



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Teología

Textos, contextos y pretextos

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Alberto Parra, S.J.

TEXTOS, CONTEXTOS
Y PRETEXTOS
Teología Fundamental

COLECCIÓN TEOLOGÍA HOY No. 44

Director de la colección:
VÍCTOR M. MARTÍNEZ, M., S.J.

Editor:
SILVIO CAJIAO P., S.J.

Parra, Alberto, S.J.

Textos, Contextos y Pretextos /Parra Alberto, S.J. 1a. edición-- Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003. 326 pp. -- (Colección TEOLOGÍA HOY No. 44)

ISBN: 958-683-665-7

1. APOLOGÉTICA
2. HERMENÉUTICA
3. REVELACIÓN

239.

Diseño: Facultad de Teología

Prohibida la reproducción total o parcial de este material,
sin autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana



Alberto Parra, S.J.

TEXTOS, CONTEXTOS
Y PRETEXTOS
Teología Fundamental

COLECCIÓN TEOLOGIA HOY No. 44





Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Teología

Reservados todos los derechos
© Alberto Parra, S.J.
Compañía de Jesús

Edición:
Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Teología
Carrera 7 No. 40-62
Bogotá, D.C.

Diseño carátula
María Ximena Betancourt R.
Coordinadora editorial
Consuelo Guzmán G.

1a. edición: 2003
ISBN 958-683-665-7
Número de ejemplares 1.000

Impresión:
Fundación Cultural Javeriana
de Artes Gráficas –Javegraf–
Bogotá, D.C.

TABLA DE CONTENIDO

PRÓLOGO 11

CAPÍTULO I

LA TEORÍA HERMENÉUTICA EN EL
CÍRCULO DE LA COMPRENSIÓN

1. La herencia griega 13
2. La actividad hermenéutica 15
3. La antigua hermenéutica: el historicismo
dogmático 18
4. La nueva hermenéutica 22
5. Elementos de la razón hermenéutica 29
6. La verdad y el sentido 42
7. Formar la conciencia hermenéutica 43

CAPÍTULO II

RACIONALIDADES TEOLÓGICAS ESPECIALIZADAS
Y TEORÍA COMUNICATIVA

1. La razón especializada 47
2. Crítica de la razón funcionalista 51
3. Las racionalidades teológicas especializadas 56
4. Diseño de la interrelación de las funciones 68

CAPÍTULO III
LA TEOLOGÍA COMO DISCURSO
DE LA REVELACIÓN

1.	Entre tradición y prejuicio	73
2.	La apropiación gnoseológica de la revelación y de la fe	76
3.	La apropiación histórica de la revelación	87
4.	Historia de revelación y salvación en la historia general	95
5.	Tipologías de relación revelación-historia	102

CAPÍTULO IV
EL TEXTO PARADIGMÁTICO DE
REVELACIÓN HISTÓRICA

1.	Fenomenología del ser histórico de Dios	113
2.	El texto y el sentido de divina revelación	115
3.	La revelación y sus campos de significación	118
4.	La fe histórica de Israel	123
5.	La teología de Israel, lectura creyente de su acontecer histórico	138
6.	La producción del texto de tradición por intérpretes en situación	142
7.	La honesta apropiación del texto de tradición ...	152
8.	El texto paradigmático en los terceros mundos	154

CAPÍTULO V
EL TEXTO NORMATIVO DE
TRADICIÓN APOSTÓLICA

1.	La constitución de la norma	161
2.	Cualidad en la que el texto pide ser comprendido	170

3.	Comprender la fe desde el seguimiento	177
4.	Los métodos del Nuevo Testamento	180
5.	La reinterpretación del valor y del sentido del Antiguo Testamento	182
6.	El texto normativo en los terceros mundos	189

CAPÍTULO VI
DESMITOLOGIZACIÓN, EXIGENCIA DEL
TEXTO DE TRADICIÓN

1.	La mitologización	197
2.	La desmitologización	200
3.	Historia turbulenta del mito y de lo mitológico..	203
4.	Estructura mitológica y estructura científica	209
5.	El punto de llegada: la hermenéutica del texto en otro contexto	211
6.	La desmitologización, función liberadora	213

CAPÍTULO VII
LECTURA ECLESIAL DEL TEXTO Y NORMA
REGULATIVA DE LA INTERPRETACIÓN

1.	Índole social del texto de tradición	229
2.	Perfil de la dogmática eclesial	236
3.	Patologías de la dogmática eclesial	243
4.	El enunciado dogmático en función del texto y del contexto	251

CAPÍTULO VIII
EL CONTEXTO DE SITUACIÓN:
ACCIÓN Y TRANSFORMACIÓN

1.	Del texto al contexto	261
----	-----------------------------	-----

2.	Analizar la realidad	265
3.	Mediación de las ciencias en el análisis y en la acción	271
4.	Teología y ciencias	281
5.	La articulación teología - ciencias	292

CAPÍTULO IX

EL PRETEXTO DE LIBERACIÓN: MEMORIA HISTÓRICA Y PROCEDIMIENTO TEOLÓGICO

1.	Liberación, el problema	298
2.	Liberación, la pregunta teológica	306
3.	Proceso metodológico	312

PRÓLOGO

Antecedan a este escrito treinta años de docencia en los aspectos generales de lo que hoy puede entenderse como una teología fundamental.

Antecedan también tres escritos previos, el uno de 1974 propuesto como una *Introducción a la hermenéutica teológica*; el otro de 1988 bajo el título *Dar razón de nuestra esperanza*; y el último de 1997 propuesto como una *Teología fundamental desde América Latina*.

Ninguno de los tres escritos es reposición del anterior, sino su desarrollo y ampliación, pero sobre todo, su necesaria puesta al día, en el intento permanente de acercar a los fundamentos de la revelación y de la fe a jóvenes generaciones de estudiantes de teología que se desprendían apenas de la apologética en boga, o que se abrían a la sollicitación de la liberación, o que se encaminaban ya por senderos inéditos de tarda modernidad.

En efecto, como se decía en el prólogo de 1988, cuando el caminar cristiano tuvo que ser declarado a los filósofos de la idea, del ser y del uno y entablar su defensa frente a los sofistas e impugnadores, el dar razón de nuestra esperanza se llamó apologética.

Cuando el asunto tuvo que ser la razonabilidad del acto de fe frente a los racionalistas e intelectuales de las ideas claras y distintas, el dar razón de nuestra esperanza vino a ser un tratado escolástico riguroso sobre la doctrina de la revelación y de la fe.

Cuando en el mundo del desarrollo hay que rescatar el sentido perdido de la revelación, de la fe y del valor religioso, el dar razón de nuestra esperanza se llama teo-

logía fundamental progresista, que abunda en los anaqueles de la producción teológica europea.

Cuando desde el submundo, desde la carencia extrema, desde la injusticia hiriente, desde el avasallamiento cultural, desde la opresión política y la explotación económica nos aclaramos el cómo y el por qué de nuestro caminar liberador a la luz de la fe, entonces dar razón de nuestra esperanza se llama teología fundamental de la praxis cristiana de liberación.

Hoy, sin renunciadas ni vergüenzas, percibimos que la teoría general que puede llamarse teología fundamental debe indagar por la posibilidad de la revelación creíble y de la fe responsable en conexión íntima con la autocomprensión de las nuevas generaciones solicitadas por el paso del entender al comprender, de la verdad al sentido, de la teorización a la experiencia, de la metafísica a la historia y a la ética, de los sistemas cerrados a la teoría crítica de la sociedad, de las especializaciones monológicas a los consensos comunicativos, del cientismo a la teoría general de las ciencias en toda su entidad y valor, de las instituciones frías al supremo valor de la religión, de la gracia y del amor.

Así, por teología fundamental queremos entender la teoría teológica que, por sus generalidades, atraviesa todos los demás dominios especializados de la teología, pues establece sus bases fundantes y fundamentales con relación a los textos santos de tradición divino-apostólica que la norman, a los contextos históricos de interrogación del sentido en los que se inscribe, y a los pretextos éticos de liberación humana a los que tiende en el plano inmanente y trascendente.

De ahí el título mismo del escrito *Textos, contextos y pretextos*, que proponemos ahora como una *teología fundamental*.

CAPÍTULO I

LA TEORÍA HERMENÉUTICA EN EL CÍRCULO DE LA COMPRENSIÓN

*Para su producción teológica y pastoral, los
terceros mundos apropian la circularidad
hermenéutica, que les permita la lectura del
texto santo de tradición, desde los contextos
históricos de situación, con el pretexto ético
de su liberación en Cristo.*

I. LA HERENCIA GRIEGA

Superar los objetivismos le permitió a la humanidad remontar la premodernidad y superar los subjetivismos le ha posibilitado encaminarse más allá de la primera modernidad. Y en ese empeño de correlacionar los opuestos, objeto y sujeto, el viejo tema y problema de la hermenéutica ha sido herramienta de primera magnitud para el proceso de intepreterse los sujetos existenciales en los horizontes de lo dado y recibido. En todos los órdenes del conocimiento metódico y de las disciplinas la hermenéutica ha devenido indispensable y central, como en el caso particular de los procesos teológicos que se han elaborado en las últimas décadas en el mundo de la marginalidad. Eso ha sido y será posible a condición de distinguir y también de superar la vieja hermenéutica con relación a la nueva. A ofrecer los contornos más generales de la antigua y de la nueva hermenéutica está consagrado este capítulo inicial.

El vocablo hermenéutica procede del verbo griego *ερμηνευειν* que significa interpretar. Y son sus derivados los sustantivos *ερμηνευς*, el intérprete; *ερμηνεια*, la destreza, el arte o el oficio de interpretar, y los adjetivos *ερμηνευτικος*, *ερμηνευτικη*, *ερμηνευτικον*, lo interpretado. Significados afines o sinónimos de interpretar son afirmar, proclamar, esclarecer, traducir y en todos ellos predomina la idea de algo que debe ser entendido, captado, percibido.

Filológicamente el término hermenéutica dice relación con el personaje mitológico *Ερμης*, heraldo de los dioses para interpretar sus mensajes, propuestos generalmente en jeroglíficos y signos oscuros. Por eso, en el panteón griego se atribuyó a Hermes el origen de la lengua y de la escritura por ser símbolos que permiten interpretar la interioridad de dioses y de hombres. Desde entonces todo arte de captación, de comprensión, de interpretación del sentido, fue relacionado con Hermes y conocido como hermenéutica, siendo significativo que, en el contexto helénico que relatan los Hechos de los Apóstoles 14,11-13, Pablo como intérprete de la palabra fuera tenido por Hermes.

En el terreno filosófico Aristóteles nos legó el pequeño opúsculo *Περί ερμηνείας*, *Sobre el arte de la interpretación*. La obra pertenece a la lógica y su finalidad es contribuir al esclarecimiento de los símbolos gramaticales como única posibilidad de captar los significados de los discursos en los que el hombre se expresa, como afirma el mismo Aristóteles: “*Los sonidos emitidos por la voz son símbolo de los estados interiores de ánimo, y las palabras escritas son símbolo de las palabras emitidas por la voz. Al igual que la escritura no es la misma para todos los hombres, tampoco las palabras habladas son las mismas, aunque los estados de ánimo puedan ser idénticos, como son idénticos los seres de los cuales son símbolo los estados de ánimo*”.¹

Las palabras, la escritura, los estados de ánimo son, para el filósofo, símbolos del hombre. Por eso se hace in-

1. ARISTÓTELES, *Περί Ερμηνείας*, Paris, 1946.

dispensable esclarecer, traducir e interpretar los símbolos para percibir la realidad expresada. De ahí que todo trabajo de captación sea trabajo de interpretación, siendo la hermenéutica el quehacer más general y sustantivo de la humanidad.

II. LA ACTIVIDAD HERMENÉUTICA

Una acción hermenéutica o interpretativa es requerida por todo símbolo verbal o no verbal, cuya finalidad primera es suscitar una captación de significado (*Bedeutung, meaning*) o de sentido (*Sinn, sense*), convertir algo en percibido y entendido. Interpretar o captar el significado o el sentido de estímulos, signos, vocablos, conceptos, eso es entender. Quien no puede interpretar, tampoco puede comprender.

En particular el vocablo y luego el discurso, en cuanto tejido sensato de palabras, son entidades que requieren de la interpretación para su captación. Con mayor razón la exige una expresión o texto oscuro, difícilmente inteligible. Mientras no se esclarezcan el símbolo, el vocablo, la palabra y el discurso no se puede acceder a la realidad por ellos referida.

La traducción de vocablos, palabras, frases o textos de un idioma a otro consiste también en la traslación del significado y del sentido de un sistema lingüístico a otro horizonte de comprensión o mundo hermenéutico para obtener, en nuevas circunstancias y en nuevos símbolos, una expresión análoga del mismo significado o sentido idiomático. De ahí que conocer otro idioma es saber interpretar nuevos símbolos y saber simbolizarse en ellos. Nuevos símbolos que, en el conocimiento profundo de un idioma, no se reducen a los símbolos gramaticales y fonéticos, sino que se extienden a todos los símbolos antropológicos y sociales de un pueblo y de una cultura, de la cual el idioma es apenas uno de sus símbolos y manifestaciones.

Ya que ni la palabra ni el idioma constituyen todo el lenguaje de un hombre o de un pueblo, la actividad hermenéutica se extiende a la interpretación de toda la simbólica

plasmada en la cultura y entendida como el sistema de representación de los valores, cosmovisiones, procederes, tradiciones, costumbres, mitos y ritos de los pueblos.

En particular, la hermenéutica de la obra de arte, sea que se trate de pintura o escultura, arquitectura o música, estructura social o rito religioso, es camino obligado hacia el encuentro con la conciencia individual de un hombre y colectiva de un pueblo que, en sus obras, expresa sus gustos e inclinaciones, grandezas y fracasos, su lectura de Dios y de la historia, sus superaciones y esclavitudes, su progreso social, científico y técnico.

La interpretación de obras literarias, testimonios históricos, códigos legales, y escrituras primitivas se empleó ya desde la antigüedad cuando se trató de dilucidar el significado y sentido que los autores o escritores quisieron expresar en los textos.

Por lo que a la Biblia se refiere, la hermenéutica textual le fue aplicada en el mismo Israel. Allí los maestros de la ley fueron escrutadores e intérpretes del sentido de las Escrituras y sobresalientes en la exégesis. Y el mismo Señor Jesús, con autoridad superior a la de los habituales intérpretes de la ley, hizo labor de interpretación como dador del genuino sentido de los textos de la Escritura: *“¡Qué faltos de comprensión son ustedes y qué lentos para creer todo lo que dijeron los profetas! Luego se puso a explicarles (διερμηνευσεν) todos los pasajes de las Escrituras que hablaban de él, comenzando por los libros de Moisés y siguiendo por todos los libros de los profetas”* (Lc 24, 25-28).

La tarea apostólica, la propia de la Iglesia primitiva y de las subsiguientes comunidades cristianas de todas las épocas ha sido labor de interpretación de las manifestaciones múltiples del Espíritu para hacer de ellas un discurso sensato y comprensible a los demás (1Co 12,10; 14,9). Y por lo general, el mismo Espíritu, no solo opera la revelación y la profecía, sino también la interpretación de los discursos (*ερμηνεια γλωσσων*) (1Co 12,4-11).

Por lo demás, a partir de Justino y de Ireneo, de Clemente de Alejandría y Orígenes, de Atanasio y Efrén, de

Juan Crisóstomo, Gregorio de Nisa y Cirilo de Alejandría, el cristianismo en Oriente se dio a la tarea hermenéutica de la exégesis, como lo hicieron en Occidente, Tertuliano, Agustín y Jerónimo, entre otros.

Todos ellos fueron a la búsqueda de los significados gramaticales y textuales, a la fundamentación de los varios sentidos en los que un texto puede ser entendido: *literal* (*prout sonat*, tal como suena), *alegórico* (*prout interpretaetur*, tal como se interpreta), *espiritual* (*prout patet solis mysticis seu perfectis*, según lo captan sólo los místicos y perfectos), *plenario* (*prout anticum impletur in novo*, según que el sentido antiguo se cumple en el nuevo).

Hoy a la Escritura se aplican con rigor los métodos histórico-críticos, histórico-genéticos y crítico-textuales para identificar la historia de las tradiciones que concurrieron a la formación de la Escritura, así como la historia de las formas y géneros literarios que la Escritura presenta. La hermenéutica textual bíblica constituye una ciencia amplia y difícil, asistida por un buen número de ciencias auxiliares, tendientes todas a esclarecer, traducir e interpretar exegéticamente el texto escrito de la Biblia, en orden a la captación de su significado (*Bedeutung*), y en último término de su sentido (*Sinn*).

Pero fue a mediados del siglo XX cuando la cuestión hermenéutica irrumpió de lleno en el asunto teológico. Para entonces, la hermenéutica señaló, en las corrientes teológicas europeas, un notable progreso que desbloqueó todo el cuerpo de la dogmática eclesial y la sustrajo de las estrechas perspectivas histórico-genéticas y crítico-textuales. Se trataba de avanzar hacia la recuperación de sentidos existenciales y pastorales que no significaran entrar a saco en la razón objetiva de los textos para imponer en ellos la razón subjetiva de los intérpretes, al estilo del romanticismo alemán. En esta perspectiva, la hermenéutica señaló para la teología un notable progreso.

Con todo, la primera teología de los terceros mundos fue renuente y, en buena medida, difidente respecto de la hermenéutica. Y es porque en las corrientes divulgativas

de la hermenéutica teológica todo el asunto se resolvió en volver a leer textos y tradiciones del pasado para reencontrarlos actualización en el presente. “*Aggiornamento, puesta al día*” fue para entonces tarea importante, aunque insuficiente. Porque los verdaderos asuntos de la hermenéutica no pueden resolverse en sacudir el polvo de la historia a textos y documentos y dogmas del pasado y prestarles el servicio de remozarlos de alguna manera en nuevos lenguajes o actualizadas traducciones. Decir lo mismo de manera nueva, tal parece ser el asunto del progresismo hermenéutico en sus formas de divulgación. Como tal se trataría de un remanejo para embellecer o readaptar lo externo de la casa, sin ir a la casa misma, a su diseño, a su estructura, a sus fundamentos, a sus nuevas posibilidades, en horizontes humanos diferentes.

III. LA ANTIGUA HERMENÉUTICA: EL HISTORICISMO DOGMÁTICO

1. CRÍTICA DE LA RAZÓN POSITIVISTA

Las corrientes idealistas y racionalistas de toda época, pero especialmente del siglo XVIII en las que el existir se deduce del pensar, señalaron al concepto, a la idea, al producto de la deducción racional lógica como única vía de acceso del hombre a la realidad del ser y ello con todas las sobrecargas de individualismo y de subjetivismo de que han sido justamente reconvenidos esos y todos los idealismos. La historia, la psicología y la sociología del conocimiento no lograron operar como elementos determinantes del acceso del hombre a la realidad y a la construcción del concepto y de la idea.

A su vez, las corrientes histórico-positivistas de toda época, pero especialmente del siglo XIX, quisieron contrarrestar las pretensiones de los racionalismos e idealismos y señalaron una vía alterna para el encuentro con el ser y con la realidad: la historia de ayer vivida por el hombre de siempre. Camino garantizado para el acceso a la verdad no

sería lo intelectual y simplemente racional y especulativo, sino el análisis de la historia del pasado que debería servir al hombre como norma del presente.

La historia fue exaltada a lugar de la verdad y del encuentro con la realidad. Analizar los procesos históricos, en forma análoga a los análisis efectuados por las ciencias empíricas, equivaldría a indagar por el proceso de la verdad y de la realidad. Más aún, nada mostraría ser verdadero hasta tanto no fuera experimentado en sus desarrollos históricos, en su génesis histórica, en sus condicionamientos y leyes históricas. De esta forma se desplazaba lo teórico del idealismo hacia lo empírico del historicismo. Los análisis de la historia del pasado serían el inequívoco soporte de las ciencias, no la deducción de principios abstractos.

Surgió entonces la *escuela histórica de derecho*, en la que éste tiene su fundamento, no en la lógica, sino en la costumbre histórica de individuos o de pueblos: a mayor y más antigua costumbre correspondería un más fundamentado derecho, así como la continuidad pragmática en la interpretación y aplicación de la norma constituiría la fuerza de la jurisprudencia, que vino a erigirse casi en primer principio de esa mecánica historicista y positivista propia del mundo de los cánones, de los códigos y de los tribunales.

De modo análogo apareció también la *escuela histórica de economía política* en la Alemania de 1800, como reacción contra los teóricos de la economía. Para la nueva escuela, la economía y sus leyes no se basarían en suposiciones abstractas y en imaginarias hipótesis sobre los previsibles comportamientos lógicos de la economía, sino en los datos reales y empíricos de lo sucedido, en el análisis experimental de los desarrollos económicos del pasado. La economía se aprendería leyendo la historia, no calculando especulativamente el incierto futuro.

En teología los datos históricos del pasado vinieron a ser poco menos que hipostatizaciones de la verdad. Los elementos de la tradición, historicistamente entendida,

parecieron excusar de toda ulterior reflexión y previsión. Hacer teología llegó a ser casi sinónimo de conocer los datos históricos del pasado: la historia de Israel, la historia del paleocristianismo, la historia de los padres, de los concilios y de los dogmas. Se configuraba así un concepto de tradición entendida como comportamiento histórico constante, invariable y fijo, que vino a ser fuente primaria y casi única de la teología. Así se construyeron currículos repetitivos y formales en seminarios y facultades, parapetados en los métodos históricos genéticos que, en definitiva, son dogmáticos. En el respaldo del pasado estaría salvaguardada la verdad del presente, así como la historia del pasado sería la razón explicativa del hoy cristiano.

La filosofía tendió a ser sustituida por el análisis positivista de la historia. Para un filósofo como Dilthey (1833-1911) que pagó tributo al historicismo antimetafísico, el método de las ciencias no podría fundamentarse ni en la metafísica ni en el *a priori*, como hubieran pretendido los idealistas, sino en el análisis y en la descripción. La manera de hacer ciencia sería describiendo la realidad vivida y los hechos históricos en el conjunto de que forman parte. Para este mismo filósofo y las corrientes anejas, los modelos sociales, políticos, culturales, económicos se repiten: todo dejaría su huella imborrable en la costumbre, en el arte, en los documentos del pasado y allí sería donde el hombre aferraría la realidad y su propia condición de ser histórico.

La práctica del sabio vendría a ser, entonces, la repetición de unos mismos modelos, ya que el hombre de hoy es el mismo de siempre. Más aún, la historia de hoy sería verdadera en cuanto coincidente con la historia de ayer. Al coincidir las dos, la historia de ayer se haría contemporánea al hombre de hoy. Así se entendería que *la historia es maestra de la vida*. El hombre de hoy debería simplemente traducir la historia en conocimiento para saber comportarse como conviene.

Por su exaltación desmedida de la historia del pasado (*“memoria rerum gestarum, memoria de las cosas sucedidas”*)

como norma y dogma del comportamiento general del presente, el historicismo apuntó hacia un determinismo histórico y un consiguiente fatalismo determinista. Abocó a una negación de la libertad del hombre, que no podría sino aceptar la historia, conocer la historia, conformarse con la historia, repetir la historia. Todo lo cual conduce en definitiva a un grave fenómeno de despersonalización de hombres y de mujeres, incapaces de ser ellos mismos en su originalidad, autonomía, singularidad y creatividad, sino repetidores de cuanto otros en el pasado dijeron e hicieron.

Si se quisieran subrayar los contornos más sobresalientes del historicismo habría que decir que persiguió un pretendido objetivismo histórico, contrastante con el subjetivismo racionalista e idealista. Su concepción del tiempo fue más circular-mítica que lineal-histórica, en cuanto que la historia pareciera repetirse delante de un hombre que permanece idéntico e inalterado en todas las épocas y circunstancias. Por eso, las mitologías del retorno parecen encontrar aquí puesto de honor: “*nihil sub sole novi, nada hay nuevo bajo el sol*”, sino que gira el eterno carrusel de la historia y vuelven a representarse los mismos papeles en el teatro de la vida. La herencia, la tradición y la costumbre vendrían a ser dogmas para fundamentar las ciencias de tipo humanístico, así como el análisis positivo sería el fundamento de las ciencias empíricas. De ahí que la investigación crítica en el terreno de las ciencias humanas hallaría su objeto, no en los sistemas de previsión y de anticipo, sino en los sistemas de vida del pasado que se constituyen en paradigmas de comportamiento en el presente.

2. CRÍTICA DE LA RAZÓN EXEGÉTICA

El historicismo dogmático condujo imperiosamente al dogmatismo textual. Porque al pasado histórico se tendría acceso por la interpretación de los documentos del pasado, de los textos, doctrinas y obras que narran las experiencias y los logros del hombre de ayer. De ahí que los textos en

los que se consignaron las experiencias y saberes vendrían a constituirse, también ellos, en dogmas y paradigmas a los que sería preciso atenerse. La historia quedó aprisionada por el texto; el texto fue identificado con la tradición; y la tradición fue convertida en doctrinas normativas antiguas para ser sabidas y aplicadas siempre y en toda circunstancia.

En tales perspectivas, la actividad hermenéutica se vio limitada a la labor exegética o interpretación textual para establecer significados. El texto es exaltado a la categoría de primer principio, válido por sí, originario de la verdad y del acceso a la realidad. En ciertas esferas, en especial religiosas, se cree todavía que basta con lanzar textos de autoridad y enseñanzas de tradición sobre las preguntas y perplejidades de hombres y de mujeres situados.

Entonces la razón exegética vino a ser clave de la inteligibilidad de la historia. Asentado el principio historicista de que las experiencias históricas se objetivan en vocablos y en formulaciones, a la interpretación textual se asigna por afanosa finalidad desentrañar lo de ayer para revivirlo y actualizarlo hoy y establecer los dogmas históricos que vengan a ser para la conducta humana lo que los primeros principios son para las ciencias. Por eso, el fruto de la interpretación textual sería obtener de los textos unos arquetipos de comportamiento (doctrinas), válidos hoy como ayer, dada la supuesta identidad histórica del hombre. Entonces, la preocupación dominante de la racionalidad exegética es desentrañar por todo medio posible lo que el autor o autores quisieron expresar, más con la preocupación de establecer significados dados y concluidos, antes que sentidos abiertos en situaciones nuevas.

IV. LA NUEVA HERMENÉUTICA

Si el historicismo dogmático y el dogmatismo textual significaron un anclarse en el pasado, la que hoy se denomina *nueva hermenéutica* señala el esfuerzo por rescatar el presente, el aquí, el ahora, la esencial dimensión de *histo-*

ricidad del ser situado. Historicidad indica el movimiento humano en la historia, o la historia, no en cuanto memoria yerta del pasado, sino en su dinámica y procesualidad de siempre. La nueva hermenéutica es, por eso, el correlato interpretativo del ser-ahí, del ser en devenir, del ser siendo, del acontecer del ser.

Porque es la historicidad del ser en cuanto dinamismo y movimiento la que precisa ser interpretada para el encuentro con el ser y con la realidad. Y no ya en el plano de lo contemplativo y conceptual idealista; tampoco en el plano de lo imitativo positivista, sino en el plano de una historia personal y colectiva que ofrezca espacio al crecimiento del hombre, a su personalización y a su liberación en cuanto posibilidad de ser sí mismo autónoma e irrepetiblemente.

No se oculta que la nueva hermenéutica conecta, de alguna forma, con la fenomenología de Husserl y, sobre todo, con la analítica existencial de Heidegger. Con él terminó la historia positivista del ser, tanto como las metafísicas, y se dió paso al ser como acontecimiento, como suceder, como dinámica; en cuanto que el “*ser siendo*” es probablemente una comprensión mucho más adecuada que las intelecciones petrificadas del “*ser sido*” o del “*ser que es*” siempre el mismo, inmodificado e inmutable.

En sus estadios anteriores, la hermenéutica había sido circunscrita a la gramática y después al dogmatismo histórico y textual, por lo que la hermenéutica fue sinónimo de exégesis de escritos y de documentos del pasado histórico. Antes de Schleiermacher la hermenéutica no fue zona de los sujetos, sino de los objetos y cubrió con su espectro el conjunto de disciplinas que sirvieron a la interpretación de textos y al rescate de significados, tanto en filosofía, como en derecho y en teología. Fue mérito de Schleiermacher situar la comprensión de los textos del pasado en la sensibilidad de los sujetos del presente, pero fue mérito de Heidegger haber desbloqueado la comprensión misma de la hermenéutica en el acto desbloquear la comprensión misma del ser.

En efecto, con Heidegger la metafísica clásica llegó a su ocaso y las pretensiones de acceso a las esencias y a las categorías trascendentales del ser se resquebrajaron, no por su falsedad, cuanto por su permanente olvido del ser real, que es el existencial: *“Ahora bien, en cuanto que la existencia determina el ser-ahí, la analítica ontológica de éste ente ha menester siempre de echar una mirada previa a la existencialidad. Mas por ésta comprendemos la constitución del ser del ente que existe. Y en la idea de semejante constitución del ser está ya implícita la idea de ser. También la posibilidad de una acabada analítica del ser-ahí depende, pues, de un desarrollo previo de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general.”*²

El giro que va desde las seculares elaboraciones metafísicas del ser y de los universales a la pregunta por el sentido del ser en mundanidad, historicidad y temporalidad lo advierten tan solo aquellos a quienes duele en su carne y en su piel el esquema dualista y gravemente opresor que generó la distinción entre ideas subsistentes y sombras de la caverna; entre deber ser y ser; entre arquetipo pensado y realización histórica; entre esencia y existencia; entre sustancia y accidentes; entre naturaleza y género; entre trascendentalidad y categorialidad; entre metarrelato englobante y relatos de fragmento. Ahí se cultivaron tantas inferioridades, tantas negaciones y tanto extrañamiento del ser real, que es el existencial.

Porque la metafísica supone que el ente real y existencial constituye categoría inferior a su idea subsistente, de donde el existencial resulta en extrañamiento de su propia esencia; que el existente no agota el deber ser, sino que es un eterno peregrino, insatisfecho de ser; que la realización histórica no agota el arquetipo mental; que los accidentes

2. HEIDEGGER MARTIN, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, pp. 22-23.

están apenas soportados en la sustancia o entelequia previa a toda determinación de situación, de color, de sabor, de peso, de medida, de tiempo y de espacio; que los géneros son formas parciales y, entonces, incompletas de una naturaleza compartida y repartida; que la categorialidad de nuestra pequeñez y finitud constituye un *a más no poder* de la trascendentalidad, esa sí constitutiva y constituyente; y que el relato particular y menor es un capítulo limitado y efímero del gran relato de los universales metafísicos, en los que supuestamente están soportados la ciencia rigurosa, el pensamiento fuerte, la civilización occidental y su versión cristiana.

Fuentes de violentamiento y de asimetría en la génesis misma del pensar sobre el ser son las tesis ilustradas del primado óntico y lógico de la esencia sobre la existencia, de la sustancia sobre el accidente, de la naturaleza sobre el género, de la especie sobre la última diferencia. Fuentes de liberación, en cambio, desde Nietzsche y Heidegger hasta los posmodernos, son el declinar mismo de las metafísicas y la proclamación de que el ser es su existir; que la sustancia es su propia accidentalidad mundana, temporal e histórica; que el género femenino es la naturaleza humana *tota et totaliter* y que nuestra especie es, para gozo de todas y de todos, nuestra propia individualidad amada y diferenciada. Quizás esa y no otra sea la cabida del desfigurado concepto nietzscheniano del “*über Mensch, el superhumano*”.

Por lo demás, el trazado de la ontología de la comprensión de los entes existenciales ni se aparta ni abomina del reclamo permanente del entendimiento por la onticidad misma del ser como tal. “*A las cosas mismas*” es constante preocupación de la analítica existencial: “*Cuando hoy se emplea “ontología” y “ontológico” como frase hecha y nombre de tendencias, se usan estas expresiones en forma muy superficial y con desconocimiento de toda problemática. Se tiene la errónea opinión de que la ontología como pregunta por el ser del ente significa una “posición realista” (ingenua o acrítica) frente a la “idealista”. La problemática ontológica tiene tampoco que ver con*

el “realismo” que, justamente Kant, en y con su planteamiento trascendental, pudo dar el primer paso decisivo desde Platón y Aristóteles, para una expresa fundamentación de la ontología. Por eso, por adherirse a la “realidad del mundo exterior” no se está ya orientado ontológicamente. “Ontológico” –tomado en el sentido filosófico vulgar– mienta pues –y en esto se manifiesta la irremediable confusión– aquello que más bien debe llamarse óntico, es decir, una postura que deja ser al ente en sí mismo lo que es y como es. Pero con ello no se ha planteado, ni mucho menos se ha obtenido el fundamento para la posibilidad de una ontología”.³

Pero a las cosas mismas no se accede sino por su ser en el mundo, por su historicidad y su finitud, por su categorialidad existencial: “La esencia del ente está en su “ser relativamente a”; el “qué es” (essentia)” de este ente hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (existentia). El problema ontológico es justamente el de mostrar que si elegimos el término de existencia para designar el ser de este ente, este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional existentia: existentia quiere decir ontológicamente “ser ante los ojos”, una forma de ser que por esencia conviene al ente del carácter del ser-ahí. La “esencia” del ser-ahí está en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son por ende peculiaridades o tal cual aspecto, sino modos de ser posibles en cada caso. Todo “ser tal” de este ente es primariamente “ser”. De donde el término ser ahí, con que designamos este ente, no exprese su “qué es”, como mesa, casa, árbol, sino el ser”.⁴

Solo que al ser del ente, a la onticidad misma, no se accede sino a través de los mismos fenómenos revelatorios del ser, que vienen a constituirse en epifanía del ser, en mostración del ser en los modos en los que el ser quiere

3. HEIDEGGER MARTIN, "Ser, verdad y fundamento" en *¿Qué es la metafísica?*, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, (sin fecha), nota 14, pp. 69-70.

4. *Ibidem*, p. 54.

mostrarse y ser percibido: “La expresión griega *φαινόμενον*, a la que se remonta el término fenómeno, se deriva del griego *φαινεσθαι*, que significa mostrarse. *Φαινόμενον* quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente. *Φαινεσθαι* por su parte es una forma media de *φαινω*, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. *Φαινω* pertenece a la raíz *φα*, como *φως*, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión “fenómeno” hay que fijar ésta: lo que se muestra en sí mismo, lo patente. Los *φαινόμενα*, los fenómenos son entonces la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz, lo que los griegos identificaron a veces simplemente con *τα οντα* (los entes)”⁵

De donde resulta que la exégesis del ser no se establece sino por la exégesis del ser-ahí. Pero la exégesis del ser-ahí no acontece sino mediante la fenomenología histórica del ser-ahí. Y la exégesis de la fenomenología histórica exige un método para la comprensión de la existencialidad del ser; término que se resuelve en la percepción de la mundanidad, temporalidad, historicidad, finitud y declinar, que son los grandes categoriales que constituyen y definen al ser *en el mundo* y su fenomenología histórica.

De ahí que la pregunta que interroga por el sentido del ser-ahí, es decir, por su ser en el mundo, no solo despliega una ontología de la comprensión, sino también un método para la comprensión del sentido del ser. Y tal método es la hermenéutica en el mejor de sus sentidos y finalidades: “El logos de la fenomenología del ser-ahí tiene el carácter de *ἡρμενεύειν*, mediante el cual, se le dan a conocer a la comprensión del ser inherente del ser-ahí, el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Fenomenología del ser-ahí en la significación primitiva de la palabra, es la que designa el negocio de la interpretación. Mas en tanto que con el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del ser-ahí, queda puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica, aún de los

5. *Ibidem*, p. 39.

seres que no tienen la forma del ser-ahí, resulta esta hermenéutica, a la par, hermenéutica en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Y en tanto finalmente, que el ser-ahí tiene la preminencia ontológica sobre todo ente, cobra la hermenéutica, como interpretación del ser del ser-ahí, un tercer sentido específico: el filosóficamente primario, de una analítica de la “existenciariedad” de la existencia. En esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del ser-ahí, como condición óptica de la posibilidad de historiografía, tiene sus raíces lo que solo derivadamente puede llamarse “hermenéutica”: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu.”⁶

Decidirse, pues, por la hermenéutica en su genuino significado actual es decidirse por la ontología de la historicidad del ser en situación y concreción. Es decidirse por el análisis existencial del acontecer del ser en sus fenómenos de vida y duración. Es decidirse por el sentido abierto antes que por la significación cerrada. Es decidirse, en fin, por un método que, más que método y antes que método, es elemento interno de la ontología de la comprensión del ser-ahí. La decisión hermenéutica implica decisiones altas y previas de orden ontológico y epistemológico. Porque no podríamos alardear de mentalidad y de práctica hermenéutica, sin desbloquear de modo previo nuestras presuposiciones metafísicas, nuestros prejuicios esencialistas o historicistas: *“Una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión”*.⁷

6. *Ibidem*, p. 48.

7. GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y método*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1967, p. 331.

V. ELEMENTOS DE LA RAZÓN HERMENÉUTICA

En las nuevas racionalidades teológicas ha sido claro desde décadas pasadas que “*La teología latinoamericana nos propone, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una nueva manera de hacer teología*”.⁸ Y hoy comprendemos que no se trata tanto de revisar y de ampliar los clásicos lugares teológicos, sino de cambiar nuestra propia manera de teologizar. Porque el nuevo método “*tiene menos de lugares nuevos que de racionalidades nuevas*”.⁹

Si la fundamentación de la teología debe determinarse en su punto de partida por el método es porque honramos el axioma probado y comprobado en la larga tradición aristotélico-tomista “*scientia specificatur a methodo, la ciencia se especifica por su método*”. Ello equivale a decir que la identidad del método define la identidad misma de nuestra disciplina y que la disciplina metódica determina la cualidad misma de la materia que se elabora. La teología latinoamericana no es tal por su determinación geográfica y mucho menos por su determinación temática. Lo es por su determinación metodológica y su determinación metodológica y epistemológica es la hermenéutica.

Desde tal racionalidad hermenéutica ¿cuáles son los elementos que intervienen en el juego y que se constituyen en elementos internos del método hermenéutico, de tanta inspiración para la teología? ¿Cómo interactúan recíprocamente los elementos que la hermenéutica pone en juego?

1. ELEMENTOS DEL JUEGO HERMENÉUTICO

El primero y principal de los elementos constitutivos de toda elaboración teológica, así como de toda praxis y

8. GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Editorial San Pablo, Bogotá, 1972, pp. 70.

9. GEFFRÉ, CLAUDE, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, p. 37.

espiritualidad cristianas, es el texto de tradición. El texto tiene el primado en el catálogo de los *“loci theologi, lugares teológicos”*, tanto ahora como en el pasado. Ello a condición de que el texto sea percibido no como entramado escrito de datos históricos positivistas y de doctrinas petrificadas y autoritarias, sino precisamente como campo hermenéutico abierto a la interpretación del sentido que por mediación del texto elaboran los sujetos en el proceso de comprenderse.

En efecto, la réplica que levantó la Ilustración, tanto contra el texto de la Sagrada Escritura como contra la tradición, se debió al hecho de que Escritura y tradición perdieron lo más importante y específico que debe caracterizarlos y se convirtieron en elementos de pavorosa rigidez dogmática y autoritaria que, por veces, pareció descartar el uso indispensable de la razón y de la libertad. Sobre el texto y sobre la tradición así percibidos se alzó luego la autoridad doctrinal y dogmática para reivindicar la exclusividad en la interpretación del texto escrito y en la declaración de sentidos cerrados; cuando en verdad *“Ni la autoridad del magisterio papal ni la apelación a la tradición pueden hacer superfluo el quehacer hermenéutico, cuya tarea es defender el sentido razonable del texto contra toda imposición”*.¹⁰

Por texto debe entenderse el referente del acto revelatorio y locutivo de Dios en el que, por medio de la historicidad fenomenológica del acontecer histórico, el mismo Dios desvela aquello que Él quiere ser y significar para el proceso humano.

Texto es referencia a las formas de experimentar y de tematizar el desvelamiento de Dios en un segmento de tipo categorial, acontecido en la historia de una nación que fue Israel y en una biografía de hombre que se llamó Jesús.

Texto es la referencia al *“traditum, lo dado”*; dado primero por la gratuidad del ser que se revela; y comunicado por el testimonio de quienes vieron, oyeron, y palparon el

10. GADAMER, H.G., *Verdad...*, p. 345.

acaecer fenomenológico de Dios que se hizo patente en las formas que en quiso ser patente.

Texto, es además, el referente fundamental para establecer cómo se desvela Dios siempre que se desvela. Es decir, el texto es mostrativo de la dinámica de la revelación, que no se agota ni en el segmento de Israel, ni siquiera en el de Jesús, y que no es código ni doctrina de aislado y monográfico suceder de Dios en segmentos privilegiados, exclusivos y excluyentes.

Por fin, texto es referente formal de la disciplina teológica, que se caracteriza por la captación de la vida y de la historia “*sub ratione Dei et salutis, bajo la óptica de Dios y de la salvación*”.

Todo esto indica que por texto hemos de entender, no tanto la materialidad de un escrito, sino un campo hermenéutico determinado y objetivo, al cual un interprete situado se abre para percibir tanto los horizontes dados, como sus propios horizontes situados y existenciales: “*La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo y está siempre determinada en parte por éste. Con ello la empresa hermenéutica gana un suelo firme bajo sus pies. El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar obstinada y consecuentemente la opinión del texto, hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con la supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto*”.¹¹

Sólo que el trabajo hermenéutico sobre el texto no puede abordarse al margen o con independencia de su intérprete, pues en principio puede decirse que el núcleo fundamental de la hermenéutica es acercar la distancia que va entre el texto y su intérprete, si se pudiera decir, entre el objeto y el sujeto. La alteridad del texto y su obje-

11. *Ibidem*, p. 335.

tividad deben ser siempre salvaguardadas; pero el horizonte del texto de tradición y el horizonte del contexto de situación del interprete podrán ser distinguidos, pero nunca separados: *“Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz, de pensar, al mismo tiempo, su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá tanto lo uno como lo otro. El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo lo llamaría “historia efectual”. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual”*.¹²

En efecto, quien se abre a un campo textual o mundo hermenéutico no lo hace para entender (*erklären*) de modo objetivo y distante la alteridad absoluta del texto, sino para interrogarlo por el sentido acuciante del suceder histórico, dramático las más de las veces, del intérprete existencial: *“La productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo solo puede ser pensada desde el giro ontológico que dio Heidegger a la comprensión como “factum existencial” y desde la interpretación temporal que ofreció para el modo de ser del ser-ahí. El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado. Ese era el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar con sus conceptos y representaciones y no con las propias, y que solo así podría avanzar en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino*

12. *Ibidem.*

que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido".¹³

Con el respeto que merece la alteridad y la objetividad del texto, *el negocio de la interpretación*, como designa Heidegger la hermenéutica, no persigue un objetivismo ni un historicismo ni un sentido en sí que pueda ser contradistinto a la pregunta del interprete que interroga por el sentido. El acto de la comprensión del texto es acto de fusión de los horizontes propios del texto con los horizontes propios del interprete del texto. Por lo cual, como afirma Gadamer, el ejercicio hermenéutico no es simple reproducción de los horizontes del texto, sino que es también producción de los horizontes existenciales de quien interroga. Comprender no es reproducir, sino también elaborar: *"En la comprensión habrá siempre algo más que la reconstrucción histórica del "mundo pasado" al que perteneció la obra; nuestra comprensión contendrá siempre, al mismo tiempo, la conciencia de la propia pertenencia a ese mundo. Y con esto se corresponde también la pertenencia de la obra a nuestro propio mundo"*.¹⁴

Es que, en efecto, un conocido tradicionalismo reduce el texto a contexto del pasado y todo su afán es el de reconstruir la historia contextual del texto o desentrañar por todos los medios posibles aquello que el autor o autores quisieron decir. Florecen ahí las pretensiones historicistas y positivistas, porque en verdad *"el sentido de un texto supera a su autor, no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento solo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo"*.¹⁵

Por lo demás, un intérprete puede abordar el texto de tradición desde inevitables precomprensiones y aun prejuicios. Ello no es malo; es simplemente humano. Aquello que importa es permanecer consciente de las precom-

13. *Ibidem*, p. 367.

14. *Ibidem*, p. 359.

15. *Ibidem*, p. 366.

prensiones y prejuicios propios de la subjetividad y discernir las justas preguntas que pueden lanzarse al campo hermenéutico de la tradición, que en nuestro caso teológico es el texto de la positividad cristiana y, en particular, la Santa Escritura. El texto de tradición bíblico-cristiana no admite preguntas por fuera del propósito revelatorio de Dios, que es siempre la manifestación de lo que Él quiere ser para nosotros. Nadie interrogará con validez al texto santo por fuera de aquello que hay que precomprender como propósito mismo del acto de revelación de Dios, pues el propósito del texto lo es de la salvación, de la redención y de la liberación y esa es su óptica fundante y fundamental. El proceso hermenéutico que interroga por el sentido desata y pone en movimiento el propósito mismo de la revelación testificada por el texto: *“El texto de un mensaje religioso no desea ser comprendido como un mero documento histórico, sino de manera que pueda ejercer su efecto redentor. Esto implica que si el texto, ley o mensaje de salvación, ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar.”*¹⁶

Los aportes de la teoría hermenéutica indican, pues, que el texto de tradición, el contexto de situación y el propósito redentor y liberador son los elementos en juego en el negocio de la interpretación. Y con esos tres elementos en juego es como procede ontológica, epistemológica y metodológicamente una teología alterna de la usual.

En primer lugar, el viejo y agotado método de la exégesis positivista de los textos de la Escritura y de los dogmas es el que ha sido sustituido por el método de la interpretación del sentido situado y situacional de los textos, en correlación cierta con el intérprete histórico que no registra verdades neutras que le sean ajenas, sino fusión de sus

16. *Ibidem*, p. 380.

propios horizontes con los horizontes del texto de tradición interpretado.

En segundo lugar, la vieja mediación de la abstracción metafísica de la realidad histórica se ha visto urgida de sustitución por la así llamada mediación social analítica, que corresponde con el momento sustantivo de análisis e interpretación de los contextos de situación que forman parte del sujeto ahí, en condiciones ahí, en temporalidad del estar ahí, en limitaciones de aherrojamiento ahí. Y aunque no se oculta que la mediación social analítica ha ido por cuenta de las ciencias de lo social, de lo político y de lo económico, extrañadas antes por completo en el juego de la racionalidad teológica, sin embargo el mismo proceso metodológico de la hermenéutica es el que urge a comprender la historicidad situada del intérprete en el acto mismo de interrogarse por el sentido de sí con relación al sentido del texto interpretado. La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico es elemento de primer alcance entre los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica según Gadamer.

Y para él mismo, para quien la hermenéutica no es acto repetitivo de los horizontes del texto, sino por sobre todo acto productivo en el horizonte del intérprete, la comprensión como “factum existencial” propuesta por Heidegger y la interpretación temporal que ofreció para el modo de ser del estar ahí arroja por necesidad la inclusión del contexto de situación del intérprete en el acto mismo de interpretar, así como la dilucidación de los interrogantes políticos o sociales o económicos de situación que el intérprete proponga como pregunta por el sentido de su propio existir.

