadoat, Jorge. «La historia como "lugar teológico" en la Teología latinoamericana de la liberación». *Perspectiva teológica* 132 (2015): 179-202.
- Costadoat, Jorge. «El "lugar teológico" en Jon Sobrino». *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23-49.
- Ellacuría, Ignacio. «Los pobres, lugar teológico en América Latina». *Misión abierta* 4-5 (1981): 225-240.
- Herrera Aceves, Jesús. «La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial». En *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, editado por Enrique Dussel et al., 341-352. México: El Encuentro, 1975.
- Parra, Alberto. «Revelación y salvación en el ayer de nuestra evangelización y en el hoy de nuestra liberación». *Theologica Xaveriana* 37, Vol. 82 (1987): 55-81.
- Parra, Alberto. *Dar razón de nuestra esperanza. Teología fundamental de la praxis latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1988.
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Parra, Alberto. «El método hermenéutico bajo sospecha – la notificación a Jon Sobrino». *Theologica Xaveriana* vol. 57, 163 (2007): 453-470.
- Scannone, Juan Carlos. «El método de la teología de la liberación». *Theologica Xaveriana* 34 (1984): 369-389.
- Scannone, Juan Carlos. «Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes a la teología de la liberación». *Stromata* 46 (1990): 293-336, 294.
- Scannone, Juan Carlos. «Situación de la problemática del método teológico en América Latina». *Medellín* 78 (1994): 255-833.

- Schickendantz, Carlos, Silva, Eduardo, Costadoat, Jorge. «Los acontecimientos históricos como lugar teológico. Un aporte a la renovación metodológica de la teología. Proyecto Fondecyt Regular 1150128 2015-2017». *Teología y Vida* 3, Vol. 57 (2016): 415-420.
- Segundo, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Tomo I: Fe e ideología*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Segundo, Juan Luis. «Dios y la historia». En *Teología abierta II. Nuestra idea de Dios*. Editado por Juan Luis Segundo, 31-45. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989.
- Segundo, Juan Luis. «Revelación, fe, signos de los tiempos». En *Mysterium Liberationis. Tomo I*. Editado por I. Ellacuría y J. Sobrino, 443-466. Madrid: Trotta, 1990.
- Segundo, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*. Madrid: Cristiandad, 1991.
- Sobrino, Jon. «Lo fundamental de la teología de la liberación», *Proyección* 32 (1985): 171-180.
- Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador*. Madrid: Trotta, 1991.
- Sobrino, Jon. «Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación». *Estudios eclesiológicos* 64 (1989): 249-269.
- Sobrino, Jon. *Respuesta al texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe*. San Salvador: inédito, 2015.
- Trigo, Pedro. «El método en teología». En *xxx años de itinerancia*, 135-230. Caracas: Ite, 2010.

Enviado: 13 de enero de 2017
Aceptado: 30 de marzo de 2017