En tercer lugar, el oscurecimiento secular del primado de la práctica o, demasiadas veces, la ausencia total de práctica en el proceso teológico, es lo que ha necesitado ser llenado con urgencia en la nueva manera de hacer teología. La mediación práctica o práxica ha reconquistado su primado y ha devenido en elemento primario y fundamental, fuente de donde la teología extrae su vigor, com-

prueba su verdad y verifica su eficacia al servicio de la salvación y liberación de los hermanos: *“En la vieja tradición de la hermenéutica, que se perdió completamente en la autoconciencia histórica de la teoría postromántica de la ciencia, este problema no había tenido un desarrollo sistemático. El problema hermenéutico se dividía como sigue: se distinguía una subtilitas intelligendi, la comprensión, de una subtilitas explicandi, la interpretación, y durante el pietismo se añadió como tercer componente, la subtilitas applicandi, la aplicación. La fusión interna de comprensión e interpretación trajo como consecuencia la completa desconexión del tercer momento de la problemática hermenéutica, el de la aplicación, respecto al contexto de la hermenéutica”*.¹⁷

De ahí que con verdadera unción cristiana y teológica añade Gadamer: *“La aplicación edificante que permite, por ejemplo, la sagrada Escritura en el apostolado y predicación cristiana parecía algo completamente distinto de su comprensión histórica y teológica. Sin embargo, nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. En este sentido nos vemos obligados a dar un paso más allá de la hermenéutica romántica, considerando como un proceso unitario no sólo el de la comprensión e interpretación, sino también el de la aplicación. No es que con esto volvamos a la distinción tradicional de las tres habilidades de las que hablaba el pietismo, sino que pensamos por el contrario que la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión e interpretación”*.¹⁸

2. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO

Para su producción teológica y pastoral, los terceros mundos apropian la circularidad hermenéutica que les permita la lectura del texto de tradición, desde los contextos

17. GADAMER, H.G., *Verdad...*, pp. 378-379.

18. *Ibidem*, p. 379.

históricos de situación, con el pretexto ético de nuestra liberación en Cristo. Es porque 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 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 la comprensión del sentido operativo y transformador de la existencia y del entorno: *“Merced a la idea de que al comprender los contenidos históricos se modifica el horizonte mismo de la intelección y se advierte con claridad que esta modificación es parte constitutiva necesaria del objeto, se ha alcanzado un nivel de reflexión del que la conciencia teológica hermenéutica no puede descender. Para la teología la tarea consiste en esclarecer, en este nivel de los problemas, el proceso de la experiencia histórica. El horizonte histórico propio debe ser introducido como pre-nocimiento del objeto, primero a través del análisis de la propia situación, previamente dada, y luego poniendo de relieve la diferencia entre esta situación y el acontecimiento histórico. En el círculo hermenéutico no es posible saltar por encima de la diferencia histórica, dado que es esta diferencia la que constituye el círculo precisamente como diferencia entre el pre-nocimiento y el objeto a conocer”*.¹⁹

Para salvaguardar la diferencia de los elementos del juego hermenéutico y asegurarse de su dialéctica reciprocidad hay que acompañar a Gadamer en su toma de distancia tanto del círculo hermenéutico que postuló Schleiermacher *“en el cual el intérprete entra de lleno en el autor y resuelve desde allí todo lo extraño y extrañante del texto”*²⁰ y de Heidegger *“que describe este círculo en forma tal que la comprensión del texto se*

19. PEUKERT, HELMUT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Editorial Herder, Barcelona, 2000, pp. 50-51.

20. GADAMER, H.G., *Verdad...*, p. 363.

encuentre determinada continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión".²¹

El mérito de Gadamer estriba en mostrar que el texto no es materia disponible a voluntad de su intérprete, ni que pueda ser reformado desde los necesarios prejuicios o precomprensiones que pudieran jugar como determinantes inhibitorios del sentido total: *"El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica. El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo "metodológico" sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión"*.²²

Nos situamos, pues, en el círculo de la comprensión; no en una geometría tangencial ni tampoco de planos paralelos. Porque en la vieja elaboración teológica, el texto, el contexto y el pretexto, si acaso se encontraron, fue en una tangencialidad por la que el texto de tradición apenas si tocó la existencia real; el contexto de situación apenas significó algo para la interpretación del texto; en tanto que el pretexto de redención y de liberación apenas determinó algo en la apropiación del texto y en la actuación liberadora del contexto. Se trató siempre de planos tangenciales y, peor, de planos paralelos o acaso yuxtapuestos.

Círculo significa, no la confusión de las objetividades propias de los tres elementos en juego, como si se quisiera hacer del texto contexto y de los anteriores puro pretexto de liberación política o social. Círculo o, mejor, circularidad significa el movimiento de interacción de los elementos en juego, es decir *"la interacción del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete"*. Allí quedan vencidas las distancias, las tangencialidades y los planos paralelos.

21. *Ibidem*, p. 380.

22. *Ibidem*, p. 363.

En fin, el círculo no es solo un elemento metodológico al servicio funcional de un solo campo científico que serían las ciencias del espíritu. No porque la hermenéutica no sea el método propio de las ciencias del espíritu, sino porque, más que método y antes que método, la circularidad hermenéutica describe la estructura ontológica de la comprensión misma. Tan hermenéutica e interpretativa es la captación del texto santo de tradición divino-apostólica, como hermenéutica e interpretativa es la captación del contexto histórico de nuestra dramática situación, como hermenéuticos son los propósitos planificados en nuestro pretexto ético de liberación. La hermenéutica sirve a cada uno y a todos los elementos en juego en el asunto plenario de la comprensión.

¡Quién sabe si quienes reaccionaron con tanta cólera a la propuesta metodológica latinoamericana entendieron las razones que subyacen a la comprensión de nuestro sentido total. Y quién sabe si todos los que se reclaman a una teología liberadora son conscientes de que lo que caracteriza a esa teología, no son nuevos temas para la reflexión, sino una nueva racionalidad histórica en la comprensión del sentido vertiginoso del acontecer del ser!

La nueva hermenéutica no persigue un imposible objetivismo histórico de tipo positivista ni de tipo metafísico que permita prescindir del sujeto histórico que realiza su historicidad propia hoy, aquí y ahora y que debe actuar su propio ser en la propia historia de su devenir. Es que el encuentro con el ser real y con la realidad real no acaece por la acomodación simple y llana a la historia del pasado, ni por la embelesada contemplación de la misma; tampoco por el gran relato metafísico de la historia del ser universal, sino por la realización histórica del ser que acontece y del sentido vertiginoso del ser. De ahí que la historia no se repita como en las mitologías del retorno y en las concepciones circulares del tiempo para las cuales pareciera que ya todo está dicho, todo pensado, todo resuelto.

Por el contrario: la historia se individualiza y se particulariza por el hombre concreto que la realiza y que la

vive. Es decir, que el hombre se comprende a sí mismo, no simplemente comprendiendo la historia del pasado, sino al vivir su propia historia en una radical experiencia de sí mismo, de su mundo, de sus situaciones, circunstancias, cautividades y empeños por su liberación. Y no se trata de que el hombre y las comunidades primero interpreten y después actúen, sino de que se autointerpreten como gestores y realizadores de su propia historia e historicidad en la acción transformadora, original e inédita de sus propios compromisos y responsabilidades.

De ahí que nuestro quehacer no sea el interpretar la historia pasada para ser nosotros mismos, sino el ser nosotros mismos ayudados posiblemente por la historia del pasado.

Por eso los dogmas históricos fijos e invariables del pasado no pueden pretender fundar por sí solos el ser, la conciencia y la acción, como tampoco fundar de una vez para siempre la política, la economía, el derecho o la religión.

En particular, la nueva hermenéutica pone en guardia contra la *absolutización* de datos y de dogmas no *relativos* a las circunstancias históricas que los originaron y que los explican, y por ello valora todo dato dentro de su correspondiente marco histórico sin pretensiones de experiencias o de expresiones totalizadoras que pudieran ser inhibitorios o paralizantes de otras posibles experiencias y expresiones históricas.

Por lo que hace al cristianismo, las venerables tradiciones de su historia pasada y la respetabilidad de su dogmática habrán de valorarse sin prescindencia de sus correspondientes coordenadas de tiempo y espacio y sin pretensiones de recoger y de expresar de una vez por todas y para siempre todas las experiencias históricas posibles del decurso de la historia.

Eso sin decir que el cristianismo no puede ser entendido en forma positivista como transmisión de dogmas y de doctrinas para que se repitan, sino como impulsor de una experiencia fundante de fe que no le ahorra a nadie la aventura por su propia experiencia y por su propia inter-

pretación actuante de la historia, del mundo, de la salvación. En ese fondo puede situarse la intuición bultmanniana de no ser primaria y más importante la “*Textexegese, exégesis del texto*”, sino la “*Lebensaktexegese, exégesis del acto de vida*”, en relación con posibles textos, doctrinas y dogmas del pasado.

La conjunción del texto con la situación histórica real de contexto, desde los pretextos éticos que impone la existencia de individuos y de pueblos, se hace sobre principios tales como estos:

El yo que interpreta no es un ser abstracto, aséptico, que pueda prescindir de sí mismo al momento de interpretar para buscar con simpleza el significado textual “en sí”. *El yo que interpreta interroga a los textos desde su mismidad*, es decir, desde su situación y su historicidad.

El yo que interpreta es parte constitutiva de la interpretación misma. *El intérprete es elemento interno de la interpretación*. De ahí que cada intérprete deja la impronta de sí mismo en cada una de las interpretaciones que hace. Y es porque interpretar es percibirse y autocomprenderse con relación al momento histórico, por una parte; y al texto interpretado, por otra. La recta hermenéutica trata de referir un texto al contexto actual de vida y de iluminar dinámicamente el texto con el contexto y el contexto con el texto.

Los textos del pasado no pudieron ciertamente prever las circunstancias históricas y las situaciones particulares de los intérpretes en el decurso de la historia subsiguiente. Pero si el texto no es apto para establecer la *analogía de proporcionalidad* o la correlación cierta con las circunstancias particulares del intérprete situado, ello significaría que el texto no es hermenéuticamente renovable ni apto para transmitir mensaje alguno a la realidad actual, sino tan sólo datos del pasado remoto con el único interés de saber cómo fueron las cosas “*in illo tempore*”.

Los textos del pasado, especialmente de la Escritura, adquieren sentido operativo cuando ayudan a percibir el presente de nuestra salvación y en cuanto ofrecen un

punto de correlación con la historia de salvación que acontece hoy, aquí, ahora. Si el Evangelio de Marcos o los textos de Pablo no pueden ser hermenéuticamente correlacionados con la problemática conflictual de los terceros mundos, con sus ansias, esperanzas, logros y fracasos, significaría que la Escritura ha llegado a ser un artefacto de museo y pieza de archivo.

Nadie pone en duda que la interpretación para una comprensión con sentido operativo acaece en el punto de convergencia entre situación histórica del intérprete y texto interpretado.

VI. LA VERDAD Y EL SENTIDO

La carencia de sentido de las fórmulas tradicionales no prejuzga de la verdad de las mismas. Algo puede ser verdadero y, sin embargo, carecer de sentido, no ser comprensible, no caer en el ámbito de la experiencia personal o grupal, no entrar en el propio horizonte de comprensión, no ofrecer relación con la problemática y la situación real de las personas, no saberse para qué sirve, qué dice a la situación, qué aporta a existencias concretas, especialmente a aquéllas en lucha por su subsistencia, su dignidad, su liberación.

Son verdaderos los postulados de una geometría unidimensional, pero son obsoletos porque el hombre pertenece a otras dimensiones y planos; la geometría de Euclides hace parte de un mundo hermenéutico ya superado por los volúmenes modernos y por el ciberespacio posmoderno y la realidad virtual.

El drama de la verdad-en-sí de las fórmulas tradicionales consiste en que no afectan al hombre ni a la mujer de nuestro medio. Las formulaciones tradicionales y su contenido pueden no ser ni verdaderas ni falsas, puesto que toda verdad o falsedad es discernible sobre el presupuesto de su captación, de la experiencia personal acerca de su valor, de su sentido operativo, de su utilidad teórico-práctica, a partir de lo cual el hombre asiente o niega.

Cautela y buen uso de la razón es lo menos que puede pedirse a quienes involucionan hacia la verdad-en-sí objetiva y premoderna. Porque el asunto de la verdad-en-sí y de la confesión ortodoxa de la fe hace tiempos que se desplazó hacia el problema del sentido existencial en las teologías progresistas y del sentido operativo y trasformador en las teologías liberadoras.

El creciente comportamiento “ateo” de las personas tiene su raíz profunda, no en la negación de la verdad-en-sí de las formulaciones teológicas o dogmáticas o kerigmáticas, sino en la no percepción de fuerza liberadora, en su extrañamiento de la praxis trasformadora, en ser lastre y jeroglífico antes que dinamismo impulsor de metas mejores. Por eso muchas preocupaciones por la no creencia harían mejor papel si revisaran las causas reales de increencia en el mundo universitario, obrero o campesino, sectores en que las formulaciones “verdaderas” de la fe resultan poco menos que galimatías y jeroglíficos.

Y es que por lo general la teología cristiana y la predicación eclesial apuntaron más al problema de la verdad antes que al sentido. Por ello es quizás importante pero insuficiente la vuelta al catecismo o resumen de las verdades cristianas de la fe. En un muro blanco una mano ortodoxa escribió: “¡Cristo es la respuesta!” Debajo, la mano de un hombre cualquiera añadió: “¿Y cuál es la pregunta?” Para el ortodoxo el asunto era de proclamación de la verdad; para el hombre cualquiera el asunto era de percepción del sentido.

VII. FORMAR LA CONCIENCIA HERMENÉUTICA

Los planos paralelos o apenas tangenciales propios de las racionalidades especializadas en cada uno de los elementos del juego hermenéutico dió por resultado la distinción divisoria que señala Gadamer entre “*subtilitas intellegendi, subtilitas interpretaendi y subtilitas applicandi*”. Así se configuró una “teología bíblica” propia de exegetas, de

semánticos y de gramáticos; una “teología de la historia” que, desde los contextos, atendió al paso de Dios por los procesos civilizatorios y culturales de la humanidad desde las cavernas hasta la cibernética; y una “teología de lo político” que fue sensible a la presencia martirial de Dios en el martirio de los empobrecidos de la tierra. A esas racionalidades especializadas y funcionales hay que referirse después.

Solo que antes de cerrar este capítulo se debe advertir que la *teología académica* de alta investigación y análisis, la teología de laboratorio y de profesionales parece seguir utilizando todo su boato científico y su intrincada terminología incomprensible para el no iniciado; y que parece permanecer al margen de la vida real. En cambio, la *teología pastoral* trata de hacer bajar de su encumbrada altura a la teología académica para acomodarla a la capacidad del hombre ordinario o para compagnarla o “aplicarla” de alguna manera a su gran problemática. Sigue deslindándose así un estrato de la teología que puede ser verdadera aunque carente de sentido, y otro estrato de la misma supuestamente plena de sentido pero sin las complicaciones de la verdad.

A esas funciones científicas y pastorales de la teología se hizo seguir en más de una nación la real y la efectiva separación de un doble servicio eclesial: el de los *teólogos de profesión* y el de los *pastoralistas* directamente vinculados a las comunidades cristianas. Para unos y otros se concibieron planes de formación diferenciada: intensa, exigente, fundamentada, complicada y abstracta para los teólogos de profesión; rápida, fácil, practicante, poco elaborada, repetitiva y acrítica para los pastoralistas de oficio.

Tal situación favorece la aparición de un clero alto y de uno bajo, en medio de una comunidad laical enteramente desprovista. Reedición tardía del clacismo curial de la Edad Media, que distinguió entre príncipes ilustrados y curas de misa y olla. De ahí el divorcio creciente entre la reflexión ajustada con seriedad a los métodos científicos y

una labor pastoral de catequesis y de ordinaria predicación desgarrada y descuidada.

Entonces se extiende carta de ciudadanía a la existencia de teólogos de profesión, ufanos en su ciencia e hinchados de su verdad-en-sí, ininteligibles y abstractos, separados mental y existencialmente del mundo de lo real, sin interés posible para nadie. En tanto que las comunidades cristianas, la palabra viva, la tradición activa de la fe, parecen confiados a personas facilitonas y cortas en su saber y entender.

No hay para qué esconder el corto circuito que se opera, y que cada vez tiende a agudizarse más, entre una teología científica y crítica y unas curias desprovistas desde donde, paradójicamente, se manejan los controles y las instancias de la ortodoxia y recta doctrina.

Es necesario avanzar hacia la superación de los dualismos, tangencialidades, planos paralelos y separaciones entre la verdad y el sentido, entre la teología y la pastoral, entre el clero sabio y el pueblo ignaro, entre los clérigos ilustrados y los laicos desprovistos.

Que toda genuina teología es pastoral y que toda auténtica pastoral es hondamente teológica es consecuencia obvia de la teoría hermenéutica. Que el texto de tradición no es recuperable en su verdad y en su sentido sino desde el contexto de situación y con el pretexto de liberación es una experiencia común en las prácticas teológicas y pastorales propias de nuestro medio.

CAPÍTULO II

RACIONALIDADES TEOLÓGICAS ESPECIALIZADAS Y TEORÍA COMUNICATIVA

*En los terceros mundos, por obvias razones,
se privilegia la función liberadora de la
teología, sin que puedan excluirse la función
kerigmática ni la teología de la historia.*

I. LA RAZÓN ESPECIALIZADA

Con las aportes de la *Analítica existencial* de Heidegger y de los *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica* de Gadamer distinguimos y unimos, en el capítulo anterior, tanto los elementos propios para una ontología de la comprensión, como los elementos en juego en la circularidad hermenéutica.

Distinguir no debiera significar confundir, como tampoco separar, sino mantener en dialéctica reciprocidad. *Sin confusión, sin mezcla, sin separación*, fue fórmula feliz con que el Concilio de Calcedonia fundamentó la diferenciación distinta de naturalezas en Cristo en la unidad de una sola persona. Se trataba de unir sin mezclar ni confundir los elementos en juego; y sin que la unidad misma hiciera desaparecer la identidad diferencial de los elementos integrados por la unidad. Ese ha sido conocido hasta hoy como *método calcedónico* y a su luz quisiéramos referir en este capítulo la distinción de los planos teológicos y la reciprocidad indispensable de los mismos.

Pues en efecto, la integración de elementos diferentes en mutua relación no indica tangencialidad de planos y menos aún paralelo de planos. Eso es lo que permite postular el círculo hermenéutico como dinámica interactiva e interactuante del horizonte en que se comprende, del ser que comprende y de la teleología misma del comprender. Al horizonte en que se comprende lo denominamos texto; al ser que comprende, circunscrito en mundanidad e historicidad, lo llamamos contexto; a la finalidad de la comprensión la denominamos pretexto de salvación y de liberación.

La circularidad misma de los elementos en juego no indica tan solo un proceso de fundamentación de cada uno de ellos, sino también un proceso de desfundamentación de cada uno, dado que el texto no halla su consistencia última en la pura y simple objetividad de sí mismo, sino a partir de la subjetividad de quien lo interroga y en él se autocomprende; en tanto que el pretexto de aplicación a una realidad dada desfundamenta las pretensiones previas del texto y de la subjetividad personal de quien lo interroga. Si el texto no supusiera las preguntas de contexto, no sería texto; por eso el texto no tiene fundamento último en sí, sino en su interprete contextualizado. Además, si el contexto no supusiera la aplicabilidad modificatoria que reclama el pretexto, entonces el contexto no sería tal, ni la circularidad sería posible.

Solo que, no muy sensibles a la interacción y a la reciprocidad de los elementos en juego, ciertos productores de conocimiento no solo distinguieron, sino que también separaron los planos propios de la comprensión y de los métodos. Se generaron así la *subtilitas (habilidad) intellegendi*, la *subtilitas interpretaendi* y la *subtilitas applicandi*, como refiere Gadamer. Estas habilidades especializadas en el campo propio del texto, del contexto y del pretexto fueron, no solo distinguidos, sino lamentablemente separados. Llevó la peor parte el campo de la aplicación, que se perdió del todo. Y en tanto que no pudo ponerse en movimiento el propósito redentor del texto, los teóricos de la

intelección y de la interpretación quedaron atrapados en el callejón sin salida de sus propias elucubraciones al margen de la vida real y extrañados de los procesos prácticos del drama humano, en los que se deben verificar y comprobar los actos de entender y de interpretar.

Con ese fondo vino a generarse una provincia teológica especializada en la inteligencia positiva, muchas veces positivista, de la tradición cristiana, referida de manera especial por el texto. Se trató de una inteligencia acerca de la Palabra, es decir, de una teología kerigmática. Nació también la provincia teológica de la interpretación de la razonabilidad de la fe, mediante el empleo de mediaciones de indole racional y filosófica, que conformó la denominada teología sistemática. En fin, surgió tímida la así llamada teología pastoral, menor en entidad y consistencia, que quiso ser elemento de aplicación de la verdad, entendida y razonada, a la mudable y cambiante realidad de la historia.

Tal vez con ello se secundaba la clasificación clásica de las ciencias, que Aristóteles dividió en metafísica, física y ética, en correspondencia con una visión compartimentada de los planos objetivos en los que opera el conocimiento humano. La clasificación de ciencias y disciplinas fue desde entonces una constante en todas las teorizaciones de las ciencias, mucho más a partir de la Ilustración, con la que irrumpió, no sólo la ciencia ilustrada, sino también la ciencia especializada.

Conocida es la clasificación de Bacon según las potencias del alma: la razón, sede de la matemática, de la física y de la filosofía; la memoria, sede de la historia; y la imaginación, sede de las artes y de las letras. Otros, como Spencer, clasificaron por grados de abstracción, desde las ciencias del concreto puro (geología, biología, sociología); ciencias abstracto-concretas (mecánica, física, química); hasta las ciencias de la abstracción pura (matemática, metafísica). Otros, como Comte, clasificaron en perspectiva lineal, desde espectros más generales hasta los más particulares, como ocurre desde la metafísica hasta la lógica y desde la matemática hasta la aritmética.

La moderna clasificación de las ciencias, en la perspectiva de Habermas, procede desde los intereses rectores del conocimiento: el interés adaptativo origina y sustenta las ciencias de la naturaleza; el interés comunicativo fundamenta las ciencias del espíritu; el interés emancipador o liberador origina las ciencias y disciplinas de carácter social.

No hay duda de que toda clasificación de las ciencias y de las disciplinas aduce un grado de especialización del conocimiento, un compartimentar y dividir la realidad conocida y un surgir paulatino pero inexorable de la denominada razón instrumental o funcional.

En el ámbito de la teología, Eusebio de Cesaréa es un teólogo de la historia eclesiástica. Ireneo de Lyon es un teólogo de controversia. Los alejandrinos y los antioquenos son teólogos de las Sagradas Escrituras. Los canonistas medievales son teólogos del derecho. Las sumas teológicas son, por vez primera, teologías complexivas en las que el objeto del conocimiento teológico se percibe en las divisiones en que Aristóteles clasificó las ciencias y en las subdivisiones teológicas que corresponden hasta hoy a los célebres tratados: De Dios uno y trino, De encarnación, De creación, De ángeles, De antropología, De gracia, De virtudes, De fin sobrenatural y escatología, De pecado, De redención, De sacramentos, De derecho y justicia.

Todo lo anterior aduce que un autor ya no se considera capaz de un saber general aunque compartimentado, sino de un saber particular y especializado. El saber especializado presenta los graves inconvenientes de los que ha sido reconvenida la razón funcional, en cuanto que las especializaciones funcionales rompen la unidad del ser y del saber, hacen de la realidad fragmentos y de las ciencias compartimentos autónomos e incommunicados y, en definitiva, sirven a campos estrechos y no precisamente al mundo común, en horizontes comunes y compartidos. *“La organización curricular, dividida ya desde el primer grado a la temprana edad de seis o siete años en áreas del conocimiento con muy poca o ninguna relación entre sí, fragmenta el conocimiento de una*

manera que éste no es el resultado de una diferenciación analítica progresiva hecha por los estudiantes. Por el contrario, el conocimiento se les presenta atomizado, recortado en sus aspectos físicos, químicos, biológicos, geográficos, históricos, religiosos, etc., simplificándolo excesivamente, presentándolo como una realidad fija y estática que deben aceptar, y borrando casi todas las relaciones que existen entre los componentes curriculares. Esta presentación fragmentada del conocimiento pocas veces se complementa con actividades pedagógicas que les permitan a los alumnos reconstruir la totalidad."¹

Eso que ocurre en la academia desemboca de modo preocupante en nuestra endémica imposibilidad de crear relaciones comunicativas, interrelación de visiones, comunidad de símbolos e integración entre fe cristiana y vida, entre fe cristiana y ciencia, entre fe cristiana y cultura, entre fe cristiana y procesos reales de nuestros conglomerados.

Pero la especialidad funcional tiene muchas razones en su haber. La especialidad asegura contra el diletantismo y las generalizaciones indiferenciadas; especializa los campos para un manejo adecuado y esmerado de los métodos y de los lenguajes; y hace respetables los varios juegos de lenguaje propios de cada una de las especializaciones funcionales.

II. CRÍTICA DE LA RAZÓN FUNCIONALISTA

La razón especializada, a partir de la diferenciación de los planos objetivos del conocimiento, de los diversos procesos metodológicos, de los diversos juegos de lenguaje y de las diversas teleologías del conocimiento, son marca de fábrica de la modernidad, como se ha dicho. Ir más allá de la modernidad e intentar una crítica analítica de la ra-

1. VASCO, CARLOS EDUARDO Y OTROS, *El saber tiene sentido: Una propuesta de integración curricular*, Ediciones del Cinep, Bogotá, 1999, p. 11.

zón moderna es lo que ha hecho con sabiduría el último teórico de las ciencias, Jürgen Habermas.²

Crítica es la revisión de los principios teóricos de sustentación de las ciencias, de sus métodos procedimentales, de sus resultados empíricos y de su impacto social. Ya Heidegger afirmó que *“el verdadero movimiento de las ciencias es el de revisión de sus conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su capacidad para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales. En tales crisis inmanentes de las ciencias vacila la relación misma de la investigación positiva con las cosas a las que se pregunta. Por todas partes se han despertado hoy en las distintas disciplinas tendencias a poner la investigación sobre nuevos fundamentos”*.³

La racionalidad debe entenderse como la forma en que los sujetos, capaces de lenguaje y de acción, hacen uso de su propio conocimiento.

La funcionalización del conocimiento, llamada también instrumentalización de la racionabilidad cognitiva, *“tiene la connotación de una afirmación con éxito en el mundo objetivo, posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente”*.⁴

Tal racionalidad funcionalista o cognitivo instrumental contrasta con una racionalidad comunicativa que *“posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa, en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y, merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivadas, se aseguran a la vez de la*

2. HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría de la acción comunicativa, Tomo II: Crítica de la razón funcionalista*, Taurus ediciones, Madrid, 1987.

3. HEIDEGGER, MARTIN, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, p. 19.

4. HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría...*, p. 27.

unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas".⁵

Es que toda la duración de la modernidad ha sido también duración de la razón especializada subjetiva y funcional para dirigirse a campos particulares del conocimiento objetivo y para fundamentar la autoridad (también el poder) de los productores de conocimientos específicos. Esa particularización especializada de la ciencia ha sido también una atomización permanente del ser y del saber, una instrumentalización de la razón y de la ciencia con fines particulares y una "*colonización del mundo de la vida*": "*La razón centrada subjetivamente es el resultado de una ruptura y de una usurpación con relación al proceso social, en cuyo desarrollo, un momento subordinado ha ocupado el lugar del todo, sin poseer la fuerza para poder asimilar la totalidad*".⁶

Todo proceso de especialización lo es también de instrumentalización del conocimiento con arreglo a fines particulares. A la especialización e instrumentalización hay que atribuir la fragmentación del ser y del saber, la información en juegos de lenguaje cerrados y especializados, la fragmentación en carreras y oficios, el saber monológico, el conocer cada vez más de cada vez menos, el supeditar la ciencia y el conocimiento al tráfico del comercio y a la inmediatez estrecha y foquista del negocio y del lucro en provecho propio.

Semejante estatuto de las ciencias arroja por resultado, en el ámbito de las personas, la creación de subjetividades e individualidades cerradas, solas, egoístas, narcisistas, incomunicadas, no relacionadas ni por temas, ni por problemas, ni por propósitos.

En el ámbito de la sociedad, los frutos exquisitos de las racionalidades funcionales son la generación del montón sin relación, la pura y simple yuxtaposición de personas una al lado de la otra, la masa, el anonimato, el impersona-

5. *Ibidem*, p. 27.

6. *Ibidem*, p. 27.

lismo de toda relación, la inexistencia de horizontes que puedan ser comunes y, en últimas, la imposibilidad de sociedad y de comunión. Todo ello por cuenta del ámbito científico y académico, que debiera ser espacio generador de comunidad y de comunicación.

El hombre y la mujer modernos en sus procesos de educación y de elaboración de la realidad son conducidos por modelos fragmentados e incomunicados. En particular, el ámbito universitario, con sus diversas facultades de conocimiento, no resulta propiamente en una “*universitas scientiarum*”, sino en fragmentación del saber y atomización del conocer. Para bien y para mal, esa es una de las improntas de la modernidad, a la cual es prácticamente imposible escapar.

Ir más allá de la modernidad es ensayar nuevas formas en los discursos argumentativos, que funden acuerdos y consensos intersubjetivos y que tengan la virtualidad de interrelacionar a los constructores de vida y de conocimiento, ya sea por temas, o por problemas o, sobre todo, por proyectos y propósitos de consenso: *“El mundo solo cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. El concepto abstracto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo. Con esta práctica comunicativa se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del mundo de la vida que intersubjetivamente comparten. Éste viene delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son propuestas por los participantes como un saber de fondo, desde el que se pueda establecer comunicativamente un consenso”*.⁷

La acción comunicativa propuesta o el consenso de la intersubjetividades para los fines de la acción de los diversos participantes en el mundo común deberá respetar siem-

7. *Ibidem*, pp. 30-31.

pre los necesarios espacios para el disenso y la paralogia, para el derecho a la diferencia y a la alteridad. Ese es el legítimo reclamo que Lyotard hace a Habermas. Sin embargo, es urgente que las diversas epistemologías, racionalidades y especializaciones funcionales del conocimiento converjan todas hacia una teleología común que, aunque servida desde las especializaciones funcionales, garanticen el compromiso unánime por la vida buena para todos, por la justicia y por la paz.

El aglutinante del consenso resulta ser un imaginario de común referencia que, Habermas con Husserl y con el último Wittgenstein, llaman “*el mundo de la vida*”. El mundo de la vida viene a ser aquel horizonte de universal referencia que hace creíble la verdad del razonar, la intersujetividad y la liberación, y en el que recaen los propósitos de la acción conjunta: “*Se trata de la verdad alimentada por el consenso libre de la opresión, por el diálogo y la discusión pública, el cual supera las perspectivas de los individuos y motiva a cerciorarse de la unidad del mundo objetivo y de la intersujetividad inscrita en su contexto vital. En el momento en que se concibe el saber como mediado comunicativamente, la racionalidad se mide por la capacidad de los participantes en la interacción para justificar y motivar la necesidad de orientarse por aquellas pretensiones de validez que pueden contar con un reconocimiento intersubjetivo*”.⁸

La reconstrucción de los saberes y de los conocimientos desde un mundo que nos sea común en cuanto espacio público y ciudadano, así como el actuar el conocimiento desde los intereses reales de la vida son la última fase responsable de la razón transformadora. El círculo herméutico que enlaza los varios elementos de la ontología de la comprensión y la acción comunicativa que enlaza a los varios participantes en el mundo común de la vida son indicio del esfuerzo por establecer la radical reciprocidad entre conocer y comprender, entre comprender y producir,

8. *Ibidem.*

entre producir y desatar en la realidad real de nuestro mundo la fuerza creadora de quienes lo habitamos. Aquí reside la ética del conocimiento que, en definitiva, es la ética de generación de vida buena para todos, vivida en la fraternidad y en la solidaridad. Sólo así se resuelve el subjetivismo y los personalismos cerrados en el uso del conocimiento y de la ciencia.

Con semejantes premisas, la teología está llamada a revisar sus clásicas y añejas funciones especializadas con las que, probablemente, ella también ha contribuido al cisma de la unidad del ser, de la verdad y de la fe. Sólo que alcanzar esas metas de consensualidad al interior mismo de la labor de quienes producen teología y pastoral obliga, primero, a abrir la crítica de las propias racionalidades especializadas.

III. LAS RACIONALIDADES TEOLÓGICAS ESPECIALIZADAS

Los métodos progresistas para hacer teología fundamentan las especializaciones funcionales en las diversas operaciones cognitivas trascendentales que ocurren en la producción de una única y misma teología: la investigación de los datos, la interpretación de los datos, la historia, la dialéctica, la explicitación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización de las mismas y, finalmente, la comunicación.⁹

Esas especializaciones funcionales son nombres nuevos de las antiguas provincias que se conocieron como teología positiva y teología especulativa, teología bíblica y teología dogmática, teología sistemática y teología práctica o pastoral. Cada provincia aduce sus propios procesos cognitivos diferenciados, sus racionalidades especializadas

9. Cfr. LONERGAN, BERNARD, *Método en teología*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988.

y funcionales, su propia metodología y su propio juego de lenguaje exitoso en el mundo de la propia especialización.

Después de Heidegger y de Gadamer podríamos decir que las funciones o especializaciones de lo teológico se fundamentan y se explican desde la ontología misma de la comprensión, si es que el comprender exige un campo o mundo hermenéutico al que se interroga y en el que se comprende; un existencial situado en el mundo que intenta comprenderse; y una teleología del comprender. Esos elementos deben interrelacionarse en una circularidad según se dijo, que ampare de los planos paralelos y tangenciales.

También puede observarse que cada función construye su propia racionalidad y su propio juego especializado de lenguaje por relación con los diversos campos del saber. Así, la racionalidad positiva se relaciona particularmente con las ciencias humanas de la tradición hecha lenguaje. La función sistemática entronca con las ciencias humanas de la interpretación de la historia. En tanto que la función liberadora es correlativa con las ciencias de tipo emancipador.

1. LA RACIONALIDAD KERIGMÁTICA EN LAS TEOLOGÍAS DE LA PALABRA

La función kerigmática de la teología se fundamenta en el *principio* de que Dios se ha revelado en la palabra y por la palabra. Puesto que la palabra de revelación ha sido consignada en el texto escrito, *metodológicamente* establece un análisis textual en diversos niveles: semántico, gramatical, estructural, redaccional, histórico crítico, tanto de las tradiciones como de las formas literarias que concurrieron a la formación del texto. La *realidad* con que se trabaja es la palabra escrita de los dos Testamentos que, en cuanto inspirados, con razón son tenidos como Palabra de Dios. El *interés* y la finalidad que se persigue es desentrañar por la exégesis cuidadosa el significado objetivo que los autores sagrados quisieron expresar en los textos, como camino para

el acceso a la acción benevolente de Dios que se autodesvela en la mediación de la palabra. Al fin y al cabo, “*el ser que se puede comprender es lenguaje*”, como dice Gadamer.

Esta función kerigmática, concretizada en las teologías de la palabra y en las grandes producciones de la exégesis, ha sido duramente criticada de reducirlo todo al estatuto de una racionalidad exegetica, es decir, a una hermenéutica de índole textual.

Igualmente ha sido reconvenida de identificar con exceso el acto de desvelamiento de Dios con el texto escrito; y de conducir a una petrificación de la palabra, a una búsqueda teórica de significados, de doctrinas y de contenidos, con escasa o con ninguna repercusión para la vida real de quien interpreta. Los diccionarios de teología bíblica corren el riesgo de no ser más que eso, diccionarios más de vocablos que de genuina palabra, más de significados que de sentidos.

Esta función pareciera favorecer también, por su carácter empírico-exegetico, un positivismo histórico que mira con éxtasis el pasado de salvación y de revelación, como si allí y sólo allí todo estuviera dicho, todo realizado, todo resuelto. Y como si, al final de la historia de Israel o de la era apostólica, la historia se hubiera vaciado de sentido, de potencial revelador, de presencia y de acción también salvífica y también reveladora. Entonces el cristianismo pareciera ser religión de libro, de archivo, de código, de exégesis ortodoxa de documentos para derivar doctrinas, a las que el hombre simplemente se acomode. Pareciera, en fin, ser función propia de peritos y de archiespecialistas que han secuestrado la Escritura al pueblo sencillo, a los pequeños y los rudos: “*Por obra de la investigación histórico-crítica, la Escritura ha llegado a ser un libro “abierto”, pero también un libro “cerrado”. Un libro abierto: gracias al trabajo de la exégesis percibimos la Palabra de la Biblia de un modo nuevo en su originalidad histórica, en la variedad de una historia que evoluciona y crece, grávida de aquellas tensiones y de aquellos contrastes que constituyen al mismo tiempo su insospechada riqueza. Pero, de esta manera, la Escritura se ha convertido*

*también en un libro cerrado: se ha transformado en objeto de los expertos; los laicos, incluso los especialistas en teología que no sean exegetas, ya no pueden arriesgarse a hablar de ella. Casi parece sustraerse a la lectura y reflexión del creyente, puesto que lo que de ellos resultase sería tachado sin más como “cosa de diletantes”. Las ciencias de los especialistas levanta una valla entorno al jardín de la Escritura, que se ha hecho casi inaccesible a los no expertos”.*¹⁰

Una praxis y un saber de la teología anclados únicamente en la función kerigmática, prepararía nuevas generaciones de peritos en semántica bíblica y en gramática textual, pero no precisamente agentes de transformación y de cambio, según las exigencias mismas del texto de tradición y según las realidades impresionantes de nuestro medio.

Por lo demás, la exégesis erudita, el sentido gramatical y la historia textual pueden hacer de la Biblia un elemento que juega en cualquier sistema, sin que el texto modifique al intérprete y a su entorno. Es tal la pretensión de objetivismo, que ciertos biblistas imaginan que interpretar desde la situación y concreción del hombre situado no puede resultar sino en manipulación del texto.

Pero, pese a toda crítica sobre la función kerigmática de la teología, nunca podrá oscurecerse el principio fundamental que reconoce en la Escritura el testimonio fundante y fundamental y entonces único, irrepetible, paradigmático, normativo. El intérprete genuino al reconocer la alteridad objetiva del texto, está siempre dispuesto a dejarse modificar por él.

2. LA RACIONALIDAD HERMENÉUTICA EN LAS TEOLOGÍAS DE LA HISTORIA

La función histórico hermenéutica de la teología es sensible a la razón contextual, propia de la ontología de la comprensión. Se fundamenta en el principio de que la divi-

10. RATZINGER, JOSEPH, *Informe sobre la fe*, Madrid, 1985, p. 84.

na revelación, como toda revelación del ser existencial, acontece por medio de los $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ en los que el ser se muestra siempre que el ser se muestra. La sucesión de los $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$, en el caso de la revelación de Dios, conforma la historia de la salvación que pertenece a la historia universal.

De ahí la importancia de la interpretación del acontecer como fundamento para la comprensión del revelarse de Dios en la historia. Por eso, esta función establece un *método* hermenéutico-histórico para la interpretación de la historia de ayer y de hoy como historia de salvación y de revelación a la luz de la palabra. La *realidad* con la que se trabaja es con la historia real, concreta, situada, de personas y de comunidades, con acontecimientos que median la revelación histórica de Dios y que son, tanto de signo positivo como negativo, tanto de grandeza como de miseria, tanto de conflicto como de esperanza. El *interés* o finalidad que se persigue es el sentido salvífico del acontecer y la razonabilidad de la historia como digna de ser hecha y de ser vivida en el horizonte de la revelación y de la fe.

Sin embargo, ciertos cultores de la racionalidad histórico-hermenéutica muchas veces hacen de la teología lo que los exegetas hacen con la Biblia: teologías de la historia en el sentido positivista del término historia, que cede la fuerza del presente a la historia del pasado y que reemplaza el acontecer por la memoria.

Otras veces, la racionalidad histórico-hermenéutica toma como objeto de su interpretación la historia en cuanto progreso y desarrollo, en cuanto estética y arte, en tanto que la historia de la no historia, de la no cultura y de la no estética no son objeto de elaboración teológico-hermenéutica. La historia de los pequeños y de los débiles es la que escasamente ha sido interpretada a la luz de la revelación y de la fe, en tanto que historia es, por lo general, la historia de los fuertes y de los grandes.

Además, la hermenéutica histórico-teológica debe responder por los grandes relatos que ella ha prohiado y a los que ha servido: el gran relato de la revolución francesa,

de la revolución industrial, de la técnica y del desarrollo, de las libertades formales, de la gran cultura cristiana de Occidente. Esos grandes relatos, fundamentados en ciertas visiones teológicas, se yerguen hoy como superestructuras de dominación que, una vez más, oscurecen los relatos de fragmento de todos los envilecidos de la tierra.

Por lo demás, esta función hermenéutica, así como los hermeneutas mismos, pueden no ser sino intérpretes teóricos de una historia teórica, sabida o escrita antes que vivida. Eso sucede cuando el teólogo hermeneuta interpreta, quedándose él mismo con su teología al margen de las concreciones y de las realizaciones liberadoras, de espaldas a las angustias y aspiraciones de hermanos concretos. Entonces la función hermenéutica, por más que se entendiera como interpretación crítica y existencial, no vendría a ser más que un puntal progresista al servicio de lo usual y dominante.

Sin embargo, la crítica de la razón histórico-hermenéutica no debe ensombrecer el dato fundamental de que la historia efectual pertenece a la entraña misma de la ontología del comprender y a la definición misma del ser-ahí; y que, además, el suceder de la revelación en el fenómeno histórico obliga a "*buscar y hallar a Dios en todas las cosas*", al decir de Ignacio de Loyola. Sólo que la crítica es un reclamo que obliga a examinar cuáles deben ser los señalados contextos situacionales de la historia que esperan desde hace siglos la interpretación y la acción por parte de quienes leen y actúan la historia a la luz de la revelación y de la fe.

3. LA RACIONALIDAD POLÍTICA EN LAS TEOLOGÍAS DE LIBERACIÓN

La función social política y liberadora de la teología, extrañada por completo de la labor teológica, fue rescatada inicialmente y de modo insuficiente en las teologías europeas y norteamericanas de la secularización y de la muerte de Dios. Pero sus más notables desarrollos en los planos

de la praxis política y del saber sobre esa praxis ha fraguado en el contexto de los terceros mundos, latinoamericano, asiático y africano. Es que, como afirma Gadamer, *interpretar es siempre poder aplicar*.

El fundamento de la razón política en teología es el *principio* de que la revelación de Dios en la historia no es ajena, sino particular e íntimamente ligada a los procesos de emancipación o liberación real de los débiles y de los pobres, respecto de sus condiciones de vida, de sus opresiones y de sus cautiverios. Por eso *metodológicamente* esta función establece un proceso de reflexión crítica sobre la praxis histórica de liberación socio-económica y político-cultural de los pobres, como núcleo de concreción de la acción salvífica y redentora de Dios que se revela en la historia. La *realidad* con la que se trabaja es con la estructura social o formas institucionales de convivencia humana que objetivan los ideales mesiánicos de libertad, justicia, paz, participación y que, particularmente en los terceros mundos, es estructura inexistente o injusta, dominante y opresora. El *interés* y finalidad que se persigue es la emancipación real de seres concretos y de comunidades reales que sufren el impacto cruel de la estructura social injusta con sus secuelas de hambre, carencia extrema, marginalidad, opresión política y subyugamiento cultural. Desde ahí la recta interpretación teológica desata y pone en actividad la finalidad misma de la revelación de Dios en la historia y la pretensión redentora del texto en su contexto.

Esta función política y liberadora de la teología y, todavía más en su versión latinoamericana, ha sido duramente *criticada* de desfasar el estatuto epistemológico habitual de la ciencia teológica, que usó más de las mediaciones filosóficas antes que de las mediaciones de las ciencias sociales; pareciera que entre teología y ciencias de lo social se opera una simbiosis tal, que lo primero resultaría supeditado a lo segundo.

Se teme, además, que el interés práctico y programático de la praxis de liberación socioeconómica y político-cultural recorte, o por lo menos ensombrezca, otras zonas de

liberación más amplias que dan la medida integral de una liberación total.

Se subraya que la praxis de liberación socioeconómica y político-cultural implica, por necesidad, muchas opciones de orden ideológico, político, analítico-social y estratégico que no pueden ser acercadas ni menos exigidas ni por la revelación como tal, ni por la fe como tal, ni por la teología como tal.

La crítica a la razón política indica también la peligrosidad de desfase de los habituales lugares teológicos (Escritura, tradición, padres, concilios, doctores) hasta introducir en ellos la experiencia social y la praxis liberadora como elementos formalmente constitutivos de la razón teológica. Tal crítica se hace en perspectivas que no honran la ontología de la comprensión ni la circularidad hermenéutica, en cuyos ámbitos es imposible un entender y un interpretar que no sean al mismo tiempo y en el mismo acto un poder aplicar.

La razón política y liberadora de la teología es criticada de ingenuidad en el empleo de los instrumentales analíticos que conectan por necesidad con presupuestos de carácter ideológico. Y sin que se pueda señalar falsedad a tales señalamientos, la posibilidad de ingenuidad debe también extenderse a todo aquel que emplea mediaciones filosóficas en la teología. Mediaciones sociales o filosóficas no discernidas pueden resultar funestas para el cuerpo de la teología y para la elaboración de la fe eclesial.

Núcleo de abundante crítica al estatuto liberador de la teología es el interminable debate acerca del pobre y de la pobreza, sea para situarlo en un amplio espectro semántico en que la carencia económica real tiende a ser amortiguada o a desaparecer; sea para situar al pobre y a la pobreza en campos de sentido espiritual al que supuestamente estaría referido el Evangelio de Jesús.

Entonces los críticos indican que exclusivizar la teología en la función única de la liberación conduce al dogmatismo y a la intransigencia, contra las que se yergue como crítica la misma función liberadora de la teología.

4. LA HEGEMONÍA FUNCIONAL

El endurecimiento intransigente en una sola de las tres funciones señaladas, con radicales exclusiones de las restantes y excomuniones de las mismas, da por resultado agrias polémicas, hondas divisiones, integristas defensivos y, lo que es más grave aún, persecución de personas, de comunidades y de teólogos por “*crímenes de opinión*” y de método. Porque en efecto:

- **Desde la perspectiva kerigmática**

Se llegó a juzgar poco menos que sacrílego infeccionar la divina y trascendente Palabra de Dios con las situaciones de opresión, de miseria y de subdesarrollo de la vida real. ¡Como si la Palabra de Dios, dicen, tuviera en cuenta semejantes concreciones!

Entonces la lectura situada y situacional de los textos, es decir, la relectura de la Biblia desde el cautiverio o desde la opresión o desde la dependencia o desde el avasallamiento o desde la depauperización sería sólo simple manera de manipular y de malinterpretar los textos bíblicos y lo que el autor o autores quisieron decir.

Desde esta misma perspectiva kerigmática se lanza el anatema a las corrientes de hermenéutica de la historia de aquí y de ahora, bajo el supuesto de que Dios habló en la historia de Israel y en la era apostólica, pero que definitivamente enmudeció. Entonces la historia subsecuente de los pueblos se juzga irrelevante para la historia de la revelación e incluso para la historia de la salvación. Revelación y salvación estarían condensadas en la historia primordial de Israel y del paleocristianismo, que vendrían a ser arquetipos de una historia actual privada de contenidos.

Esos arquetipos primordiales surgidos *in illo tempore* resistirían bien la “actualización” progresista en el lenguaje, pero no la reedición histórica analoga.

- **Desde la perspectiva histórico-hermenéutica**

Se viene subrayando la propensión de la kerigmática a propiciar un reprochable positivismo histórico y un consecuente dogmatismo textual que conduce a procesos de imitación, repetición o apropiación, ya no sólo de personajes, de hechos y de situaciones del pasado de salvación, sino también de los esquemas de cosmovisión mental, cultural y social de los autores bíblicos.

Esta queja y sospecha de positivismo se hace muchas veces con olvido de que la historia de Israel, el acontecimiento de Jesús y la interpretación inspirada que de los hechos ofrece la Escritura son momento singular, privilegiado, fundamental, clave en la historia de salvación y de revelación; y que por ello esa secuencia histórica no es simplemente homogénea con todo decurso histórico, sino punto clímax al que todo otro segmento histórico debe ser referido; y que a ese clímax de salvación y de revelación tenemos acceso sólo por la exégesis cuidadosa y paciente de la Escritura.

Por lo demás, sensible hasta el exceso a todo desfasamiento del estatuto de la teología hacia las regiones de lo puramente empírico y mecanicista de la exégesis o hacia lo puramente sociológico y político, la función hermenéutico-histórica ha engrosado el número de las sirenas que precaven contra los escollos reales o aparentes de la función liberadora.

- **Desde la perspectiva liberadora**

Desde una perspectiva social de la teología se viene censurando a la kerigmática de reducir el “*dabar Yahweh*” como Palabra eficaz, poderosa, realizadora de lo que significa, a una concepción griega de la palabra (*λογος*) como simple enunciativa de ideas claras y distintas, de contenidos veritativos filosóficos, fijos e invariables, sin incidencia y sin repercusión en la dramática situación del mundo.

Y desde este mismo ángulo de la liberación, la función histórico-hermenéutica ha sido tildada de no comprometida, de anclada en la generalidad interpretativa neutral, de hacer el juego a los sistemas de opresión en cuanto renueva lenguajes y contenidos, pero permanece al margen de programas operativos y concretos de transformación y de real liberación de personas y comunidades. Interpretar su miseria a los miserables y su hambre a los que la padecen puede ser cínico y no es esa la función que hoy apremia.

5. LA COMUNICACIÓN DE LAS FUNCIONES

La acción comunicativa en sociedades divididas, intrasigentes e intolerantes apunta a construir una sociedad consensual en que, desde las inevitables especializaciones funcionales, pueda ser posible el mundo común de la vida. Ello obliga a una crítica de la propia razón especializada, con el intento de encontrar fundamentos nuevos para avanzar hacia el consenso, única salida de la etapa histórica que ahora ha comenzado.

Hecha, pues, la crítica de los ámbitos especializados de la teología, es posible tender los puentes hacia la comunidad de lenguajes diferenciados, en un diseño como el que ahora presentamos.

En efecto, por su función histórico-hermenéutica, la teología interpreta la historia toda del pasado y del presente abierta hacia el futuro, en el horizonte de lo revelado y de lo salvífico, si es que Dios verdaderamente se autodesvela y se comunica en la mediación de la historia y desde el corazón mismo de la historia, es decir, en los fenómenos de su propio suceder.

Por su función kerigmática la teología regionaliza o particulariza su método hermenéutico para la interpretación de la historia de Israel y sobre todo de la historia divino-humana de Jesús de Nazareth, en quien la historia como reveladora y salvífica encuentra su punto clímax, su modelo, su norma y criterio de inteligibilidad para una praxis. Y es porque en él reside corporalmente la plenitud

de la divinidad (Col 1,19). En su rostro ha brillado para nosotros la gloria inaccesible de Dios (2Co 4,6). En él nos han sido dados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Ro 11,30). De modo que, enriquecidos en él, no nos falte ya nada en ninguna gracia (1Co 1,5), ya que de su plenitud todos hemos recibido y gracia sobre gracia (Jn 1,16).

Por su función social y emancipadora, la teología de nuevo regionaliza o especializa su método hermenéutico para interpretar las estructuras del engranaje social en orden a humanizarlas y entonces a evangelizarlas, mediante una acción liberadora y transformante, no sin que acompañen las libres opciones ideológicas, políticas y finalísticas que reclama toda empresa inteligente de transformación eficaz.

La finalidad común a todas las funciones deberá situarse en la liberación real del hombre concreto en su historia y en sus particulares estructuras sociales, en cuanto inteligibles y dignas de ser realizadas y vividas por la gracia y el amor en el horizonte de la revelación y de la fe testimoniadas en el kerigma.

Así llegamos a afirmar, a la vez, el carácter decididamente liberador de la función kerigmática. La índole innegablemente hermenéutica de la función emancipadora desde la praxis de liberación, a la luz de la kerigmática. Y el ser profundamente kerigmático y social de la hermenéutica de la historia que, con su amplio espectro, cobija por igual tanto a la función kerigmática como a la función liberadora de la teología.

En ese horizonte consensual quedan sin vigencia los integristos defensivos, los dogmatismos, las intransigencias y, sobre todo, la pretendida no pertinencia de lo liberador y social a la función hermenéutica y a la función kerigmática de la teología.

Jamás la teología puede volver a esconder su inequívoca intención de proporcionar todos los elementos, los métodos y los criterios para una interpretación general de la historia que se elabore desde el compromiso cristiano

práctico; y que al mismo tiempo predisponga, invite y aun, a veces, enfatice hasta el cansancio la teleología y la ética del conocimiento y de la acción, que no puede ser otra más que la praxis histórica de liberación.

Esa conjunción de propósitos y de finalidades es paso obligado hacia la eficacia real de la teología y de los teólogos, así como es la respuesta obligada al sordo clamor que sube al cielo y que se torna cada vez más amenazador, reclamando el pan, la justicia y el amor cristiano, no de palabras, sino de obras.

IV. DISEÑO DE LA INTERRELACIÓN DE LAS FUNCIONES

Al particularizar la complementariedad y circularidad de las tres funciones especializadas de la teología, se pueden señalar seis relaciones que se justifican así:

1. LA FUNCIÓN KERIGMÁTICA REQUIERE DE LA FUNCIÓN SOCIAL LIBERADORA

La kerigmática necesita de la función liberadora para superar el estatismo puntual del acontecimiento y del texto del pasado histórico y poder establecer la analogía de situaciones históricas entre el pasado y el presente de la salvación.

En esas situaciones históricas del entonces y del hoy, el Señor se revela salvando históricamente a los que son débiles y pequeños. Y salva revelándose en la historia de los pequeños y de los débiles.

La función social permite a la kerigmática comprobar y verificar la eficacia salvífica de la palabra en las condiciones reales inhumanas o infrahumanas de las que necesita ser salvado el hombre concreto desde situaciones concretas.

La función social permite a la kerigmática interrelacionar la palabra con las dimensiones constitutivas del hombre que son, además de la religiosa, la política, la económica, la cultural y la social.

No hay para qué decir que la lectura, interpretación y comprensión de la palabra desde la situación, y de la situación a la luz de la palabra constituye una práctica cristiana de los terceros mundos, especialmente en los contextos de las comunidades de minoridad y marginalidad.

2. LA FUNCIÓN KERIGMÁTICA REQUIERE DE LA FUNCIÓN HERMENÉUTICA

La exégesis no es sino una hermenéutica regional o especializada. Es obvio, entonces, que la función kerigmática recibe de la hermenéutica su identidad metodológica de interpretación crítica de la Palabra.

La función kerigmática requiere, además, de la función hermenéutica para que la palabra ilumine y guíe, en cuanto norma, el decurso histórico de una salvación no cerrada, sino abierta más allá y mas acá de la historia de Israel y del Señor Jesús.

Además, es la función hermenéutica la que permite a la kerigmática establecer el sentido de destinación universal de la Palabra a toda raza, a toda condición humana, a toda estructura política y cultural.

En fin, la kerigmática requiere de la función hermenéutica para que la Escritura adquiera su esencial característica de dinamismo y guía de toda posterior interpretación de la revelación de Dios en la historia humana.

3. LA FUNCIÓN SOCIAL LIBERADORA REQUIERE DE LA FUNCIÓN KERIGMÁTICA

La identidad metodológica de las teologías sociales se configura por la reflexión crítica sobre la praxis histórica. Pero, tanto la praxis como la reflexión, se hacen a la luz indeficiente de la Palabra, servida por la función kerigmática. Es, pues, la función kerigmática la que puede asegurar el estatuto teológico de la praxis y de la reflexión liberadoras, supuesta su esencial referencia normativa a la Palabra de Dios revelada y testificada en la santa Escritura.

Además, la función liberadora necesita de la kerigmática para evitar reducir todo el alcance de la Palabra a las solas urgencias de lo económico, político, cultural y social.

Igualmente, es capital el servicio de la kerigmática para evitar la manipulación de los sentidos y la consiguiente desfiguración de la Palabra en el momento de relacionarla con la concreción histórica de hoy, de aquí y de ahora.

Sólo con fundamento en la kerigmática logrará la función social identificar y establecer los ámbitos de analogías políticas y sociales (la proporción de proporciones, de algunos autores) entre el pasado y el presente de nuestra salvación.

4. LA FUNCIÓN SOCIAL REQUIERE DE LA FUNCIÓN HERMENÉUTICA

Como interpretación crítica de la estructura social, la función social de la teología resulta ser campo especializado de la interpretación teológica de la historia. Es entonces claro hasta qué punto debe la hermenéutica suministrar a la función social liberadora sus principios metodológicos y la interpretación de las mediaciones históricas por las que debe pasar la reflexión crítica sobre la praxis social de los cristianos.

Además, la función hermenéutica puede asegurar a la función liberadora los criterios de interpretación teológica de la realidad, no comprendidos en los límites de las ciencias sociales. Esta es la razón por la que el método de las teologías de tercer mundo asumen, no sólo la mediación socioanalítica, sino también la mediación hermenéutica.

En fin, la función y la mediación hermenéutica ha de permitir a la función social situarse en el interior de la historia de la significación y del sentido. Porque el sentido de emancipación y de liberación en Cristo es connatural al texto, en el que se recoge la tradición que viene de Israel y de Jesús.

5. LA FUNCIÓN HERMENÉUTICA REQUIERE DE LA KERIGMÁTICA

La identidad metodológica de la función hermenéutica-teológica proviene de ser ella interpretación de los hechos de la historia en el horizonte de la Palabra, y de la Palabra en el horizonte de los hechos de la historia. La reciprocidad de las dos funciones es, pues, exigencia constitutiva de una y otra función.

Además, la función kerigmática es la que puede asegurar que la norma última o regla suprema de toda interpretación teológica de la historia sea, en términos absolutos, la Palabra de Dios testimoniada en la Escritura.

Es también la función kerigmática la que inspira continuamente a la función hermenéutica la dinámica de la revelación, que hace que el acontecimiento declare el sentido de la Palabra y la Palabra revele el sentido salvífico del acontecer.

En fin, la hermenéutica desde sus componentes y mediaciones recibe de la kerigmática la coherencia interna para diseñar la analogía de la fe, la analogía de la interpretación, la analogía dentro de la historia de salvación desde ayer hasta hoy.

6. LA FUNCIÓN HERMENÉUTICA REQUIERE DE LA FUNCIÓN SOCIAL LIBERADORA

En primer lugar, para que la hermenéutica no se reduzca a una aclaración teórica de sentidos, sino que llegue hasta formas programáticas y operaciones de sentido concreto.

En segundo lugar, para que la hermenéutica logre juntar realmente los planos de una historia salvífica y reveladora con la historia real de los hombres de aquí y de ahora.

En tercer lugar, para que toda praxis de interpretación se articule e interactúe de modo indisoluble con la praxis de transformación y de cambio.

Así distinguidas pero no separadas, las tres funciones básicas de la teología sirven al proyecto unitario de la revelación de Dios en la historia y a la liberación del hombre en el plano presente y trascendente.

Así también, la función liberadora de la teología rescata a la función clásica kerigmática de sus peligros de ahistoricidad y de textualismo y a la función hermenéutica de su pretendida neutralidad y de interpretar al margen de compromisos ciertos en favor de los hermanos.

CAPÍTULO III

LA TEOLOGÍA COMO DISCURSO DE LA REVELACIÓN

El esquema de revelación nocional alimenta hasta hoy modelos teológicos y pastorales racionalistas, intelectualistas y abstractos. El esquema de revelación histórica alimenta hoy modelos teológico-pastorales históricos, políticos y sociales, de acción y de compromiso en obediencia al Señor que se autodesvela por hechos interpretados por la palabra. En los terceros mundos la captación de la divina revelación va ligada a los procesos históricos de liberación y salvación de los pobres.

I. ENTRE TRADICIÓN Y PREJUICIO

El “*sapere aude, atrévete a saber*” de los clásicos, que se tradujo en el “*ten el valor de usar de tu propio entendimiento*” de los modernos¹, fue propósito preclaro en el avance hacia la mayoría de edad de los sujetos, atados como estuvieron a la oprobiosa cadena de los historicismos, de los positivismos y de los tradicionalismos. La liberación del pensar

1. KANT, ENMANUEL, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, 1964, p. 58.

de los sujetos no es toda la liberación, pero es paso indispensable hacia su libertad y responsabilidad ante sí y ante el mundo. De ello no hay que renegar ni es preciso volver a las cavernas.

Solo que la Ilustración significó una indebida sustitución de la tradición por la razón *“Pues la crítica de la Ilustración se dirige, en primer lugar, contra la tradición religiosa del cristianismo, la Sagrada Escritura. En cuanto que ésta es comprendida como un documento histórico, la crítica bíblica pone en peligro su pretensión dogmática. En esto estriba la radicalidad peculiar de la Ilustración moderna frente a todos los otros movimientos ilustrados: en que tiene que imponerse frente a la Sagrada Escritura y su interpretación dogmática. Por eso el problema hermenéutico le es particularmente central. Intenta comprender la tradición correctamente, es decir, racionalmente y fuera de todo prejuicio. (...) Ahora bien, la tendencia general de la Ilustración es no dejar valer autoridad alguna y decidirlo todo desde la cátedra de la razón. Tampoco la tradición escrita, la de la Sagrada Escritura, como la de cualquier otra instancia histórica puede valer por sí misma, sino que la posibilidad de que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede la razón. La fuente última de la autoridad no es ya la tradición, sino la razón”*.²

Al contrario, que la razón está siempre referida a lo dado, al *traditum*, a la *traditio* y que lo dado es, precisamente, la tradición recibida, es argumento de la ontología de la comprensión frente a las pretensiones de una razón absoluta que se niegue a ser razón histórica y conocimiento histórico, frutos de la conciencia histórica. Todo intérprete de sí mismo y del mundo se abre a una determinada tradición (filosófica, científica, política, religiosa) en la que quiere comprender y comprenderse. De ahí que la ontología del comprender sea necesario rescate de la tradición como elemento sustantivo de la comprensión y elemento objetivo, diferente y alterno al sujeto que comprende.

2. GADAMER HANS-GEORG, *Verdad...*, pp. 338-339.

Pero “*que la autoridad sea una fuente de prejuicios*”³ que pueden operar en el camino hacia la interpretación de la misma tradición y de los textos de la Escritura; y que el acto de comprender y de interpretar puede terminar en puro acto de proyectar un determinado sentido previo, sea falso o verdadero, es algo de lo que se debe ser consciente en el intento de llegar “*a la cosa misma*” y en el empeño por elaborar una reflexión que pueda en verdad ser analítica y científica: “*Solo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante es no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la postura previa (Vorhabe), ni la mirada previa (Vorsicht) ni el concepto previo (Vorgriff), sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma*”.⁴

En el propósito de ofrecer el instrumental metodológico con que debe contar un intérprete del gran texto de la tradición y de la fe debemos ahora examinar las comprensiones y apropiaciones más significativas de ese mismo texto de la tradición y de la fe, que pueden operar como guía y norma regulativa, pero también como imposición, como postura previa, como mirada previa, como comprensión previa y quizás también como juicio previo o acaso como prejuicio. En efecto, quien accede hoy a los textos testimoniales, fundantes y fundamentales de la revelación y de la fe no encuentra esos materiales en estado puro, sino mediados por el largo juego de las comprensiones y de las interpretaciones de generaciones pasadas que, en sentido amplio pero verdadero, conforman también de alguna manera la tradición.

Solo que unas interpretaciones del gran texto de la revelación de Dios y de la fe correspondiente parecen rescatar con más lucidez y con mayor sensibilidad que otras la naturaleza propia y el propósito particular que esos mismos textos de tradición y de fe manifiestan. Y así como

3. *Ibidem.*

4. HEIDEGGER, MARTIN, *El ser y el tiempo...*

es ya axioma de la ontología de la comprensión que el ser debe ser interpretado a la medida y en los modos de la mostración misma del ser, es también axioma teológico que el texto de la tradición y de la fe se desenrolla respetando la forma en que ha sido enrollado. En una paráfrasis gadameriana, la partitura no puede ser ejecutada sino a partir de los valores musicales mismos que su autor ha establecido en su pieza maestra, con lo que queda establecido el valor insustituible del texto fundante de la tradición respecto de sus lecturas y de sus eventuales apropiaciones.

Tres parecen ser los modos de ejecución más notables de la gran partitura de la revelación de Dios, según las apropiaciones que culminaron en los dos Concilios Vaticanos y en la lectura de divina revelación propia del mundo de los pobres. A esas apropiaciones de ópticas dispares debemos consagrar este capítulo.

II. LA APROPIACIÓN GNOSEOLÓGICA DE LA REVELACIÓN Y DE LA FE

Quienes conocen los caminos y medios por los cuales las formas religiosas y cristianas se aclimataron en la civilización de Occidente tendrán que explicarse las grandes mutaciones del comienzo de siglo y de milenio por la crisis actual o erosión que sufren las mediaciones en las que se explicó y de alguna manera subsistió lo religioso y, de modo particular, la tradición cristiana en nuestra civilización.

Porque ese subsistir de lo cristiano en Occidente equivalió a verterlo en los moldes del pensamiento racional, que ha sido consustancial al derrotero de la civilización, desde la herencia de los griegos hasta los intentos antiguos, medievales y modernos por fundamentar la metafísica y por sustentar los principios trascendentales, universales, necesarios, abstractos y normativos del ser: sea que se tratara del ser en cuanto uno y múltiple, como en la meta-

física de Platón y de Plotino; sea del ser en cuanto acto necesario o en cuanto movimiento contingente de la potencia de ser al acto de ser, como en la metafísica de Aristóteles y de Santo Tomás; sea del ser como abstracción la más simple e indeterminada, como en Kant; sea del ser en cuanto desenvolvimiento del espíritu subjetivo y trascendental en la historia, como en Hegel. La gran teoría general del ser comenzó a resquebrajarse desde las perspectivas del ser en cuanto vertido en una realidad finita y dada como en Heidegger y en los existencialismos, personalismos y filosofías de la praxis.

La tradición cristiana se ha servido de lo filosófico y metafísico como de mediación de inteligibilidad y de proclamación con sentido para los pueblos de Occidente, marcados hasta el fondo con la impronta de la filosofía primera por la que se legitimó la ciencia rigurosa.⁵ Es así como la revelación, la fe y el hecho cristiano en Occidente han desatado una gran dinámica de intelección de la fe (*fides quaerens intellectum*) con miras a hacerla razonable y proclamable en un medio inexorablemente moldeado por la denominada ciencia necesaria.

El proceso de intelección de la revelación y de la fe ha acudido al mercado de los filósofos para comprarles las metafísicas y ontologías que le aseguren la teoría general del ser; a las éticas y axiologías que le aseguren la teoría general del hacer; a las teorías del conocimiento y a las epistemologías que le aseguren las formas generales del

5. “La Iglesia, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la Palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas.” CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, No. 44.

conocer. Sin que haya habido siempre el grado de lucidez requerido para que las aportaciones filosóficas mantuvieran su índole instrumental y para que se estableciera sobre ellas un discernimiento crítico que amparara la tradición testimonial de la revelación y la fundamentación de la fe de sentidos perturbadores y de falsaciones de las conciencias ingenuas. Por lo demás, esas mediaciones filosóficas lo mismo han servido para verter la verdad del hecho cristiano en los moldes de la verdad filosófica, como para invalidar la verdad de la tradición cristiana todas las veces que los filósofos así lo han decidido. La filosofía ha sido para la teología tanto servidora (*ancilla*)⁶ cuanto verdugo.

Por la fuerza de la mediación, la verdad religiosa en Occidente apenas si se ha diferenciado de la verdad metafísica y apenas hay quienes distingan hoy un postulado de filosofía objetiva o subjetiva o trascendental de un postulado de índole dogmática o de enseñanza oficial de su Iglesia. Para muchos, la verdad necesaria del ser, sus categorías y el principio lógico de no contradicción no dista, o no debe distar mucho de las verdades religiosas: tal es su grado de fundamentalismo religioso amparado en tesis filosóficas. Para otros, la verdad religiosa es incompatible con la verdad de los asertos metafísicos: tal es su grado de fundamentalismo filosófico, pretendidamente excluyente de la verdad religiosa por no ser verdad probativa, demostrativa o argumentativa en términos de razón ilustrada.

Por eso, es sintomático que en la historia del cristianismo antiguo y moderno haya surgido una tendencia que urgió hasta el paroxismo la relación de oposición de la tradición de la revelación y de la fe respecto de la razón y del

6. Orígenes, quien acuñó el célebre adagio "*philosophia ancilla theologiae*", obligó a sus discípulos a un asiduo estudio de los filósofos, y dio cabida al método de la *θεολογια* griega como aplicación del razonar lógico (logizmo) sobre la posesión o inspiración religiosa (*ενθουσιασμος*). De Orígenes afirmó Eusebio que "su vida era la de un cristiano, pero su pensamiento sobre el mundo y sobre Dios era la de un griego" EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, VI, 19, 7.

saber filosófico⁷; que otra constelación de posturas haya atemperado la oposición entre fe y razón, pero sobre el primado indiscutible de la fe. Y, en fin, otra corriente cuya constante estriba en la no contradicción entre la verdad de fe y la verdad filosófica, porque una y otra provendrían de una sola y única fuente que, en términos usuales, llamamos Dios.⁸

En efecto, la *relación de oposición* que proclamó Tertuliano es la que asumió siglos más tarde Martín Lutero que, en visión apofática, descartó toda posible sinergia de la revelación y de la fe con los datos de la razón, de la filosofía o del ingenio humano. Y esa herencia de Lutero, con

7. “¿Qué puede haber de común entre un filósofo y un cristiano, entre un discípulo de Grecia y un discípulo del cielo?” (TERTULIANO, *Apologeticum* 46,18). “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia? ¿Qué tienen en común los paganos con los cristianos? Nuestra institución deriva del Pórtico de Salomón. Estén muy atentos quienes patrocinan un cristianismo estoico, platónico, dialéctico.” TERTULIANO, *De Praescriptione Haereticorum*, VII, 9,11). “Casi toda la ética de Aristóteles es pésima y enemiga de la gracia de Dios. El teólogo no es teólogo a menos que prescinda de Aristóteles.” (LUTERO, M., *Obras*, Weimar Ausgabe, I, 226). “La razón es la más grande meretriz del demonio. Por su esencia y por su modo de manifestarse es una prostituta.” LUTERO, M., *Sermón de la Trinidad*, Edic. Erlangen, XVI, 142.

8. “Yo confieso que soy cristiano y me glorío de ello. No porque las doctrinas de Platón sean diferentes de las de Cristo, sino porque no son del todo idénticas.” “Nuestra religión se muestra ser más sublime que cualquiera otra doctrina humana por el hecho de que Cristo representa el principio del *λογος* en su totalidad. Y así, todo aquello que los legisladores y filósofos de cualquier época declararon o descubrieron de bueno, lo hicieron mediante investigación e intuición, según la participación del *λογος* que les tocó en suerte. Cada uno de ellos, en efecto, según su participación en el *λογος* divino seminal, propuso verdades con él conectadas.” (SAN JUSTINO, *Apologetica* II, 13; 10,1-2). “Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora es útil a la piedad, puesto que es propedéutica de aquellos que alcanzan la fe mediante la demostración. La filosofía ofrece una preparación que sitúa convenientemente a aquel que luego es justificado y perfeccionado por Cristo.” CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I, 5-28.

variantes y matices, es la que se conserva en la tradición teológica protestante.

Así, la *teoría de la oposición* dialéctica fue propia de Karl Barth. Él volvió a destacar al máximo el primado absoluto de la fe sobre la razón. En virtud de ello, ningún dato de la razón, ciencia, o filosofía puede armonizarse con los datos de la graciosa revelación en Cristo. La fe se opone por contraste a la razón, por más que las formas racionales y filosóficas sean por necesidad medio comunicador de los contenidos de la fe.

La *teoría de la correlación* la estableció Paul Tillich. Tampoco para él hay armonía posible entre fe y razón, entre naturaleza y gracia. Solo que las respuestas de la fe presuponen las preguntas estructurales del hombre, sin que entre pregunta y respuesta pueda señalarse equivalencia alguna de valor. Las preguntas humanas de último sentido hallan correlación con la palabra viva del Dios revelante en acontecimiento de gratuidad pura y de gracia total.

En la misma dirección se movió Emil Brunner con su *teoría del enganche*, reminiscencia de las clásicas doctrinas de la potencia obediencial. La misma Palabra de Dios, autónoma, gratuita y misericordiosa, sería la que convertiría la estructura humana en formalmente capaz de oír, de recibir y de responder. Las teorías de Brunner y de Tillich encuentran algo más que eco en *“El Oyente de la Palabra”* del entrañable Karl Rahner.

La *teoría de forma-contenido* es de Rudolf Bultmann. La formalidad de la filosofía, de las artes y de las ciencias tematizaría los aspectos de la existencia en cuanto referidos a ella misma. En tanto que la revelación y la fe tematizarían esa misma existencia en cuanto referida a Dios. Se trataría, por consiguiente, de dos formalidades diferentes referidas a un mismo objeto material, que es la existencia humana concreta y situada.

Dietrich Bonhöffer suscribió la *teoría de la subalternación*. La fe y la razón no se armonizan homológamente, como en la tradición católica, pero tampoco se relacionan por contraste, como en la tradición luterana. La razón, que

debe entenderse como todo el orden natural, sería un penúltimo que clama por el último que es Jesucristo, siendo el último y el penúltimo irreductibles entre sí y plenamente no homologables. Al aparecer el último (la fe, la gracia, la justificación), se aniquila y desaparece el penúltimo (el orden natural, la razón, las filosofías, las ciencias y las artes, la obra humana).

En fin la *teoría de corrección*, preconizada por Martín Heidegger, lleva a pensar que la función de la razón y de las filosofías es apenas instrumento correctivo, no de los contenidos inmodificables y absolutos de la fe, sino del lenguaje de la teología en su función comunicativa.

En cambio, la *teoría de la armonía* que preconizó San Justino es herencia católica que ha permitido ensamblar los enunciados de la fe con los aparatos conceptuales de las filosofías y de las ciencias. A partir de San Alberto y de Santo Tomás quedó establecido en la tradición teológica católica el doble camino para el acceso a Dios: la fe y la razón, cada una con sus fuentes, sus objetos, su estructura, su forma propia de argumentación. Y tras la distinción, se establece la no oposición, sino precisamente la mutua complementariedad y la armonía. A salvaguardar esa armónica correlación, que hoy ya declina, acude ahora la encíclica *Fides et ratio*, en visión de contraste manifiesto con el alborear de la posmodernidad.⁹

9. “Pretender actuar hoy de manera que el anuncio creíble del Evangelio vaya precedido necesariamente de la rehabilitación de una cultura común a Occidente, en virtud de sus orígenes, equivaldría a pensar que el vínculo entre nuestra forma antigua de civilización y la fe cristiana es tan fuerte que cualquier ruptura en la continuidad, ruptura que no depende de la política eclesial, entrañaría un daño considerable a la fe. ¿Es admisible que el vínculo entre la tradición materializada en Occidente y la fe sea tan fuerte como para admitir que el olvido de su valor signifiante haya de desembocar, no provisionalmente como efecto de una moda sino estructuralmente, en una devaluación de la fe en sí misma? No lo creo.

“No es competencia de la fe sustituir a una cultura en decadencia. Ni le corresponde salvar unas instituciones que se han

En el telón de fondo de la armónica correlación fe-razón, no solo se proyecta una ontoteología, en la que Dios se explica por el ser de la metafísica y el ser metafísico halla su soporte último en Dios. También toma cuerpo una larga tradición interpretativa de la revelación y de la fe, de la verdad y de la infalibilidad, de la ortodoxia y heterodoxia, del magisterio y del dogma, como salieron de la constitución *De fide catholica* del Concilio Vaticano I.¹⁰

La revelación es apropiada por Vaticano I en el contexto apologético en que era preciso responder al racionalismo. La revelación consistiría en haber Dios comunicado al

vuelto incapaces de transmitir la cultura en una determinada civilización. Si la fe permanece fiel a sí misma, distante, entonces se revelará indirectamente como una energía para toda cultura y en especial para la occidental, que tan notoriamente ostenta su marca” DUQUOC, CHRISTIAN, “Fe cristiana y amnesia cultural”, *Concilium* 279, 1999, pp. 143; 145.

10. En el extremo opuesto de la fe fiducial luterana, surgió en los siglos XVIII y XIX el *racionalismo tanto absoluto como moderado*, algunos de cuyos planteamientos son descritos así en el célebre Sílabo doctrinal de Pío IX (diciembre de 1894):

“La razón humana sin tener en cuenta para nada a Dios, es el único juez de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal. Es ley de sí misma y por sus solas fuerzas naturales es suficiente para procurar el bien de los hombres y de los pueblos.

“Todas las verdades de la religión derivan de la fuerza natural de la razón humana. De ahí que la razón sea la norma principal por la que el hombre puede alcanzar el conocimiento de las verdades de cualquier género que sean.

“La fe en Cristo se opone a la razón humana. Y la revelación divina no sólo no aprovecha en nada, sino que perjudica a la perfección del hombre.

“Todos los dogmas de la religión cristiana pueden ser deducidos de la razón natural o sea, de la filosofía. Y la razón humana, si está históricamente cultivada, puede llegar por sus solas fuerzas y principios naturales a una verdadera ciencia de todos los dogmas, aun de los más recónditos, con sólo que esos dogmas se le propongan como objeto.” DENZINGER, E., *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, 1973, pp. 793, 797, 814-815.

hombre *por otro camino sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad*. La revelación transmitiría de modo seguro aquellas *verdades sobre Dios que de suyo no son inaccesibles a la razón humana, pero sobre todo las verdades que sobrepasan totalmente a la razón*. Entonces se opera ese salto semántico, teológico y pastoral de la revelación –como acto de Dios comunicativo y gracioso– a la revelación objeto terminal que puede ser identificada con doctrinas y con verdades.

Las fuentes de la revelación, así percibida, serían los libros escritos y las tradiciones no escritas. En tal perspectiva, la Escritura y la tradición vienen a ser *fuentes de un saber nocional*, de una declaración teórica por un camino diverso a la misma razón humana, cantera de textos y de temas para derivar doctrinas y verdades superiores y complementarias de la razón humana.

La fe es descrita en términos veritativos y nocionales, puesto que *la razón humana está enteramente sujeta a la verdad increada y cuando Dios revela estamos obligados a prestarle, por la fe, plena obediencia de entendimiento y voluntad*. Por la *fe creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la razón humana, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos*.

La verdad transmitida por la revelación divina, por la Escritura y por la tradición, se ve ineludiblemente marcada por el cariz de lo nocional filosófico: las verdades de fe iluminan sobrenaturalmente al entendimiento humano. La verdad revelada propone, para creer, *“misterios escondidos en Dios, de los que, si no hubieran sido revelados, no se pudiera tener noticia, puesto que los misterios divinos por su misma naturaleza, sobrepasan al entendimiento creado”*.

La transmisión de la fe, en este horizonte, debe ser mediada básicamente por el conocimiento objetivo en cuanto captación intelectual de las verdades y la aceptación razonada de un cuerpo doctrinal veritativo que brotaría de la Escritura, de la tradición y de la enseñanza de la Iglesia.

La instrucción en la fe pudo, por eso, impartirse por los mismos medios y en el mismo plano en que se impartieron otros conocimientos: el *catecismo* que enseña *lo que se necesita saber para salvarse* y la clase de religión que instruyó sobre cuestiones religiosas, a la par que otras disciplinas capacitaron en diversos tipos de saberes más o menos medibles, computables y académicamente calificables.

La ortodoxia en cuanto recta confesión de la fe llegó a ser entendida como la *no negación de las verdades, la afirmación intelectual de las mismas, la acomodación preferentemente racional a los enunciados propuestos por la Iglesia*. En esas perspectivas la ortodoxia intelectual pareció ser elemento primario, y la praxis de fe elemento secundario. Entonces individuos y conglomerados sociales, de posible comportamiento contrario al Evangelio, pudieron ser tenidos como ortodoxos por su no negación de las verdades de fe. En este plano había sido ya sintomática la declaración de Trento de que por el pecado se pierde la caridad, pero no la fe (¡la fe intelectualista obviamente!).

La heterodoxia fue la *negación de las verdades de fe o la no recta o no completa confesión intelectual de las mismas*. Se trataba de la heterodoxia doctrinal y por eso es muy significativa la fórmula de anatema tradicionalmente empleada “si alguno *dijere que....* o alguno *no dijere que...* sea anatema”. Fórmula en que cuenta más la no negación de las formulaciones rectas de la fe, antes que la práctica de la vida cristiana. De ahí que países y continentes enteros pudieron ser plenamente ortodoxos o plenamente heterodoxos en el plano intelectual de la fe, sin que para esa determinación contara poco ni mucho la práctica recta o desviada de la fe.

El magisterio de la Iglesia vino a ser entendido como instancia suprema de la verdad nocional y árbitro para dirimir controversias acerca de lo que está y de lo que no está de acuerdo con el cuerpo nocional de verdades. El magisterio sería el *supremo custodio de un cuerpo doctrinal veritativo que, preservado de todo error de tipo filosófico, debe ser transmitido a las siguientes generaciones*. Además, el magis-

terio sería el supremo enseñante de la verdad nocional de la revelación y de la fe.

El dogma es pensado como una *proposición intelectual que esclarece un punto, generalmente controvertido, del cuerpo doctrinal*. El valor veritativo del enunciado dogmático adquirió dimensiones de absoluto (suelto, desligado) respecto de las circunstancias históricas que lo originaron. El no relativismo dogmático lo convirtió en poco menos que en verdad ahistórica y desencarnada, primer principio válido por sí y ante sí, inmodificable e ininterpretable, destinado a ser “aplicado” en la vida cristiana de toda circunstancia.

La infalibilidad que Cristo Señor estableció en su Iglesia se vio restringida al ámbito de lo intelectual y gnoseológico. Y fue explicada como la *iluminación del entendimiento* de aquél o de aquéllos que deben proponer a la Iglesia una verdad de fe, con *imposibilidad de error filosófico* en las proposiciones enunciativas o declarativas de la verdad. Con ese telón de fondo, el dogma de la infalibilidad del romano pontífice, declarado por el mismo Concilio Vaticano I, surge en un contexto predominantemente intelectualista y desde entonces no ha logrado ser situado en su ámbito justo.

La teología, en esta visión, se hace fundamentalmente especulación (*teología especulativa*) e indagación positiva en las fuentes de las verdades de fe (*teología positiva*), no menos que sistematización del cuerpo doctrinal (*teología sistemática*). Particular relieve tuvo la *teología dogmática*, entendida como función que indaga las proposiciones del magisterio en un horizonte de hermenéutica textual para desentrañar los contenidos veritativos de los enunciados. Eso cuando no se limitaba a trazar simplemente la génesis histórica del dogma (método histórico-genético), en franca coincidencia con el historicismo dogmático y su correspondiente dogmatismo textual.

El camino de Jesús, en fin, adquirió los contornos de *sistema doctrinal teórico*, con base en la verdad que Dios reveló al entendimiento humano y que la Iglesia trasmite, enseña y preserva. Entonces pudo suceder que el cristiano aceptara el cuerpo doctrinal por argumento de autoridad

de Dios y de la Iglesia, pero que ese mismo cuerpo nocional apenas ofreciera sentido vivo, operacional, práctico, transformante. Es imposible negar u ocultar una corriente y usual percepción del cristianismo como *sistema doctrinal, código moral, filosofía, e incluso ideología*.

Desde aquí es preciso interrogar si el cristianismo occidental y la Iglesia latina no han sido quizás más institución que carisma, más pensamiento ilustrado que acontecimiento salvífico, más disquisición que seguimiento, más teología triunfante que aproximación al misterio y al enigma, más código formulado que camino histórico, más enunciado preciso y demostrativo que símbolo evocativo, más disciplina eclesiástica que Reino de Dios.

También desde ahí pudiera esclarecerse la relación en la trilogía emanada de la oficialidad de la Iglesia Católica con ocasión del cambio de siglo de milenio: (1) Un *Catecismo universal* o conjunto de las verdades religiosas mediadas filosóficamente; 2) un *Esplendor de la verdad* que es apología de la verdad premoderna objetivamente considerada; 3) un binomio indisoluble de *Fe y razón* ilustrada como vías alternas pero complementarias de la verdad una y única en términos tanto religiosos cuanto filosóficos.

En esas coordenadas, la censura *post mortem* a las obras espirituales del jesuita indio Anthony de Mello y la gran cadena de difidencias y silenciamientos señalan la prevalencia de una religión catafática demasiado segura de sí misma y de sus conquistas metafísicas occidentales por sobre una religión apofática que se sabe referida al misterio maravilloso de lo indecible, de lo impensable, de lo sobrecogedor y trascendente, frente a lo cual enmudecen las palabras, se tornan imprecisos la representación y el discurso y comienzan la contemplación sin objeto, la adoración y el silencio.¹¹

11. “La crítica y la distancia posmoderna frente a la razón puede ser una excelente preparación para el misterio. Porque distanciarse de la razón no quiere decir entregarse a un escepticismo radical y negativo. Significa relativizar la razón, apartarse de todo culto a

III. LA APROPIACIÓN HISTÓRICA DE LA REVELACIÓN

El axioma bíblico-cristiano que permite la apropiación de la revelación en términos diversos a los nocionales procede de la fundada percepción de que Dios se revela en la historia y por la historia. Porque eso es así, aquello que llega hasta nosotros en los testimonios fundantes de la revelación, no es un acervo de conocimientos, un código moral o un cuerpo doctrinal, sino una historia.

La revelación ha acontecido en la historia del pueblo de Israel interpretada en su dimensión salvífica y reveladora. La revelación ha acontecido de modo culminante y normativo en la historia de Jesús de Nazareth interpretada en su dimensión salvífica y reveladora. La revelación acontece en toda historia y en toda la historia a lo largo de

ella y abrirse a otras vías menos objetivantes de acceso al misterio. Cuando se ve fracasada la posibilidad de un conocimiento fundado y seguro en todo lo tocante a los planteamientos últimos de la realidad y de la vida, entonces advertimos que la realidad, en su sentido más hondo, no es agotada por la razón. Dejamos entonces de pensar para aprehender y apropiarnos como mercaderes de la realidad y de la vida, y nos vamos dejando coger por su fascinante profundidad y misterio. Nos abandonamos al misterio o, como quizás gustaría decir G. Vattimo, al manantial del ser. La renuncia a la verborrea sabia sobre el hombre, el sentido, la historia, o el Absoluto, se va haciendo silencio interrogativo y contemplativo. Se contempla la hondura de lo que nos rodea, se le pregunta escuchando calladamente su respuesta. Hay una apertura, que se va haciendo radical, a la realidad inagotable.

“Se comprende ahora que la posmodernidad así vivida tenga mucho de culto a la contemplación de la riqueza original de la realidad. Se opone al reduccionismo tecno-productivo y funcional, que sólo ve la superficialidad de lo mensurable y es ciego a las dimensiones ocultas, a la profundidad de la realidad. Desde este punto de vista, cultivar la visión frutiva, estética, llevada hasta el punto de querer atisbar el momento inaugural de las cosas, se transforma en inmersión en el misterio que abraza lo existente. Una propuesta de iniciación mística en un mundo donde reina la instrumentalización.” MARDONES, JOSÉ MARÍA, *El desafío de la posmodernidad al cristianismo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1988, p. 25.

la historia de la salvación. En la historia y por la historia Dios salva y, salvando, se revela.

Los lineamientos de una concepción de la revelación en la historia no son invento de última hora ni moda teológica. Los santos padres de la antigüedad cristiana, antes que la Escritura comenzara a ser usufructuada como depósito de doctrinas, o como instrumento apologético, o como autoridad externa para dirimir o para sustentar tesis filosóficas, fueron insignes en la comprensión de la Escritura como historia de salvación y de revelación. Entonces dieron origen a la teología de la historia, en términos de interpretación de la historia como salvífica y reveladora, en una dinámica de fenomenologías del acontecer, en las que Dios autodesvela su acción y su presencia salvífica y reveladora.

Sobre este derrotero histórico de la revelación y de la salvación, todas las corrientes teológicas que antecedieron y siguieron al Concilio Vaticano II se han orientado decididamente por una teología de la historia.

Los términos historia de salvación e historia de revelación no son términos bíblicos. Si son sumamente afines al término *οικονομια* con que se nombra bíblicamente al plan histórico de Dios en su acto de mostración y en la epifanía de su acontecer en favor de la raza humana (Ro 11,26; 1Co 4,1;16,51; Ef 3,9, 1,10).

El plan histórico (*οικονομια*) de la revelación (*αποκαλυπτες*) se manifiesta en un momento clímax del tiempo histórico (*πλερωμα του χρονου*). Es decir, que se trata de un plan de salvación y de revelación no sólo perteneciente al tiempo histórico, sino trazado para ser realizado en la historia y por la historia. De allí que el término historia de revelación y de salvación ofrezca la misma dimensión de sentido que la *οικονομια*, pero con énfasis en su carácter histórico y temporal.

La índole histórica de la revelación y de la salvación fue oscurecida por las perspectivas ahistóricas de una revelación en doctrinas, decretos o enunciados gnoseo-

lógicos. Ha sido mérito de la teología, tanto católica como protestante del siglo XX, haber reencontrado la veta de la historia en el corazón mismo de la revelación o auto-manifestación de Dios al hombre. O si se prefiere, haber reencontrado la veta de la manifestación revelatoria de Dios en el corazón mismo de la historia y de toda historia vivida e interpretada desde la densidad suma de la revelación que es Jesucristo el Señor.

Entonces, de un cristianismo entendido como simple auditor de la palabra, anclado con seguridad al cuerpo doctrinal del pasado y a un tipo de verdad irremisiblemente conquistada y poseída, se pasa a la figura de un cristianismo, pueblo de Dios, que en la historia y por la historia peregrina hoy hacia la casa del Padre con todos los riesgos de lo provisional y de lo imprevisible, de lo dinámico y de lo perfectible, de lo ya poseído pero aún inalcanzado.

A partir de una revelación y salvación insertas en la historia no sólo es posible sino necesario establecer una lectura creyente de la historia, una teología de la historia.

Desde el mundo del desarrollo, del confort y de la técnica, la teología de la historia está orientada a la interpretación de la historia desde el ángulo particular de la relación del hombre con Dios en Jesucristo; o a interpretar el destino del mundo y de la humanidad a la luz de la revelación cristiana. Tal teología busca discernir el sentido, la coherencia y la unidad de la historia (es decir, su carácter inteligible) a través de acontecimientos reales considerados como portadores de la revelación y de la salvación de Dios.

Desde la pobreza como carencia de los medios de subsistencia y de los instrumentos sociales que puedan permitir la dignidad humana y la convivencia fraterna, el asunto de la historia como salvación, como revelación y como teología de la historia no está. ¡no puede estar! en la tranquila inteligibilidad del sentido revelador y salvífico de la historia, ni en la armónica conjunción de lo histórico con lo salvífico y revelado, ni en el poema religioso que pueda escribirse sobre el despliegue magnífico de Dios en

las obras de sus manos y en los desarrollos del espíritu humano en el quehacer filosófico, artístico, científico y técnico.

El asunto de la revelación histórica en los terceros mundos radica en la experiencia cristiana, que ratifica el testimonio de la Escritura y de la tradición, sobre la salvación y el autodesvelamiento de Dios, particularmente en la historia de los pobres, de los pequeños, de los sin nombre y precisamente de los sin historia.

Así fue en Israel. Así fue en Jesús. Así es y será en toda historia de salvación y de revelación. Por lo demás, la historia en cuestión, desde estas experiencias y perspectivas, no es la historia como teórica sino como práctica; no es la historia como idea sino como transformadora; no es la historia como armonía y gloria sino como conflictualidad inevitable por la subsistencia, por la dignidad y por la convivencia; no es la historia a secas sino la historia de los pobres y desheredados, que son en los terceros mundos la inmensa mayoría de los seguidores de Jesús.

Ahora bien: El Concilio Vaticano II ni niega ni contradice los principios asentados por el Vaticano I sobre la revelación divina en las perspectivas doctrinales, gnoseológicas, dogmáticas e intelectuales a las que hemos hecho referencia. Al fin y al cabo, la revelación y la fe tienen unos aspectos doctrinales irrenunciables que habrá que afirmar y defender.

Pero Vaticano II no es la tediosa repetición del I. Sus perspectivas propias acerca de la divina revelación se sitúan decididamente en la corriente teológica de la historia y significan un aporte de valor incalculable y un dinamismo de insospechada proyección hacia la postulación de la revelación de Dios en términos históricos.

Y no es que las perspectivas de Vaticano II sobre la revelación histórica coincidan con las de una teología de los terceros mundos desde el corazón del mundo pobre. No. Coinciden más bien con las corrientes de la modernidad centroeuropea, gestora y protagonista del Concilio. Pero aun entonces, no puede dudarse que la enseñanza conciliar acerca de la revelación de Dios en la historia pertene-

ce a la génesis misma de las teologías de tercer mundo y que fue un impulso de toda función liberadora.

La revelación es descrita por el Vaticano II en una formulación que entronca con la del Vaticano I, pero en la que se introducen capitales elementos: la revelación como misericordiosa manifestación de Dios lo autodesvela en lo que Él quiere ser para nosotros. Y lo que Él revela es el plan, proyecto o propósito (οικονομια) histórico de nuestra salvación. Tal plan, en cuanto objeto terminal de la revelación, tiene sus preparaciones pero llega a su cima culminante, a su densidad máxima, en la persona histórica y en la obra histórica de Jesucristo Señor.

Además, la revelación no se da ni primaria ni básicamente en palabras, sino antes que todo en hechos históricos de salvación, con lo cual se antepone la zona del acontecer a la zona misma del interpretar y la revelación vuelve a encontrar un piso firme bajo sus pies. Pero los hechos son interpretados por la palabra, es decir, por la zona del interpretar, con lo cual la divina revelación vuelve a encontrar el horizonte hermenéutico de la mostración del sentido del ser en la forma en que el ser mismo se muestra. Por eso, los hechos históricos sustentan la palabra y la palabra declara el sentido salvífico del acontecer. Además, la revelación divina iniciada antes de Cristo y en Él y por Él llevada a su culmen y máxima densidad, avanza a todo lo largo de la historia de salvación, coextensiva con toda historia de hombre, de mujer y de pueblo.¹²

Las fuentes primarias de la divina revelación adquieren una connotación radicalmente histórica que faltó en otras perspectivas, puesto que “los apóstoles con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó; además los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de salva-

12. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, Nos. 2, 3, 4.

ción inspirados por el Espíritu Santo". Por lo demás, la gran tradición apostólica vive y crece en la enseñanza de la Iglesia, en su vida y en su culto. Por eso la tradición que viene de Jesús, lejos de ser un archivo de datos para ser aprendidos o copiados, es un hecho permanente que crece en la vida de quien se interroga, se comprende y vive en el horizonte abierto por la gran tradición que los Apóstoles nos dejaron.

La fe, descrita por Vaticano II en términos bíblicos, es una *obediencia*: obediencia de la fe como obediencia al Padre y su Cristo, en términos paulinos a los que remite el Concilio. Por lo demás, el implicado en la fe es la persona en totalidad (*se totum*) con entrega entera y libre al Señor que se manifiesta. Se implican también, claro está, el entendimiento y la voluntad para asentir razonablemente a la objetividad de aquello que se revela, es decir, a la verdad de su plan histórico de salvación. Diríamos que a una revelación histórica por obras no puede sino corresponder una respuesta histórica de fe como compromiso del hombre total para vivir y actuar la propia historia en el horizonte del actuar salvífico. El compromiso de la fe rebasa, por consiguiente, lo puramente intelectual, conceptual y gnoseológico. Se trata, entonces, de una fe histórica que tiene, claro está, implicaciones dogmáticas y contenidos enunciados y definibles.

La verdad de la revelación, si ha de mantenerse la lógica teológica del Concilio, no puede ser simplemente la verdad de tipo filosófico, "conformidad del entendimiento con su objeto". Es verdad histórica en el sentido bíblico de "*permanencia*", esto es, de "*fidelidad a la alianza*": verdad, fidelidad, permanencia de Dios, para cumplir su plan de salvación a lo largo de la historia, que es el objeto de su revelación; y verdad, fidelidad, permanencia, obediencia del hombre para la realización del designio histórico de Dios.

Cualquiera puede concluir que la verdad histórica no es para saberse y creerse con el entendimiento, sino para realizarse por la acción histórica. Es que la verdad, aquella que procede del Dios vivo por su revelación histórica, no es

ni puede ser simple explicación teórica de cosas no sabidas, ni sobrenatural iluminación del entendimiento humano, sino compromiso creador y trasformador de la historia abierta a la trascendencia. La divina revelación no se inscribe tanto en términos filosóficos de *λογος*, sino en los términos bíblicos de *dabar* o de palabra eficaz en la historia que produce con acción aquello que significa.

La formación en la fe deja entonces de ser simple asunto de instrucción, de aprendizaje de una doctrina, repetición conceptual de un catecismo de enunciados. La práctica de la fe en cuanto obediencia plenaria al Evangelio es la que verdaderamente forma en la fe, al igual que amando se forma verdaderamente en el amor, y obedeciendo se forma verdaderamente en la obediencia.

La instrucción religiosa, como la fe dogmática, serán siempre formulación o tematización de la práctica histórica de fe de la Iglesia de ayer y de hoy. Tal vez sólo así podrá evitarse que lo doctrinal cristiano sea percibido como conciencia falsa o como enunciado sin contenido histórico y real.

La ortodoxia, como recta confesión de la fe, se liga indisolublemente con la práctica viva y operante de esa misma fe. Más aún, la ortopraxis cristiana y eclesial en el ámbito personal y comunitario es evidente que poseen el primado óntico y también lógico, en cuanto que las formulaciones de fe declaran y explicitan el ejercicio práctico, el actuar histórico, la conciencia viva de una Iglesia que realiza la verdad de la fe en el momento primero; y formula, define, o da razón de su esperanza en el momento segundo. El primado de la práctica cristiana sobre el escueto pensar o formular es un imperativo evangélico, antes que un postulado de las filosofías de la praxis.

La heterodoxia o falsa confesión de la fe se liga también íntimamente con la *heteropraxis*. Y es porque a una no práctica o falsa práctica de la vida cristiana no puede corresponder una ortodoxia verbal que no sea una máscara, disfraz e hipocresía. El corto circuito que se opera entre ortodoxia doctrinal

y heterodoxia práctica es el drama del cristianismo en todas las épocas, y tal vez particularmente en la actualidad.

El magisterio eclesial, que en las perspectivas racionalistas vino a ser la simple instancia suprema de la verdad gnoseológica, en las perspectivas abiertas por Vaticano II reencuentra todo su gran contexto pastoral como impulsor de la verdad cristiana operativa, de la realización de la verdad, de los compromisos históricos. Ello no excluye, antes exige, la conservación vigilante de lo siempre creído e históricamente vivido en la Iglesia.

El dogma es, en esta perspectiva, lo que fue en la Iglesia de los primeros concilios: símbolos de la fe, es decir, de la fe viva, operante y práctica de la comunidad eclesial. En las perspectivas racionalistas, la dogmática eclesial vino a ser poco menos que una zona de teoría desligada de la vida y de la práctica pastoral. En la óptica pastoral de Vaticano II es evidente que el momento enunciativo o declarativo de la verdad de fe es, como hemos dicho, momento segundo para “*dar razón de la esperanza*” y para reorientar y dinamizar el caminar histórico de la comunidad cristiana que vive y actúa los enunciados de fe en la práctica histórica de cada día.

La infalibilidad está relacionada íntimamente con la verdad, fidelidad y obediencia a la alianza, al plan histórico de salvación, al Evangelio. La infalibilidad de parte de Dios es la realización histórica de su promesa de gracia, de acción, de presencia salvadora entre los suyos todos los días hasta el fin de la historia, pese a todos los avatares e imprevistos del camino. Por parte de la comunidad eclesial, la infalibilidad es su permanencia y obediencia fiel en la práctica viva del Evangelio, lo cual incluye la imposibilidad de desvío histórico en los aspectos intelectuales o enunciativos de la fe. Este último viene a ser, no el elemento primario de la infalibilidad, como se entiende en el planteamiento racionalista, sino un aspecto capital pero derivado de elementos históricos de permanencia fiel. Y no como resultado de nuestra ciencia, cuanto por efecto de la presencia de Aquél que guía nuestro caminar y orienta nuestro saber y formular.

La teología en esta misma lógica, no es función pertinente únicamente a los aspectos nocionales, intelectuales, enunciativos, declarativos de la fe. Ella se define también por relación con los aspectos históricos, prácticos, vivos, operativos, situados y situacionales de los compromisos ineludibles de la fe histórica. Hacer teología no es la sola reconstrucción del horizonte de la tradición, sino la producción de los horizontes del intérprete.

El camino de Jesús, en fin, es la historia viva y operante de quienes hoy, como en el decurso de los tiempos, obedecen al Evangelio, peregrinan hacia la casa del Padre, se abren a la trascendencia y al Señor *pro-vocativo* a partir de la inmanencia del hoy y del aquí, celebran los símbolos de su fe histórica, dan razón declarativa de su fe y de su esperanza, se transforman a sí mismos transformando cristianamente la sociedad en la que hacen vivos, prácticos y operantes los compromisos históricos que impone la obediencia de la fe y la revelación del plan histórico de la salvación.

IV. HISTORIA DE REVELACIÓN Y SALVACIÓN EN LA HISTORIA GENERAL

Avanzar desde el valor histórico de la revelación y de la fe hacia el valor de la historia como elemento de gracia, de autodesvelamiento de Dios y de fe histórica fue el gran esfuerzo que se plasmó luego en la enseñanza de Vaticano II sobre la epifanía revelatoria de Dios en y por la historia.

Mantener la unión indisoluble de la revelación y de la fe con la historia, así sea contrariando respetables tendencias regresistas hacia la restauración de una noción de revelación y de salvación en doctrinas, sin contexto y sin historia, esa es tarea permanente y constante desafío teológico y pastoral. Pero eso sólo es posible con una doble condición: superar las patologías que niegan o paralizan la historia como compromiso humano y cristiano. Y superar las patologías que niegan o impiden la experiencia de lo salvífico y revelado en lo histórico. La concepción de revelación histórica exige uno y otro elemento: que no se

impugne la realidad real de la historia y de lo histórico como espacio para la interrogación del sentido de revelación y salvación; y que no se impugne la posibilidad del preguntar por la revelación y por la salvación a la historia.

1. IMPUGNACIÓN DE LA HISTORIA

• El providencialismo falso

Muchas corrientes providencialistas suponen al ser humano y a la historia en manos de una Providencia tal, que le ahorra toda iniciativa y responsabilidad en el destino de sí mismo, del mundo y de la sociedad. Tal providencialismo ha calado hondo en la conciencia de gran número de cristianos de todas partes, especialmente de los sectores económicamente empobrecidos y dependientes, que ven a Dios y a su providencia como sucedáneos de sus propias limitaciones, incapacidades, marginalidad y pobreza.

El resultado es un gran inmovilismo ante la historia; una gran conformidad con el *statu quo*; una alarmante dosis de resignación que, en verdad, puede operar como opio del pueblo. No sin razón anotó Puebla que “*ante los desafíos históricos que enfrentan nuestros pueblos encontramos entre los cristianos dos tipos de reacciones extremas*”. Y la primera y la más recurrente es la de “*los pasivistas, que creen no poder o no deber intervenir, esperando que Dios sólo actúe y libere*”.¹³

Por ello “*no se puede desconocer en América Latina la erupción del alma religiosa primitiva a la que se liga una visión de la persona como prisionera de las formas mágicas de ver el mundo y actuar sobre él. El hombre no es dueño de sí mismo sino víctima de fuerzas ocultas. En esta visión determinista no le cabe otra actitud sino colaborar con esas fuerzas o anonadarse ante ellas. No pocos cristianos al ignorar la autonomía propia de la naturaleza y de la historia, continúan creyendo que todo lo que acontece es determinado e impuesto por Dios*”¹⁴.

13. PUEBLA, 275.

14. PUEBLA, 308.

- **El teleologismo**

Concibe al mundo y a la historia como ineludiblemente enderezados a un fin (*τελος*) ya de antemano dado, impuesto y determinado por Dios, en cuanto que la ciencia divina necesaria debe abarcar el conocimiento del punto terminal de todo lo contingente.

En esta perspectiva, hombre y mujer no tendrían para qué señalarse metas de superación y de cambio, sino conformarse pasivamente a los planes diseñados por dioses o por fuerzas anónimas que moverían los hilos de la marioneta humana por fuera del escenario del mundo.

El fatalismo histórico (*moira*, suerte, destino) es la consecuencia obvia de esta postura, cuyos orígenes se deben buscar en la concepción griega de la historia. Los intentos por hacer cristianas ciertas tesis filosóficas condujeron a grandes y estériles debates teológicos, como el de la ciencia divina necesaria. El fruto ha sido una postura irresponsable ante la historia, que popularmente se plasma excusando la propia responsabilidad e incluso la bondad o la maldad moral bajo pretexto de la ciencia necesaria de Dios sobre el destino final del hombre: para qué ser bueno si ya sabe Dios que me condeno, y viceversa; o excusando el cambio, el mejoramiento y la planificación social con el pretexto de que Dios conoce y ha determinado desde siempre el punto de llegada de la historia de los hombres y de los pueblos.

- **La visión apocalíptica de la historia**

Afirma el *fin del mundo* como aniquilamiento y destrucción, ya sea por el fuego o por el diluvio o por el cataclismo y conflagración cósmica que destruirá todos los seres. Entonces el mundo y la historia serán sustituidos por algo radicalmente diferente e inconexo con el mundo presente de nuestro afán y de nuestra experiencia. A eso suelen identificar con “*los nuevos cielos y la nueva tierra en que habita la justicia*”, según promete la buena nueva (2Co 5,2; 2P 3,13).

Para tales posturas apocalípticas harto corrientes en la ordinaria predicación de ciertos predicadores, augures

y movimientos, el mundo, la historia y el hombre no terminan propiamente en victoria sino en fracaso. El más allá no se construye sino sobre la negación, las ruinas y las cenizas del más acá. La ascesis moral del cristiano debe ser el desprecio del mundo. En tanto que la tarea de transformación del mundo y de la historia es sustituida por una deplorable desprogramación social y política y un refugio en los seudomisticismos de ultratumba, que lo mismo conducen a carismatismos irracionales que a suicidios colectivos.

Entonces se ignora o se oscurece que *“la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien, avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios”*.¹⁵

- **El positivismo histórico**

Por su aferramiento a todo lo dado, a lo experimentado, a lo tradicional, significa condenar al hombre de aquí y de ahora a la posibilidad única de repetir modelos fijos, normativos, conformativos a la historia del pasado. El concepto de historia que se tiene es el de narración o acaso filosofía de los acontecimientos pasados (*memoria rerum gestarum*) a la que se propone como arquetipo o ente modélico que puede ahorrar la creatividad de hoy y proteger contra la aventura de lo desconocido y de lo imprevisto, de lo aún no dicho y no experimentado.

Semejantes historicismos de pasado paralizan la historicidad de presente, es decir, la historicidad del ser. Piensan la historia en términos de ayer y no de hoy. Y en nuestro medio desconocen que *“del modo más urgente la*

15. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et spes*, No. 39.

Iglesia debería ser el lugar donde se formen hombres capaces de hacer la historia y de impulsar eficazmente la historia de nuestros pueblos hacia el Reino".¹⁶

- **El idealismo histórico**

Piensa la historia en términos de despliegue y objetivación del espíritu absoluto, particularmente por el desarrollo de las ideas, antes que de la praxis histórica de transformación, de acción, de operatividad, de programación. Por eso el protagonismo de la historia reside en los filósofos y pensadores, no en el artesano ni en el obrero ni en el pueblo ignaro. Entonces el desarrollo de la historia tendría que ser aguardado del pensar, del contemplar, del saber de los sabios y del sistematizar de los filósofos.

El drama del subdesarrollo económico, político, cultural y religioso de los terceros mundos radica, en gran medida, en la exclusión que hemos sufrido respecto del protagonismo histórico. Otros desde sus sillas y sus tesis han querido escribir y determinar nuestra propia historia, en tanto que juzgan con soberbia que sus ideas y no nuestras praxis son las que han de resolver los males que nos aquejan. Entonces puede explicarse que secularmente hayamos sido taller de experimentaciones de tesis idealistas económicas, políticas y teológicas desde las que se nos amaestra y se nos conduce por los caminos de otros, no por los nuestros.

Tal idealismo histórico, soporte ideológico de los intelectuales y despreciativo de las praxis populares, impide darnos cuenta que *"América Latina necesita hombres capaces de forjar la historia según la 'praxis' de Jesús, entendida como la hemos precisado a partir de la teología bíblica de la historia. El continente necesita hombres conscientes de que Dios los llama a actuar en alianza con Él"*.¹⁷

16. PUEBLA, 274, ver 279.

17. PUEBLA, 279.

- **El materialismo histórico**

El materialismo histórico colectivista y el hoy triunfante capitalista, en su última versión neoliberal, acentúan convenientemente la praxis histórica de transformación y el protagonismo histórico del mundo del trabajo o del mundo del capital. Pero la preponderancia que asignan a las fuerzas de producción en el desarrollo de la historia conduce a un determinismo económico, que lleva implícito un cierto teleologismo fixista y, al fin y al cabo, a un destino inexorable. El hombre se convierte en víctima indefensa de las leyes socioeconómicas de producción, de mercado y de consumo, en tanto que apenas conserva libertad para rechazar uno y acogerse al otro de los sistemas de producción económica.

- **Cierta dialéctica de la historia**

Desde la antípoda del historicismo, oscurece los nexos de relación analógica entre el pasado y el presente y entre el presente y el futuro. Ocurre entonces el descuartizamiento de la historia en tramos inconexos y plenamente equívocos entre sí mismos.

Sin suscribir las tesis del positivismo histórico es imposible no darse cuenta de las repercusiones que, para bien o para mal, ejerce la historia del pasado en nuestro presente, y ejercerá la historia de nuestro presente en la historia del futuro. Por su interna conexión histórica con el porvenir del mundo, de la sociedad y de la Iglesia nuestra responsabilidad de presente resulta ser tan sustantiva.

Por lo demás, en el terreno concreto de la historia de la salvación y de la revelación, nuestra propia historia de hoy recibe guía inspirada y normativa en el pasado histórico de salvación y revelación y particularmente del acontecimiento fundante de Jesús de Nazareth, centro de la historia de la salvación y de la revelación. Tal dinámica se vería imposibilitada por una dialéctica tal que afirme la equivocidad plena de las etapas históricas y no la interconexión analógica de las mismas.

2. IMPUGNACIÓN DE LA EXPERIENCIA DE LA REVELACIÓN EN LA HISTORIA

Las patologías del segundo género son las que paralizan o niegan la posibilidad de lo salvífico y revelado en lo histórico, desde lo cual sea posible una revelación histórica de Dios y una actuación creyente en la historia. En términos convergentes, tales patologías se pueden expresar por una sola:

- **El secularismo**

Estigmatiza toda dimensión religiosa como falsa conciencia histórica, quimera, proyección psicológica de las ansias históricas insatisfechas. Tal postura es una evidente reacción contra las teocracias, los clericalismos y los teologismos que en todo tiempo pretenden erigir las “verdades” de la revelación y de la fe por sobre las ruinas de la autonomía de la historia y del mundo, de las ciencias y de las artes, de los saberes y de las praxis transformadoras.

Eso para no repetir que lo religioso, lo salvífico y revelado ha servido y sirve ideológicamente para frenar el cambio y la transformación científica y técnica, y también la social, la política y económica. Entonces pareciera que Dios está siempre de parte de lo establecido, de lo oscurantista, de lo dominante y subyugador, y nunca de parte del cambio, de la liberación de lo humilde y oprimido.

En nombre de la revelación y de la fe, la Iglesia contemporánea ha reconocido, al menos en sus escritos, que todas las cosas, ciencias, artes, industria, política, están dotados de interna bondad y de verdad propias, que deben conducirse por métodos científicos propios que, en cuanto tales, son autónomos frente a lo religioso.¹⁸

Pero otro, en cambio, es el juicio de los cristianos sobre el *secularismo*, que “*separa y opone al hombre con res-*

18. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et spes*, 36; véase *Evangelii nuntiandi*, 55: PUEBLA, 434.

pecto a Dios, concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en su mera immanencia. Se trata de una concepción del mundo según la cual, el mundo se explicaría por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios: Dios resultaría superfluo y hasta un obstáculo".¹⁹

Entonces la historia no sería espacio para pregunta teológica alguna y menos aún para la acción histórica creyente en las perspectivas de lo salvífico y revelado: "Ante los desafíos históricos que enfrentan nuestros pueblos encontramos entre los cristianos dos tipos de reacciones extremas la segunda es la de los activistas que, en una perspectiva secularizada, consideran a Dios lejano, como si hubiera entregado la completa responsabilidad de la historia a los hombres quienes, por lo mismo, intentan angustiada y frenéticamente empujarla hacia adelante".²⁰

V. TIPOLOGÍAS DE RELACIÓN REVELACIÓN - HISTORIA

Han sido notables los aportes de la praxis y reflexión teológica de los terceros mundos a la justa relación entre historia, revelación, y salvación.

Porque en efecto: los modos como se concibe la relación entre historia, revelación y salvación, van desde un paralelismo desintegrado, a una tangencialidad externa, hasta una real implicación más o menos fuerte según se oriente la relación por un esquema de "encarnación" de lo salvífico y revelado en lo histórico, o según se avance en los planos de la autoimplicación de lo salvífico y revelado en lo histórico.

La Congregación para la doctrina de la fe, en su "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación", presupuso premisas marxistas en la relación que establecen los terceros mundos entre historia, salvación y revelación, cuando en realidad se trata de un asunto de hondura teológica que ha preocupado no sólo a Latinoamérica, sino a la teología contemporánea universal.

19. PUEBLA, 435; Cfr. *Evangelii nuntiandi*, 55.

20. PUEBLA, 275.

Los reparos los expresa así la Congregación: *“En esta concepción, la lucha de clases es el motor de la historia. La historia llega a ser así una noción central. Se afirmará que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el “dualismo”. Semejantes afirmaciones reflejan un inmanentismo historicista. Por esto se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación está en oposición con la fe de la Iglesia, tal como la ha recordado el Concilio Vaticano II.*

En esta línea, algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y la historia y a definir la fe como “compromiso con la historia”, lo cual significa fidelidad comprometida en una práctica política conforme a la concepción del devenir de la humanidad concebido como un mesianismo puramente temporal.

En consecuencia, la fe, la esperanza y la caridad reciben un nuevo contenido: ellas son “fidelidad a la historia”, “confianza en el futuro”, “opción por los pobres” que es como negarlas en su realidad teologal”.²¹

Es preciso comprobar que, no ahora sino siempre, la teología ha puesto en relación de mutua implicación y, a veces, de identidad, la historia nacional “profana” del pueblo de Israel y la historia de la revelación y de la salvación. Tradicionalmente la historia de Israel y su interpretación teológica correspondiente ha sido tenida como historia “sagrada”, es decir, como aquella en la que se ha gestado la salvación y la revelación de Dios. No, claro está, porque no se deba distinguir la revelación-salvación como acto de Dios, y la historia de Israel como acto libre del hombre, sino justamente porque su distinción intencional o formal supone su identidad material.

21. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Ciudad del Vaticano, 1984, pp. IX, 3, 4, 5.

Con mucha mayor razón se establece desde siempre la relación de la historia de Jesús de Nazareth con la revelación-salvación de Dios. Entonces de tal manera converge una magnitud en la otra, que es posible afirmar que Jesús de Nazareth en su ser, en su obrar, en su decir, en todo el ámbito de su ser personal e histórico es la revelación-salvación misma de Dios. Dilucidar si en Jesús el Cristo la totalidad de la historia o tan sólo la parcialidad biográfica de un individuo es la que ha sido asumida como revelación y salvación de Dios mismo, es asunto que ha ocupado a la cristología tanto clásica como moderna y particularmente en las corrientes de teología de la secularización, teología política y de la muerte de Dios.

Desde esas perspectivas, las cristologías radicales progresistas propenden por la inmanentización plena y total de la trascendencia de Dios y entonces también de su revelación y salvación en la persona mundana e histórica de Jesús. Desde ahí se proclama la muerte del Dios trascendente y ahistórico.

Si el asunto de la relación de la historia con la revelación-salvación se traslada al hoy, al aquí, al ahora, a la presente historia del mundo y de nuestros pueblos, la dificultad es mayúscula; mayor aún cuando el problema que se plantea no es el clásico de cómo en la historia de hoy se haya de apropiarse y vivir el acontecimiento histórico-salvífico de Israel o de Jesús, sino que aquello que se debate es el carácter revelatorio y salvífico de la historia de hoy y de aquí, no sólo como “lugar”, “medio” o “marco” de la salvación, sino como revelación y salvación misma.

Tal interrogante ha sido respondido desde diversas perspectivas y se han configurado tipos de respuestas que, como arriba dijimos, van desde un paralelismo hasta una tangencialidad y hasta una real implicación de lo histórico del hombre con lo revelatorio y salvífico de Dios. Aquí no abordamos todas las respuestas. Simplemente ejemplificamos las tipologías.

1. PARALELISMO

Paralelismo es lo que sugiere la afirmación de que la historia universal no tiene ella misma ninguna significación salvífica y revelatoria de Dios. Por el contrario, la historia universal, no sólo no sería manifestativa del hecho de la salvación y del desvelarse proclamativo de la revelación, sino que sería manifestativa precisamente del pecado, de la tragedia y del misterio de iniquidad en que está puesto el mundo. La historia de la revelación de Dios y salvación del mundo sería contradistinta a la anterior. Tendría por autor a Dios, no al hombre, no a la carne y sangre, no a lo temporal y espacial. Sería manifestativa, no del pecado sino de la gracia, no de la tragedia sino de la buena nueva, no del misterio de iniquidad sino de su aniquilamiento. Así, la historia de la salvación-revelación estaría en el mundo pero sin ser del mundo. Sería historia pero no humana. En esta postura difícilmente se escapa a la concepción de dos historias contradistintas y paralelas.

Paralelismo es también el que se descubre en los libros litúrgicos, tanto católicos como reformados, en los que se invoca a Dios como rector, motor, autor y actor de la historia, en tanto que el orante pide ser regido, movido, actuado por un Dios que gobierna al mismo tiempo cielos y tierra y que escribe solo la historia sobre sendas eternamente trazadas y por las que debe discurrir el acontecer humano poco menos que ineluctablemente. La historia providente, salvífica y reveladora sería nuevamente quehacer de Dios, no actuación histórica y mundana del hombre. Más aún la historia humana y el actuar mundano no sólo serían insignificantes en la obra de revelación y salvación, sino que deberían tender a desaparecer y a ser radicalmente disminuidos para que pueda brillar mejor la salvación y la revelación de Dios.

2. INMANENTISMO

Inmanentismo que se diseña, no desde la revelación-salvación de Dios, sino desde la inmanencia de la historia

en un discurso filosófico deísta, es el que procede de Hegel y afirma la historia como manifestación, desenvolvimiento y acción del espíritu absoluto. El pecado y la tragedia humana serían elementos de signo contrario, pero en sí mismos acción y presencia del espíritu absoluto en la historia. Incluso el acontecimiento de Cristo no sería sino uno de los eslabones de la gran cadena histórica, a todo lo largo de la cual se objetiva y se revela el espíritu absoluto.

Se trata, como se ve, de subsumir los valores del Evangelio y de la revelación de Dios en Cristo en los valores filosóficos del espíritu absoluto, y de pretender que la ética, la religión, la revelación, la salvación, no son más que frutos del desarrollo en la historia del espíritu absoluto.

Por lo demás, al inicial optimismo hegeliano por la historia como manifestación del espíritu absoluto sucede un radical pesimismo sobre la misma historia, que tendría que ser negada para que el espíritu objetivado en ella pueda ser espíritu absoluto. Historia humana y salvación divina no se tocan. La historia humana se escribe desde el hombre y aquello que revela y manifiesta es al espíritu absoluto. El plano de lo salvífico y revelado (si existe) o es un paralelo o está asumido en la historia del espíritu absoluto.²²

3. TANGENCIALIDAD

Tangencialidad extrínsecista, como si se tratara de que la salvación-revelación de Dios toque la historia humana como la tangente a un segmento lineal: tal es el tipo de relación que desde lo clásico de la posición protestante presenta Barth.²³

22. Cfr. GARAUDY, R., *La pensée de Hegel*, Essonne, 1966; RONDET, H., *Hégelianisme et christianisme*, París, 1965; ROMPF-BIELER Y OTROS, *Hegel et la théologie contemporaine*, París, 1977.

23. Cfr. BARTH K, *Dogmatic*, volume I, *La doctrine de la parole de Dieu*, Genève, 1953.

Entonces, toda forma de sinergismo entre la acción salvífica de Dios, su gracia y su revelación y la acción humana, la historia humana, debe ser repudiada. Y es porque la experiencia bíblica, para Barth, correspondería precisamente al secuestro de lo humano por parte de lo divino, o al toque de la verticalidad a la esfera de lo humano en términos de pura tangencialidad, sin inserción en la continuidad del desarrollo del ser o del hacer humanos. Entonces, Dios, su gracia y su revelación permanecen libres frente a los datos objetivos de lo humano y a las señales humanamente visibles de su revelación.

4. IMPLICACIÓN REAL

Implicación de un período particular de la historia que debe ser tenido como salvífico y revelador en un proceso histórico general: tal es la figura de relación que ofrece la concepción católica clásica y el pensamiento luterano conservador que pudiéramos tipificar en Cullmann.

Para Cullman, en efecto, la relación de lo salvífico-revelado con lo histórico-humano se caracteriza como el “suceder” y el “acontecer” de Dios en un período particular de la historia de los hombres, sin jamás confundirse con ella.²⁴ La encarnación del Verbo en la historia humana y mundana haría de ese acontecimiento el momento sumo del descenso kenótico de lo divino a lo humano y de lo trascendente a lo inmanente.

Entonces la salvación acaecida en el tiempo de Cristo, desde sus preparaciones veterotestamentarias hasta su consumación, puede y debe ser apropiada a lo largo del tiempo de la Iglesia y del tiempo de la historia. Así, la revelación ha sido clausurada, dada una vez para siempre, consignada testimonialmente en la Escritura y, como tal, no coextensiva con toda historia de hombre más acá de los tiempos apostólicos.

24. CULLMANN, O., *Heils als Geschichte*, Tübingen, 1965; CULLMAN, O., *Cristo y el tiempo*, Barcelona, 1967, pp. 152-185.

5. IMPLICACIÓN TOTAL

Sin simples yuxtaposiciones y débiles tangencialidades o implicaciones meramente parciales, es lo que se expresa en las tesis de Gogarten²⁵, susceptibles de ser sistematizadas así:

Ninguna teología de la revelación, como ninguna teología de la historia, lograron hasta ahora substraerse a los peligros y equívocos, dicotomías y dualismos presupuestos en las comunes expresiones acríicas “Dios se revela en la historia” o “Dios se revela por la historia”. El docetismo que acusan esas fórmulas es en todo análogo con el docetismo cristológico del “Dios se reveló en la carne” o “Dios se reveló por la carne de Jesús”. Dios se revelaría “en” o “por” pero sin asumir realísimamente ni la historia ni la carne.

Las religiones nos han acostumbrado a contraponer el mundo histórico con un Dios ahistórico. De ahí que la relación de Dios al mundo se sitúe habitualmente en el plano de la “encarnación”, “envío”, “bajada”, “descenso” de la salvación y revelación. En esos esquemas y en los lenguajes de encarnación se trataría siempre de que lo no-histórico se hace histórico.

Pero habría que llegar, en cambio, a afirmar que la “encarnación”, tanto como la revelación y la salvación, son reales e históricas, precisamente porque han brotado de la historia, del corazón del mundo. Y es porque al que llamamos trascendente no es al contrapuesto a lo inmanente, sino al que siendo plenamente histórico e immanente no se agota en ese plan. Así, la trascendentalidad divina no sufre menoscabo alguno por su radical inmanencia e historicidad. Dios es Dios precisamente porque puede ser histórico e inmanente, no porque se contraponga al mundo y a la historia del hombre. Ni porque como trascendente

25. GOGARTEN, F., “Theologie und Geschichte”, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 50, 1953, pp. 339-394.

deba ser contradistinto del mundo, ausente de la historia, yuxtapuesto a la historia del hombre. O visitante ocasional y tangencial de nuestro mundo.

Cuando ocurren, pues, la salvación y la revelación no ocurre sino la historia. Y cuando ocurre la historia, ocurren la revelación y la salvación de Dios. Tal salvación y revelación, exige evidentemente, que sea leída y que sea recibida por tal. Entonces es posible proclamar que Dios no mueve mágicamente los hilos de la historia, que no “interviene” ni “entra” en la historia porque nunca se ha alejado de ella, sino que es Dios salvador y revelador desde el corazón mismo de la historia.

Pero puesto que la historia es fruto de la actuación, de la libertad y de la responsabilidad del hombre, tenemos que no escandalizarnos que la revelación y la salvación no se den sin la libre y responsable actuación del hombre. Entonces la historia de la revelación-salvación es enteramente de Dios y enteramente del hombre. Y no porque la “materialidad” sea la historia y la “formalidad” sea la salvación-revelación, según las tesis clásicas. La historia real y mundana es revelación y salvación de Dios, de modo análogo a como la historia material y formal de Jesús es salvación y revelación de Dios.

Debemos, pues, afirmar sin rodeos que la salvación y la revelación de Dios son la misma historia universal; que su plenitud brilló en el rostro histórico de Jesucristo; que su escatología (último destino) se ha vislumbrado en su resurrección; que fue captada en la experiencia histórica de Israel y de la era apostólica; que fue consignada normativamente en los testimonios escriturísticos que la constituyen en referencia obligada en toda lectura creyente de la historia una y única.

6. IMPLICACIÓN LIBERADORA

Es aquella que ha brotado, no de tesis eruditas por progresistas que ellas sean, cuanto de la honda experiencia de hombres, de mujeres, de comunidades cristianas

de periferia a quienes el Señor se manifiesta y se auto-desvela hoy en la historia de los terceros mundos y les descubre su plan histórico de salvación y de liberación. Él nos ha hablado. Él se nos ha revelado. Él quiere ser el Dios salvador y liberador. Tal es la experiencia que ha recorrido el submundo de los pobres.

Entonces hemos comprobado que la historia de los terceros mundos es historia de salvación y de revelación. Y esa experiencia es análoga con la testimoniada en la Escritura acerca de la revelación del plan histórico de salvación en Cristo Jesús para ser actuado en las entrañas mismas del tiempo histórico. Y esa experiencia concuerda, además, con el concepto de revelación que trasmite con su autoridad un Concilio de la talla de Vaticano II: Dios se revela por hechos y palabras a lo largo de la historia de salvación. Y su norma de captación y de interpretación es Jesucristo, en quien la revelación de Dios ha llegado a su culmen, a su cima, a su máxima densidad.

Desde entonces, 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.

Honda experiencia ha sido también que la salvación y la revelación de Dios en los terceros mundos se liga particularmente a la historia de las cautividades y de las liberaciones de los pobres, de los desposeídos y los débiles, a sus prácticas históricas de liberación. Y esa experiencia de hoy es análoga con la experiencia histórica de Israel y, sobre todo, con la experiencia histórica del autor y consumidor de nuestra fe, que es Jesucristo.

Mucho antes de que llegara a ser debate teológico o enseñanza autorizada de la Iglesia²⁶, nuestra experiencia

26. Cfr. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 29-38; JUAN PABLO II, “Discurso Inaugural de Puebla III, 6”, en AAS; PUEBLA, 481-490; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Ciudad del Vaticano, 1984, ver “Introducción” y capítulos IV, 2-15; VI, 3-4, XI, 5,16,17.

ha sido que la revelación-salvación como liberación histórica de los pobres implica planos inseparables y recíprocos entre historia y salvación, entre compromiso cristiano y compromiso político, entre liberación inmanente y escatología trascendente. Desde esa inseparabilidad y reciprocidad de elementos implicados en la liberación se resuelve desde la praxis el esfuerzo teórico de juntar relacionamente el plan de revelación-salvación con la historia corriente (“profana”, como la llaman algunos), inmersa en los asuntos ahí de lo político, económico, cultural y social.



CAPÍTULO IV

EL TEXTO PARADIGMÁTICO DE REVELACIÓN HISTÓRICA

La teología de Israel es una confesión yahwista de la historia. Consiste en la interpretación creyente (objeto formal) de su propia historia nacional (objeto material). Y tanto por la dinámica de la historia vivida, como por la dinámica de producción teológica, Israel es paradigmático en la experiencia histórica y teológica de los terceros mundos.

I. FENOMENOLOGÍA DEL SER HISTÓRICO DE DIOS

El mostrarse del ser ($\phi\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$, $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) se opera por intermediación de los $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ que develan al ser en los procesos mismos del acontecer de su ser. De ahí que, si los $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ son fenómenos del ser en los que el ser dice lo que es, tales fenómenos constituyen los paradigmas del ser, los horizontes en los que el ser acontece cuando acontece.

Hacer memoria de la fenomenología en la que es captable el sentido del ser de Dios es lo que se propone el texto de tradición que habla de Él, bajo el supuesto de que lo cognoscible de Dios es su esencia por medio de su divina presencia; es su identidad por medio de los signos y señales de su actuar; es su ser por los fenómenos emblemáticos de su existir. Pues ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento

piensan el ser de Dios, sino que se refieren a los fenómenos de historicidad en los que ocurrieron sus actos de mostración, de salvación y de revelación. En ese sentido, el texto ofrece el paradigma de historicidad del mostrarse de Dios cuando Él se mostró; y probablemente cuando Él se muestra y siempre que Él se muestra a favor de quien quiere mostrarse. El texto cumple así no sólo una función paradigmática, sino también heurística.

Dado que el acto de comprender comienza por el abrirse a las formas fenomenológicas del ser en las que Él mismo se entrega, comprender el texto es, ante todo, referirse al campo de la tradición del ser y del sentido de su mostración. Cuando alguien se abre al texto de tradición es porque interroga al ser y a su sentido y porque quiere constatar los contornos de su fenomenología histórica. Por eso comprender es acto reproductivo de los horizontes mismos del ser que se manifiesta y, en este sentido, el texto no puede ser materia disponible a voluntad de su intérprete, sino texto dador de los paradigmas de historicidad en los que el mismo ser se muestra cuando se muestra.

Sólo que comprender es también el comprenderse del intérprete, que llega al texto cargado de sí mismo y de su propia situacionalidad histórica, de sus propias preguntas y precomprensiones desde las cuales interroga y pone en movimiento los horizontes del texto y sus sentidos. Viene, entonces, a generarse el juego de la circularidad entre los horizontes del ser mostrado y los propios horizontes del intérprete, con lo cual la comprensión resulta al mismo tiempo reproducción de los horizontes del texto de tradición y construcción de los horizontes del intérprete en línea de analogía y de proporción con el texto de tradición: *“Revelación de Dios no es sólo el hecho en sí del pasado. Es mucho más que todo eso. Revelación quiere decir: arrancar el velo que cubre la realidad, y mostrar así, el rostro de Dios que allí se esconde y nos sonríe. Luego, la palabra de la Biblia que narra los hechos del pasado, arranca el velo de los hechos de nuestra vida, revelándonos el rostro de Dios que allí se esconde. Para que los hechos del pasado, narrados por la palabra de la*

*Biblia, puedan arrancar el velo de los hechos de nuestra vida y revelarnos la presencia de Dios, es necesario que nosotros percibamos hoy el sentido que tales hechos del pasado tienen para nosotros. Por eso, revelación no es sólo el hecho del pasado, sino que es el hecho del pasado junto con la percepción de su sentido para nosotros que vivimos en nuestra realidad”.*¹

El referirse del intérprete a la tradición dada (*traditum*) exige, pues, la disposición a dejarse modificar por esa misma tradición en los horizontes en los que Dios se ha mostrado, para construir nuestra propia mismidad y nuestro propio preguntar en horizontes de sentido análogos a aquellos ofrecidos. Para eso es necesario delinear los contornos paradigmáticos ofrecidos por el texto al que queremos estar referidos.

En este capítulo se ofrecen los lineamientos más generales del acto gratuito del develarse el ser de Dios en la historicidad de su manifestación a la comunidad interpretante de Israel y los modos más generales de autocomprenderse de Israel en el acto mismo de comprender la fenomenología de Dios en su propia historia de pueblo y de nación. La labor hermenéutica no nos sitúa en las vertientes de un trabajo arqueológico, sino heurístico en el que se posibiliten de modo constante y permanente los horizontes propios de quien interroga a la tradición y al sentido que vienen de Israel.

II. EL TEXTO Y EL SENTIDO DE DIVINA REVELACIÓN

En el mundo pre-hermenéutico que nos ha antecedido y por obra de las objetivaciones e historizaciones de la Biblia ha sido corriente la identificación del texto escrito que viene de Israel con la divina revelación como tal, con escaso o con ningún miramiento por los elementos de intermediación que van desde el acto revelador de Dios hasta la formulación

1. MESTERS, CARLOS, *Por detrás de las palabras*, Imprenta del Arzobispado, Cuenca, 1988, p. 132.

escrita del texto de tradición. Una conciencia hermenéutica, en cambio, se hace cargo de los elementos que anteceden, sustentan y legitiman al texto mismo, es decir, de aquellos elementos que se sitúan “*por detrás de las palabras*”, según la caracterización que de ellos hace Carlos Mesters. Tales elementos basilares previos, sustentadores y legitimadores del texto son

- El acto gratuito de Dios, y solo de Dios, que por gracia se auto-desvela, se revela y se da a conocer.
- La experiencia histórica de un conglomerado humano en el acto de autocomprenderse en su proceso histórico de conformación como pueblo y nación.
- El acto de discurso interpretativo que lee el acontecer histórico de Israel a la luz de la fe yahwista.
- El acto de poner por escrito el discurso interpretativo con intención literaria de memoria colectiva de la común experiencia.

Con tales antecedentes, el texto escrito se origina para ser símbolo común de la tradición común de un pueblo en sus actos de vivir y de creer, de esperar y de actuar. En ese vital contexto previo, el texto resulta ser, no inmediata, sino mediatamente, testimonio del acontecer revelatorio y salvífico de Dios en la experiencia categorial de un conglomerado humano en sus actos de percibirse en el horizonte de su fe yahwista.

Del mismo modo, para una conciencia acrítica, la revelación de Dios a la que el texto se refiere tiene por objeto terminal el conocimiento de Dios en sí mismo considerado (*quoad se*), en su esencia y en su ser. Para una conciencia fundamentada, la revelación testificada por el texto es de índole económica (*quoad nos*), es decir, manifiesta aquel plan, proyecto, o propósito de lo que Dios quiere ser para aquel y aquella a quienes descubre el sentido de su mostración. Ese propósito es siempre la construcción del ser humano desde el interrogante por su sentido histórico; y por eso el plan de revelación fue, es y será siempre plan de salvación histórica: Dios se revela en hechos de salvación y salva allí donde sucede su revelación. El propósito reve-

latorio no se orienta a la definición nocional de sustancias ni de esencias ni de ideas, sino al propósito soteriológico, de gracia y de sentido en favor de aquel a quien Dios amorosamente se desvela. Y esas mismas características resultan propias del texto de tradición, en cuanto que transmite el testimonio de la revelación económica y testifica un actuar salvífico y un propósito redentor, de gracia y de liberación.

Además, para una conciencia acrítica, la revelación de Dios a la que el texto se refiere es de índole universal, más aún, trascendental; a partir de lo cual el texto ha sido generalizado como si su destinatario fuera el hombre general, su sentido fuera total, y las experiencias que lo soportan fueran, de modo absurdo, experiencias de índole universal. Para una conciencia fundada, la revelación de Dios y el texto que la testimonia es manifestación categorial, referida a una particular manera de manifestarse Dios en la experiencia y en la conciencia particular de un pueblo y a la manera peculiar de captar una realidad circunscrita y situada a la luz de Dios que se autodesvela y salva.

La pretensión del texto no es ofrecerse como un paradigma universal en sí, sino como paradigma categorial abierto, como todo texto, a las analogías de proporcionalidad, de historicidad, de sentido y de revelación salvadora en toda posible historia de hombre, de mujer y de pueblo. El texto no es objetivamente universal, sino subjetivamente universalizable por razón de los sujetos que, generación tras generación, interrogaron e interrogan su vida y su destino en los horizontes mostrativos del texto testimonial.

Capta la pretensión del texto no el que lo universaliza de modo absurdo, sino el que fusiona sus propios horizontes de comprensión y de sentido con los horizontes de comprensión y de sentido allí abiertos. El texto es tradición y campo hermenéutico, horizonte del suceder salvífico de Dios en una historia particular de pueblo, que puede ser paradigmática para quien se asome a ese horizonte de tradición y quiera verificarse en el suceder de la gracia y de la salvación en ese campo hermenéutico.

III. LA REVELACIÓN Y SUS CAMPOS DE SIGNIFICACIÓN

1. LA REVELACIÓN CÓSMICA O NATURAL

Característica común en el diseño de las religiones comparadas es la lectura de la presencia de Dios en el cosmos visible, en la acción creadora y providente, en los ciclos de la naturaleza y en sus estaciones, en el orden y en las leyes del universo arcano y misterioso. Tal experiencia y conciencia común se expresa simbólicamente en los mitos de teogonías, cosmogonías, antropogénesis y relatos de las intervenciones creadoras de los dioses. Desde ahí se establece el valor sagrado del mundo y de las creaturas en cuanto obra, reflejo y argumento de los dioses creadores y providentes. Ejemplos clásicos de revelación cósmica fueron en la remota antigüedad los relatos sumerios de Gilgamesh y, en tiempos más cercanos a nosotros, los relatos mayas del Popol-vuh. Los ecos de la experiencia de la presencia reveladora de Dios en las creaturas se plasmaron en el *Cántico de las Creaturas* de San Francisco de Asís, en el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz y en la célebre *Meditación ad Amorem* de San Ignacio de Loyola.

Es cierto que a Israel el emerger primero de su conciencia religiosa no lo aproxima al Dios de la creación, revelado y reconocido en las obras de sus manos. A Dios creador llega Israel por derivación de su experiencia de Dios salvador histórico de un pueblo histórico. La fe en la creación es conclusiva de un proceso de salvación: si Dios ha sacado a Israel de la nada, lo ha creado, lo ha moldeado y lo ha constituido pueblo suyo, es porque también ha sacado al mundo de la nada, lo ha creado y moldeado con sus manos paternas, con su palabra creadora y con su aliento vivificador. Si es verdad que el libro del Génesis es primero en un orden lógico, el libro del Éxodo es primero en el orden ontológico y en la comprensión de la experiencia creyente e interpretante. Ello no niega que, para Israel, la creación es mañana primordial de toda salvación y que el despliegue

magnífico del Señor en las obras de sus manos es una de las más bellas y entrañables piezas de su lírica y de su oración.

Constituida la teología de la creación, para Israel Dios es revelable y perceptible, *por analogía*, por mediación de su obra creadora. Tanto es así, que resultan inexcusables aquellos que, pudiendo conocer al Creador por sus obras, no lo reconocieron, sino que se extraviaron en sus vanos pensamientos e hicieron ídolos de las creaturas que eran apenas testimonio y camino mostrativo del Creador (véase, entre otros lugares, Sal 19, 2-5; Pr 8, 2-31; Eclo 42, 15-43. Y sobre todo Sab 13, 1-9 y Ro 1, 18-32).

2. LA REVELACIÓN ÉTICA

También, para el común de las religiones, la manifestación de Dios acontece en el plano de la conciencia ética normada por códigos de comportamiento, en textos, libros sagrados, doctrinas contenidas en literaturas canónicas: Rig-Veda y Atharva-Veda, en el hinduismo; el *Libro de los Muertos*, en el Egipto Antiguo; *Dhammapada*, en el budismo; *Ssu Shu*, en el confucianismo; Corán, en el islamismo. San Agustín fue maestro del encuentro con Dios en la profundidad de la conciencia personal (*in interiore homine*) y a él hace eco Vaticano II en una de las más densas páginas sobre el valor decisivo del santuario de la propia conciencia.²

Para Israel la comunicación prototípica de Dios no acontece primariamente en el interiorismo de la conciencia, ni en códigos de comportamiento que sean simple símbolo de la conciencia ética. La religión de Israel no es religión de interiorismo concienical y de mística elevación interior normada o expresada en códigos. Pero ello no niega que para Israel la aproximación bondadosa de Dios al hombre se media también por la conciencia y por los códigos de

2. Cfr. VATICANO II, Constitución *Gaudium et spes*, No. 16.

la Ley (*Tora*). El Código de la Alianza (Ex 20, 1-5), el Código Deuteronomico (Dt 12,1 ss), y el Código Levítico (Lv 1,1 ss.) son, de alguna manera, vehículos de la presencia y del desvelamiento amoroso que Dios hace de sí mismo y del propósito santo de su voluntad.

3. LA REVELACIÓN GENERAL O TRASCENDENTAL

Si la manifestación de Dios acontece en la creación generalmente considerada y en la conciencia de todo ser humano generalmente considerado, ello es indicativo de la disposición de la oferta de la gracia y de la salvación a todo aquel y aquella que vienen a este mundo.

La argumentación de Sabiduría 13, 1-9, que Pablo asumirá en Romanos 1, 18-32, remite a la posibilidad real de acceso a la presencia divina por las obras de sus manos y torna inexcusables a quienes, pudiendo conocerlo, no lo conocieron ni le adoraron. Porque la oferta de conocimiento de Dios y de salvación no conoce límites en el tiempo, sino que es coextensiva con toda la historia y con toda historia en el decurso total de la historia universal.

Si, como argumenta luego el Nuevo Testamento “*Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*” (1 Ti 2,4), es porque la revelación salvadora de Dios llega como oferta de gracia salvadora en la historia de todos los humanos de todos los tiempos y de todas circunstancias, tratándose entonces de una revelación general, amplia y abarcante, coextensiva con la historia universal en su sentido geográfico, cronológico y numérico.

4. LA REVELACIÓN CATEGORIAL

En el marco de una revelación amorosa de Dios que es común a todos y, entonces, no exclusiva de algunos, Israel testimonia que Dios ha particularizado, es decir, ha categorializado su presencia, su acción, su salvación, su manifestación. “*Oye Israel*” (Dt 6,3) no señala un privilegio de exclusión, sino una gracia de concreción, de particula-

rización, de bondad de Dios que habla a Israel de modo peculiar: “*Con ninguna nación obró así, a nadie ha manifestado sus planes así*” (Sal 147,20) es consciencia indicativa de una mostración peculiar de Dios en términos de especial amor y llamamiento.

La categorialización de la divina revelación en términos de historia nacional de Israel está lejos de indicar exclusividad de la gracia y de la salvación que hiciera de las demás naciones extrañamiento, vacío o ausencia de revelación y de gracia. Por el contrario, la mostración divina en las categorías de tiempo, de espacio y de hechos de la historia nacional de Israel la tornan ejemplificativa, paradigmática, pedagógica y mostrativa de la manera en que la sucede el Señor siempre que él sucede en la historia de los hombres y de los pueblos. Revelación categorial dice referencia a los modos de histórico desvelamiento de Dios en la particularidad de las formas en que se desveló a la conciencia nacional de Israel: por medio de la liberación de la esclavitud en Egipto y de las vicisitudes de conquista y de constitución de una nación inteligente y sabia que sirviera al Señor (cfr. Dt 4,32-40).

5. LA REVELACIÓN HISTÓRICA

Para Israel, pues, el desvelarse de Dios no acaece principalmente en el plano cósmico-mitológico ni en el ético-literario, sino en el plano de la historia categorialmente considerada.

El testimonio de que Dios se manifiesta en hechos de la historia y particularmente en la historia nacional de Israel constituye toda la originalidad y lo específico y propio del testimonio de Israel sobre el hecho de la divina manifestación. Trátase, por eso, de un concepto típico de revelación histórica.

¿Qué elementos nombra el Antiguo Testamento bajo el término teológico revelación histórica?

Ante todo el elemento personal. El Antiguo Testamento proviene de ciertas comunidades nómadas de la Edad de

Bronce; luego, de una confederación de tribus semi-sedentarias floreciente al comienzo de la Edad de Hierro; finalmente, de una monarquía que se estableció en la primera mitad del primer milenio antes de Cristo y que fundó y desarrolló sus instituciones sociales, políticas, económicas y religiosas durante la segunda mitad del mismo milenio.

Los grandes líderes de su contexto histórico entroncan con la historia nacional de Israel: los faraones de Egipto (Tiglath, Pileser, Senaquerib, Nabuconodosor), Ciro rey de Persia y Alejandro. En el plano nacional se trata de las personas que forjaron la nacionalidad, tales como Abrahám, Moisés, David, Saúl, Josías, los profetas, los sacerdotes, las mujeres como Sara, Rebeca y Judit; el pueblo con sus vicisitudes históricas, sus momentos de profunda postración y también de gloria y de exaltación. La intermediación de ese elemento personal de rostro propio y de nombre conocido constituye la fenomenología histórica de Dios en su proceso amoroso de darse elocutivamente a la conciencia histórica de una nación.

En segundo lugar, el elemento social. El escenario social y cultural del Antiguo Testamento es el de los grandes imperios y reinos del contexto histórico de Israel: Egipto y Etiopía, Asiria y Babilonia, Persia y Grecia, Mineán y Elam. En estos escenarios categoriales y concretos se ha escenificado el don revelatorio y salvífico de Dios a un pueblo. Yahweh no ha hablado desde la trascendentalidad, sino inmanente y encarnado en la categorialidad social, en la determinación y en la concreción social, cultural y geográfica.

En tercer lugar, el elemento de entramado estructural. En el proceso de la revelación salvadora de Dios a Israel se hace presente toda la problemática política, económica, cultural, social, militar propia de un pueblo, con todas las conflictualidades derivadas: migraciones y éxodos, cautividades y reconquistas, guerras y tratados, sistemas de gobierno y crudos enfrentamientos por el poder, derecho interno e internacional.

Todos los aspectos de la vida humana toman asiento: el origen del mundo y del hombre, el amor y el matrimonio, la vejez y la enfermedad, la santidad y el pecado, la actividad de todo género, la muerte y las esperanzas de ultratumba, el hombre real en la cotidianidad de un período de mil quinientos años de cronología real; y de real praxis de conquista, de lucha, de creación de instituciones, de cambios y transformaciones. Esta fenomenología constituye la carne histórica del Señor que se muestra, el horizonte de su mostración y el sentido de salvación amorosa que acompaña siempre la epifanía de su revelación.

IV. LA FE HISTÓRICA DE ISRAEL

A una manifestación histórica de Dios no puede corresponder más que una fe histórica, desplegada en experiencias y apropiaciones como éstas que ahora se señalan.

1. EL SER HISTÓRICO DE DIOS

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.

Cuando en verdad, la experiencia histórica y categorial a la que el texto se refiere ha discernido si el Dios que se revela es *“el sin espacios (El’Shaddai)”*, *“el sin tiempo (El’Olam)”*, *“la otridad radicalmente diferente y contrapuesta al mundo y a la historia (El’Qodesh)”*, que pudiera sustentar la imagen de Dios de todos los espacios y de todos los tiempos, es decir, el universal y trascendental sin referencia sustancial a la temporalidad, espacialidad, historicidad, finitud y existencialidad que definen al ser en el mundo, que se revela en relación con el mundo.

El término del discernimiento que ofrece el texto santo es que Dios, en la experiencia categorial de Israel, está referido económicamente al proceso de bajada o de descenso o de historización, mundanización o inmanentización de Dios con referencia a los acontecimientos fundantes de la nacionalidad de Israel como fueron los hechos de su liberación política, económica, cultural y social y su difícil proceso de conformación como nación en derecho, en justicia y santidad.

La revelación del Nombre de Dios (el nombre en hebreo es el referente existencial con el que se describe la esencia misma del ser) con el que Dios se autodesvela y manifiesta aquello que quiere ser para Israel, está ligado a la experiencia profunda de la liberación histórica, de la explotación económica, de la opresión cultural y de la dominación política de Israel bajo el poder de Egipto: *“Habló Dios a Moisés y le dijo Yo soy Yhwh. Me manifesté a Abrahán, a Isaac y a Jacob como “El-Shaddai” (el Dios-Altísimo), pero no me di a conocer a ellos con mi verdadero nombre de Yahweh... Ahora, al oír el gemido de los hijos de Israel sometidos a esclavitud por los egipcios, he recordado mi alianza. Por tanto, díles a los hijos de Israel: Yo soy Yahweh; yo los libraré de la esclavitud, los salvaré... los haré mi pueblo y seré su Dios... Los introduciré en la tierra que he prometido” (Ex 6, 2-9). “Así dirás a los hijos de Israel: Yahweh me ha enviado. Este es mi nombre para siempre, por el seré llamado de generación en generación.” (Ex 3, 15)*

La expresa dejación de los nombres que refieren a Dios a la no temporalidad, no espacialidad y no mundanidad enderezan el sentido del Nombre adorable de Yahweh a términos categoriales de temporalidad, historicidad, espacialidad y finitud, que son las categorías que definen al ser existenciarío *en el mundo* y no simplemente "cabe el mundo", yuxtapuesto al mundo o visitante tangencial u ocasional de nuestro mundo.

Además, si Yahweh es un Dios histórico, su memoria o los sacramentos de su presencia son también históricos: la columna de fuego, las vicisitudes del desierto, la roca, la ley, el santuario, la debilidad y fortaleza de Judit, la

arrogancia satánica de Holofernes, la sabiduría de Salomón, los acontecimientos nacionales, las instituciones políticas y sociales, las humillaciones de la opresión, las deportaciones e invasiones, los días radiantes de liberación.

Por eso *Yahweh* no es un universal. Es el correlato de una experiencia particular de Dios en un pueblo particular y con referencia a un proceso salvífico y revelatorio particular. Las universalizaciones y trascendentalizaciones del Dios de Israel van por cuenta de las ontoteologías y de los deísmos filosóficos que, al querer fundar en Dios las características metafísicas del ser, convirtieron el Nombre salvador de *Yahweh* en una definición de escuela: *Yo soy el que soy*, ser por esencia, ser del acto puro sin potencia, motor inmóvil, idea subsistente, última causa y última explicación del movimiento, término cuya existencia puede ser "probada" por la razón filosofante, altísimo, eterno, inmutable, inferrable, inefable, impasible, necesario.

En términos generales, allí donde Israel experimenta el supremo acto de "*bajada*" de Dios a su historia, el pensar universalizante y trascendental formula un acto de "*subida*", de escape o contradistinción trascendente de Dios respecto de su inmanencia histórica, si es que reconocen que Dios pueda ser experimentado categorialmente y no sólo pensado filosóficamente. Por lo demás, los actos de "subida" son fruto exquisito y legitimador de la religión y de las religiones, en tanto que los actos de "bajada" son indicadores del acto de Dios en su revelación histórica y de la consiguiente fe histórica.

La experiencia en la que se revela el Dios vivo no es explicación definitiva de ser de Dios ni transmisión de lo que Dios es en sí mismo, sino de lo que Él quiere ser para nosotros: cercanía, paso a ritmo de historia, acompañamiento en el camino, presencia sacramental en los símbolos perceptibles de su accionar y de su caminar junto a la raza humana. Al revelarse a las experiencia humana, según la experiencia paradigmática de Israel, Dios no pretende aleccionar nuestro entendimiento, sino acompañar nuestra historia. Él es el Dios histórico en el camino

histórico y ningún otro *Nombre* es digno de Dios ni del hombre.

La reedición de la experiencia de Dios en nuestro mundo, en la historia, en toda historia de hombre, de mujer y de pueblo y, particularmente, en la no historia de los explotados, humillados y ofendidos, es la pretensión con la que el texto abre a su intérprete el sentido del suceder de Dios en la experiencia histórica y categorial de Israel.

2. EL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

Cargada con las malformaciones de sus filosofías, la conciencia teológicamente acrítica piensa el conocimiento de Dios en términos de captación del objeto por parte del conocimiento racional y racionante, según las teorías de la lógica formal; o en términos de punto de llegada del desenvolvimiento del sujeto trascendental en la historia total, según la fenomenología del espíritu absoluto.

El conocer a Yahweh, por la índole de su revelación económica y categorial en Israel, no se posibilita sino por los hechos de salvación a que están referidos la experiencia, la lectura creyente y el texto de memoria colectiva. El sentido de un suceso histórico salvífico (un triunfo en lucha desigual, el regreso de un exilio, la fortaleza de una debilidad, la coyuntura favorable para vadear un brazo de mar embravecido) son vehículo portador de la acción reveladora de Dios en una experiencia histórica particular. Conocer el término histórico es conocer a Yahweh que se revela en el sentido del suceso fenomenológico que lo revela y lo declara.

Por eso, la verificación y la comprobación de la verdad del conocimiento histórico no termina en explicación racional, sino en suceder real de aquello que se promete y se significa. De ahí que la aplicación o realización sea lo primero en el acto total del darse de Dios, del revelarse y del salvar, sin que capte la pretensión del texto quien lo entiende como una teoría aclaratoria de la existencia, por fuera de la verificación comprobatoria de que la palabra

produzca aquello que significa. Antes que conocer a Yahweh como *logos* aclarativo o declarativo, sujeto de apropiación de contenidos, Israel conoce a Yahweh en su *dabar* efectivo y productivo de hechos de redención y salvación.

En efecto, Dios se da a conocer en el hecho de liberar de la esclavitud; en el hecho de conducir a Israel a Canaán; en el hecho de constituirlo como nación (Ex 6,6; 7,5; 7,17; 11,4); en el hecho de darle la victoria en luchas desiguales (1R 20,13); en el hecho de defenderlo de la tiranía de pueblos más potentes (Ez 39,28; 12,16; 37,12). En esos hechos y por esos hechos, los egipcios, o el faraón, o los confines de la tierra pueden "conocer a Yahweh". De ahí que las *fórmulas de conocimiento* ("en eso conocerán que Yo soy") sean un estribillo en la conciencia y en la literatura de Israel.

De ahí que la verdad bíblica no sea enunciado para ser declarado, argumentado o defendido en la lógica de la certeza intelectual y del error. La verdad es factual; es sentido y direccionalidad del acontecimiento salvador que se realiza, se verifica y se comprueba en la realidad de la verdad. Y es claro que conoce a Dios, no el que especula sobre Dios, sino el que hace su experiencia histórica con Dios. Y una experiencia histórica que está particularmente ligada a procesos históricos de liberación de los pobres, de los subyugados y de los oprimidos, en cuyo favor Dios quiere ser Yahweh, esto es, presencia salvadora.

Por lo demás, es claro que el conocimiento de Dios que se testimonia en el texto de tradición de Israel no apunta hacia los "*bruta facta*" en su materialidad cronográfica, biográfica o doctrinal. El conocimiento de Dios es función dadora de sentido para aquél que interroga por sentidos, no por hechos escuetos ni por doctrinas, menos aún por esencias y enteleguías. De todo lo cual resulta que el objeto inmediato y terminal del conocimiento profundo y de la verdad del acontecer sea la acción amorosa de Dios inscrita en la realidad misma de seres y de acontecimientos, de tiempos y de espacios.

3. EL CREDO HISTÓRICO

Para una conciencia no fundamentada teológicamente, el credo de Israel tiene que ver con proposiciones teóricas de una racionalidad teórica, no relativa a la experiencia fundante de la fe. La fe descrita como “*creer lo que no vemos*” o “*creer lo que no entendemos*” (dogmática eclesial), o “*creer que es cierto porque es absurdo*” (Tertuliano), o la fe como “*sacrificium intellectus*” (Bultmann), o “*salto al vacío*” (Kierkegaard) no sólo son las mejores descripciones de fe en un credo racional deísta; son también los mejores contrastes con el credo histórico que, lejos de confesar enunciados, confiesa perfil salvífico de los acontecimientos de la historia en los que ha operado la fuerza divina de salvación.

La confesión de fe (el credo) con que el israelita acompaña su acción litúrgica es una memoria entrañablemente histórica: “*El sacerdote tomará de tu mano la cesta (de las primicias) y la depositará ante el altar de Yahweh tu Dios. Tú pronunciarás estas palabras ante Yahweh tu Dios: Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, poderosa y numerosa. Los egipcios nos maltrataron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahweh Dios de nuestros padres, y Yahweh escuchó nuestra voz, vió nuestras miserias, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahweh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dió esta tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos de la tierra que tú ¡Yahweh, me has dado!*” (Dt 26, 4-11).

El credo, en la experiencia histórica a la que el texto se refiere, es la confesión de fe acerca de los acontecimientos históricos nacionales en los que Yahweh ha sido el Dios de Israel. El credo de Israel es, por eso, toda la fenomenología histórica de Israel. Historia vivida, leída y confesada a la luz de Yahweh Dios.

Si Israel confiesa unos determinados acontecimientos relativos a su liberación económica, política, cultural y social y a la conquista de la tierra de la promesa como

elementos primarios de su fe teologal, sólo es porque en la tradición israelita, es decir, en su marco de comprensión como pueblo, esos acontecimientos fundantes y fundadores constituyen al mismo tiempo el punto clímax, el elemento cumbre, la densidad máxima de su experimentar a Dios presente y actuante a lo largo de su historia nacional.

Acontecimientos acaecidos una sola vez en la historia son susceptibles de ser confesados como fundantes y fundadores de una experiencia comunitaria y de una fe teologal histórica de todo aquél y aquélla que se perciban a sí mismos en ese marco de comprensión, en ese campo hermenéutico de sentido, en esa tradición de horizontes del suceder.

Para Israel no se da ni puede darse una ocasional tangencialidad o un puro paralelismo entre su historia y su fe, entre su cultura y su confesión, entre su política y su experiencia religiosa. El objeto material, sólo el objeto material y todo el objeto material que es su propia historia nacional es el que Israel levanta a lectura creyente, es decir, a objeto formal y a pertinencia fundante de la fe en el Señor que ha sido grande con su pueblo.

4. EL TIEMPO HISTÓRICO Y EL TIEMPO SALVÍFICO

Para una conciencia teológicamente acrítica, el tiempo de la gracia y de la salvación y la acción de darse de Dios en la historia conforman un tiempo por fuera del tiempo, una acción por fuera de la acción y un suceder de Dios por fuera del suceder humano. La conciencia ingenua suscribe la tesis de los dos reinos (el de Dios y el del hombre), de las dos historias (sagrada y profana) y de los paralelismos históricos y las tangencialidades divinas en algunos segmentos ocasionales de la historia humana.

Para el texto santo de tradición, en cambio, existe el tiempo cósmico que se inició con ocasión de la acción divina de crear, ocurrida en un principio, en un comenzar del tiempo (*in principio creavit Deus*), con lo que queda descartada la eternidad del mundo y asegurada, en cambio, su

plena creaturalidad. En el tiempo cósmico de horas, meses, años, siglos y siglos de los siglos, ocurre y sigue ocurriendo el suceder de la acción creadora que da el ser y mantiene el ser de los elementos creados. Él todo lo sostiene con su palabra poderosa.

El tiempo histórico (χρονος) es la medida de la acción humana (πραξεις). Toda acción tiene su tiempo y todo tiempo tiene su acción. Tiempo histórico y acción humana son los elementos del suceder que, en cuanto suceder, jamás es paralizar y mucho menos retroceder. En geometría lineal o en geometría espiral, tiempo y acción humana se inscriben en un suceder que niega toda concepción circular del tiempo y de la historia y todo mito del eterno retorno. Tiempo y acción en Israel son históricos, no mitológicos, no cíclicos, no circulares, no iterativos, no susceptibles de la tenebrosa repetición historicista o positivista de la historia.

En el tiempo histórico (χρονος) se inscribe el tiempo de la gracia, de la visitación y de la salvación (καιρος). En la acción humana (πραξεις) se inscribe la acción divina como fuerza de salvación (ενηργεια, ηργον, δυναμις).

Καιρος y ενηργεια como gracia y misericordia pueden distinguirse de χρονος y de πραξεις. Jamás pueden separarse, como si el accionar de Dios acaeciera por fuera de la historia de Israel, por fuera del tiempo humano, por fuera de la acción que se escribe conjuntamente entre Dios y su criatura, en la acción inmanente de Dios, en la inmanencia del único tiempo, de la única acción, de la única historia. Así autocomprende Israel su propio suceder en el suceder de Dios; y el suceder de Dios en el suceder de la historia nacional. Esta es la forma en que, para Israel, *“Dios se revela en la historia”*, sin panteísmos, sin falsos dualismos, sin concepciones de la divina trascendencia que puedan postularse por contraste con su inmanentización en la historia; inmanentización relativa a su gracioso *“yo he bajado (Yahweh)”* y *“este es el Nombre con quiero ser conocido por todas las generaciones”*.

El Antiguo Testamento distingue, no separa, χρονος y καιρος. En algunos lugares son, incluso, intercambiables.

Pero el horizonte desde el cual se vive y se comprende la historia y el tiempo es en términos de *καιρος*, tiempo salvífico, tiempo revelador, tiempo de la visitación: “Dios hace alternar tiempo (*καιρους*) y tiempo (*χρονους*)” (Dn 2,21). “He considerado la tarea que Dios ha impuesto a los humanos para que en ella se ocupen: Él ha hecho las cosas apropiadas a su tiempo (*εν καιρο αυτου*)” (Ec 3,1-5). “Bendeciré al Señor en todo tiempo (*εν παντι καιρο*)” (Sal 34,2). “Tú te levantarás compadecido de Sión, pues ya es tiempo (*καιρος*) de apiadarte de ella; ha llegado la hora (*καιρος*)” (Sal 102,14). “Yo Yahweh he hablado; y a su tiempo (*κατα καιρον*) me apresuré a cumplirlo” (Is 60,22). “Temamos a Yahweh que da la lluvia de la mañana y de la tarde a su tiempo (*κατα καιρον*)” (Jer 5,24).

En Israel el tiempo de salvación es, pues, histórico. La concepción de historia y de tiempo histórico difiere sustancialmente de las mitologías del eterno retorno y de las figuras circulares del tiempo. Para Israel, la historia no es repetitiva, sino sucesiva; el tiempo no es cíclico sino progresivo; los acontecimientos son irrepetibles, situables en un momento particular. Trátase de tiempo lleno, en el que cada acontecimiento pertenece a su tiempo y cada tiempo está ligado al sucederse de acontecimientos históricos.

De ahí que la historia general de los hombres y de los pueblos que, experimentada en la fe, es historia de revelación y salvación, progresa mediante nuevas experiencias y nuevos hechos y entonces la historia sea realidad viviente y dinámica, realización de la historicidad del hombre y de la historicidad de Dios, que libremente se ha hecho para el hombre "Yahweh", presencia verdadera y acción histórica.

Es, pues, en su historia como nación donde Israel experimenta la revelación-salvación de Dios. Israel confiesa que Dios intervino en su historia; que ese encuentro histórico se inició gratuitamente un día; que la acción salvadora de Dios es progresiva, imprevisible, no totalizable ni contenable en un sólo hecho, por más que haya acontecimientos, como el de la liberación del pueblo de la opresión y del despotismo egipcio, que son hitos fundamentales de su

acontecer y referencias fundantes para las subsecuentes etapas de su historia.

La peculiaridad de la salvación en Israel está en juntar de modo indisoluble la revelación y la salvación con la totalidad numérica de los acontecimientos de su historia. Yahweh no es en Israel una metafísica y ni siquiera una ética. Es el Señor de la historia. La experiencia de Yahweh no se posibilita por prescindencia de la historia, sino adentrándose en ella. La fidelidad a Yahweh no se logra sino en la fidelidad a los compromisos que impone la historia.

Semejante lectura *kairótica* del tiempo histórico permite aproximaciones como estas:

- **El tiempo cronológico como el kairótico es progresivo, no cíclico, no mítico**

Uno y otro son duración de acciones libres, concretas e irrepetibles. Tanto *χρονος* como *καιρος* acontecen una sola vez (*επαξ, εφραπαξ, semel*). El tiempo que pasa no retorna, la acción hecha en el tiempo no se repite, la historia avanza. Quedan, pues, descartados los mitos del retorno, los arquetipos estáticos para ser copiados y los paraísos primordiales para ser añorados.

- **El tiempo cronológico y kairótico es tiempo histórico**

La sucesión de acontecimientos diversos, libres e irrepetibles del hombre constituyen el tramo de la historia; por eso el hombre autónoma y personalmente es constructor de la historia, forjador y responsable de ella.

La sucesión de acontecimientos libres, diversos e irrepetibles en el kairós salvífico constituyen la historia salvífica y reveladora; por eso puede entenderse que el Señor sea el constructor, forjador principal y autor bondadoso de la historia de salvación.

Por ser histórico, el tiempo cronológico y kairótico tiene detrás de sí un pasado y delante un futuro. Y entonces el plan de salvación (*οικονομια*) que se realiza en la historia de salvación está constituido por el entrelazamiento de

los καιροι del presente, del pasado y del futuro en una concepción prospectiva que no es necesariamente progresiva cualitativamente, ni necesariamente homogénea.

Además, por ser tiempo de acción libre, tanto el *χρονος* como el *καιρος* son imprevisibles y no elementos de un simple devenir natural en un horizonte de teleología preestablecida o de moira y destino fatal. Y se sigue, entonces, que tanto el *χρονος* como *καιρος* y las acciones en ellos realizadas son provisionales, no son cada uno la totalidad de la historia ni la totalidad de la salvación; aunque haya hechos o tiempos que por su particular relieve y significación pueden ser capitales para la inteligibilidad de la historia, sin ser por ello totalizantes ni englobantes de la historia.

- **El tiempo cronológico en cuanto kairótico es tiempo de salvación**

Tiempo cronológico y kairótico no constituyen líneas paralelas. Distinguir no es separar. El *καιρος* como tiempo salvífico se inscribe en el corazón mismo de la cronología humana. Más precisamente habría que decir, para descartar dicotomías inadmisibles entre historia universal y salvífica, entre tiempo normal y tiempo salvífico, que el *καιρος* es la dimensión salvífica del tiempo, o el tiempo en cuanto salvífico, o la presencia y la acción de Dios en el corazón del tiempo y de la historia para salvar y revelar.

Por eso la concepción de la salvación-revelación, en Israel y en el camino de Jesús, no es ahistórica, ni extra-histórica ni metahistórica sino sencillamente histórica. Cuando ocurren la salvación y revelación no ocurre sino la historia.

Una salvación-revelación que sea por escape del tiempo y de la historia (Platón), o por comunicaciones esotéricas con espíritus beatíficos (Gnosis) o por simple aceptación intelectual de doctrinas (idealismos y ciertas formas de cristianismo) no son la salvación-revelación bíblico-cristiana. Todo el asunto de Israel consiste en vivir y en decir el hoy

kairótico y energético de la salvación en el hoy cronológico y praxeológico de su propia historia.

Por eso no hay dos historias, una "profana" cronológica y otra "sagrada" kairótica; una historia de la creación y otra de la salvación. Una sola es la historia humana en la que el Señor, salvando se revela y revelándose es Yahweh para el hombre.

- **El tiempo cronológico y kairótico es tiempo plenamente humano**

La salvación-revelación no acontece por inventiva o iniciativa del hombre. Pero la salvación-revelación no acontece independientemente del hombre, de su acción, de su respuesta, de su libertad.

El tiempo cronológico en el que el hombre con su actuar histórico corresponde activamente al plan salvífico, pertenece indisolublemente a la historia de la salvación. Es decir, que tiempo e historia salvífica son la dimensión propia del hombre que en libertad y responsabilidad transforma el mundo y forja la historia desde su fe en Yahweh creador y salvador.

Al tematizar realidades similares, Vaticano II pudo afirmar: *“Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana interesa en gran medida al Reino de Dios”*.³ Y Puebla: *“Israel había encontrado a Dios en medio de su historia Dios lo invitó a forjarla juntos, en Alianza. Él señalaba el camino y la meta y exigía la colaboración libre y creyente de su pueblo”*.⁴

5. FE TEOLÓGICA Y CREACIÓN HISTÓRICA

El sentir acrítico sitúa el orden de la creación en un primero óntico y lógico, de modo que para Israel se haya dado primero el conocimiento del orden creado y luego su

3. VATICANO II, Constitución *Gaudium et spes*, No. 39.

4. PUEBLA, 276.

experiencia del orden de la revelación y de la salvación. Dado que el libro del Génesis es primero en el conjunto de los libros que conforman el texto, imaginan que el orden numeral corresponde al orden experimental y al orden redaccional. Ese mismo sentir teológicamente acritico encuadra la historia de Israel en la historia general de la creación. La historia general de la creación sería, de nuevo, un universal en el que se sitúa la historia categorial y la experiencia teologal de Israel.

Cuando, en verdad, Israel hace el camino diametralmente opuesto. La experiencia fundante y fundadora de la autocomprensión de sí y de su historia es para Israel el hecho de haber sido llamado de la nada (del *caos* como negación de vida, negación de tierra, negación de poder económico y político, no historia y no estado) para que fuera pueblo. Es decir, de un pueblo que sale de la nada y es llamado al ser por pura gracia y condescendencia divina, se infiere que quien sacó a Israel del no ser y lo llamó al ser, también sacó al mundo de la nada y lo llamó del *caos* primordial a su configuración de mundo histórico y real.

Y porque la comprensión de mundo es un derivado correlativo a su propia experiencia y comprensión de su historia, la teología de la creación es una interpretación yahwista del mundo, con la mismas características de historicidad con las que Israel mismo se autocomprende y se autoexperimenta. Es decir: el término del acto creador no puede ser atribuido a nadie más que a Yahweh, Señor de la historia nacional de Israel. Aunque se mezcle alguna concepción “pagana” que atribuya la creación a un concilio de demiurgos creadores (los “*elohim*”), la fe de Israel es simple y pura: el mismo Señor que saca a Israel del *caos*, es el que saca al mundo del *caos* primordial. De ahí que lo que es primero en el orden cronológico (la creación del mundo), sea segundo en el orden lógico y en el orden de la experiencia y de la conciencia históricas.

Por su experiencia y por su visión radicalmente históricas, el punto terminal de la acción creadora de Yahweh no resulta en un “*cosmos*”, sino es un “*mundo*”:

- No es eterno, tiene principio como Israel.
- No es necesario, es creatural como Israel (desdivinización de la naturaleza, del poder, de la ley).
- No es estático, es dinámico como Israel (más que mundo es mundanidad, suceder del mundo).
- No es inmutable, está de continuo abierto al cambio como Israel.
- No es previsible: entre su alfa y su omega avanza por líneas imprevisibles, como el caminar histórico de Israel.
- No está predeterminado por la moira o el destino inexorable, es escenario de la libertad y de la responsabilidad como en el juego de la gracia y de la libertad en Israel.
- No es conjunto de seres en abstracción, sino de cosas llenas en concreción: los seres tienen nombres como tiene nombre y concreción la historia de Israel.
- Características del mundo son la espacialidad y la temporalidad, porque el descenso de Dios al mundo fue inmanentización en espacio (no es *El Shaddai*) y en tiempo (no es *El Olam*).
- Mundo es estructura natural, estructura personal y estructura social, como la historia de Israel que toma cuerpo en la tierra dada, en los personajes reales de su acontecer y en final estructura de pueblo y de nación.

La creación en el texto de tradición es también un correlato de la historia nacional de Israel, tanto como el mismo Yahweh, como el conocer a Yahweh, como el confesar históricamente a Yahweh o el percibirlo como $\delta\nu\nu\alpha\mu\iota\sigma$ creadora y salvadora y tiempo kairótico de gracia y de visitación en el cronos de duración temporal y en la praxeología humana personal y social.

6. HISTORIA Y MITOLOGÍA EN EL TEXTO DE TRADICIÓN

Para una conciencia no analítica, los elementos de carácter histórico a los que se refiere el revelarse de Dios

a Israel son homologados con los innegables elementos mitológicos que Israel toma prestados de culturas circundantes a su entorno nacional. Entonces la conciencia ingenua atribuye valor histórico a los elementos mitológicos; o valora como mitos los acontecimientos del suceder histórico; y hasta levanta a términos de fe el puro y simple revestimiento literario y las expresiones del discurso mitológico y termina pensando y haciendo pensar que en aquel tiempo las serpientes hablaban o que se pueden buscar y hallar las ruinas de la torre de Babel o las reliquias del arca de Noé en las cumbres del Monte Ararat. Este es el clima de catequesis y de predicaciones deplorables.

Ya para comienzos del siglo XIX la Comisión Bíblica señalaba, por una parte, la realidad histórica sobre la que se levanta la interpretación teológica, no sin advertir que las palabras y frases no han de tomarse siempre y necesariamente en sentido propio, cuando la misma razonabilidad, la necesidad y las locuciones mismas del texto aparecen empleadas impropia, o sea metafórica o antropomórficamente.⁵

La conciencia teológicamente fundamentada percibe en el texto de tradición una zona de expresión mitológica a la que Israel acude, no porque conceda valor histórico y mucho menos fe teológica a la literatura mitológica, sino porque emplea la mitología en el proceso de expresión de su experiencia histórica, de su conciencia histórica y de su fe histórica. Tal ocurre con múltiples elementos que pervaden el texto de tradición, es decir, de autocompresión de Israel en el horizonte de su fe yahwista:

- Las hidrogenias (creación a partir de las aguas primordiales).
- La cosmogénesis hebdomadal (creación en los seis días hábiles y el séptimo de descanso).

5. DENZINGER, ENRIQUE, *El Magisterio de la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona, 1967, pp. 21ss.

- La antropogénesis a partir del barro y la mujer a partir de la costilla.
- El paraíso primordial (Edén).
- El fruto prohibido (para referirse al pecado primordial).
- El diluvio.
- La torre de Babel.
- La epopeya del mar de los juncos.
- El maná.
- La roca.
- La serpiente.
- El becerro de oro.
- Los ángeles y enviados.
- Los demonios.
- Las anunciaciones.
- Los sueños.
- Los proverbios y refranes.
- Las colecciones de sabiduría popular.
- Las representaciones noveladas y de inspiración poética (Job, Cantar).

A semejante estructura mitológica el texto no atribuye valor histórico, sino que emplea la estructura mitológica al servicio de la conciencia histórica. Por eso no capta el horizonte del texto quien homologa lo mitológico con lo histórico y, quizás también, lo histórico con lo mitológico y termina haciendo inverosímil el texto y sin fundamentos la señera conciencia del saberse de los sujetos que en el proceso de comprensión de sí mismos y del mundo no indagan en primer término por eventos, sino por significados.

V. LA TEOLOGÍA DE ISRAEL, LECTURA

CREYENTE DE SU ACONTECER HISTÓRICO

El momento primero de la teología de Israel es su praxis histórica, en cuanto que su historia vivida es el material teológico y teologizable. El momento segundo de esa misma teología de Israel es la lectura creyente de su

historia como salvífica y reveladora; tal es la óptica desde la cual se lee y se percibe la historia, su objeto formal.

En Israel, como en todo proceso de producción teológica a partir de la historia, la mediación interpretativa o hermenéutica constituye una exigencia y un imperativo. Es que, si Dios se revela en y por la historia, entonces es preciso experimentar, leer y comprender la historia desde la fe. Es decir, es menester producir una teología o interpretación creyente de la historia. Porque ¿cómo discernir el relieve salvífico y revelador de la historia? ¿Cómo distinguir, sin separar, la simple acción humana de la acción en cuanto salvífica? ¿Cómo diferenciar, sin separar, el tiempo cronológico y el tiempo kairótico? ¿Cómo discernir los signos de los tiempos de salvación (*του καιρου*) respecto de los signos del tiempo natural (*του χρονου*)?

La lectura creyente de su propia historia, como la practica Israel, nos muestra que:

- **La acción salvífico-reveladora está entrañablemente unida a la interpretación o inteligibilidad de la historia como salvífica y reveladora**

En efecto, es un proceso hermenéutico o interpretativo el que puede conducir a leer el *χρονος* como *καιρος* y las *πραξεις* como *εν-ηργεια*, *magnalia Dei*.

Los acontecimientos de la salida de Egipto, del desierto, de la entrada en Canaán, del Estado, del exilio, del retorno, de las instituciones, tienen que ser leídos y experimentados desde la fe, tienen que ser interpretados. Por eso, si se afirma que Dios se revela en la historia, estamos obligados a decir: en la historia debidamente interpretada. Con ello se ratifica que el actuar salvífico y revelador de Dios no sólo presupone, sino que exige, como momento constitutivo, una labor humana hermenéutica, interpretativa de la historia. Porque no hay palabra si no hay oyente. No hay símbolo si no hay decodificador. No hay revelación si no hay interpretación creyente.

- **Cuanto el Antiguo Testamento testimonia como revelación y salvación no se identifica, sin más, con la bruta y escueta materialidad del acontecimiento (*bruta facta*)**

Ojalá se entendiera de una vez por todas que el hombre no es revelado, ni el paso del Mar Rojo es revelado, ni el exilio es revelado, ni la ética judía como tal es revelada. Tales hechos, en su ser, pertenecen a la materialidad histórica simple y llana. Pero la materialidad del acontecimiento debe ser vinculada a una captación de su sentido en el horizonte hermenéutico de la historia de la salvación. Y allí y sólo allí los acontecimientos reciben su perfil propio de salvíficos y reveladores.

Por eso, la historia de la salvación y de la revelación en Israel se vincula inseparablemente con la historia del sentido del acontecer. Sentido dado por el pueblo creyente, por el profeta, por el sacerdote, por el hagiógrafo, por el intérprete, por el carismático decodificador de los hechos como lenguaje de salvación y de revelación. En el Nuevo Testamento será un estribillo “*quien tenga ojos para ver, que vea*”.

- **El acontecimiento histórico, privado de la interpretación de su sentido, no se torna efectivamente en salvífico y revelador**

No porque sea la escueta interpretación de fe la que constituya al acontecimiento en salvífico y revelador, como pudiera pensarse desde la esquina de un subjetivismo fideísta. Pero tampoco porque el acontecimiento en su bruta materialidad e independiente de la interpretación sea salvífico y revelador, como pudiera pensarse desde la esquina de un objetivismo surrealista.

Con profundo tino teológico afirma el Concilio Vaticano II: “*El plan de la revelación se realiza con palabras (zona de interpretación) y hechos (zona del acontecer) intrínsecamente conexos entre sí. De forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras; las palabras, por su*

parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas".⁶

- **A veces la interpretación y el sentido no recaen solamente sobre acontecimientos históricos**

Recaen también sobre elementos legendarios, míticos, refranes de sabiduría popular. Ahí no habrá que buscar, claro está, contenidos históricos que son inexistentes, sino su sentido y significación para la vivencia histórica del acontecimiento de salvación.

Los relatos mitológicos de creación, del paraíso, de la torre de Babel, del diluvio, los proverbios, la literatura oriental tradicional, son puestos en Israel al servicio de la historia de salvación, no al contrario.

- **Sucede también que un mismo hecho histórico recibe interpretaciones sucesivas y diversas, muchas veces contrastantes**

Ello demuestra que la historia de la salvación y revelación no se hace simplemente por concatenación de hechos nuevos respecto de hechos anteriores, sino también por el proceso de interpretación nueva y en nuevas circunstancias de hechos que pueden ser pasados o sucedidos una sola vez en la historia.

Por ello, si el acontecimiento histórico como tal sucede una sola vez, el proceso de interpretación (de reinterpretación, de relectura) sucede una vez y otra vez. Esto hace que, por ejemplo, el éxodo, la liberación, la alianza, la pascua, la vocación de Abraham o la zarza ardiente lleguen a cada israelita, no por repetición imposible de los hechos, ni por positivismo histórico embelesado en la contemplación del pasado, sino por la nueva significación reinterpretativa que adquieren el éxodo, la liberación, la pascua, Abraham o la zarza en todo ulterior proceso histórico de liberación, o de comunión, o de acceso a Dios, o de propia y personal vocación.

6. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Dei Verbum*, No. 2.

- **La fe de Israel en Yahweh salvador y revelador por hechos y palabras**

Pero en todo este camino hermenéutico, la fe de Israel no recae en el acontecimiento histórico verificable o inverificable, ni en las palabras que expresan la interpretación o lectura creyente de los acontecimientos históricos. La fe de Israel recae en Yahweh salvador y revelador por hechos y palabras y en el sentido salvífico y revelador de la historia vivida y teológicamente leída en el horizonte de Yahweh.

VI. LA PRODUCCIÓN DEL TEXTO DE TRADICIÓN POR INTÉRPRETES EN SITUACIÓN

La conciencia ingenua tiene del texto una percepción estática, unitaria y monolítica que impide ver en él las señales de la vida, el juego de las libertades, las percepciones diferentes, la variedad de tematizaciones que corresponden a experiencias categoriales diversas dentro del horizonte común o del común mundo de sentido y de significación que Israel testimonia.

Algún avance para la conciencia ingenua fue el momento en que se reconoció que el texto es un entramado de géneros literarios diversos (*Formgeschichte*) y de tradiciones históricas diferentes (*Traditiongeschichte*) y que eso que lo hace tan humano es la mejor ratificación de que el Señor se revela en la historia del acontecer y en la historia del interpretar.

Ir por detrás del texto es llegar a la historia de las tradiciones y a la historia de las formas. Pero se requiere ir también por detrás de las tradiciones y de las formas para percibir que formas y tradiciones no se explican sino porque hay intérpretes diversos, sensibilidades múltiples, experiencias varias y prácticas sociales, políticas, culturales y económicas que, por necesidad, pertenecen al sujeto individual o colectivo que deja en el texto la propia interpretación de su ser, de su existir, de su experimentar y de su expresar. A prácticas diferentes corresponden inter-

pretaciones diferentes, en cuanto que el intérprete es parte sustantiva de su propia interpretación. Interpretar es auto-comprenderse.

En efecto, la moderna sociología del conocimiento ha puesto en guardia contra las pretensiones de un pensar puro, prescindente de los condicionamientos y de los entornos psicológicos, sociales, geográficos, climáticos, ambientales. También ha corregido las pretensiones de un conocimiento absoluto, es decir, desligado de intereses o de móviles prácticos o de concreciones de la experiencia humana que es raíz y punto de partida del conocer.

El hombre histórico es esencialmente plural en su captación, es progresivo en su intelección, es múltiple en su interpretación, está condicionado en su percepción. Ello explica que no haya captaciones idénticas de la realidad, percepciones iguales de un mismo hecho, interpretaciones uniformes ni intelecciones niveladas, por más que las teorías del conocimiento insistan en las mecánicas idénticas del conocer. Todo lo contrario: percibimos desigualmente, integramos la realidad externa e incluso la mismidad en horizontes hermenéuticos diferenciados, individuales, propios. Interpretar es autointerpretarse desde la mismidad, en la concreción de la situación.

Según esas características humanas, encontramos en el texto paradigmático de Israel no una sino múltiples interpretaciones o lecturas teológicas de la historia, dependientes de hechos culturales varios, de horizontes diferentes, de condicionamientos ambientales que necesariamente influyen y condicionan y se reflejan en las interpretaciones. Es que el yo que interpreta con toda su situacionalidad es parte integrante de la interpretación misma.

De frente y en contraste con toda expectativa de generalidad, de uniformidad, de identidad de óptica y de criterio, de concepciones y de expresiones concordes, el Antiguo Testamento es modelo normativo y pedagógico de variedad hermenéutica, de riqueza de tradiciones interpretativas, de valoración desigual de hechos y de personas, de géneros literarios abundantes. No hace honor al Antiguo

Testamento quien no ausculta en su testimonio el torbellino de las interpretaciones, de las lecturas y relecturas, de la dialéctica y del contraste que hacen a esa literatura tan humana como para que brille mejor ahí el testimonio de lo divino.

La multiplicidad de las prácticas circunstanciales son las que dan origen a la multiplicidad de las tradiciones teológicas, toda vez que el intérprete situado en su propio espacio y en su propio tiempo reelabora la historia de la salvación para que el acontecer de Dios antiguo y nuevo adquiera los sentidos permanentes de su gracia y de su salvación. Carlos Mesters distingue y data por lo menos once historias de salvación diferentes que, producidas en tiempos diversos y geografías diferentes, tienen por objeto releer, actualizar, elaborar, trabajar el sentido de nuevos acontecimientos en los que se revela la verdad de la permanencia de Yahweh como Dios-con-nosotros: *“Cada una de las once historias de salvación informa simultáneamente sobre el pasado ya vivido y sobre el presente que estaba siendo vivido por el autor y sus contemporáneos. La información sobre el pasado es directa y constituye la intención inmediata del autor. La información sobre el presente es indirecta, esto es, mediante el cuadro peculiar del pasado el autor procura decir algo sobre la situación que él y el pueblo estaban viviendo. No se trata, pues, de dos tipos de información: uno que informaría acerca del pasado, con independencia del presente, y otro que informaría sobre el presente, independientemente del pasado. Se trata de una única información en que el pasado y el presente están entrelazados, inseparablemente, en una única síntesis vital, expresión de la conciencia que el pueblo tenía de sí mismo, o que debería tener, en aquel momento exacto de su marcha, en que el libro fue escrito”*.⁷

Una caracterización simple, tanto de las diversas tradiciones históricas o sustratos literarios del Antiguo Testamento, como de las tradiciones proféticas, del proceso

7. MESTERS, CARLOS, *Por detrás...*, pp. 110-111.

de redacción y de los géneros literarios basta para ilustrar el modo como el río de las realidades de la existencia y de la fe son el fundamento para producciones teológicas diferentemente expresadas.

1. UNA TEOLOGÍA DE CAMPESINOS

Las prácticas agrarias y campesinas de tribus del norte de Israel, tras el cisma de Jeroboam en el siglo IX, explican sin duda los rasgos propios de la *tradición elohista*.

Por geografía y ambiente el campesino vive en un medio rudo, arcaico, alejado de los grandes polos del humanismo y de la cultura. Por eso todas las expresiones literarias de su experiencia histórica y religiosa están marcadas por una dicción simplemente narrativa, por relatos sencillos sin pretensión estilística alguna, sin el preciosismo de los antropomorfismos y de las expresiones figurativas y compuestas.

El quehacer de su cotidianidad bucólica y pastoril hace que el campesino elohista experimente y exprese su concepción del mundo como una gran agricultura que debe ser trabajada. De allí también la experiencia de sí mismo como cooperador de Dios para el trabajo o como el mayordomo de la finca de Elohim. El Señor es concebido y expresado desde la simplicidad campesina como un ser espiritual y encumbrado a quien nadie puede ver y seguir viviendo; que se acerca al hombre pero de espaldas, en sueños, en su ángel o en su doble. Ante este Elohim, el hombre es un pecador que puede refugiarse en la bondad de Dios y desde ahí dar sentido a su trabajo y a su dolor. Su rudo trabajo de cada día y el dolor de la sementera la vive el campesino nórdico en relación íntima con la alianza que Elohim pactó con Abraham, cuya memoria histórica celebra y expresa con gozo desbordante.

Entonces, en un tono generalmente rigorista, la finalidad a que apunta el testimonio histórico-teológico de la tradición elohista es a subrayar el sentido del deber moral para con Elohim y para con el hombre, hermano y compañero de trabajo.

2. UNA TEOLOGÍA DE HUMANISTAS

Las prácticas literarias y humanísticas de quienes hoy llamaríamos teólogos de profesión y oficio se relacionan con la *tradición yahwista* proveniente del siglo X y originada en Judá, bajo la monarquía de David y de Salomón.

La cercanía geográfica y ambiental a los centros de cultura, en los que circulan las grandes obras humanísticas de Egipto y Babilonia, hacen que la técnica descriptiva de la experiencia histórica y religiosa del yahwista sea culta, artística, concreta, antropomórfica como para causar impacto psicológico.

De ahí que, rechazadas las concepciones naturísticas cananeas, la expresión de la experiencia del mundo y de la historia se haga sirviéndose de sustratos de las cosmogonías babilónicas y mesopotámicas, releídos, por supuesto, desde la fe en Yahweh.

Entonces el mundo resulta ser creación y ordenación de las manos bondadosas y del propósito sapiente y planificador de Dios, en un contexto literario de hidrogenias y diluvio. En esta creación y ordenación, el hombre es centro, obra sin igual de las manos de Dios, incomparable a creatura alguna; circunscrito además por una larga historia de pecado y de infidelidad plasmada en preciosas composiciones literarias como el Paraíso, la Torre de Babel, Caín y Abel, Noé y sus hijos. Pero Yahweh no es tanto el encumbrado y espiritual del elohista; es el Dios familiar, el que actúa con su presencia en la historia, que está junto al hombre, que le visita en el paraíso primordial, se pasea, conversa, amonesta, castiga y reconforta con sus promesas de salvación.

Por eso la vida humanística y culta del yahwista adquiere su dimensión de historia de salvación por la relación íntima con las promesas de Yahweh a los patriarcas cuyas historias teológicas se elaboran con amor. La producción teológica del yahwista, desde sus propias características históricas, tiene por distintivo el optimismo y por finalidad el servicio de Dios salvador que vive junto al hombre.

3. UNA TEOLOGÍA DE JURISTAS

Las prácticas legales y políticas de quienes propenden por la consolidación y defensa de la institución en Israel están a la base de la *tradición deuteronomica*, que relee y reelabora las anteriores tradiciones e historias de salvación en el siglo VII.

El medio ambiente en que se forja esta tradición teológica es el de las vicisitudes de la monarquía y la reforma de Ezequías, a partir de lo cual puede explicarse la aparición de un estilo legal, jurídico, normativo, casuístico, mucho más cercano a las técnicas literarias de los códigos legislativos, antes que a las narrativas y humanísticas. El δευτερονομο o segunda ley es, de hecho, una reelaboración actualizadora y dadora de nuevo sentido a la antigua legislación de Moisés, seiscientos años después.

La experiencia histórica de los reinos divididos y el tambalearse de la unidad de la tradición y de la fe conducen a una codificación legal y al reforzamiento de las instituciones del Estado de Israel, desde el que se hace memoria de los sucesos de Egipto y de Caldea, de las guerras libradas para la conquista de Canaán y de las bendiciones de Yahweh en la tierra prometida. Todo esta elaboración teológica gira en derredor de un solo propósito de Dios: la creación y consolidación de las instituciones del Estado de Israel que puedan asegurar la igualdad, la fraternidad, el derecho y la justicia con el débil y el oprimido, que fue el gran propósito de Dios desde la liberación primera.

En ese contexto del Estado, el hombre está hecho para servir a Dios a través de la ley que es la expresión de su voluntad. Su gran peligro y su gran tentación será siempre servir a dioses extranjeros y no al Dios de Israel, al Dios nacional. Porque el Dios verdadero es el Señor que libremente ha elegido a Israel entre los demás pueblos de la tierra y ha originado sus instituciones sociales, políticas y religiosas como canales de salvación y garantía de bendición. Es esta vida del Estado institucional y político la que resulta atravesada por la salvación de Dios, a partir

de Moisés el gran legislador y el gran padre de la nacionalidad. Abraham y los patriarcas, sin desaparecer, ocupan un plano secundario.

La pertenencia al pueblo de Israel y sus ritos de iniciación, la experiencia histórica como nación y la memoria pascual de la liberación, la vida en cumplimiento de la ley y su celebración cultural; tal es la finalidad a la que apunta esta elaboración teológica deuteronomica en un tono evidentemente marcado por el rigorismo legal.

4. UNA TEOLOGÍA DE SACERDOTES

Las prácticas culturales de los sacerdotes originaron y explican los rasgos propios de la *tradición sacerdotal* que proviene del siglo VI y de los ambientes levíticos del santuario de Jerusalén.

La producción teológica correspondiente no puede sino estar centrada en las historias teologizadas de la elección de la tribu sacerdotal; en las impresionantes luchas intestinas por la hegemonía del poder religioso; en las genealogías, los ritos de ordenación, los rituales y rúbricas, las leyes de lo puro y de lo impuro, de los ritos y celebraciones, de los sacrificios y los novilunios. Es la lectura creyente de la gran tradición, reelaborada en los círculos sacerdotales de un medio nacional monárquico y posexílico.

Desde esas prácticas y perspectivas, el mundo no puede ser sino el lugar de culto de Yahweh. Israel es la nación cultural entre todas las naciones de la tierra; Jerusalén es la ciudad cultural de Israel; el templo es el lugar central del culto en Jerusalén; el santo es el lugar privilegiado del culto, al cual sólo accede el sacerdote; el santo de los santos es el lugar absolutamente central del culto, al cual sólo accede el sumo sacerdote.

Ese centralismo concéntrico quiere explicar al mundo por las prácticas culturales de los sacerdotes y éstas por su relación con el mundo como gran lugar de culto. En ese mundo cultural, el hombre es antes que nada un pecador, cuya tarea es la de rendir culto litúrgico y sacrificial al

Señor y cumplir con devoción las obligaciones de diezmos y de primicias, que fueron fuente de subsistencia para los servidores del santuario.

En cuanto al Señor, Él es más antiguo que todo lo conocido; más excelso que todo lo experimentable; completamente distinto a las creaturas: es El Santo (*El'Qodesh*) que presencializa su gracia y su salvación en el templo, en el rito, en la persona de sacerdotes, levitas y pontífices.

De ahí, entonces, que esta historia de salvación atravesase esta vez por el ministerio sacerdotal, cultural y sacrificial, otra vez en conexión con el gran caudillo del desierto, Moisés, a quien se atribuye el origen del sacerdocio y hasta las vestiduras y los ritos que se practicarían, tantos siglos más tarde, en el santuario de Jerusalén.

Así, en un tono profundamente cúltico, esta elaboración teológica a partir de la práctica sacerdotal sirve a la institución religiosa, como sirve a la institución política que ve en la centralización del culto en Jerusalén garantía para la unidad política y la consolidación nacional.

5. UNA TEOLOGÍA DE PROTESTA

Las prácticas proféticas, a su vez, originan y respaldan las tradiciones y las escuelas proféticas que, a partir de sustratos inicialmente orales, teologizan y producen tanto colecciones sobre los hechos de vida de los profetas, como colecciones sobre las palabras y mensajes de los profetas.

La libertad carismática del profeta opera en Israel como factor de denuncia y de reclamo por una religiosidad sin desviaciones frente al peligro constante de un culto falso; de una piedad al margen de la historia; de un tradicionalismo que ahogue el espíritu; de una autoridad que sobrepase sus límites; de un comportamiento moral al margen de la alianza; de un engreimiento del poderoso en detrimento del pobre, de la viuda, del extranjero, del huérfano, del levita sin tierra que, en el mensaje profético resultan ser siempre los preferidos y los elegidos primordiales del amor liberador de Yahweh.

Por lo demás, nunca el profeta en Israel ha tenido por misión “adivinar el futuro”, sino precisamente interpretar su presente. Profeta (*προ-φαιμι*) es el individuo o la comunidad que hablan en vez de, en nombre de, en el horizonte de Yahweh. Y profetizar consiste en contrastar críticamente las exigencias del Reinado de Dios con una situación histórica determinada. Se trata, por ello, de lanzar un juicio que, algunas veces asume la condición de denuncia (profetizar-*contra*). Otras veces se reviste de positividad y de consuelo (profetizar-*positivo*, anunciar, proclamar). Otras veces muestra con obras y con signos el deber ser de una realidad comenzada pero aún no alcanzada (pre-anunciar, acción profética).

Porque la profecía, cuya raíz es la utopía y la esperanza, contrasta con lo envejecido, con lo decadente, con lo dogmatizante, con lo adquirido y defendido con seguridades humanas, con la tendencia recurrente a identificar al Señor con una costumbre, con la letra de una ley, con un ídolo de fabricación casera. La historia de salvación trazada por los profetas describe esa dialéctica palpitante de la fidelidad a Dios entre el yahwismo puro primitivo y el presente abierto a las vicisitudes históricas, culturales y políticas de un pueblo en devenir y en suceder.

6. UNA TEOLOGÍA DE SINTETIZADORES

Las prácticas redaccionales propias de personas y de grupos que producen teología a partir de las tradiciones históricas y proféticas existentes, dan origen a la elaboración definitiva de los cuerpos literarios que hoy conocemos. Es tarea de sistematización de esas tradiciones, de refundición de unas en otras, de agrupación y selección. Eso, pero mucho más que eso: porque es también obra de reinterpretación y de relectura de las tradiciones históricas y proféticas, a la luz de nuevas circunstancias históricas y de nuevos hechos de la historia de salvación.

Es entonces cuando las tradiciones antiguas arrojan nueva luz sobre los nuevos hechos. Y los nuevos hechos restauran el sentido de los acontecimientos pasados. Y

porque son tradiciones teológicas vivas, a nadie extraña que las tradiciones E y J sean refundidas y reelaboradas por la tradición D, y que todas sean reinterpretadas por la tradición P, tres o cuatro siglos más adelante.

Y es porque nuevas prácticas históricas reclaman nuevas comprensiones, y entonces nuevos sentidos y nuevas síntesis. A ello responde el trabajo hermenéutico de un sistematizador, de un refundidor, de un redactor. Se trata de la labor propia de un teólogo de la historia que comprende el presente de la salvación a la luz correlacional del pasado, desde nuevas situaciones y nuevas experiencias. Semejante labor redaccional conlleva elementos de práctica hermenéutica para la producción teológica, dignos de ser destacados en este momento:

- Todas las interpretaciones, refundiciones, lecturas y relecturas de la tradición convergen en derredor de un sólo y mismo núcleo central cohesionante: la confesión de fe en Yahweh, o la interpretación yahwista de la historia nacional y universal.
- La labor de reinterpretación corre pareja con el progreso teológico del pueblo y de los escritores y hermeneutas, con base siempre en la mayor percepción del sentido de la historia como salvífica y reveladora.
- Se establece una práctica de cubrir toda situación nueva dentro del único contexto histórico-salvífico, de modo que el pasado de la historia de salvación y de revelación sirva a la intelección y praxis del presente, siempre en las mismas perspectivas, pero nunca en idénticas experiencias ni formulaciones.
- Se establece la que pudiéramos llamar *analogía de la fe*, que lleva a *interpretaciones análogas* de la historia en lo teológico. Entre etapas de la historia de salvación-revelación no media una univocidad perezosa; tampoco una equivocidad plena; se da, precisamente, una analogía de proporción en la interpretación yahwista de la historia ayer, hoy y mañana.

Descartada, pues, toda forma de evolucionismo religioso, la historia de las tradiciones históricas y proféticas

de Israel son pauta y guía inspiradora de toda producción teológica a partir de prácticas y de horizontes diferentes. La interpretación del mismo e idéntico Señor, del mismo e idéntico mundo, del mismo hombre, de la misma historia de salvación, reciben connotaciones de profunda diferencia, según que el que vive y teologiza sea el campesino rudo, el teólogo erudito, el doctor de la ley, el sacerdote del santuario o el profeta tocado por las exigencias históricas de la fe yahwista.

La salvación de Dios, la experiencia religiosa y la teologización correspondiente pasan por hombres concretos, por clases diferentes, por intereses contrastantes, por muchas vidas y muchos corazones.

VII. LA HONESTA APROPIACIÓN DEL TEXTO DE TRADICIÓN

El círculo hermenéutico que se inscribe en la comprensión histórica y cuyos elementos apuntan, ni siquiera a un método, sino a una real ontología del comprender, describe la constante dialéctica incluyente del intérprete en el acto de comprenderse a sí mismo en el horizonte de una tradición dada para captar sentido y producir sentido, ya que el comprender no es sin más reconstrucción de los horizontes objetivos de la tradición, sino construcción del propio horizonte de sentido del sujeto que se comprende y eso para responderse continuamente a la pregunta por el sentido del ser situado, de la tarea histórica y de la responsabilidad ética. Comprender es percibir al mismo tiempo el horizonte de la tradición, el horizonte del intérprete y la respuesta a la pregunta que interroga por el sentido del ser como acontecer, es decir, como historicidad.

No entorpecer este proceso dialéctico de la comprensión histórica exige que se esté atento a las formas inadecuadas (prejudicializadas) de servirse del texto, o de explotarlo, o de interrogarlo con prescindencia de la finalidad a la que el texto apunta que, en el caso del texto

santo, es la autocomprensión de los sujetos en el horizonte de lo salvífico y de lo revelado. Las siguientes son algunas de las más sobresalientes formas inadecuadas de acceder al texto:

1. La explotación del texto corre por cuenta de quien persigue “sacar de la Escritura simplemente lo que refleja su propio interés, sin más preocupación que la de servirse de los textos bíblicos como de piezas destinadas a un proyecto teórico o práctico establecido de antemano. Este es el comportamiento del aficionado al ‘bricolage’: emplear los instrumentos de que dispone para las necesidades del momento. La relación que establece entre el inventario de las piezas que utiliza y el plan de su trabajo es de orden puramente utilitario. Esta relación resulta, a veces, forzada; basta con salir del paso... El ‘bricolage’ hermenéutico se traduce en el pragmatismo de la interpretación de los textos: es buena la significación que sirve. No cabe duda que por ese camino se llega a la feria de los sentidos.”

2. “En el lado opuesto está el positivismo semántico. Este tiene la pretensión de dominar las significaciones, de catalogarlas, para archivarlas a continuación y poder así servirse de ellas a voluntad. No es difícil darse cuenta de que estas dos posiciones extremas se encuentran entre sí en el interés común por dominar el sentido y utilizarlo de acuerdo con los propios caprichos.

“El peligro que acecha a la teología cristiana –realmente, hoy menos que ayer– es precisamente el de transformar la positividad cristiana en un positivismo textual. Se crea entonces una metafísica del sentido o un dogmatismo semántico que congela todo impulso vivo de las significaciones. Espontáneamente asociamos a esta postura la imagen del congelador, del museo o del cementerio.

“Estas dos tendencias hermenéuticas, en vez de dialectizar los términos en cuestión, se escapan por los extremos. Por lo que a nosotros se refiere, afirmamos que el sentido no puede surgir más que de la relación sostenida y permanente entre el lector y el texto, entre las cuestiones y las respuestas.”⁸

8. BOFF, CLODOVIS, *Teología de lo político*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1986, pp. 257-258.

Precaverse, pues, contra la tendencia a que el texto llegue a ser materia disponible a voluntad de su intérprete; y precaverse contra la tendencia a que el texto llegue a ser el suelo en que se alimente la sociedad de los sentidos muertos y de las doctrinas petrificadas, debe conducirnos a proceder con cautela y con mesura cuando intentamos trabajar el texto desde fuera de la intencionalidad del texto mismo, en perspectivas tales como estas:

- La exégesis de los textos en un simple plano filológico, semántico y gramatical.
- El objetivismo que pretenda todavía captar “*en sí*” los elementos de la tradición.
- La arqueología del sentido que pretenda con simpleza establecer aquello que el autor o los autores quisieron decir “*in illo tempore*”.
- El estructuralismo que capte el texto con supuestos órdenes articulados de acuerdo con reglas a voluntad de quien las establece.
- Los métodos histórico-críticos que puedan ser tributo al positivismo textual.
- Los métodos histórico-genéticos que puedan ser tributo al historicismo positivista.

VIII. EL TEXTO PARADIGMÁTICO EN LOS TERCEROS MUNDOS

La santa Escritura del Antiguo Testamento es texto paradigmático y es pedagogía humano-divina. Por eso ni la praxis de fe de los terceros mundos, ni su teologización correspondiente han hecho jamás un rodeo para no pasar por ella. Todo lo contrario, la han tenido como esencial referencia e imprescindible mediación práxica, teológica y pastoral. Más aún el ser y la dinámica propia del Antiguo Testamento pueden explicar muchísimos de los rasgos característicos del caminar teológico y pastoral de los pobres del tercer mundo.

1. EL TEXTO PARADIGMÁTICO Y LA MEDIACIÓN PRÁXICA

El asunto primero de los terceros mundos no ha sido la teología, sino el servicio a hombres y mujeres para su liberación presente y trascendente, para su dignificación y liberación. Lo primero es el hombre, la teología sólo viene después.

No puede extrañar entonces que la praxis cristiana de liberación política, económica y cultural en que están empeñados tantos y tantos hombres y mujeres haya hecho recurso mediacional al testimonio de las históricas liberaciones realizadas por Dios en la historia de salvación y de revelación de su pueblo Israel.

Y porque la liberación del Éxodo es como el prototipo y el sacramento de las liberaciones, la praxis liberadora de los cristianos, desde su fe en el Señor, ha recibido del Éxodo aliento e inspiración. No porque el Éxodo sea simplemente prototipo de una liberación terrena, política y horizontal, sino porque esa dimensión, sin ser la más importante, es la más urgente, la inaplazable, la ineludible. Es la dimensión que puede salvar al discurso religioso espiritualista de su posible cinismo en un pueblo de cautivos, subyugados, depauperizados y avasallados.

Con plena razón la Congregación de la Fe registró la centralidad del Éxodo en las teologías de tercer mundo, al momento de manifestar sus temores sobre ellas: *"Las teologías de la liberación tienen en cuenta ampliamente la narración del Éxodo. En efecto, este constituye el acontecimiento fundamental en la formación del pueblo elegido. Es la liberación de la dominación extranjera y de la esclavitud. Se considera que la significación específica del acontecimiento le viene de su finalidad, pues esta liberación está ordenada a la fundación del pueblo de Dios, y al culto de la alianza celebrado en el Monte Sinaí. Por eso la liberación del Éxodo no puede referirse a una liberación de naturaleza principal y exclusivamente política. Por otra parte es significativo que el término liberación sea a veces remplazado en la Escritura por el otro, muy cercano, de redención."*

*El episodio que originó el Éxodo jamás se borrará de la memoria de Israel. A él se hace referencia cuando, después de la ruina de Jerusalén y el exilio de Babilonia, se vive en la esperanza de una nueva liberación, y más allá, en la espera de una liberación definitiva. En esta experiencia, Dios es reconocido como el Liberador. Él sellará con su pueblo una nueva Alianza, marcada con el don de su Espíritu y la conversión de los corazones.*⁹

Sin embargo, el Éxodo no es la sola ni es la única mediación práxica del Antiguo Testamento para las teologías de la liberación. Por su ejemplaridad y su guía pedagógica, el Antiguo Testamento es para la praxis de los terceros mundos un paradigma del hacer histórica nuestra confesión de fe:

- Por juntar lo que el Señor quiere ser para nosotros con nuestra liberación de las opresiones, cautividades y esclavitudes.
- Por conocer al Señor, no en la mediación de la teoría, sino por la realización de su Palabra salvadora y liberadora en nuestra propia historia.
- Por descubrir su conducción, en luchas desiguales, hasta la conformación de un pueblo que le sirva; pueblo en el sentido de forma asociativa organizada, con sus correspondientes estructuras religiosas, políticas y sociales para la convivencia en la justicia con arreglo al derecho.
- Por compulsar en el corazón de Dios el puesto que ahí tiene el pobre, el huérfano y la viuda como prototipos de la marginalidad y del olvido.
- Por denunciar proféticamente los desmanes del poder, del culto falso y de la piedad ahistórica.
- Por rescatar la esencial dimensión de la religión verdadera que es, en la tradición del yahwismo más puro, romper las cadenas, liberar al oprimido y sentir compasión por su propia carne.

9. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Nos. 3.4.

2. EL TEXTO PARADIGMÁTICO Y LA MEDIACIÓN TEOLÓGICA

Tras la praxis histórica y referida a ella, en el momento segundo está la lectura creyente en el horizonte de la revelación y de la fe y la correspondiente producción teológica. Entonces el texto de tradición de Israel vuelve a ser norma y guía para la comprensión y la producción.

Primero, porque percibimos que el Antiguo Testamento no pretende transmitir conocimientos, datos científicos, fruición literaria. Ni siquiera historia en el sentido historiográfico de cronologías y biografías. Menos aún perspectivas de acontecimientos en su bruta y escueta materialidad. Su intención inequívoca es la de testificar experiencias históricas vividas y luego interpretadas, teologizadas y expresadas a la luz de la fe en Yahweh.

Entonces hemos entendido que quizás no capta la significación más plena del Antiguo Testamento quien no se siente estimulado por él a reproducir una experiencia análoga personal y comunitaria; quien no entra en la dinámica de vida y de comprensión de su propia historia, actuada y leída en el horizonte de lo salvífico y revelado.

Además, en la fase de producción teológica como lectura creyente, el Antiguo Testamento es pauta y es modelo en múltiples aspectos:

- En la centralidad incontestable de la historia.
- En la decodificación de los acontecimientos a la luz de la Palabra.
- En la relectura de la Palabra a la luz de los nuevos acontecimientos de la historia.
- En la producción teológica diferenciada a partir de las diferentes prácticas humanas, sociales, ambientales.
- En el pluralismo de las interpretaciones que no es atentado contra el canon o regla fundamental de la fe.
- En la concepción de la tradición y de las tradiciones que no son archivos fijos ni registros prefabricados para ahorrarle a nadie la aventura por su propia historia y por su propia lectura.

3. EL TEXTO PARADIGMÁTICO Y LA MEDIACIÓN PASTORAL

Sentados en la húmeda tierra de una choza pajiza, o debajo de las latas y tela asfáltica del tugurio, o en la destartalada salita de la pequeña y débil comunidad cristiana, los pobres de los submundos vuelven a leer desde su situación la página del texto paradigmático de Israel.

Para ellos es claro que las personas y las comunidades que se alimentan de la Palabra de Dios tienen que moverse existencialmente en el mundo bíblico al cual se refieren en la dación de sentido y en el submundo que interroga a la fe y a la gran tradición de la fe.

Uno y otro mundo tienen su propia identidad y no son materialmente intercambiables. El texto del Antiguo Testamento no cubre en su materialidad a nuestro contexto histórico. Nuestro contexto histórico no puede desfasar ni suplantar al texto. Y sin embargo, es necesario relacionarlos ambos. Porque la Palabra de Dios es tal para nosotros, en la medida en que podamos alcanzar en nuestro contexto histórico la eficacia, la verdad histórica y el sentido vital del texto.

Por eso, leer o anunciar la Palabra de Dios en nuestra situación histórica sin mediación hermenéutica que correlacione textos de tradición con contextos actuales de situación, es un simplismo metodológico inadmisibles.

Ahora bien, la mediación hermenéutica ejerce una doble polaridad: Aunar analógica y proporcionalmente el texto del Antiguo Testamento con nuestro contexto. Y reproducir analógica y proporcionalmente la dinámica histórica de salvación y de revelación atestiguada por el texto con el aquí y el ahora de nuestra propia historia. Porque es verdad que la revelación y la salvación de Dios acontecen a lo largo de toda la historia de salvación, de la cual Israel es modelo y prototipo inspirado y normativo.

Tales son las razones por las que las teologías de los terceros mundos se ligan tan estrechamente con el testimonio del Antiguo Testamento. Tal vez porque anhelamos que en el $\chi\rho\nu\nu\sigma$ de nuestra historia humana brille el $\kappa\alpha\iota\nu\sigma$

de nuestra salvación. Y porque aspiramos a que el agua humilde de nuestras praxis históricas sean trasmutadas, en las bodas del Señor con los pobres, en el vino óptimo de la εν-ηργεια salvífica de Dios.



CAPÍTULO V

EL TEXTO NORMATIVO DE TRADICIÓN APOSTÓLICA

El acercamiento de los terceros mundos al Nuevo Testamento recorre la misma dinámica metodológica de la producción del texto, en la que se implican el Jesús de la historia y la confesión de fe; la reinterpretación del pasado de salvación y la norma no normada que ilumina a todo hombre y mujer que vienen a este mundo.

I. LA CONSTITUCIÓN DE LA NORMA

La hermenéutica ofrece el modo de comprenderse el intérprete en el horizonte de una tradición dada para el propósito de su ser y de su hacer en el mundo, es decir, para su sentido de existir y de vivir. Con ello se eliminan las distancias que los esquemas de intelección interpusieron entre el sujeto que entiende y el objeto entendido; entre el tiempo del objeto y el tiempo del sujeto; entre el mundo del objeto y el mundo del sujeto; entre los propósitos del objeto y los propósitos del sujeto: *“El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse de uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría her-*

*menéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método”.*¹

Los elementos en juego, es decir, el mundo de la tradición, el mundo del intérprete y el mundo de la práctica operativa del sentido percibido no operan a distancia de ellos mismos, sino en circularidad recíproca; tampoco en desigualdad de valor entre ellos mismos, sino como elementos cada uno integrantes y cada uno integradores del todo de la comprensión histórica.

Ello no niega; recomienda el puesto y la centralidad del texto de tradición en el negocio de la comprensión, no porque sea elemento que excluya o que subordine el hondo papel de los demás elementos del juego, sino por su prestancia en la dación de sentido al que el intérprete quiere estar referido y porque, abierto como está a todo intérprete y a todos los intérpretes, el texto es en cierta medida origen, fundamento y punto de partida para todo aquel y aquella que se decidan por reproducir en sus vidas el horizonte mostrado en la pieza maestra, normante y normativa que ha de ser ejecutada: *“Nadie escenificará un drama, recitará un poema o ejecutará una pieza musical si no es comprendiendo el sentido originario del texto y manteniéndolo como referencia de su reproducción e interpretación. Pero por lo mismo, nadie podría realizar esta interpretación reproductiva sin tener en cuenta, en esta trasposición del texto a una forma sensible, aquel momento que limita las exigencias de una reproducción estilísticamente justa en virtud de las preferencias de estilo propio del presente. La distinción entre la interpretación cognitiva, normativa y reproductiva no puede pretender una validez de principio, sino que tan sólo circunscribe un fenómeno en sí mismo unitario”.*²

De semejante papel de lo dado y mostrado por la pieza maestra musical, jurídica, literaria, es decir, por el texto de tradición, vemos brotar el concepto de norma y de norma-

1. GADAMER, H.G., *Verdad...*, p. 360.

2. *Ibidem*, pp. 381-382.

tividad que debe ser reconocido a este elemento de la comprensión y de la ejecución. Los valores musicales dados por la pieza maestra no están a libre disposición de quien los reproduce, por más que se haya de contar con la propia inspiración del intérprete, con su propio sentido de la ejecución y con todos los valores de su subjetividad. El texto de tradición musical, jurídica, filosófica o religiosa conforma un verdadero “clásico” del sentido primario, fundante y fundamental que es asumido como guía obligante y como norma fundante por todo ejecutor fiel a la inspiración primera: *“Lo clásico es una verdadera categoría histórica porque es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad. Es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta”*.³

En esas perspectivas de lo normativo y vinculante de la tradición ofrecida debe leerse la formulación feliz de Vaticano II *“La Iglesia ha considerado siempre como norma suprema de su fe la Escritura unida a la tradición, ya que, inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos trasmite inmutablemente la palabra del mismo Dios; y en las palabras de los apóstoles y profetas hace resonar la voz del Espíritu Santo. Por tanto, toda la predicación de la Iglesia, como toda la religión cristiana, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura”*.⁴ De modo particular, *“la teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrado a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo. La Sagrada Escri-*

3. *Ibidem*, p. 356.

4. VATICANO II, Constitución *Dei Verbum*, 21.

tura contiene la Palabra de Dios y en cuanto inspirada es realmente palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser el alma de la teología".⁵

Con todo, en la perspectiva de la fe auténtica y en atención a la lógica misma de la demostración histórica de Dios en el tiempo, en el espacio, en la finitud y en la carne, nadie será capaz de estandarizar, homogenizar, nivelar o intercambiar el supremo valor y la normatividad última del Nuevo Testamento con la normatividad apenas paradigmática del Antiguo. La razón es simple, pero profundamente sobrecogedora: en la persona de Jesucristo, a la que accedemos por el testimonio inspirado de la Escritura del Nuevo Testamento, nos ha sido revelada y dada la justificación, salvación, remisión, adopción, santificación y glorificación. Y esa misma persona adorable ha sido constituida en *clave hermenéutica* para la comprensión e interpretación de toda historia de revelación a lo largo de toda la historia de salvación, ya sea *ante Christum*, ya sea *post Christum*.

Hay que anteponer que la normatividad a la que estamos referidos no se define en ninguno de los siguientes términos:

- El historicismo, para el que las normas del pasado histórico deben reproducirse en el uso, en la costumbre, en el rito, en la asimilación permanente a la historia como pretérita y ejemplificante.
- El trascendentalismo metafísico, para el que las leyes generales y universales del ser y los grandes relatos son norma de todo categorial, de toda subjetividad, de toda individualidad y particularidad.
- La "doctrina" de la revelación cerrada, que al delimitar taxativamente la revelación de Dios a una y única experiencia humana, a un uno y único tiempo, a un uno y único modo de comunicación y desvelamiento de su amor y de su gracia, conduce no solo a la vaciedad de significación de lo otro, sino también a su aniquilamiento intransigente.

5. *Ibidem*, 24.

El texto del Nuevo Testamento en cuanto horizonte de lo dado y en cuanto partitura previa de inspiración divina dice referencia a las experiencias de origen en las que se fundaron las primeras determinaciones del campo hermenéutico que viene de Jesús. Como en el caso de la partitura, es claro que tales experiencias de origen y tales determinaciones que fundan y fundamentan la tradición del sentido son directivas y normativas en adelante para todo aquel y aquella que se asome, se interroga y se autocomprende en los horizontes ofrecidos por el texto que recoge y abre a la gran tradición apostólica.

Ahora bien, tradición apostólica en su propio y señero significado y tal como el texto santo la testimonia es la exégesis existencial de Jesús, que muestra a través de su existencia categorial y biográfica la plena y densa, irrepetible y máxima teofanía (θεο-φαινειν) reveladora y salvadora de Dios en la historia, vale decir, el mostrarse y darse Dios en la existencia de Jesús de Nazareth. Tal mostrarse (φαινειν, φαινεσθαι hacer visible, patente) dice relación al modo mismo del comunicarse de Dios y del darse por mediación del φαινομενον y de los φαινομενα que, lejos de ser apariencia pura, son ser del mundo, realidad pura y hecho cierto, puesto que Dios ayer, como hoy y como siempre se revela en relación de mundo, en historia real, en hechos ciertos y de modo máximo y denso en el ser real y en la historia existencial de Jesús el Señor.

Lo denso y máximo, irrepetible y único, normativo y permanente del mostrarse y darse de Dios en la existencia categorial de Jesús encuentra explicación por la cualidad máxima, irrepetible y única del revelador y de lo revelado, al que el texto muestra en perspectivas tales como estas:

- Locución (λεγειν) de Dios, plena y una, a diferencia de otras locuciones fragmentarias (πολυμερως) y plurales (πολυτροπως) por medio de los padres (patriarcas) y de los Profetas.
- Salida del ocultamiento de Dios (λεγειν) en el Hijo (εν υιω),

- que es el heredero de todas las cosas (κληρονομος παντων),
- el hacedor del mundo temporal (εποιησες τους αιωνας),
- el esplendor de la gloria de Dios (απαυγασμα της δοξης),
- la impronta de la propia identidad de Dios (καρακτηρ της υποστασεως),
- el conductor de la totalidad del universo creado por medio de su palabra salvadora (φερων τα παντα τω ρηματι της δυναμεως),
- autor de redención de los pecados (καθαρισμον των αμαρτιων ποιησαμενος),
- sentado a la derecha de la Majestad (εκαθισεν εν δεξια της μεγαλωσυνης),
- con una superioridad sobre los ángeles, tanto mayor cuanto mayor es el nombre (Ονομα) que le ha sido dado.

Hebreos 1,1-4 es una de las múltiples confesiones de la fe orientadas al gozoso anuncio interpretativo de un ver a través de la humanidad mundana y temporal, anonadada y débil, pobre y sin figura, triturada y excluida al revelador máximo del Padre, al único que ha visto a Dios porque procede del corazón de Dios (Jn 1,18), pues nadie ha visto al Padre, sino aquél que ha venido de Dios (Jn 6,46), de modo que nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo lo revela (Mt 11,27), pues verlo a Él es ver al Padre, dado que su Padre y Él son uno (Jn 14, 8-10). “*Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz que procede de la luz, Dios que procede de Dios, engendrado y no creado, de la misma naturaleza del Padre y por quien todo fue hecho*”, dirá luego el credo niceno-constantinopolitano.

Esa y no otra es razón de la constitución de la *norma normativa no normada*, sino precisamente última, con lo que decimos que la persona divino-humana de Jesús leído así, testimoniado así y proclamado así por el texto de tradición apostólica es centro y culmen, punto clímax, densidad máxima, sentido último y definitivo, mostrarse irrepetible e insuperable de Dios en el corazón de la historia. A esta tradición de sentido fundamental se refiere y se abre todo

aquel que desde su mismidad y concreción se interrogue por el sentido de su propio ser desde el ser y el acontecer del revelador del Padre, mostrados por el texto.

Por lo demás, es claro que la norma en cuanto *normativa* es constante directiva y reguladora del ser y del hacer, del creer y del comprender, del enseñar y del elaborar en el horizonte en que Dios se muestra en la persona divino-humana de Jesús.

En cuanto *no normada* sino suprema, la norma Cristo Jesús referida por el texto de tradición apostólica ha devenido en clave hermenéutica de comprensión y de sentido de todo pasado de salvación y de revelación, incluida la tradición misma del Antiguo Testamento, y de todo porvenir de la historia de revelación y salvación, incluida la enseñanza misma posterior de la comunidad de fe y la palabra magisterial de la Iglesia que podrá regular el sentido y la inteligencia de la fe, mas jamás constituirlo, remplazarlo, dominarlo o pretermirlo.

La calidad irrepetible de un personaje histórico que es esencia de Dios, resplandor suyo, palabra suya; más aún, *Hijo* suyo sustancialmente igual al Padre, hace que Jesucristo, con respecto a todo segmento de la historia de revelación y de salvación anterior o posterior, sea no sólo culmen, sino centro; no sólo centro, sino densidad plena; no sólo densidad plena, sino sentido último; no sólo sentido último, sino *kairós* definitivo, no provisorio, no sustituible ni superable cualitativamente por ningún otro acontecimiento de la historia de salvación. La actual controversia interreligiosa sobre la unicidad de la divina revelación en la multiplicidad de sus voces tendrá que resolverse, probablemente, en la esfera de una revelación trascendental en la que Dios se dona de forma múltiple, sin que ello ensombrezca la revelación categorial una y única en la persona adorable de Jesucristo.

Sublimar un período particular de la historia como norma hermenéutica de la historia total pudiera parecer a algunos historicismo o absurdo filosófico. Eso pareció en el idealismo alemán de corte hegeliano en el que, si la historia

es historia de la objetivación del espíritu absoluto, entonces un segmento particular de la historia total no pudiera bajo ningún respecto ser erigido en objetivación plena y definitiva. Sería la historia total la suma de la revelación en la historia al final de la historia.

El absurdo filosófico se resuelve únicamente desde la fe cristiana y desde la calidad y definitividad del acontecimiento histórico de Jesucristo y su significación para la historia humana: *“Recordemos lo siguiente: el Dios uno y único sólo puede ser revelado indirectamente en su divinidad a partir de la totalidad de todo acontecer. Ahora bien, la historia como totalidad nos es accesible solamente cuando se ha alcanzado el fin. Entre tanto el futuro permanece siempre incalculable. Por consiguiente, sólo en cuanto la plenitud de la historia se ha iniciado en Jesucristo, puede decirse que Dios se ha revelado de un modo definitivo y total en su destino.*

El fin de la historia ha acontecido ya en Jesús con su resurrección, aunque para todos los demás no ha llegado todavía. Por esta razón -y sólo bajo este supuesto- Dios ha revelado definitivamente su divinidad en el destino de Jesús. Sólo el carácter escatológico del acontecimiento de Cristo es la razón por la cual no puede darse ninguna otra autorrevelación ulterior de Dios que vaya más allá de este acontecimiento. El mismo fin del mundo realizará únicamente en dimensiones cósmicas lo que ya ha acontecido en Jesús.

Si el destino de Jesucristo es un suceso anticipatorio del fin y por esto mismo es revelación de Dios, ya no puede tener lugar ninguna autorrevelación posterior de Dios que vaya más allá de aquella ni en la historia acontecida desde entonces, ni en toda la historia futura.

Es cierto que Dios obra también en el acontecer post Christum, y así se manifiesta también ulteriormente a Sí mismo. Pero ya no se manifiesta de una forma que sea fundamentalmente nueva sino sólo como se ha revelado en el destino de Jesucristo.

Si se tiene en cuenta el carácter escatológico del destino de Jesús como supuesto de la revelación de Dios, en Él, pueden evitarse las aporías que han viciado la idea de la revelación histórica de Dios en el idealismo alemán. Aunque sólo la historia

total pueda manifestar la divinidad de Dios uno y esto no pueda acontecer hasta que toda la historia haya sucedido, el acontecimiento único y particular de Jesucristo tiene significado absoluto como revelación de Dios, en cuanto que anticipa el fin de toda la historia. Por su carácter de anticipador del fin de la historia el acontecimiento de Cristo no puede ser superado ya por ningún acontecimiento posterior. Finalmente, el carácter escatológico del acontecimiento de Cristo permite encontrar en Él la autorrevelación de Dios sin que tenga que presuponerse además una inspiración complementaria.”⁶

La centralidad del acontecimiento histórico de Jesús, su significación para toda historia de salvación, su definitividad, llevó a la teología a afirmar el “*cierre definitivo* de la revelación” con la muerte del último apóstol. En una concepción de revelación como palabra era fácil suponer que Dios habló y cesó de hablar. En una dinámica histórica en la que Dios se autodesvela en y por la historia, un cierre definitivo de la revelación no resulta situable.

Afirmamos, por eso, que la revelación de Dios acontece en la historia y en toda historia de salvación, distinguible pero no separable de la historia general o universal. Pero que el carácter escatológico y normativo del acontecimiento de Cristo en la historia hace de Él clave hermenéutica para interpretar todo el pasado de salvación y todo el decurso futuro de la historia de revelación y salvación:

- Sin que ningún acontecimiento nuevo en la historia de la salvación-revelación pueda superar cualitativamente al acontecimiento de revelación y salvación acaecido en Jesucristo.
- Sin que ningún acontecimiento nuevo de la historia de revelación y salvación pueda ser contradictorio con relación a la revelación-salvación manifestada por Dios en Cristo.

6. PANNENBERG, W., *La revelación como historia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 133-137.

- Sin que ningún nuevo hecho de revelación y salvación, sin conexión con el acontecimiento revelador-salvador de Jesucristo, pueda ser obligante o vinculante para la fe de la comunidad eclesial. Pues en tal perspectiva, Vaticano II enseña que *“la economía cristiana, en cuanto que es alianza nueva y definitiva, nunca cesará, y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Nuestro Señor Jesucristo”*.⁷

De ahí que para el mismo Nuevo Testamento todo hecho subsiguiente al hecho histórico de Jesucristo (predicación a los gentiles, actividades apostólicas, controversias y encarcelamientos, viajes y organización de las comunidades, concilio de Jerusalén) son concatenados por los apóstoles y escritores con el acontecimiento histórico de salvación-revelación manifestado en Jesucristo.

Ni la dinámica de la vida ni los procesos de interpretación y de producción teológica están por fuera ni en contra ni al margen del acontecimiento constituyente de la revelación y salvación en Jesucristo. Es decir, que si por una parte el hecho histórico de Jesucristo es referente normativo absoluto, por otra la historia salvífica y reveladora no se paraliza después de Cristo sin que prosiga la mostración de Dios en la fenomenología del suceder allí donde hay tiempo, historicidad y mundanidad.

II. CUALIDAD EN LA QUE EL TEXTO PIDE SER COMPRENDIDO

El positivismo histórico persigue en el texto un objetivismo que lo ponga en contacto con las *ipsissima verba* o las *ipsissima facta Iesu* que no se medie por las subjetividades y las finalidades de quienes se autocomprendieron en el acto mismo de comprender la historia real y la significación teologal de la persona y de los hechos de Jesús. Se trataría

7. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Dei Verbum*, 4.

de aventurarse tras el objeto histórico sin el “estorbo” del sentido de revelación y de fe, de amor y de seguimiento que la tradición propone en la zona de la interpretación de los hechos.

Para la conciencia fundada en las exigencias de la hermenéutica es claro que *“No se puede aplicar el patrón de “la materia misma”, que sería el que decidiera sobre el valor y el peso de una investigación. Por el contrario, la materia resulta realmente significativa a la luz de aquel que la muestra en el sentido en que quiere mostrarla. Es verdad que nuestro interés se orienta hacia la cosa misma, pero ésta sólo adquiere vida a través del aspecto bajo el cual nos es mostrada”*.⁸

La moderna investigación histórica no puede reducirse a investigación de hechos brutos, si no se funda en parte también en la mediación de la tradición que, por lo que respecta al texto del Nuevo Testamento, es la tradición de las comunidades interpretantes, que se autocomprenden en el comprender para ellas y desde ellas el asunto de la cosa misma: captación del destino propio en el destino de Jesús de Nazareth.

El realismo intencional del Nuevo Testamento de abordar por *“investigación”, “diligentemente”, “desde el principio”, “por testimonios oculares”* (Lc 1, 1-2) lo que *“oímos”, “vimos” y “palpamos”* (1Jn 1, 1-4) no ofrece fundamento para esperar del texto un trazado autobiográfico de Jesús de Nazareth que se delineara con independencia de la clave hermenéutica o intencionalidad teológica a la que se endereza y desde la que se aborda la cosa misma: *“Para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido”* (Lc 1,4), porque *“muchas otras cosas hizo Jesús que no están escritas en este libro. Las que están escritas es para que crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengan vida en su nombre”* (Jn 20,30). Si en algo reciben corrección por parte del texto santo del Nuevo Testamento las pretensiones de la moderna historia o historiografía es en el supuesto irri-

8. GADAMER, H.G., *Verdad...*, p. 352.

sorio de que los datos materiales son abordables por sí mismos, con independencia de la intencionalidad interpretativa y con independencia del horizonte de tradición que el texto mismo instaaura.

El texto de tradición divino-apostólica comprende una zona del acontecer y una zona del interpretar, estrechamente vinculados entre sí, de modo que, como lo proclama Vaticano II, los hechos sustentan la interpretación de la palabra, pero la palabra ofrece el relieve salvador y revelador del acontecer. Esta es razón para que la divina mostración opere, a la vez, por hechos y palabras.

El texto todo de la Escritura santa es histórico con interpretación teológica y es teológico con ineludible trasfondo histórico. Mantener esta relacionalidad binómica es no privar la fe kerigmática de su respaldo histórico y es no privar a los acontecimientos históricos de su interpretación creyente y confesante. Distanciar, en cambio, los elementos del binomio es caer irremediabilmente en la concepción del texto como dato historiográfico al margen de la fe y del seguimiento, o es caer en los kerigmatismos fiduciales que prescinden o ponen entre paréntesis el valor de lo histórico para la confesión de la fe.

1. EL PREJUICIO DE LAS JESULOGÍAS HISTORICISTAS

Perseguir los datos objetivos sin las tradiciones de significado fue pretensión de la teología liberal, más preocupada por trazar a partir del texto *“biografías”* y *“vidas de Jesús”*, antes que significado salvador, revelador y redentor como el Nuevo Testamento se propone. Esa pretensión historicista y positivista perdura en quienes con su catequesis y predicación acceden al Nuevo Testamento con intencionalidad historiográfica en el sentido moderno y liberal.

Semejante prejuicio ideológico, que no precomprensión, desfasa la cualidad del texto y lo interroga en manera indebida: *“La historia descrita en la Biblia fue objetivada ella también. Se tornó objeto de investigación histórica y, por eso*

*mismo, comenzó a separarse de los cristianos que la investigaban con la nueva mentalidad recibida de los historiadores. El pasado bíblico comenzaba a distanciarse del presente que los cristianos estaban viviendo. En consecuencia, la revelación divina, esto es, la Palabra de Dios a los hombres, anclada como estaba en aquella misma historia bíblica,, comenzaba a distanciarse también ella, del presente y retrocedía, junto a los hechos bíblicos, hacia el pasado. Por ello la Biblia pasó a ser un libro o un anecdotario que informaba sobre el pasado y sobre la revelación. El acento comenzó a recaer en el contenido del diálogo y ya no en el diálogo mismo. La palabra de la Biblia comenzó a valer tan solo por la noticia que transmitía sobre lo que Dios hizo en el pasado y ya no por la nueva ventana que abría sobre hoy. La seguridad que el lector buscaba en la Biblia no era tanto la de entrar en diálogo con el Dios amigo, y de poder escuchar su llamado en la vida, sino aquella otra, la de poder encontrar allí dentro, para sí mismo, una verdad infalible, divinamente cierta, que no diese lugar a dudas”.*⁹

A diferencia de las ciencias de la naturaleza, las ciencias del espíritu y las disciplinas de interpretación hermenéutica no pueden perseguir un objeto objetivo que sea independiente de la significación que le imprime el espíritu de quien se abre camino no hacia los *bruta facta* sino hacia dimensiones de sentido de los acontecimientos sucedidos: “No cabe duda de que la Biblia es un documento histórico y hemos de interpretarla según los métodos de la investigación histórica, es decir, hemos de estudiar su lenguaje, la situación histórica de sus autores, etc. Pero ¿cuál es nuestro real interés? ¿Hemos de leer la Biblia como si se tratase únicamente de un documento histórico que nos serviría de “fuente” para reconstruir una época pretérita? O bien, ¿la Biblia es algo más que una fuente histórica?”.¹⁰

9. MESTERS, CARLOS, *Por detrás...*, pp. 52-53.

10. BULTMANN, RUDOLF, *Jesucristo y mitología*, Editorial Herder, Barcelona, 1970, p. 69.

De todas formas, identificado en su valor como simple libro de historia apto para trazar biografías y crónicas independientes de la fe, la exégesis liberal historicista dio el paso final al rechazar por insostenible, mitológico, carente de base histórica todo el contenido de la tradición, de la revelación y de la fe: *“Los historiadores dieron a conocer nuevas exigencias para que un libro pudiese ser considerado documento seguro de información sobre el pasado. Los exegetas liberales aplicaron tales criterios al estudio de la Biblia y concluyeron en que gran parte de la misma ya no satisfacía las exigencias de la ciencia histórica. Obvia era para ellos semejante conclusión: la Biblia ya no podía ser considerado documento seguro de información sobre la historia del pasado; su contenido ya no cabía dentro de las categorías de historia. Y esta fue la inevitable consecuencia: la revelación divina, anteriormente identificada con la historia que la Biblia describe, ya no era verdadera ni segura; no tenía fundamento porque los hechos narrados habían dejado de ser históricamente verificables. Este problema se acentuó, de un modo especial, respecto a la investigación sobre la historicidad de los Evangelios”*.¹¹

2. EL PREJUICIO DE LOS CRISTOLOGISMOS KERIGMÁTICOS

En el polo diametralmente opuesto, pero unánimes en el extrañamiento del propósito del texto neotestamentario, se sitúan quienes, pretendiendo alcanzar el sentido salvador de la proclamación de fe de pascua, juzgan que la interpretación de fe ha aniquilado, arreglado y de tal modo desnaturalizado los acontecimientos históricos sucedidos, que aquello rescatable del texto es el kerigma o anuncio de pascua, sin dato alguno cierto acerca del suceso real del Jesús prepascual y sin contorno alguno propio de su inserción real en el mundo real, en el tiempo real y en la muerte real que son, paradójicamente, los determinantes fundamentales tanto de la historicidad del ser en el mundo, como deter-

11. MESTERS, CARLOS, *Por detrás...*, p. 56.

minantes fundamentales del Jesús real. Negada, desaparecida o pretermitida la zona del suceder, el kerygma pospascual y el mismo Cristo de la fe como zona del interpretar no pasarían de ser, en la plástica expresión de Kasper, poco más que *un paraguas pintado en un clavo pintado*.

En efecto, el *kerigmatismo* que puede asociarse al nombre grave de Rudolf Bultmann fue refugio frente a los intentos historicistas de servirse del texto para trazar “vidas”, “biografías” o “historias” de Jesús, así como postura resignada ante la negación liberal de la historicidad de los acontecimientos de salvación. Para Bultmann y su escuela, el trazado de un perfil del Jesús histórico a partir del Nuevo Testamento queda enteramente descartado, no constituye “*nuestro real interés*” y eso por dos razones:

1) *Porque no se debe*. La fe no es una conclusión demostrable a partir de premisas históricas demostradas. No creemos en Jesús porque la historia demuestre o compruebe quién es Él, sino que creemos en él por la autoridad única y última del kerygma que lo proclama Señor, Hijo de Dios, Resucitado y Glorioso. La aceptación de ese kerygma proclamativo es el constitutivo de la especificidad de la fe cristiana.

2) *Porque no se puede*. Los intentos de rastrear al Jesús histórico a través de los Evangelios es prurito de querer llegar a los *bruta facta*, a la bruta materialidad de hechos sin interpretación creyente o de fe acerca de Jesús.

Bultmann dice una gran verdad por cuanto aquello propio del Nuevo Testamento es la interpretación creyente acerca de Jesús, es decir, el kerygma pascual. Pero Bultmann se plega sin demasiada consideración a los postulados de la crítica liberal. Entonces para el mismo Bultmann los hechos de vida narrados por los Evangelios devienen en pura interpretación teológica y kerigmática, sin correspondencia con hechos reales insertos en la historia; además, están expresados en y desde el mundo mitológico antiguo de ángeles, estrellas, magos, milagros y curaciones, tentaciones del diablo, apariciones y fenomenología sobrenatural, contraria a la conciencia real de nuestro mundo real.

Bultmann concluye que los hechos de vida de Jesús *han quedado radicalmente inalcanzables* para nosotros a través de los datos mitológicos del Nuevo Testamento. El texto que abre el camino de la fe, cierra el camino hacia el Jesús real. Por ello, la mitología evangélica tendría para nosotros como única funcionalidad garantizar que Jesús es un hecho (*Dass*), pero indeterminado históricamente. Lo sustantivo del Evangelio sería el secuestro operado por la gracia tanto de las formas históricas de Jesús, como de las formas históricas del creyente; el acto redentivo es escatológico y el acto gracioso de la fe es ser tocado en la existencia íntima y personal por la escatología, existencialmente redentiva, pero históricamente indeterminada.

Entonces entre el kerigma de la fe de pascua y el Jesús real de la historia media un abismo (*Graben*) imposible de ser superado. Acercarse por medio del texto evangélico al Jesús histórico representa un imposible histórico, una ilusión metodológica. El Cristo creído y confesado es el determinante supremo de la revelación y de la fe.

A nadie se oculta que el carisma de la fe pospascual es gracia reveladora que no proviene de la carne ni de la sangre, sino del querer benevolente de Dios, por lo cual resulta bienaventurado todo aquel y aquella que testimonian la misma fe creída y confesada en la mañana de resurrección: *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios bendito*. Pero el resucitado es el mismo crucificado. El Cristo predicado es el mismo Jesús que predicaba. El exaltado a la derecha es el mismo conducido al matadero de los tribunales de Caifás y de Pilatos. Y si es cierto que la gracia de revelación no está al final, como conclusión de unas premisas históricas, no es menos cierta la apropiación responsable de Vaticano II acerca de los hechos de la historia que soportan el significado de la Palabra, y acerca de la Palabra proclamativa que pone de relieve el sentido salvífico y revelador de Dios en el acontecer histórico general y en el destino categorial de la persona adorable de Jesús. Si en algún caso Dios se revela en la historia, ese caso máximo y denso se llama Jesús.

De ahí que ni la jesulogía biográfica e historicista, ni el cristologismo kerigmático –que es en el fondo ahistórico y docetista– logren dar cuenta de la pregunta que interroga al texto por el sentido del acontecer salvífico y revelador de la persona histórica de Jesús de Nazareth y por su significado y sentido para todo aquel y aquella que, amándolo y confesándolo, son sus seguidores en la vida real.

III. COMPRENDER LA FE DESDE EL SEGUIMIENTO

Ante el callejón sin salida de jesulogías historicistas y de cristologismos kerigmatistas, el texto mismo del Nuevo Testamento es inspiración de método y de orientación.

En efecto, la pregunta ontológica, vale decir, la pregunta que interroga por el sentido es anterior al preguntar óntico que interroga a secas por el ser. El valor y el alcance de la ontología de la comprensión nos permite afirmar que el ser-en-sí y para-sí de Jesús no es captable sino en la mediación de su sentido-para-el-mundo. Aquello por lo que indaga el Nuevo Testamento no es, en primer lugar, por el en-sí de Jesús de Nazareth, sino por el relieve de su significación para-nosotros. La forma de captación de Jesús por las comunidades que interrogan por el sentido de Jesús no se dirige, en primer lugar, a una reconstrucción biográfica objetivable de Jesús, sino a la significación de su destino relativa a las comunidades que interrogan. Ellas trazan, por consiguiente, una especie de analítica ontológica de fe, de amor y de seguimiento con sentido, antes que una analítica metafísica con relación al ser.

Si con respecto a todo ser-ahí es primaria la pregunta por el sentido, lo es al máximo en el caso de Jesús, interrogado por quienes ponen la pregunta fundante y fundamental de toda la tradición cristiana: “¿Quién dice la gente que soy Yo?” La pregunta crucial no se dirige en primer término a la razón óntica para pedir la definición de la individualidad e identidad del ser personal de Jesús; se dirige a la razón ontológica que pregunta por el sentido

revelador y salvador de su ser, de su vivir y de su acontecer. La preminencia de la pregunta y sobre todo de la respuesta única aceptable en la fe cristológica, –“*Tú eres el Cristo el Hijo de Dios bendito*”– pone de relieve que el texto no se constituye a partir de una comprensión óptica del ser de Jesús, sino a partir de una comprensión ontológica, vale decir, de horizonte de significación y de sentido revelador y salvador de su acontecer, de su palabra, de su acción, de su vivir, de su morir y de su resucitar. En esa fenomenología de relación reveladora y salvadora es la que también se hace captable el ser personal e individual de quien allí se manifiesta.

De ahí que las fórmulas confesionales de la fe cristológica, con todas sus variables y sus esquemas, son primeras y primaciales en el orden ontológico y, por supuesto, también en el orden cronológico (años 40-50).

Los relatos que recogen luego episodios selectos prepascuales de vida pública primero (años 60-70) y de infancia después (años 70-80) no persiguen (¡ni siquiera ellos!) una finalidad reconstructiva onticista, sino elementos de realidad de Jesús y de significado en estas perspectivas:

Los relatos de vida pública y de infancia quieren ser declaraciones y aclaraciones catequéticas de las confesiones de la fe de pascua. Cuanto hay de explícito en las confesiones pascuales de la fe quiere ser visto ahora como ya implícito en el acontecer prepascual del Señor.

Los relatos de vida pública y de infancia trazan, por tanto, el vínculo de indispensable identidad sustancial entre el Cristo confesado y proclamado y el Jesús prepascual, histórico y real. Es que la zona de la fe sin la zona de la realidad real pudiera ser palabrería, sentimiento, ideología. Por eso, en la lógica de los Evangelios, por detrás del kerigma pascual, se halla el suceder real de un ser real.

Los relatos de vida pública y de infancia quieren, además, controlar las desviaciones docetistas que bien pronto comenzaron a olvidar el significado de la historia prepascual para las confesiones pascuales de la fe y el significado de las confesiones de la fe para la captación del Jesús de la

historia. Los graves brotes de gnosticismo y de docetismo fueron un reclamo para trazar Evangelios que realzaran la realidad de la carne del Verbo, de su historicidad, de su finitud, de su espacialidad, de su mundanidad, de su morir, es decir, de su verdadero ser en el mundo. La fe cristológica, como la yahwista, se resisten a pensar a Dios por fuera de la realidad del mundo y de la carne: “Si alguien no confiesa a Jesús venido en carne, ese es el Anticristo.” (1Jn 4,3)

En particular, los Evangelios de vida pública y de infancia están encaminados a controlar los adopcionismos inaceptables que, tergiversando a Pablo, ponen la filiación divina de Jesús sólo a partir de su resurrección de entre los muertos. Entonces se hace necesario mostrar en forma de *midrash*, es decir, de memoria creyente retrospectiva, que Jesús es el Hijo amado del Padre a partir de la teofanía del bautismo (Marcos); más aún, a partir de su concepción en el seno maternal de María (Mateo y Lucas); todavía más, a partir de su preexistencia *en el principio* desde cuando Dios ha sido Dios en lo insondable de su propio misterio (Juan).

En esa dinámica y con esa intención las narraciones de vida pública, primero, y de infancia después, ofrecen la invaluable y necesaria conexión entre la historia prepascual del Jesús real y las confesiones pascuales de la fe, y eso precisamente para que la fe de pascua no pueda ni deba percibirse como inconexa con la persona histórica y con la experiencia histórica de quienes vieron con sus propios ojos, palparon con sus propias manos, contemplaron y tocaron a la Palabra que estaba junto al Padre y que se ha manifestado.

En ese plano de trazado del acontecer y de testimonio sobre el ser real de Jesús, de su persona y de su obra es cuando adquiere toda su dimensión el hecho de su encarnación y mundanización en la historia, hasta asumir las condiciones de ser en el mundo, de ser en el tiempo y de ser en la finitud, exenta la culpabilidad, características que definen el ser aherrojado, y que son niveles propios de

quien, “*siendo Dios, no retuvo su condición divina sino que se anonadó haciéndose en todo semejante a los hermanos y apareciendo en su porte como uno de ellos.*” (Flp 2, 6-8).

De esta manera, el plano de los relatos que se refieren a Jesús en el mundo y en el tiempo no persiguen finalidad alguna distinta a definir la onticidad de Jesús, es decir, su identidad individual y su ser personal histórico, pero siempre en el horizonte ontológico mismo en el que se comprende su sentido revelador y salvador. Y, por supuesto, a percibir el significado del Jesús real para la fe de pascua y la solidez de la fe pascual fundamentada en hechos reales de la historia real del Jesús prepascual. Así orienta Juan la conclusión de todo su Evangelio (20,30) Lucas el prólogo del suyo (1, 1-4) y Pablo sus persistentes identificaciones entre el nacido del linaje de David según la carne y el constituido Hijo de Dios con poder a partir de la resurrección de entre los muertos (Ro 1, 3-4).

IV. LOS MÉTODOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Si el texto del Nuevo Testamento procede ontológica y cronológicamente primero desde las confesiones de fe de pascua para llegar luego a las explicitaciones catequéticas y fundamentaciones históricas en la persona real del Jesús histórico, entonces el mismo texto se traza su propio camino (οδός) de comprensión y su propio método (μετ οδός) de elaboración.

Se trata, en primer lugar, del *método descendente* que es propio de quienes interrogan primero por el sentido revelador y salvífico “de los sucesos que han acaecido entre nosotros” (Lc 24,14), vale decir, que toman como punto de partida el sentido del suceso (plano ontológico); y que en la misma captación del sentido perciben también, al mismo tiempo y en el mismo acto, la fundamentación histórica y real del sentido pascual en el acontecer real, en la persona real, en la historia real, en la realidad real de Jesús Nazareth (plano óntico). Lo descendente del método se refie-

re obviamente al primado del sentido de la fe creída y confesada por sobre la materialidad misma del suceder de Jesús en los términos biográficos de su propia cronología.

Se trata, en segundo lugar, del *método ascendente* que se propone, como lo afirma tan explícitamente Lucas, investigar diligentemente todo lo sucedido desde el principio por medio de los testigos oculares y servidores de la Palabra, para ascender desde allí, al mismo tiempo y en el acto mismo de la comprensión de lo histórico de Jesús (plano óntico) a la fundamentación de la consistencia histórica de la fe creída y proclamada en la mañana esplendorosa de la permanente pascua cristiana (plano ontológico): “*para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido*” (Lc 1,4).

Jamás propone el Nuevo Testamento un método divisorio de los planos en los que debe ser situado y comprendido el asunto central que se comprende. No hay una zona de proclamación y de fundamentación de la fe por la fe y del kerygma por el kerygma; y otra zona de historia real y de trazado óntico de Jesús de Nazareth que se construya y que se fundamente en forma autobiográfica con independencia de la fe proclamativa de pascua: *¡Tú eres el Cristo el Hijo de Dios bendito!*

Todo lo contrario: el método descendente toma como punto de partida la fe de pascua para ver a través de ella la persona real del Jesús real y fundamentar en Él la fe pascual. El método ascendente, por su parte, toma como punto de partida al Jesús real de la historia real para ver a través de su persona histórica la solidez incommovible de la fe creída y proclamada.

Es también claro en los métodos propios del Nuevo Testamento el instaurarse de un camino que va, como ya se dijo, desde lo *explícito* de las confesiones de fe hasta lo *implícito* de esas confesiones en la vida real del Jesús real. Se trata de un verdadero método de *crisología explícita*.

Pero no se oculta que el camino de ida lo es también de vuelta y viene desde la fe implícita en cada uno de los episodios con que se reconstruye la fisonomía real del Jesús

real hasta la explicitación clara y diáfana de la confesión de la fe como centro y medida del horizonte de comprensión instaurado. Se trata de un verdadero método de *crisología implícita*.

Por lo demás, si el abrirse al texto de tradición divino-apostólica es estar dispuesto a ser modificado por él, entonces es luminoso el principio axiomático de Vaticano II que indica que la Santa Escritura debe ser interpretada y leída según el espíritu y el modo en que ella ha sido constituida. El texto santo de tradición abre a la comprensión significativa de la fe y en ese comprender de la fe abre a la comprensión de la realidad de un ser divino y humano en el mundo, aherrojado a la temporalidad, a la finitud y a la muerte, *“hecho en todo semejante a los hermanos, menos en el pecado”*.

V. LA REINTERPRETACIÓN DEL VALOR Y DEL SENTIDO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

“En relación con el Antiguo Testamento existe un viejo problema hermenéutico. ¿Cuál es su interpretación correcta: la cristiana que parte del Nuevo Testamento o la judaica? O ¿ambas son interpretaciones justificadas en el sentido de que hay algo común a ambas y es esto lo que en realidad comprende la interpretación? El judío que comprende el texto bíblico veterotestamentario de manera distinta que el cristiano comparte con éste el presupuesto de que también a él le mueve el problema de Dios. Al mismo tiempo entenderá, frente a las afirmaciones del teólogo cristiano, que éste no comprende adecuadamente porque limita las verdades de su libro sagrado desde el Nuevo Testamento. En este sentido el presupuesto de que uno es movido por el problema de Dios contiene por sí mismo la pretensión de conocer al Dios verdadero y su revelación. Incluso el significado del “descreimiento” se determina desde la creencia que esto

exige. La precomprensión existencial de la que parte Bultmann no puede ser otra que la cristiana".¹²

Interrogarse de modo general por el sentido del acontecer abriéndose a una de las múltiples tradiciones que hablan de Dios o que promueven el problema de Dios para decidir, en el riesgo de la libertad, la creencia o la incredencia, sería factor para homologar, no solo al Antiguo Testamento con el Nuevo, sino toda suerte de *αγια γραφата* (escritura santa, texto sagrado) desde la literatura sumeria hasta los *Libros de los Muertos* y los *Libros de las Puertas en Egipto*, desde los textos del *Popol-Vuh* de Mesoamérica hasta la literatura védica india y el libro de Mormón en Norteamérica. Los mismos textos de teología natural de los filósofos, fruto de su deísmo y de sus ontoteologías, son campo hermenéutico en el que también se interroga por el sentido de la relación con Dios, tanto para afirmarla como para rechazarla. Todos los textos que hablan de Dios o que promueven el problema de Dios serían homologables en su valor y sentido. Sin embargo, el irenismo religioso de simple y llana homologación es insuficiente al momento de hacerse cargo del alcance de la norma normativa no normada en el horizonte de la revelación y de la historia de la salvación.

El texto del Nuevo Testamento no entra a resolver todas las vertientes en las cuales hoy se establece el debate sobre el valor salvífico unitario y homologable de todas las tradiciones religiosas que hablan de Dios y que tienen en común el problema y el sentido de Dios, su revelación y su salvación. Lo hace en cambio el Nuevo Testamento, y de modo explícito, con relación a la tradición del Antiguo Testamento y en los términos que ahora podemos sistematizar de esta manera:

El asunto Jesús no puede ser comprendido por sus primeros intérpretes más que en los términos propios de la fe yahwista y de la tradición del Antiguo Testamento:

12. GADAMER, H.G., *Verdad...*, p. 404.

“Cristo murió por nuestros pecados, *según las Escrituras*; y resucitó al tercer día, *según las Escrituras*” es indicativo de que el marco de captación del misterio de Cristo no es otro que las *αγια γραφατα*, es decir, el texto del Antiguo Testamento. La precomprensión cristiana no puede situarse en otro parámetro que no sean los marcos de comprensión de hombres, de mujeres y de comunidades de fe yahwista, por lo cual el paso previo para la comprensión de Jesús y de su asunto es situarlos en el campo hermenéutico de la tradición de sentido del texto de la Sagrada Escritura, es decir, del Antiguo Testamento. El que comenzará a denominarse Nuevo Testamento es impensable, imposible e incomprensible si se sustrae de su referente sustancial que es el Antiguo. El Mesías, el Hijo del Hombre, la Pascua, Belén y el Calvario, el sepulcro vacío y la predicación apostólica son elementos que en forma constante se cobijan en el Nuevo Testamento bajo el permanente estribillo “*para que se cumpliera la Escritura*”.

Sin embargo, el mismo Nuevo Testamento introduce una permanente tensión de diferencia con relación al Antiguo Testamento que se resuelve, no en términos de continuidad y de homologación, sino de discontinuidad y de ruptura. Lo indica el uso constante de los términos *καινος*, *καινη*, *καινον* con que se nombra lo totalmente nuevo, lo inusitado y lo aún no hecho, por diferencia con los términos *νεος*, *νεα*, *νεον* que se refieren a lo usual y acostumbrado que ahora se hace de nuevo. Así, el mismo “nuevo” Testamento no se define en términos de *νεα διαθηκη*, sino de *καινη διαθηκη*; así como Cristo Jesús es “nuevo” Adán y “nuevo” Moisés; y el hombre y la mujer renovados en Cristo son “nuevo” hombre, “nueva” creatura, con “nuevo” espíritu, “nueva” ley, “nuevo” santuario, “nuevo” mediador, “nuevo” sacrificio y “nuevo” templo. Pasó lo viejo: he aquí que hago las cosas “nuevas”. No siempre las conciencias ligeras se hacen cargo de semejantes honduras de radical novedad de los sentidos y de las realidades significadas. Entonces pareciera que la persona adorable y la obra admirable de Jesús, enmarcada por cierto en la fe yahwista, fuera apenas puntal de refor-

zamiento de aquello que frente a lo nuevo es viejo (παλαια διαθηκε), frente a lo definitivo es relativo y frente a la plena luz es sombra.

La novedad de realidades y de sentidos la expresa la comunidad pascual en la entrañable composición de los discípulos de Emaús, a quienes *por el camino* el Señor resucitado les explica las Escrituras y les hace comprender (διερμηνευσεν) lo que de Él estaba escrito en el cuerpo de tradición escrita del Antiguo Testamento, es decir, Moisés y los profetas. El cambio de sentido y de valor de la tradición hebrea con relación al campo de significación cristiana es total: “*De mí habló Moisés, de mí hablaron los profetas*”, como para poder ser refrendado el célebre adagio de san Agustín “*Novus Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet: El Nuevo Testamento se esconde en el Antiguo, y el Antiguo se hace patente en el Nuevo*”. Ese es el juego hermenéutico en la interrelación de los dos Testamentos. Y la clave de interrelación es, obviamente, la norma normativa no normada con la que se comprende no solamente el Nuevo Testamento, sino también el Antiguo. Diríamos que el Nuevo Testamento, al abrazar en la fe la nueva clave hermenéutica cristológica, normante y no normada, dadora del genuino sentido, subvierte por el mismo hecho todo el valor y el sentido de la tradición de Israel.

De aquí en adelante la conciencia cristiana dirá que “*Teniendo esta esperanza, hablamos con toda valentía, y no como Moisés que se ponía un velo sobre el rostro para impedir que los israelitas vieran el fin de lo que era pasajero. Y se embotaron sus inteligencias. En efecto, hasta el día de hoy perdura ese mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento (της παλαιας διαθηκης). El velo no se ha descornado, pues solo en Cristo queda destruido (otra traducción: no se les ha revelado que esta alianza fue abolida por Cristo). Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones. Cuando se hayan convertido al Señor, entonces caerá el velo. Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad.*” (2Cor3, 12-18)

En el comentario del texto Mesters afirma que: *“Para la comprensión de Moisés, es decir, del Antiguo Testamento, no basta el conocimiento de las cosas allí escritas. Cualquiera podría conocerlas por medio de una lectura más o menos atenta. El problema es, ante todo, cuestión de mirada. Hay algo en los ojos de los judíos que les impide ver el sentido verdadero de las cosas escritas en el Antiguo Testamento. ‘Tienen un velo sobre el corazón’. Por eso no llegan a tener una comprensión más exacta del Antiguo Testamento, por más que lo quieran o que lo pretendan, o por más grande que sea su conocimiento del sentido histórico-literal, abierto a cualquiera. Los ojos de los cristianos, empero, leyendo el mismo texto proyectan sobre él una mirada diferente y lo iluminan. La luz no viene del texto ni de los ojos en sí, sino de Cristo que entró en sus vidas: ‘Es Cristo quien hace desaparecer el velo’. La mirada, iluminada interiormente por Cristo, percibe a Cristo dentro del texto, a Cristo que atrae hacia sí el Antiguo Testamento; capta que el Antiguo Testamento ya estaba siendo orientado por Dios hacia Cristo como hacia su ‘objetivo’; capta por eso mismo que el Antiguo Testamento es ‘pasajero’ y provisorio por su propia naturaleza. Siendo Cristo el objetivo, la fase anterior de la acción de Dios con los hombres perdió su carácter absoluto. Se volvió provisorio, relativo y pasajero.”*¹³

¿Habla realmente de Cristo y de las realidades nuevas el Antiguo Testamento? No en la forma obvia y escueta que lleve a pensar que textos culturales y sociales de un milenio antes de Cristo puedan ser en sí mismos anticipaciones y previsiones enderezadas casi que a la adivinación anticipatoria del futuro, con una percepción inaceptable de la profecía y con un manejo irrespetuoso de las tradiciones de Israel y de su propia economía de revelación y de salvación. Habla de Cristo, en cambio, el Antiguo Testamento a partir de un nuevo horizonte de comprensión, a partir de una nueva luz interpretativa que arroja sobre el texto antiguo una nueva

13. MESTERS, CARLOS, *Por detrás...*, pp. 154-155.

captación, una resignificación que se deriva de la fe cristológica y de la nueva norma normativa, no normada por otra, sino última y definitiva. De estas dos posturas de correlación del antiguo sentido con el nuevo y del nuevo con el antiguo se derivan dos metodologías diferentes como son la tipología y el tipismo.

El estatuto de la lectura tipológica estriba en la apreciación del Antiguo Testamento en términos de *τυπος*, “sombra”, “figura” y “anticipo” respecto del *αντιτυπος*, que es “realidad”, “plenitud” y “cumplimiento”. La lectura tipológica tiene a su favor la interrelación de los dos campos de significación, el antiguo y el nuevo, en planos de continuidad y de armonía y en óptica de progreso homogéneo de la revelación de Dios desde la fe abrahámica a la cristológica. Ofrece, sin embargo, la enorme desventaja de no resaltar la diferencia radical de sentidos, la novedad plena de la realización respecto de la promesa y la superioridad del cumplimiento respecto del anticipo.

Por lo demás, el género tipológico puede, no solo resultar en desmedro de los sentidos autónomos y de los valores exclusivos y propios del Antiguo Testamento, sino también en vehículo para indebidas traslaciones de realidades antiguas a las nuevas. Al amparo de la tipología desbordada muchos de los escritores y teólogos paleocristianos abrieron puertas y ventanas para instaurar la cultura patriarcal, la exclusión de la mujer, la sacerdotalización, los códigos éticos de Israel y todas esas corrientes que ayer y hoy pueden ser caracterizadas con el mote paulino de judaización y de judaizantes. En efecto, el paso del *τυπος* al *αντιτυπος*, “*eadem re, eodem sensu, en la misma cosa y con el mismo sentido*”, como quisieron los padres y exegetas en la antigüedad cristiana, no precave siempre contra el traslado insensible de lo viejo a lo nuevo y de lo pasajero a lo definitivo de la alianza nueva y eterna. Muchas de las formas históricas de cristianismo y de Iglesia, modeladas con inspiración en la lectura tipológica del texto, han resultado en reediciones cristianas de la sinogoga y de la sociedad teocrática y patriarcal. Yahweh y

no la Trinidad adorable parecen ser el puntal de la fe de más de un cristiano antiguo y contemporáneo.

La lectura típica, por el contrario, al situarse con decisión en las realidades de plenitud y de superación, tiende una mirada de correlación con el pasado de salvación y con el campo hermenéutico de significación del Antiguo Testamento para releer lo antiguo a partir de lo nuevo, la sombra a partir de la plenitud, la promesa a partir de la realización. En un genuino *midrash* o memoria regresiva y reinterpretativa, el Antiguo Testamento es reinterpretado por el Nuevo y el sentido antiguo es resignificado por el nuevo. No porque el sentido antiguo anticipe el nuevo, sino porque el Antiguo Testamento, en la lectura cristiana del mismo, recibe luz plenificante de la luz verdadera que ilumina a todo hombre y mujer que vienen a este mundo. Por eso, para la mirada interpretativa cristiana, toda la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento es y será Biblia cristiana.

Por lo demás, la lectura e interpretación del Antiguo Testamento a partir del Nuevo no desdeña ni abjura de las formas de relación que el mismo Nuevo Testamento traza hacia el Antiguo.

Por fuerza del principio de promesa-cumplimiento, Pablo percibe que los creyentes en Cristo son los verdaderos herederos de las promesas hechas por Dios a Abraham, padre de los creyentes, y a todos los patriarcas y profetas (cfr. Ro 4,1 ss; Gl 3,1 ss.). O que el Evangelio de Jesucristo, del que Pablo es apóstol, fue prometido por Dios por medio de los profetas en las Sagradas Escrituras (Ro 1,2).

En virtud del principio de sombra-plenitud, la ley es en Pablo pedagogo hacia Cristo (Gl 3,24; Ro 7,6 ss.) con la consecuencia de la superioridad eminente de la gracia de Cristo sobre la ley mosaica (Ro 2,12 ss.), del bautismo sobre la circuncisión (Ro 2,25 ss.), de la fe sobre las obras de la ley (Ro 3,27 ss.). En tanto que el autor de la Carta a los Hebreos traza con énfasis la superioridad radical del sacerdocio único de Jesucristo, de la nueva alianza en su sangre, de las nuevas promesas, del nuevo culto respecto

del sacerdocio y del culto terrestre, provisorio y caduco del Antiguo y abrogado Testamento (Heb 8,1 ss).

En fin, en fuerza del principio anticipo-realización el Nuevo Testamento todo introduce, no la homogeneidad y homologación armónica de la lectura tipológica, sino precisamente elementos de discontinuidad y de ruptura que hacen de Jesús de Nazaret más que una fase última de la religión de Israel y más que Moisés, que los profetas, que Abraham y que Salomón con toda su grandeza.

VI. EL TEXTO NORMATIVO EN LOS TERCEROS MUNDOS

Porque Jesucristo Señor es centro, culmen y clave hermenéutica de todo proceso salvífico y revelatorio en la historia, entonces su luz y su carácter normativo se despliegan desde el punto alfa al punto omega de la historia de la gracia y de la salvación.

Ello explica la centralidad que ha tenido en la teología y en pastoral del tercer mundo la página del Nuevo Testamento y la reflexión y la elaboración cristológica desde nuestra situación y concreción. Solo que esa misma situacionalidad y concreción de los intérpretes ha llevado a introducir perspectivas de diferencia respecto de otras formas de abordar el Nuevo Testamento. Tres cambios fundamentales pueden ser registrados:

1. CAMBIO DE LUGAR HERMENÉUTICO

El lugar hermenéutico de la exégesis *culta* del Nuevo Testamento ha sido el mismo texto del Nuevo Testamento. Pareciera que los contornos neotestamentarios del Jesús de la historia y de la confesión cristológica giraran a perpetuidad sobre sí mismos y tuvieran por finalidad y objetivo dar cuenta de sí mismos, criticarse a sí mismos, discutir indefinidamente sobre el proceso de su elaboración, de

sus tradiciones, de sus fuentes, de sus redacciones, de sus géneros. El peligro permanente de la exégesis es el cerrado textualismo al servicio del texto mismo.

El lugar hermenéutico del Nuevo Testamento en los terceros mundos es, en cambio, la praxis de seguimiento, el acompañamiento de los procesos humanos y cristianos, la experiencia de vida de las comunidades cristianas.

Y porque el Nuevo Testamento no fue compuesto para dar razón de sí mismo sino para alimentar la esperanza cristiana de los que siguen a Jesús en la historia, por eso el tercer mundo ha subsanado el corto circuito que operaron los sabios en el círculo completo de la comprensión y de la hermenéutica, y que obliga a ir desde la praxis cristiana al texto normativo de la fe; y desde el texto normativo a la praxis y experiencia cristianas para el gran pretexto del seguimiento histórico presente y trascendente del Señor que se muestra.

Entonces, ni el Jesús histórico ni el kerigma apostólico testimonial son para los cristianos de tercer mundo un tema, sino la normativa de una conducta y de una responsabilidad históricas en el plano de la “historia efectual”, del desencadenamiento de los propósitos redentores del texto y de la comprobación y verificación de la Palabra en términos de producción histórica de su intencionalidad y finalidad.

2. CAMBIO DEL SUJETO HERMENÉUTICO

Por vez primera en muchos siglos, el sujeto interpretante de la página del Nuevo Testamento no ha sido el sabio, el erudito, el doctor. Es el pobre, la frágil comunidad de barrio, el grupo marginado, aquellos para quienes no es una poesía sino una cruda verdad “*correr la prueba que se nos propone, fijos los ojos en Jesús que es el autor y el hermano mayor de nuestra fe*” (Heb 12,2).

En esa dimensión, los elementos del círculo de la comprensión se tornan en exigencia, pues es cierto que ni

Jesús ni el kerigma operan en sí mismos, sino en cuanto son guía y norma para la vida de sus seguidores en el tiempo, para su comprensión y para la realización efectual de santificación, redención y liberación.

Por lo demás, el sujeto interpretante que es el débil, el pobre y sin historia suscita, por cierto, en el texto sentidos análogos y dimensiones inéditas a las que no suelen acercarse las disquisiciones eruditas o de controversia sobre los significados semánticos y gramaticales o sobre los preciosismos de dicción en los géneros literarios.

3. CAMBIO EN EL HORIZONTE DE COMPRENSIÓN

La exégesis y teología culta propendió primordialmente por la crítica de las tradiciones, de las formas, de la composición y del lenguaje, por el esclarecimiento paciente y cuidadoso de lo que el autor o autores quisieron decir, por el establecimiento de la objetividad de los textos y de sus sentidos. Si todo eso no se realizó de espaldas, por lo menos sí con prescindencia de los hechos y conflictos de nuestra historia, buscando que ellos no corrompieran el significado objetivado de la Escritura o para que no proyectaran las preocupaciones del hoy en el entonces bíblico.

A diferencia, los terceros mundos leen el Evangelio y, entonces, a Jesús, desde la concreción de la situación, vale decir, desde su mismidad de pobreza, de frustración y de lucha por su liberación; y refieren el texto de tradición al contexto histórico de situación, para los pretextos éticos de liberación y de salvación.

Si el intérprete no puede prescindir de sí mismo en el momento de interpretar, entonces ello explica la lectura de Jesús desde lo político, desde lo social y lo económico, desde lo conflictual, débil y pobre, desde los crucificados y oprimidos.

Porque si el Nuevo Testamento, el Jesús de la historia y el Cristo confesado y amado no ofrecen lugar para la fusión de horizontes del hoy con el entonces, para la analogía

de proporcionalidad entre el entonces y el ahora y para una iluminación creyente de nuestra propia historia, entonces habría que empobrecer al Nuevo Testamento hasta el nivel de florilegio de temas y de doctrinas, pero no norma de vida y paradigma de seguimiento histórico responsable.

4. CRISTOLOGÍA DEL JESÚS HISTÓRICO

Los cambios de lugar, de sujeto y de horizonte hermenéutico indican ya la direccionalidad propia en la que el tercer mundo ha elaborado su propia comprensión del Nuevo Testamento en general y del Jesús histórico en particular.

Para Bultmann, como quedó explicado, la postulación misma de un Jesús histórico constituye un imposible teológico respecto de la desnuda fe y un imposible histórico respecto del secuestro de todo dato cierto acerca de Jesús por fuerza de la mitología. Al tercer mundo lo animan convicciones diametralmente opuestas: delinear en y desde el testimonio del Nuevo Testamento los contornos reales del Jesús real constituye un imperativo y una exigencia fundamental.

Y es porque el kerigma o los solos títulos cristológicos bíblicos y los enunciados de fe cristológica dogmática o cultural, sin apoyo sólido en el Jesús histórico y real, pueden no ser sino ideología, conciencia falsa, predicación vacía de contenido cierto. Además, porque ese autor y hermano mayor de nuestra fe puede y debe ser camino para la realización histórica y trascendente de nuestros propios compromisos de fe en seguimiento suyo.

Entonces cristológicamente, la reflexión de fe neotestamentaria de los terceros mundos resulta ser, no la discípula ingenua, sino precisamente la antípoda inteligente de la exégesis bultmanniana. En la mediación del Nuevo Testamento para nuestra praxis cristiana y su teologización correspondiente, el punto de partida es el Jesús histórico, que para Bultmann es el gran imposible. Y la perspectiva

de nuestro acercamiento al Nuevo Testamento y al Jesús histórico difiere diametralmente de los ámbitos existenciales individualistas e intimistas de la interpretación bultmanniana: *“Si nos decidimos por el Jesús histórico como comienzo de la cristología, lo hacemos para evitar la abstracción y, por lo tanto, la posibilidad de manipulación del acontecimiento de Cristo. Porque la historia de la Iglesia muestra ya desde sus comienzos cómo una orientación hacia el Cristo de la fe que olvide al Jesús histórico, pone en peligro la esencia misma de la fe cristiana. Por último, creemos que el Jesús histórico es el principio hermenéutico para acercarnos tanto noéticamente como en la praxis real a la totalidad de Cristo, donde se realiza realmente la unidad de cristología y soteriología”*.¹⁴

Por lo demás, *“La filosofía que subyace a la teología de Bultmann es individualista. Ignora que la realización de la persona humana, al cambiar, según él, de la pre-comprensión previa de pecado a la autocomprensión de la fe, se ve mediada antropológicamente por una comprensión del mundo como historia y sociedad. Ignora que la praxis cristiana no es sólo la consecuencia de una metanoia interior, sino el modo de hacer esa metanoia real y no meramente pensada o sentida”*.¹⁵

Las prácticas de seguimiento histórico de Jesús y de un Jesús hallado y leído en la mediación testimonial del Nuevo Testamento que es norma normativa de nuestra fe, nos ponen a cubierto de la práctica cristológica liberal de las “vidas” o biografías historicistas para “imitar” hechos o dichos de Jesús que pudieran paralizar nuestra propia responsabilidad de fe ante la historia situada de nuestra salvación.

Entonces nos resulta claro que el Jesús histórico no es para los cristianos de tercer mundo un modelo inmediato ni práctico de revolución, ni de política, ni de contestación,

14. SOBRINO, JON, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Ediciones CRT, México, 1976, p. 17.

15. *Ibidem*, p. 16.

ni de solución económica o cultural. Quien así crea que proyectamos el hoy en el entonces de Jesús, desconoce la lectura comunitaria creyente y confesante desde una praxis de seguimiento, que por fuerza lógica y por sumo respeto al entonces del Jesús histórico, tanto como a nuestro peculiar ahora, exige analogía de proporcionalidad entre los hechos mostrativos del texto de Jesús y nuestros propios contextos y pretextos.

Por eso mismo, es claro que el lugar de encuentro o de articulación de la práctica histórica de Jesús y de su discipulado actual con los datos kerigmáticos y dogmáticos de la fe no acontece en el terreno teórico de la exégesis o de la teología, sino fundamentalmente en el terreno mismo del seguimiento como responsabilidad para construir Iglesia que sea sacramento del Reino, para implantar el derecho y la justicia, para vivir el amor evangélico, para defender la vida; para destruir el pecado teologal y social, para caminar en esperanza hacia la liberación plena y definitiva del Cielo.

Por todo eso, nos parece que la dinámica de interpretar el texto del Nuevo Testamento en que se testimonia al Jesús histórico creído y confesado, tal como la hace nuestra Iglesia pobre o la comunidad de base o el grupo marginado, resulta ser la más genuina de las reediciones de la permanente tensión o interrelación vital que deberá acontecer siempre entre el Señor Jesús y su Iglesia y entre la Iglesia y su Señor: *“La persona de Jesucristo (como principio unificador) y la presencia de la comunidad (como elemento constitutivo) son la estructura de toda cristología auténtica”*.¹⁶

En síntesis, no es lícito contener el sentido revelador y salvífico del acontecer de Dios en Jesucristo en los reductos de un libro, en la positividad de un significado, en la arqueología de una aclaración del pasado de salvación, como si en el pasado y no en el hoy, en el aquí y en el

16. PALACIO, CARLOS, *Jesucristo: historia e interpretación*, Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 21-22.

ahora de nuestra propia historia no se viviera el drama de la pregunta que interroga por el sentido de Jesús y por el sentido de hombres y mujeres que hacemos nuestra propia historia y nuestro camino tortuoso *“fijos los ojos en Jesús, que es el autor y el punto culminante de nuestra fe”*.

Por eso mismo el texto, que requiere ser comprendido en contextos diversos a los propios del texto, espera el trabajo de decodificación de su lenguaje –como veremos en el capítulo próximo (desmitologización)– y de fidelidad a la comunidad de sus sentidos –como veremos en el capítulo subsiguiente (dogmática)– siempre en analogía de proporción con el sentido normante que le imprimieron las comunidades de amor, de fe y de seguimiento que se autocomprendieron en el comprender del revelarse de Dios en la persona histórica de Jesús de Nazareth. Él y ellas originaron el texto de tradición divino-apostólica al que veintiún siglos más tarde nosotros permanecemos referidos por el amor, por la fe y por el seguimiento.



CAPÍTULO VI

DESMITOLOGIZACIÓN, EXIGENCIA DEL TEXTO DE TRADICIÓN

No proclama auténticamente el texto y la fe de la Iglesia el que, sin tomarse el trabajo de crítica simbólica y mitológica, no es capaz de distinguir ni de hacer distinguir entre símbolo y simbolizado; entre mito y representación; entre representación y realidad representada.

América indígena, Africa misteriosa y Asia mística son la gran reserva humanística del planeta, que por el símbolo mitológico llega hasta las realidades significadas por el texto para iluminar con él nuestro contexto.

I. LA MITOLOGIZACIÓN

Allí donde se llegue al Jesús de la historia por mediación de la proclamación de fe pascual y a la confesión de la fe por mediación de la historia real, se hace honor a la índole y configuración propia del texto en el sentido fundante y fundamental en que el texto mismo se muestra. En razón, pues, del texto se descartan por igual las historiografías biográficas acerca de Jesús, tanto como los kerigmatismos crististas sin perfiles de historia. La reducción escalofriante de Jesús de Nazareth a un *Dass*, de cuyos rasgos históricos “*neque scimus neque sciemus, ni sabemos ni sabremos*”, fue postura bultmanniana escasa ante la índole misma del Nuevo Testamento.

Pero si la aportación de Bultmann no es convincente en su idea del eclipse definitivo de lo histórico por razón de la fe y del lenguaje mitológico, su aporte ha sido invaluable, en cambio, tanto para el análisis de la mitologización, como para la tarea recíproca de desmitologización en cuanto camino único hacia el sentido y los sentidos del texto de tradición.

En sus obras *Historia de la tradición sinóptica* (París, 1973), *Comentario al Evangelio de Juan* (Göttingen, 1964) y *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca, 1981), Bultmann perfila así los desarrollos de la mitologización en el Nuevo Testamento:

Marcos es el iniciador del proceso de mitologización. Porque la aproximación a Jesús que él hace no tiene intención de trazar del Señor una biografía que pudiera dar lugar a una historia real de Jesús. La que hace de Jesús es una interpretación de fe *expresada en formas mitológicas*. Con ello se produciría un secuestro a Jesús del ámbito de lo biográfico-histórico, de modo que el producto final de la interpretación de Marcos sería el *Christus mythus* de la fe, no el Jesús biográfico de la historia.

Mateo y Lucas reforzarían aún más el carácter mítico de la interpretación, mediante la introducción de numerosos relatos mitológicos de milagros. Pero además, ellos alargarían el tiempo de Jesús con una *pre-historia*, narrada mitológicamente en relatos de infancia; y con una *post-historia* maravillosa de eventos no-históricos, tales como la resurrección, las apariciones y la ascensión a los cielos.

Juan, si se compara con los otros tres, apenas ofrecería de Jesús alguna reminiscencia histórica. Toda la esencia del Evangelio de Juan estaría formulada en la más encumbrada concepción y expresión mítica. Ejemplo más sobresaliente, por ser compendio de cuanto se desarrolla luego en el Evangelio, sería el *Prólogo*, equiparable en toda su concepción y expresión con el mito gnóstico:

Se trata del *λογος* o *vous* preexistente junto al Padre o principio (*αρχη*). El *logos* es verdad (*αλεθεια*) y vida (*ζωη*) que se hace hombre (*ανθρωπος*) y origina una *εκκλησια* en

que reciben la *γνωσις* o conocimiento perfecto aquellos que no nacen de la carne y de la sangre, sino de Dios; que “*están en el mundo pero no son del mundo*”. Todas las narraciones joaneas de Jesús serían construcciones simbólicas de la fe expresadas a partir del preciosismo literario de las narraciones mitológicas del misterio gnóstico de redención.

Pablo añadiría a la representación mitológica de Jesús, propia de los Evangelios, la representación mitológica del acontecimiento salvador: la llegada de la plenitud de los tiempos; el envío extraespacial del Hijo al mundo; la resurrección como principio de la gran catástrofe cósmica en la cual la primera en ser aniquilada es la muerte introducida por Adán. Exaltado, Jesús debe volver al son de la trompeta del ángel para resucitar los cuerpos de todos los hombres, en una liturgia apocalíptica, tras la cual se instaure el verdadero Reinado de Dios sobre la tierra.

A la representación mitológica de Jesús y del acontecimiento salvador, habría que añadir todavía la representación mitológica y entonces precientífica del mundo, que es común a todos los autores neotestamentarios: estructura de tres pisos con la tierra en el medio; en lo alto el cielo y en la parte inferior el mundo de abajo o infierno. La tierra no sería simplemente el lugar de acontecimientos mundanos, sino teatro de las fuerzas sobrenaturales. Dios y sus ángeles, Satanás y sus demonios. Tales fuerzas pueden intervenir en el curso de los acontecimientos y en el querer y hacer del hombre; de ahí que el hombre no sea dueño de sí mismo, sino víctima de la posesión de los demonios o inhabitado por Dios que puede dirigir sus ideas y voliciones, hacerlo contemplar cosas maravillosas, oír su palabra, comunicarle la fuerza de su espíritu. El “eón” presente está en poder de Satanás, del pecado y de la muerte considerados como “potestades”. Por eso la lucha del hombre en el mundo no es con la carne o con la sangre, sino con las potestades que habitan en los aires.

Casi en todas sus obras, Bultmann se refiere al mito como a cuestión que no necesita ser explicada ni definida, quizás por ser suficientemente sabida. Sólo en una confe-

rencia suya “*Nuevo Testamento y mitología*” ofrece una nota que permite colegir el significado propio de su categoría mito: “*Se trata del mito en el sentido en que lo comprende la historia de las religiones. Es mítico el modo de representación en que, lo que no es el mundo, lo divino, aparece como si fuera del mundo, como humano; el más allá, como un aquí abajo; según el cual por ejemplo, la trascendencia de Dios es pensada como alejamiento espacial. Un modo de representación en virtud del cual, el culto es comprendido como una acción que comunica, por medios materiales, fuerzas que no son materiales. No se trata, por tanto, del mito en el sentido moderno de la palabra, en el que éste no significa más que ideología.*”¹

La definición lleva, pues, a pensar que la persona de Jesús, el acontecimiento salvador y toda la estructura mundana y humana nos han sido propuestas por las Sagradas Escrituras en formas mitológicas, en representaciones mundanas de lo que es inasible, en símbolos que no pueden ser tenidos como datos históricos en sí mismos (anunciaciones, teofanías, angelologías, trasfiguraciones, milagros, etc.), sino precisamente como símbolos representativos de experiencias que si –por una parte– no pudieron ser expresadas sino mitológicamente, por otra no son ya captables en un mundo científico y técnico.

II. LA DESMITOLOGIZACIÓN

La mitologización por parte de los autores del texto hace imprescindible el proceso inverso de des-mitologización por parte del lector del texto. Ello equivale a la decodificación de un mensaje dado en lenguaje cifrado, es decir, en símbolos significantes de realidades mitológicamente significadas. No capta la realidad significada quien no decodifica el símbolo signifiante. Una de las mayores equi-

1. BULTMANN, RUDOLF, *Kerygma und Mythos I*, Herder Verlag, Friburg, 1965, p. 22, nota 2.

vocaciones que puedan darse en la apropiación del texto es suponer que su intención recae en el símbolo significante y no en la realidad significada. Y la equivocación es peor por tratarse de un texto que aproxima a la humanidad al propósito revelador y salvador de Dios.

Ahora bien, la decodificación del símbolo mitológico se hace posible sólo bajo estas condiciones:

Si se cae en la cuenta de la realidad mitológica de la Escritura santa. Ella no es un texto obvio. Es testimonio que trasmite, en lenguaje codificado y de inenarrable experiencia *“lo que ni ojo vió ni oído oyó ni cabe en el corazón humano”*. Si se quiere desmitologizar, hay que contar con el proceso previo de mitologización innegable del texto.

Si se es consciente de que la desmitologización no puede consistir en rechazo del mito, sino precisamente en su lectura decodificadora. Quien rechazara el símbolo no tendría acceso a la realidad significada por él. Quien rechazara el mito arrojaría también al cesto el significado del mito y su propósito: *“Las concepciones mitológicas se pueden utilizar como símbolos o imágenes que quizás sean necesarias para el lenguaje de la religión y, por tanto, de la fe cristiana también. Es evidente, por eso, que el empleo del lenguaje mitológico lejos de oponerse a la desmitologización, la exige”*.²

Si se sabe diferenciar des-mito-logización y desmitización. Para quienes el mito no es sólo la representación, sino también el contenido, todo cuanto el mito *es y representa* proyectaría ilusoriamente al hombre a un mundo de lo inexistente y alienante. Entonces no cabría sino una desmitización plenaria de símbolo significante y de realidad significada, como la proclamaron Nietzsche, Freud y Marx.

Si, por el contrario, el mito se sitúa no en la cosa representada, sino en la expresión representante, entonces la desmitologización invita no a la renuncia de lo representado, sino de su expresión imaginaria. Por ello puede afirmar Bultmann que la desmitologización tiende a recon-

2. BULTMANN, RUDOLF, *Jesucristo...*, p. 72.

quistar todo el sentido positivo del acto de Dios; no priva a la fe de su objeto, sino que, por el contrario, lo restituye y lo libera; no persigue la negación del trascendente, sino que asegura su afirmación pura y absoluta. Por ello se puede desmitologizar enteramente el texto mostrativo y la fe obsecuente y, justamente por eso, dejarla cargada de su pleno y genuino significado. No se atenta contra la esencia misma del kerigma, que permanece acción divina que notifica del hecho salvador, que llama a una decisión existencial en la fe.

Por lo demás, hay que hacerse cargo de las graves razones por la que se debe desmitologizar el Texto sagrado de tradición:

La *incompatibilidad* entre el mundo mítico y el horizonte de un hombre irreversible modelado por la ciencia. Esto no quiere decir que del terreno de lo mitológico se pase ahora al terreno de lo científico para expresar o respaldar la fe. Tampoco quiere decir que se haya de otorgar crédito únicamente a lo científicamente comprobable. Aquello que se afirma es lo incompatible de una representación mitológica con las experiencias de un mundo científico y técnico: *“No se puede utilizar la luz eléctrica y un aparato de radio; en caso de enfermedad recurrir a los procedimientos médicos y clínicos modernos; y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento.”*³

La desmitologización es *exigencia de la fe*. Ella recae en Dios y en su acción salvífica, no en los símbolos, formulaciones o expresiones de la intervención divina en nuestro mundo fenoménico. La función negativa de la desmitologización es la que permite, precisamente, llegar a la función positiva de comprender el acto de Dios y de Cristo, vehiculado por la expresión mitológica.

La representación mitológica no decodificada *puede operar como estorbo* que, en lugar de propiciar, distrae del encuentro con el propósito de la revelación y de la fe. Es

3. BULTMANN, RUDOLF, *Kerygma...*, p. 18.

usual y corriente catequizar y predicar sobre las representaciones; escasamente sobre los núcleos fundamentales de la fe.

La intencionalidad propia del texto de tradición es testificar la salvación en Cristo. Si el texto no pretende enseñar un cuerpo doctrinal, ni instruir en un cuerpo moral, mucho menos puede querer introducirnos u obligarnos con representaciones del mundo y de la vida que sean ajenas a las nuestras y que, como símbolos, no son en sí mismos las realidades simbolizadas y esperadas.

III. HISTORIA TURBULENTA DEL MITO Y DE LO MITOLÓGICO

Jenófanes (565-470 a.C.) fue el primero en establecer un talante analítico y crítico frente a los relatos mitológicos contruidos en especial por Homero y Hesíodo para describir las hazañas de dioses y héroes en el horizonte simbólico pero quimérico del panteón griego. En Jenófanes y a partir de él *μυθος* designó *relato fantástico sin contenido real*.

Al emplearse los términos *λογος* y luego *historia* para nombrar las narraciones verdaderas con contenido verificable, *μυθος* y *μυθο-λογια* acabaron por significar *lo que existe únicamente en el relato, pero sin inserción real en la historia*.

La apologética antinóstica de *San Ireneo y de Tertuliano* califican de mito al pleroma gnóstico de los treinta eones y a los relatos de redención gnóstica. Mito adquiere el mismo valor que *mentira* (figmenta), *ilusión*, *construcción mental* ajena al testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamento.

A principios del siglo II, *Elio Theon* estableció ya la diferencia entre *mito-contenido* y *mito-expresión*. Él entiende por mito una “narración fantástica que describe algo verdadero”, o una narración fantástica “que describe acontecimientos que tuvieron lugar o que pudieron haberlo tenido”.

Orígenes (185-253) declara que aquello que es importante en la Biblia y particularmente en el Evangelio no es la historia tal como viene narrada, sino el sentido espiritual.

Ese sentido espiritual, al que es tan afecta la escuela de Alejandría, por contraste con el sentido literal habría que recogerlo de los “enigmas”, “figuras”, o “parábolas” bíblicas. Una que, otra vez, la *parábola* y el *enigma* son calificados de *mito*.

C.G. Heyne, entre 1763 y 1807 tendió a demostrar que el mito representa un estadio casi necesario en el desarrollo del espíritu humano. El mito como vehículo de expresión se encontraría en la literatura de todos los pueblos antiguos y *correspondería a la índole limitada de su ciencia y de sus formas de expresión, así como a la incapacidad de abstraer de la realidad sensible.*

J.E. Eichhorn y J. Ph. Gabler, entre 1752 y 1827, hicieron corriente el término mito en la ciencia bíblica. Pero más directos sobre el tema fueron los estudios de G.L. Bauer (1755-1806) que no sólo aplicó la categoría de mito a las narraciones de los primeros capítulos del Génesis, sino al relato de las tentaciones de Jesús con la angelofanía correspondiente; al relato de la trasfiguración y correspondiente aparición de Moisés y Elías; al relato de la efusión del Espíritu en Pentecostés y correspondiente glosolalia.

D.F. Strauss, en 1835 publicó su célebre Vida de Jesús, que aplica de modo general y sistemático el concepto “mito” a la interpretación conjunta de los dos Testamentos. Pero distingue cuidadosamente entre “concepto” (Begriff) y “representación” (Vorstellung). Y sitúa el mito en este último término, es decir, que mito sería nuevamente la representación fantástica o improbable de conceptos ciertos y comprobables.

W. Wette (1780-1848) acepta la distinción hecha entre concepto y representación, es decir, entre realidad significada y representación mitológica. Pero en tanto que los anteriores autores, por su confesada índole racionalista y “científica” situaron al mito en un estadio inferior, primitivo y casi infantil de civilización, Wette ve en el mito *una característica esencial para la expresión de toda experiencia humana, tanto primitiva como evolucionada.*

El mito es, para Wette, la expresión plástica, no racionalista, de experiencias, en especial, de índole religiosa, que sólo pueden ser expresadas por medio de símbolos mito-lógicos. Además, el mito no puede, según Wette, eliminarse en el intento de llegar a la verdad en sí o a la realidad significada que pudiera subsistir independientemente de la expresión mitológica. Más bien habría que descubrir y valorar la función del mito como vehículo de expresión de experiencias y realidades que sólo pueden ser expresadas o captadas en el lenguaje plástico, gráfico, parabólico, poético de la narración mitológica que generalmente se acompaña de esa otra expresión no-conceptual y no-verbal que es el rito.

Fue el último F. Wittgestein quien distinguió las semánticas, las gramáticas y las sintácticas diferentes que fundamentan de hecho los diversos juegos de lenguaje, con base en los cuales la posmodernidad ha reconquistado la entidad y significación de los relatos, de la pragmática del saber narrativo y del valor de los lenguajes mitológicos y de sabiduría para los que no hubo mucho ni poco espacio en la larga duración de la modernidad.

La irreductibilidad de la pragmática del conocimiento científico y de la pragmática del saber radica en la irreductibilidad misma de los juegos de lenguaje: enunciativos, denotativos, performativos, argumentativos y probativos en los dominios de las ciencias; metafóricos, parabólicos, aproximativos, poéticos y prolepticos en el mundo de la sabiduría.

La condición posmoderna de la humanidad se ha inaugurado con la crítica de la razón moderna que en toda su duración entronizó de tal modo los lenguajes y métodos de la ciencia, que se sustrajo con desdén y hasta con rabia a los lenguajes de sabiduría, a la tradición, a la cultura, a la lógica de la razón simbólica.⁴ Y ello con un balance univer-

4. LYOTARD, JEAN FRANCOIS, "Pragmática del saber narrativo. Pragmática del saber científico. La función narrativa y la legitimación del saber", en *La Condición posmoderna: informe sobre el saber*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, pp. 43-78.

sal deficitario de sabiduría en sociedades ilustradas, altamente tecnificadas y desarrolladas. Aquello que no fue razón ilustrada fue tenido como mito, ensoñación y quimera.

De ahí que la ciencia exija explicación e intelección (*erklären*) del conocimiento, en tanto que los discursos de sabiduría se ofrecen a la comprensión (*verstehen*) vital de los sujetos, de su valor, de su dignidad, de su encamionamiento histórico, de su comportamiento sustancial e integral.

Por eso, si la ciencia se legitima desde la eficacia productora o reproductora del mundo del objeto, el saber se legitima desde la construcción del mundo del sujeto. Más todavía: es la sabiduría constructora de sujetos la que en realidad legitima cuanto los sujetos debemos conocer y practicar en los ámbitos científicos. La no legitimación de la ciencia misma por la sabiduría deja a la ciencia en el callejón sin salida de legitimar la ciencia por la ciencia, la economía por la economía, la política por sí misma o por principios dictatoriales de autoridad que se arrogan la determinación de aquello que los sujetos debemos ser, pensar y hacer. Por eso la hegemonía de los grandes relatos que pretenden legitimarse por sí mismos toca a su fin.

Los discursos de sabiduría, mitológicos y prolépticos, se transmiten por la narración, se legitiman por la cultura y son sustantivos para la formación de los sujetos, más allá del conocimiento instrumental de la ciencia, de las carreras y de las profesiones y oficios.

En efecto, la diferencia que va entre la verdad y el sentido es, en modo proporcional, la diferencia que va entre los lenguajes de la ciencia y los lenguajes mitológicos de sabiduría. La ciencia con sus lenguajes persigue la verdad de los objetos. La sabiduría con los suyos persigue el sentido de los sujetos.

Lejos de contraponerse a la verdad, el sentido es el que puede hacer razonable y legítima la verdad. Y lejos de contraponerse al sentido, la verdad tiene urgencia de él para que el mundo técnico y científico no perezca en el sin-sentido, en los tecnicismos y cientismos que no augu-

ran una humanidad sostenible. Pero sin ser opuestos, verdad no es sentido ni ciencia es saber.

A esta luz, la Iglesia en general, la catequesis adulta en particular, deben ser conscientes de las enormes aportaciones que la condición posmoderna hace para rescatar los lenguajes de sabiduría y el sentido de los sujetos y de los pueblos, que claman hoy por guía, por luz, por trascendencia, por orientación, por cultura, por religión en sociedades posindustriales, posmetafísicas, posmodernas, acaso también poscristianas si es que el cristianismo en Occidente cedió también al prurito de las verdades científicas carentes de sentido y de sabiduría.

El juego del lenguaje científico se dirige a la observación y manipulación de los objetos para establecer la verdad de los mismos por medios probativos, comprobativos, enunciativos, denotativos, argumentativos, demostrativos que impidan la irracionalidad y el error. A ese juego de lenguaje debe la humanidad la salida de la ignorancia y de la quimera hacia el reino de la filosofía, de la ciencia, de la verdad probada y comprobada, sin que ningún intento de posmodernidad mal entendida vaya a significar borrar semejante avance de la humanidad hacia su mayoría de edad y hacia la consolidación de su civilidad y de su progreso.

Pero el juego de los lenguajes de sabiduría se dirige, en cambio, a la construcción de los sujetos y a la dación de sentido de los sujetos mismos y de sus mismas producciones científicas y técnicas por medios parabólicos y mitológicos, evocativos y comparativos, poéticos y prolépticos, aproximativos e inspiradores, que impidan el sin-sentido y la inhumanidad. A ese juego de lenguaje debe la humanidad la salida de los cientismos y de los tecnicismos, de los pruritos eternos de verdad objetiva, de certeza racional y demostración apodíctica, sin que en adelante pueda volver a suceder que un intento de modernidad mal entendida vaya a significar borrar de nuestras vidas el arte y la cultura, la expresión y la simbolización, la trascendencia y la inspiración, el rito, el mito y la religión. La ensoñación y aun la mística, en los estadios deportivos universales, la

gran industria cinematográfica al servicio de lo apenas posible o de lo imaginario, los medios de comunicación como intercambio de signos y de símbolos, son todos comprobación fehaciente de la capacidad espiritual de humanidad que pervive imborrable en los imperios de la razón moderna.

Solo que, desdeñados por ella en los días de los racionalismos y cientismos y señalados como propios de conciencias y de sujetos primitivos, los lenguajes de sabiduría sintieron vergüenza de ellos mismos y corrieron a refugiarse en la razón ilustrada, en las filosofías, en las metafísicas, en las mediaciones racionales, en las demostraciones y conciencias críticas.

Más aún, se llegó incluso a homologar y también a confundir la lógica de la razón simbólica con la lógica de la razón científica. En tal virtud fue grave la confusión de la pragmática del saber narrativo con la pragmática del conocimiento científico. Hubo “teólogos” y catequistas que abjuraron de la razón simbólica y pretendieron *demostrar científicamente* los milagros, la costilla de Adán, el fruto prohibido o los ángeles y demonios de la mitología cananea. Hubo también “científicos” sin capacidad simbólica que excursionaron en búsqueda del jardín de Edén y de los restos del arca de Noé.

Jamás la teología necesitó tanto como ahora redescubrir la distinción irreductible de los lenguajes de sabiduría respecto de los lenguajes de la ciencia; así como las imprescindibles aportaciones de la sabiduría y de los lenguajes metafóricos, prolépticos, rituales y religiosos a la genuina liberación de los sujetos y de los pueblos hacia su plena mayoría de edad posindustrial y poscapitalista. Lejos de ser propios de sujetos y de conciencias primitivas, los lenguajes de sabiduría son la gran reserva de humanidad de este planeta, no sólo allí en el Asia mística o en el Africa misteriosa, sino también aquí en la América mitológica y sapiencial y, sobre todo, en el gran Occidente, encorvado bajo el yugo de la ciencia y de la técnica, acaso víctima primera de su propio invento.

IV. ESTRUCTURA MITOLÓGICA Y ESTRUCTURA CIENTÍFICA

Es simplista dividir el mundo entre sociedades desarrolladas, tecnificadas, científicas, avanzadas, en las que lo mitológico ha desaparecido y se ha hecho incomprensible, y se ha generado la racionalidad científica y técnica, la explicación racional, la demostración comprobatoria. Las otras serían, en cambio, sociedades subdesarrolladas, atrasadas, primitivas, en las que –al faltar la explicación científica y técnica de los fenómenos– se recurre a lo mitológico y místico, a lo legendario y poético, a la ensoñación y al rito, al sacramento de enfermos o al rezo de los ganados, al folclor y a la religiosidad popular.

Tanto la versión radical de la des-mitización que propende por la abolición del mito en su totalidad, como el programa de desmito-logización que no reniega de la realidad representada por el mito, sino que pone entre paréntesis la expresión mitológica de esa realidad, plantean en el fondo *cuestiones antropológicas* antes que literarias.

En efecto, no puede suponerse que haya hombres y pueblos de racionalidad científica y técnica incapaces de la evocación poética, de la figura, de la comparación, de la parábola, del rito y de la celebración. Suponer hombres así equivaldría a conceder que la técnica y la ciencia acabaron con el hombre, con sus sentimientos, con su imaginación, con su capacidad celebrativa, festiva, narrativa.

Afortunadamente ese hombre no existe. Por el contrario, el hombre desarrollado y tecnificado es el gran creador de nuevos mitos y de nuevas formas mitológicas: el cine, la novela, la ciencia ficción, los personajes de Disney, los *comics*, el teatro, la idealización de personajes del mundo del deporte o de la farándula.

Tampoco pueden suponerse hombres y sociedades de racionalidad mítica y de expresión mitológica sumidos en sus rezos, evocaciones, parábolas y ensoñaciones, ajenos a toda lucha por la instauración de la técnica, de la industria, de la ciencia de los compromisos por la liberación inteligente

y planificada en el orden económico, político y cultural. Por el contrario, los pueblos débiles y subyugados del tercer mundo, alejados secularmente de los círculos científico-técnicos, hoy se hallan en proceso de transformación técnica y científica.

Lo anterior aconseja darse cuenta de la estructura diversa de la conciencia científica respecto de la conciencia y del pensar mitológico.

En efecto, la estructura científica:

- Se funda en verificaciones controlables.
- Instauro un entender analítico y crítico.
- Se expresa por conceptos, por ideas y juicios.
- Establece las relaciones de causa a efecto.
- Su campo son los fenómenos reales de la historia, de la naturaleza de la organización sociopolítica.
- Sus parámetros son tiempos y espacios reales.
- Su registro de los desarrollos naturales termina en ciencia exacta; de los desarrollos socio-políticos en ciencias político-económico-sociales; de los desarrollos humanos en ciencia filosófica, historiográfica, antropológica.
- Su juego de lenguaje es denotativo, enunciativo, argumentativo, demostrativo, probativo, preformativo.

La estructura mitológica, por el contrario:

- Se funda en experiencias.
- Instauro no un entender raciocinado, sino un saber experimentado, una comprensión vital.
- Se expresa por lenguaje no-verbal (ritos) o por lenguaje no-conceptual (imágenes plásticas, figuración, parábolas).
- Las relaciones que establece no proceden de causa o efecto proporcional, sino que las causas y los efectos pueden no guardar proporción (el aceite puede ser vehículo de sanación, una absolución puede ser vehículo de perdón).

- Su campo no son los fenómenos de la naturaleza o de la historia, sino precisamente lo maravilloso, lo impensado, lo no dicho, lo experimentado sólo en los recónditos del sentimiento y del corazón.
- Por ello, sus marcos no son espacios reales ni tiempos medibles, sino dimensiones del sentimiento y del corazón que la razón no comprende y que lo mismo suceden hoy que ayer o que mañana.
- No se registran en ciencia exacta ni en historiografía o filosofía, sino en evocaciones y prolepsis; en acercamientos figurativos; en ritos celebrativos; en interpretaciones creyentes no demostrables con argumentación racional. Digamos de paso, que no hay peor peste que tratar de explicar racionalmente nuestros ritos, liturgia y religiosidad popular.
- Su propio juego de lenguaje es aproximativo, comparativo, metafórico, parabólico, poético, proléptico.

La estructura mitológica no es la científica ni la científica es la mitológica. El saber no es la ciencia ni la ciencia es el saber. La verdad no es el sentido de los sujetos ni el sentido es la verdad de los objetos. Pero a la urgencia de un mundo más sabio que científico se refirió el Concilio Vaticano II: *“Nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría. Y a este respecto debe advertirse que muchas naciones, económicamente pobres, pero ricas en esta sabiduría, pueden ofrecer a las demás una extraordinaria aportación”*.⁵

V. EL PUNTO DE LLEGADA: LA HERMENÉUTICA DEL TEXTO EN OTRO CONTEXTO

El núcleo del problema de la desmitologización se resuelve en el asunto de la hermenéutica del texto de tradi-

5. VATICANO II, *Gaudium et spes*, 15.

ción en el contexto de situación: “*Es decir, el problema de la interpretación de la Biblia y de la predicación de la Iglesia, en cuanto que estas deben ser comprendidas como palabras que se dirigen al hombre*”.⁶

El texto es campo hermenéutico y espacio para la pregunta que interroga desde la mismidad de los sujetos históricos y por ello, tanto el texto de tradición como la palabra de interpretación deben posibilitar que su propio lenguaje sea medio y no obstáculo, sea luz y no estorbo en la comprensión de los sujetos delante de los textos. Pero, por desgracia, la catequesis y la predicación más recaen sobre el significado del vehículo mediacional (las parábolas, los milagros, la estrella de Belén, la fiebre de la suegra de Pedro, la multiplicación del pan), antes que sobre el sentido y sobre la dinámica con que el Señor, mediante el texto, posibilita, ilumina y libera nuestro propio contexto.

De ahí la urgencia de “*Esclarecer esa inteligencia, consolidarla; es decir, hacerla volver de continuo sobre sí misma. Porque la fe está en permanente peligro de desconocer su propia significación, y de confundirse con el reconocimiento de verdades generales o de dogmas recibidos. Y en caso de que la inteligencia existencial de la Escritura ya no exista –como es el caso actual–, y se halle cerrada a la mirada de muchos hombres, corresponde a la ciencia exegética y teológica el deber de comenzar por restituir de nuevo su posibilidad, destruyendo la comprensión falsa que de ella se tiene*”.⁷

Entonces, la hermenéutica como función desmitologizadora del texto resulta inspiradora para la práctica teológica, pastoral catequética, predicacional, por lo menos en estos aspectos:

- *Un comprender vital.* Es decir, una relación vital del intérprete con la realidad que se halla expresada en el texto y como envuelta en todo el ropaje mitológico, plástico, simbólico.

6. BULTMANN, RUDOLF, *Kerygma...*, p. 23.

7. *Ibidem*, p. 189.

- Un *preguntar* al texto por el existir personal y comunitario. Y por medio de la pregunta de contexto entrar en el propósito del texto que quiere testificar, tanto lo que Dios quiere ser para nosotros, como los perfiles de vida y de acción que son exigidos por el texto a hombres y mujeres de un nuevo contexto.
- Un *alcanzar* hoy la realidad original que se expresa en los textos de ayer. Se trata de ir mucho mas allá de una crítica literaria o histórica que pregunta simplemente por el significado de un texto o por lo que un autor quiso decir. Y llegar, entonces, a una crítica del asunto mismo (*Sachkritik*) y a una exégesis no del texto sino del hecho significado por el texto (*Sachexegese*), que toque la realidad misma que viene expresada en forma simbólica.

VI. LA DESMITOLOGIZACIÓN, FUNCIÓN LIBERADORA

La religiosidad popular y la pastoral sufrieron grave impacto, cuando en el inmediato posconcilio cerebros científicos de corte europeo y nórdico entraron a saco sobre las devociones del pueblo, las peregrinaciones, los rezos y novenarios, las imágenes, las fiestas patronales, la fe ingenua y la superstición ancestral. Con el prurito de llegar a Dios sin el estorbo de las mediaciones, no sólo se lesionaba gravemente al hombre y a nuestras comunidades, sino se oscurecía el hecho incontrovertible de que toda la economía de nuestra salvación es histórico-sacramental, bien lejana por cierto de las gnosis cerebrales y de las comunicaciones inmateriales y ahistóricas con espíritus del aire.

Sin embargo, la conciencia mítica y la expresión mitológica tan florecientes en nuestro medio tienen el grave peligro de no permitir la superación (no la supresión) del símbolo para aprehender, alguna vez siquiera, la realidad significada, el sobrepasar el relato (a partir del relato) para tocar el hecho; el establecer una exégesis vital del hecho

y del texto para llegar hasta nuestro contexto. Por eso la desmito-logización puede y debe ejercer una invaluable función en nuestra práctica liberadora, por lo menos en dos direcciones: religiosa y social.

- **Religiosamente**

Se hace indispensable manejar el mito como mito (no como ciencia), la expresión mitológica como vehículo de aproximación (no como realidad en sí), el símbolo como función mediadora significativa (no como realidad significada). *Fuego del infierno, estrella de Belén y sepulcro vacío* son aproximaciones mitológicas, no históricas; son vehículo expresivo de realidades no identificables con sus símbolos; son mediaciones evocativas de experiencias, no datos configurantes de la ciencia.

Por eso, impedir que los individuos y las comunidades tengan acceso a una lectura crítica del mito y de lo mitológico es optar porque las comunidades y los individuos permanezcan a perpetuidad en un estado de subdesarrollo espiritual inaceptable. Nada tienen de meritorio quienes tratan de obstaculizar el progreso crítico y teológico del pueblo, bajo el pretexto irrisorio de que *“pierden la fe”*. Y lo que es más grave: no proclama auténticamente el Evangelio y la fe de la Iglesia el que, sin tomarse el trabajo de crítica simbólica y mitológica, es incapaz de distinguir o hacer distinguir entre símbolo y simbolizado, entre mito y representación, entre representación y realidad representada: *“El predicador habla inconscientemente una especie de mezcla de lenguajes. Sin darse cuenta usa, por así decirlo, palabras extranjeras que sus oyentes, en ciertas circunstancias, no entienden o entienden falsamente. Habla con toda franqueza, por ejemplo, de las “pobres almas del purgatorio” y no repara en que su oyente no se imagina nada o piensa algo falso acerca de los conceptos “almas”, “pobres” y “purgatorio”. Quizás también hable de la “infusión de la gracia santificante” sin oír personalmente estas palabras tal como de hecho las escucha su oyente, dentro de cuyo campo lingüístico han de entenderse o, las más*

*de las veces, malentenderse. Dice “pecado original” sin darse cuenta de que su oyente entiende por tal cosa algo que en realidad no existe, y no le sirve de enseñanza sino de fuente de dudas en la fe, porque hace mucho que ha olvidado una antigua explicación que le dieron acerca de esta oscurísima expresión, si es que ha recibido alguna que haya sido lo suficientemente clara. Decimos “penas temporales por los pecados”, y nuestros oyentes lo entienden a modo de una sanción civil de un par de meses en la cárcel, y luego se admiran de que en la otra vida haya también esas cosas”.*⁸

- **Socialmente**

*“No se puede desconocer en América Latina la irrupción del alma religiosa primitiva a la que se liga una visión de la persona como prisionera de las formas mágicas de ver el mundo y de actuar sobre él. El hombre no es dueño de sí mismo, sino víctima de fuerzas ocultas”.*⁹ Entonces la conciencia mítica opera como encantamiento de la naturaleza y de la historia, y como uno de los graves obstáculos para el sacudimiento de la resignación, de la pasividad, del atraso, del subdesarrollo científico-técnico, económico, político y cultural.

No porque la conciencia mítica haya de ceder el lugar a la conciencia científica, sino porque en la práctica lo mítico y mitológico ejercen tal polarización que sólo una inteligente desmito-logización y secularización pueden asegurar los procesos de liberación que hagan del hombre y mujer de nuestros pueblos señores de sí mismos y de su propia historia.

Puede convenirse que las diversas corrientes de teología en las últimas décadas han logrado una sintomática defundamentación de consabidas estructuras mentales, culturales, sociales y religiosas que fueron suelo común de la teología usual:

8. RAHNER, KARL, “El problema de la desmitologización y el ejercicio de la predicación”, en *Concilium* 33, 1968, pp. 379-380.

9. PUEBLA, 308.

- Un proceso de desmitologización, para pasar de lo mitológico al sentido existencial mediante la nueva hermenéutica existencial.
- Un proceso de desacralización, para pasar de lo sacral a lo secular mediante la teología de la secularización.
- Un proceso de descristianización, para pasar de la cristiandad a la poscristiandad mediante la teología de la muerte del Dios cristiano.
- Un proceso de desprivatización, para pasar de la apropiación privada e individualista de la fe a un sentido político, social y comunitario mediante las *public Theologies* y las teologías políticas.
- Un proceso de nueva apropiación de la revelación y de la fe, para pasar de un cristianismo como sistema doctrinal, código moral e impregnación cultural a una praxis emancipadora del contexto, a la luz del texto y bajo la indignación ética y la responsabilidad histórica del pretexto mediante las teologías de liberación.

Pero el sustrato común a todas estas varias corrientes ha sido, probablemente, el asunto de la secularización, que opera en multitud de ambientes como discurso ideológico contra los intereses de los débiles de la tierra, pero que en el medio sociopolítico de los terceros mundos es, de hecho, exigencia de nuestra propia liberación hacia el crecimiento humano y cristiano.

1. LA SECULARIZACIÓN COMO ENCUBRIMIENTO

En los medios tecnificados y consumistas del primer mundo, con zonas de reproducción en los terceros mundos, se puede comprobar un retroceso fáctico del cristianismo, al que se juzga como fundamentado en una conciencia mítica, que sería el estadio primitivo de la conciencia y de la racionalidad científico-técnica.

Entonces, la desmitologización, la muerte de Dios, la teología de la secularización y de nueva derecha entran a operar como legitimadores ideológicos de ese estado de

cosas, mediante la demostración “científica” de que en virtud de la fe, tanto Dios como lo sacro, como lo religioso, como lo eclesial, deben retirarse del mundo y reubicarse en su propia esfera.

Se asiste en los primeros mundos, a los que pertenecen también las élites de los terceros, al creciente comportamiento irreligioso del hombre en casi todas las esferas de su actividad ocupacional, social, recreacional, sexual. Las corrientes teológicas secularistas montan entonces una justificación y legitimación de tales proceder, bajo argumentos que no concluirían en falta de fe, sino precisamente en crecimiento de ella.

Se montan a voluntad en los primeros mundos las más abigarradas prácticas y teorías económicas liberales y los más refinados racionalismos científico-técnicos, sin arreglo alguno al orden moral y a la justicia con los débiles y oprimidos de la tierra. Las teologías de la secularización, de la muerte de Dios y de la nueva derecha, al fundamentar la autonomía del orden secular, obran como aliadas de tales sistemas para dejar las manos libres a los dominadores, opresores y explotadores. “Política es política”, “negocio es negocio”, “técnica es técnica” y “religión es religión” podrían ser la reedición de las teorías de los dos reinos, de la fe sin obras y de la justificación por la sola fe.

La práctica viva y operante de la fe en la esfera de lo personal, individual y privado posiblemente es especie en extinción en el mundo del consumo, de la técnica, de la opulencia. Podría sospecharse que las tesis de desprivatización de la fe hagan el juego a un amoralismo privado y a una proyección de la fe como motor de eficacia social, pública y política. Eficacia secular que, en la teología política y de la secularización, apenas pasaron del nivel verbal y de la intención progresista, sin que en la práctica tales teólogos ni tales teologías llegaran a los lineamientos analíticos ni a las opciones concretas para transformar, más allá de todo discurso erudito y de toda sentimental compasión por los pobres y desheredados del planeta.

No es entonces extraño que los heraldos de estas corrientes progresistas, aun aparentando un discurso liberador y una eficacia secular, detrás de la afirmación con visos de certeza de que la historia no es sacra ni divinizable, sino autónoma y secular, pongan la duda y ensombrezcan la perspectiva de que Dios se autodesvela en la mediación de los acontecimientos de la historia y que la historia es elemento fundamental del plan y propósito de revelación y de salvación. Por algo los teólogos progresistas y de nueva derecha fueron los más refinados opositores de las teologías de liberación, que devolvieron a la historia de los pobres y oprimidos el carácter de sacramento de la presencia y de la acción de Dios en el mundo.

Análogamente, en la afirmación progresista y posiblemente cierta de que el mundo y la historia son seculares en nombre de la fe, se descarta la convicción de que los procesos de liberación económica, política y social pueden y deben hacerse en virtud, en nombre y como exigencia ineludible de la fe.

Finalmente, siendo cierto que el proceso de evangelización no debe conducir a la sacralización o al bautismo de la ciencia, de la economía, de la política, de la sociología, las mencionadas corrientes corren el riesgo de poner al cristianismo en el callejón sin salida hacia el mundo, hacia la problemática real, hacia las soluciones al mismo tiempo científicas y cristianas de los males de que son víctimas dos tercios de la humanidad. Cuando, en verdad, *“La Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos. Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio, los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la*

humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación".¹⁰

2. DESMITOLOGIZACIÓN, SECULARIZACIÓN, LIBERACIÓN

Pero la desatención a los justos límites de autonomía de lo secular conduce a los oscurantismos de ayer y de hoy, a los teologismos que erigen la verdad teológica en criterio único de verdad en el mundo; a los clericalismos que someten a su tutela y a minoría de edad a las ciencias, a las artes, a los procesos culturales y a los movimientos de reivindicación y liberación.

Es, entonces, cuando las corrientes de secularización, de muerte de Dios y de teología política pueden ejercer una saludable función exorcizante sobre las sacralizaciones, divinizaciones, fundamentalismos, cultos seudorreligiosos de la autoridad y de la persona, de los sistemas y de las instituciones.

Así, por su legítima función exorcizante sobre los sacralizadores antiguos y los brujos modernos, las corrientes de secularización, de muerte de Dios y de teología política pueden ser, y son de hecho, un criterio hermenéutico para la teología y para la praxis cristiana.

Temperar las demasías y señalar los justos límites de lo religioso frente a lo secular y de lo secular frente a lo religioso fue momento lúcido de Vaticano II en su Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual: *"Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una vinculación excesivamente estrecha entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de*

10. *Evangelii nuntiandi*, 19-20.

nuestro tiempo. Es que, además, corresponde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de entidad, de verdad y de bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metodológica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sustentando todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, no han faltado algunas veces entre los propios cristianos actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe”.

*“Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad de tales palabras. La creatura sin el Creador se esfuma. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación y la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia creatura queda oscurecida”.*¹¹

3. LAS LEGÍTIMAS AUTONOMÍAS DEL CONTEXTO

Quienes olvidan o pretermiten la proclamada autonomía del orden secular disfrazan, muchas veces, su conducta por reclamo al texto de tradición. En su nombre es muy largo el historial de manipulaciones que se han infringido a comunidades y personas, incluso en y desde la Iglesia sacramento de libertad. De ahí la indispensable claridad

11. VATICANO II, *Gaudium et spes*, 36.

acerca de aquellas irrenunciables libertades que el contexto de situación mantiene frente al texto de tradición.

1) Dignidad de la conciencia rectamente formada y de sus libres decisiones.¹² Exacerbar las supuestas exigencias del texto por encima de la conciencia personal y social es volver a convertir el texto en un paradigma doctrinal positivista y no en instancia iluminadora y liberadora del contexto existencial de los sujetos.

2) Autonomía de los fieles para sus legítimas opciones. Ellos pueden y deben buscar en el texto orientación y sentido para una responsable actuación, pero no solución que evite al hombre su responsabilidad y su libertad.¹³

3) Autonomía de los valores *“Entre los que se cuentan el estudio de las ciencias y la exacta fidelidad a la verdad en las investigaciones científicas, la necesidad de trabajar en equipos técnicos, el sentido de la solidaridad internacional, la conciencia cada vez más intensa de la responsabilidad de los científicos para la ayuda y protección de los hombres, la determinación de lograr condiciones de vida más aceptables para todos y especialmente para quienes están marginados o padecen pobreza cultural”*.¹⁴ Semejantes valores del contexto no son tales por estar referidos en el texto; quizá están en él por ser valores irrenunciables de la especie.

4) Justa libertad y legítima autonomía *“Para que las artes y las disciplinas gocen de sus propios principios y de su propio método, cada uno en su propio campo; autonomía legítima de la cultura, y especialmente de las ciencias”*.¹⁵ Tal principio devela la precariedad del teologismo que desconoce la verdad y bondad interna de los seres y levanta la verdad revelada a única verdad o a plenitud de todas las verdades.

12. *Ibidem*, 41.

13. *Ibidem*, 43.

14. *Ibidem*, 57.

15. *Ibidem*, 59.

5) Autonomía de las ciencias que investigan *“Las disposiciones naturales del hombre, sus problemas, sus esfuerzos por conocerse mejor y por superarse; que se interesan por descubrir la situación del hombre en la historia y en el universo, en registrar sus necesidades y recursos, en diseñar un porvenir mejor para la humanidad. Por tanto hay que esforzarse porque los que cultivan esas ciencias gocen de la conveniente libertad”*.¹⁶

6) Autonomía de los métodos teológicos y de las exigencias de la ciencia sagrada. Ello bajo el supuesto de que la teología, la pastoral, la catequesis, la educación política, ética y sexual no se fundamentan únicamente sobre principios del texto, sino también sobre la verdad de otras muchas disciplinas. Y *“para que puedan llevar a término su tarea, debe reconocerse a los fieles clérigos o laicos la debida libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer –humilde pero valerosamente– su manera de ver en el campo de su competencia”*.¹⁷

7) *“Legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes” que exige “respetar a los ciudadanos que, incluso en grupos o partidos políticos, defienden lealmente su manera de ver”*.¹⁸ Ello bajo el supuesto de que el texto de tradición no puede ni debe ser invocado en favor de una o de otra libre opinión en la sociedad y en la Iglesia.

Todos estos campos reclaman la función exorcizante y liberadora de las corrientes desmitologizadoras y secularizadoras del texto de tradición. Su mediación es de hecho un significativo aporte para la liberación respecto de los demonios y de los ídolos religiosos, culturales, políticos y económicos que oprimen y subyugan al amparo pretendido del texto de la tradición y de la fe. El proceso de secularización significa *“La liberación del hombre, primero del control religioso y, después, del metafísico sobre su razón y su lenguaje. Es la liberación del mundo de sus concepciones religiosas y cuasi-*

16. *Ibidem*, 62.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*, 75.

*religiosas de sí mismo; el disipar todas las visiones cerradas del mundo; la ruptura de todos los mitos sobrenaturales y símbolos sagrados. Representa lo que otro observador ha llamado la “desfatalización de la historia”; el descubrimiento que ha hecho el hombre de que el mundo ha sido dejado en sus manos, de que ya no puede culpar al destino ni a las furias por lo que él hace en el mundo. La secularización viene cuando el hombre vuelve su atención de mundos más allá a este mundo y a este tiempo (saeculum = esta era presente). Es lo que Dietrich Bonhöffer llamó en 1944 la mayoría de edad del hombre”.*¹⁹

Tal mayoría de edad se opera en nombre de la revelación y de la fe. Por eso para Gogarten, la secularización es la consecuencia legítima del impacto de la fe bíblica en la historia. Entonces se señalan estas etiologías al largo proceso de autonomía secular del hombre.

1) El desencantamiento de la naturaleza respecto de Dios y del hombre comenzó con la fe bíblica en la creación: porque en las religiones tradicionales, que son precisamente de fabricación humana, el sol, la luna, los astros, las aguas, ciertos animales, los bosques, están identificados o relacionados con los dioses, duendes, gnomos, seres encantados o encantadores. Por eso, para el hombre sacral, las creaturas vienen a ser dios o ídolos sustitutivos. Por eso no las domina, sino que se anonada ante ellas.

La fe bíblica opera una drástica des-sacralización del mundo y de las creaturas, en cuanto que mundo y seres del mundo son plenamente distintos a Yahweh, no equivalentes ni identificables con Yahweh, son creaturas de Dios, no son Dios. Además, todas las creaturas han sido sometidas al hombre y el hombre a ninguna de ellas; el hombre debe *dominarlas o enseñorearlas*, darles nombre (que equivale a disponer plenamente de ellas). Los salmos proclaman de nuevo ese pleno señorío de Dios y del hombre sobre todos los seres de la creación. Y el Nuevo Testamento

19. COX, HARVEY, *La ciudad secular*, Editorial Herder, Barcelona, 1968, p. 23.

enfatisa aún más esa misma confesión: *“Todas las cosas son de ustedes Pablo, Apolo, Pedro, el mundo, la vida, la muerte, el presente y el futuro: todo es de ustedes, y ustedes son de Cristo; y Cristo es de Dios.”* (1 Co 3, 22-23)

2) La desacralización de las personas, del poder y de la política comenzó con el Éxodo: Porque las religiones tradicionales y la sociedad sacral legitiman el poder, haciendo una identificación o un traspaso de lo sacro a lo político: el gobernante civil o religioso tiende a autoafirmarse *“en nombre de Dios”*, a hacerse obedecer *“en nombre de Dios”*. Es el momento en que ciertas personas o ciertas instituciones o sistemas operan una sacralidad abusiva e inaceptable para dominar, subyugar, enseñorearse sobre los demás.

La fe bíblica que cristalizó en el Éxodo desacralizó esa simbiosis y tomó conciencia de la plena secularidad y no sacralidad de personas, poderes, instituciones, sistemas y culturas, políticas y legislaciones que no pueden presentarse ni como sucedáneas del Dios único ni en nombre suyo.

Desde entonces, la fe bíblica y cristiana tiene razones para repudiar toda simbiosis de lo sacro con lo político, de lo religioso con lo dominador y opresor, de los autoritarismos y despotismos con la voluntad santa de Dios, de la imposición de yugos y esclavitudes *“en nombre de Dios”*. Que no es el hombre para los sistemas, ni para las costumbres, ni para los poderes; sino que los sistemas, las costumbres y los poderes son para beneficio del hombre fue la perspectiva liberadora de Cristo ante los dogmatismos y tradicionalismos opresores en nombre de la religión, de la tradición, de la Escritura y de la fe (Mc 2,27).

3) La des-sacralización de los valores, erigidos en ídolos, comienza con el pacto sinaítico: Porque las religiones tradicionales han pretendido legitimar los valores establecidos, las ideologías y la ética concreta como expresiones irrestrictas de la voluntad divina. Es el momento en que determinadas formas de ver la vida y de comportarse ante ella se erigen en ídolos absolutos e intangibles, sustitutivos del verdadero Dios. Los tabús éticos, las perfecciones narcisistas y egoís-

tas, las espiritualidades que esclavizan y sacrifican los valores humanos, los valores del establecimiento que impiden valores alternativos son otros tantos ídolos que hay que arrojar de sus altares.

La fe bíblica y cristiana desidoliza toda obra de hombre, en tanto que prohíbe en términos vehementes que cualquier obra humana pueda ser erigida en ídolo sustitutivo del Dios vivo: *“No te fabricarás otros dioses, ni tendrás otros dioses aparte de mí. No te hagas ningún ídolo de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en el mar debajo de la tierra. No te inclines delante de ellos ni les rindas culto, porque Yo soy el Señor tu Dios.”* (Ex 20,3-4). *“Al Señor tu Dios adorarás y sólo a Él darás culto.”* (Mt 4 10). Desde entonces, así como todos los valores humanos quedan desacralizados, también quedan relativizados, pues que el único absoluto es el Señor.



CAPÍTULO VII

LECTURA ECLESIAL DEL TEXTO Y NORMA REGULATIVA DE LA INTERPRETACIÓN

Un talante cristiano maximaliza el magisterio pastoral, con graves ensombrecimientos del texto. El talante opuesto exalta de tal manera el texto por sí mismo, que lo extraña del contexto y lo priva de su esencial dimensión eclesial y comunitaria. La lectura popular del texto en los terceros mundos vuelve a situar en su justa proporción la interna relación entre texto de tradición y contexto de situación.

En los presupuestos mismos de la ontología de la comprensión hemos sido advertidos que *“Una ley no pide ser entendida históricamente, sino que la interpretación debe concretarla en su validez jurídica. Del mismo modo, el texto de un mensaje religioso no desea ser comprendido como un mero documento histórico, sino de manera que pueda ejercer su efecto redentor. En ambos casos esto implica que si el texto, ley o mensaje de salvación ha de ser comprendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta”*.¹

1. GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad...*, p. 380.

En el comprender siempre nuevo y siempre diferente va de por medio la novedad permanente y las diferencias existenciales de los sujetos que interrogan el sentido de sí mismos en el acto de interrogar la tradición, en razón de lo cual el texto que les sea significativo, es decir, con sentido, será siempre un texto de sentidos abiertos a la historicidad misma de quienes comprenden. Los sentidos cerrados y previamente objetivados corren por cuenta de un talante dogmático y no precisamente de una conciencia histórica y hermenéutica.

Por lo demás, los sentidos abiertos han sido, son y serán fuente permanente de eso que Paul Ricoeur llama con tanto acierto *el conflicto de la interpretación*. De hecho, la interpretación se debate entre la feria de los sentidos abiertos, subjetivos e individuales que pueden ser fruto del libre examen y de la libre interpretación y los sentidos cerrados y objetivados que resultan de los dogmatismos antiguos y contemporáneos. En la interpretación cristiana de los textos de tradición hebrea y divino-apostólica el libre examen fue bandera antidogmática de los reformadores del siglo XVI, en tanto que la dogmática misma es marca inconfundible de la Iglesia Católica romana.

En términos generales es claro que jamás un texto puede ser principio objetivo de todos los sentidos o de cualquier sentido a voluntad de su intérprete, razón por la cual hemos sido advertidos que el respeto por la alteridad del texto exige que su intérprete no entre a saco sobre él para recabar sentidos prejudicializados que pudieran resultar ajenos a la forma misma en que el texto se muestra y quiere ser comprendido. El libre examen sin arreglo ni miramiento alguno con la índole del texto de tradición es de hecho un dogmatismo tan inaceptable como el de los sentidos dados, regulados y cerrados.

Estas y otras razones nos han hecho detener en éste y en los capítulos anteriores en indagar por la índole misma del texto como se muestra y por la forma y propósito de su mostración: texto histórico y al mismo tiempo teológico, divino y al mismo tiempo humano, palabra humana y al

mismo tiempo Palabra de Dios, epifanía de la revelación y al mismo tiempo gesta de la salvación, texto en lenguaje mitológico y posibilitador al mismo tiempo de todas las autonomías del sentido. Ahora hemos de añadir, texto locutivo tan personal y al mismo tiempo tan hondamente comunitario y social.

I. ÍNDOLE SOCIAL DEL TEXTO DE TRADICIÓN

Leer en Iglesia el texto de tradición no es una circunstancia externa al texto; es una exigencia imperativa del mismo por su configuración y su intención.

Por su configuración, el texto llega a ser tal por la acción de la comunidad que le da origen en el proceso de interrogación y de comprensión de sí misma en el horizonte de la revelación y de la salvación. Y por su intención, la teleología del texto es la de ser razón anamnética o memoria histórica comunitaria del paso de Dios mediante hechos y palabras para configurar nación y pueblo, *qahal* e Iglesia, comunidad y discipulado, fraternidad y prójimo. El texto se ofrece como testimonio de experiencias fundantes para servir de luz, de guía y de norma a quienes en el tiempo y en la historia se aventuran por los derroteros comunitarios y sociales en los que el texto mismo se inscribe por propia constitución.

De ahí que leer comunitariamente, en Iglesia, el texto de tradición es establecer la reciprocidad analógica que va entre aquello que la comunidad interpretante cree, espera, ama, se esfuerza por alcanzar y el testimonio vinculante y normativo del texto de tradición. Ese proceso de implicación comunitaria eclesial en la lectura del texto se hace más fuerte y razonable, cuando se toma conciencia de esta compleción de elementos:

Que el origen del texto es origen comunitario, social, de pueblo, de *qahal*, de Iglesia.

Que la salvación reveladora que el texto testimonia es revelación salvadora no solipsista, individualista y privada, sino pública y societaria, comunitaria y eclesial.

Característica indeleble del acto de revelación testificado por el texto es su condición pública, social, política y comunitaria, en razón de lo cual las revelaciones, salvaciones y sentidos privados no coinciden con la revelación y la salvación mostradas y testificadas por el texto santo de tradición.

Que es la Iglesia misma la que escribe la Escritura y que, por eso, ella es la primera intérprete de textos que en su originalidad y frescura son eclesiales.

Que la Escritura, antes que nada, refleja la conciencia comunitaria o eclesial, su conciencia dogmática acerca de Dios, de su gracia, de su salvación, de su revelación. El autor del texto no es Dios; es la comunidad de Israel o es la Iglesia que refieren al Señor su experimentar y su testificar acerca de Él. Por ello, acercarse al testimonio de la Escritura es acercarse al testimonio de la Iglesia que hizo la Escritura. El sustrato vivo de la Escritura es la tradición que la Iglesia recibió (*traditum*) para ser entregada (*tradere*) y que ella consignó en el texto normante de la revelación y de la fe.

Lo anterior indica ya que la lectura eclesial del texto obedece a categorías internas del texto mismo que conviene explicitar en la dialéctica de estas relaciones:

1. RELACIÓN TRADICIÓN-ESCRITURA-IGLESIA

No hay para qué prolongar la postura de quienes, para contrarrestar el principio reformado *sola scriptura*, propusieron la fórmula dualista que sugiere que la Iglesia recibe el testimonio de la revelación *partim partim*, parte en la Escritura y parte en la tradición.

El apartarse con toda deliberación del esquema *partim partim* fue indicativo de que el “*sine scripto traditionibus, en las tradiciones no escritas*” a que se refiere el Concilio de Trento² no equivale a afirmar que algunos o alguna parte

2. CONCILIO DE TRENTO, *Aceptación de los libros sagrados y de las tradiciones de los Apóstoles*, sesión IV. Cfr. DENZINGER, p. 783.

de los testimonios de la revelación lleguen a la Iglesia por la Escritura y otros (distintos, diferentes, contrarios, contradictorios) por la tradición. Ni que la tradición transmita elementos posibles de revelación no contenidos ni normados por la Escritura canónica inspirada.

El catolicismo de contrarreforma descartó con ahinco el principio reformado *sola scriptura* (leída sin tradición, sin Iglesia, sin magisterio, con sentidos libres) por implicar extrañamiento de la Escritura respecto de la tradición y porque el concepto reformado de Escritura pudo ser nugatorio de la índole comunitaria y eclesial del texto. Pero, por desgracia, la fórmula de Trento “*in scriptis et sine scripto traditionibus, en las tradiciones escritas y en las no escritas*” ha dado pie para sugerir y hasta para asegurar que la Iglesia reconoce dos fuentes paralelas y alternas en la normatividad de la revelación y de la fe.

Una conciencia eclesial renovada no sólo llevó a Vaticano II a declinar los esquemas previos que se le presentaban “*de fontibus revelationis, sobre las fuentes de la revelación*”, sino también a declarar en perspectiva unitaria y ecuménica que “*la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un sólo depósito de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia*”³ Donde por tradición se entiende técnicamente aquello que por la revelación de Dios en Jesucristo ha sido entregado (*traditum*), es decir, la Buena Nueva de nuestra salvación en Él y por Él y los horizontes normativos de nuestra propia comprensión como seguidores suyos en el tiempo y en la historia.

La Escritura recoge la tradición. La tradición es el origen, explicación y fundamento de la Escritura. La Escritura es la puesta por escrito de la tradición, símbolo y testimonio de la tradición-recibida que tiene que ser, a su vez, en sustancia idéntica con la tradición-entregada a todos por ministerio de la Iglesia: *Yo recibí del Señor lo que les he transmitido: que el Señor Jesús la noche en que iba a ser*

3. CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la divina revelación*, 10.

entregado... (1Co 11,23). Yo les transmití lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras. Y que resucitó... (1Co 15,3).

Por otra parte, si la Escritura nació como actividad interpretativa de la Iglesia, aquello que testimonia es la tradición recibida y a su vez transmitida por la Iglesia, con lo cual la Escritura es la explicitación de la conciencia misma de la Iglesia.

Así, la Iglesia es el relato de la Escritura y la Escritura es el relato de la Iglesia, con lo cual la intérprete y lectora de la Escritura es la Iglesia; en tanto que la misma Iglesia se rige y se norma, se gobierna y se organiza, ora y trabaja, cree y espera según la norma normativa de su propia tradición y de su propia fe. La insoslayable interacción entre la Iglesia y la Escritura hace de la Escritura parábola de la Iglesia y de la Iglesia parábola de la Escritura.

2. RELACIÓN IGLESIA TOTAL Y MAGISTERIO PASTORAL

No hay para qué seguir bifurcando la Iglesia y la eclesiología y señalar dos vertientes radicalmente diferentes de Iglesia percibidas como dos porciones, categorías o clases excluyentes y paralelas: una porción de la Iglesia dueña del saber sobre el texto, de su lectura, interpretación y apropiación válida, que solamente enseña. Y otra porción de Iglesia subalterna y deprimida, incapaz de leer el texto, de interpretarlo y apropiarlo, que solamente aprende.

La práctica de lectura popular y comunitaria del texto de la Escritura en los terceros mundos ha demostrado que enseñar, como aprender, son funciones que competen a la totalidad de la Iglesia. Y que por ello, tanto los fieles como los pastores aprenden como discípulos del único Señor y Maestro y enseñan como doctores y enviados hasta los confines de la tierra. El texto mostrativo de la revelación y de los horizontes de la fe se ofrece por igual a los pastores y a los fieles y presume de la capacidad de inteligencia creyente tanto de fieles como de pastores, sin que ello prejuz-

gue de competencias diferenciadas en los ámbitos de los oficios y de los ministerios.

Nadie debiera ocultar que la sabiduría cristiana de los medievales, entre los que descuella Santo Tomás de Aquino, distinguió niveles de auténtico y genuino magisterio: “*magisterium fidelium, el magisterio de los fieles*”; “*magisterium cathedrae doctoralis, el magisterio de los doctores*”; “*magisterium cathedrae pastoralis, el magisterio de los pastores eclesiales*”. Supuesta y salvaguardada la fundamental capacidad de todos para la lectura creyente del texto, es preciso reconocer una diversidad de funciones y de oficios o ministerios. Porque no todos en la Iglesia son apóstoles, no todos profetas, no todos obispos, no todos doctores y pastores con idéntico oficio y competencia (1Co 12,29; Ro 12,6).

De ahí que en la comunidad y para la comunidad (nunca al margen, ni por encima, ni en contra de la comunidad) el episcopado esté revestido por el Espíritu Santo con el carisma de la enseñanza. No por cierto en el ámbito de lo exclusivo que pudiera hacer nugatoria la comprensión del texto y la consiguiente enseñanza de la comunidad orgánica, sino en el ámbito de la cauta defensa y conservación, no menos que en la señalación proclamativa de cuanto es normativo, obligante y vinculante para la fe de la comunidad total.

Percibimos así que la Escritura leída en la Iglesia es *norma normans et non normata* en cuanto que ella es criterio fundante y supremo de los horizontes de la fe eclesial.⁴ En tanto que el magisterio pastoral del papa y de los obispos en la Iglesia es *norma normans normata*, o sea regla regulada por la Escritura en orden a la praxis de la fe y en orden a la lectura creyente del texto de tradición y de ulterior formulación enunciativa de los aspectos fundamentales de la fe de la Iglesia.⁵

4. CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la divina revelación*, 21.

5. *Ibidem*, 10.

3. RELACIÓN IDENTIDAD-EVOLUCIÓN

La conservación de la tradición recibida y de la Escritura leída en la Iglesia no es ni puede ser una estática paralización ni un anclarse en el pasado, al estilo de los positivismos, historicismos y textualismos. Es un velar por la identidad histórica del cristianismo consigo mismo, a través de las múltiples interpretaciones, lecturas y relecciones históricas de la tradición y de la fe.

Para la lectura creyente del texto de tradición y para la consiguiente permanencia histórica en la identidad evangélica sustancial toda la comunidad Iglesia está referida a unos horizontes comunitarios de sentidos fundantes y fundamentales que permiten la configuración de Iglesia, no de sectas y que indican que la comunidad genuina se establece como comunidad de sentidos fundantes que en la unidad de la fe, del amor y del seguimiento contrarrestan los sentidos subjetivistas, solipsistas, acaso voluntaristas y caprichosos. El establecimiento comunitario de los sentidos no es ajeno a la indefectibilidad y a la infalibilidad orgánica de la comunidad total.⁶ Infalibilidad que, cuando se trata de los aspectos fundamentales del texto de tradición y de la consiguiente enseñanza en el ámbito de lo obligante y vinculante de la fe, es ejercida por el magisterio pastoral⁷, no en virtud de delegación comunitaria, sino en virtud del carisma recibido del Espíritu para enseñar con autoridad pastoral y de modo vinculante en la Iglesia.⁸

De esta forma, el servicio de los pastores en referencia al texto y los enunciados que se deriven aseguran la identidad sustancial de la Iglesia consigo misma en los complicados vericuetos de las interpretaciones y reinterpretaciones históricas de la revelación y de la fe.

6. CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la Iglesia*, 12.

7. *Ibidem*, 22; 25.

8. *Ibidem*.

4. RELACIÓN INTERPRETACIONES PLURALES Y SÍMBOLOS COMUNES

La Iglesia no puede ser una rígida uniformidad en la interpretación y praxis de la fe. Esa pretensión dio como resultado el desdibujamiento sustancial de los perfiles propios de las Iglesias particulares con sus tradiciones, líneas propias de pastoral y de liturgia, enfatizaciones textuales según determinadas contextualizaciones. Entonces lo magisterial en la Iglesia fue percibido como una función niveladora, universalizante, abstrayente de toda realidad viva.

Pero es claro que la Iglesia tampoco puede ser una federación de interpretaciones particulares del texto de tradición, de apropiaciones subjetivistas y autónomas, de formulaciones privadas, de confesiones y prácticas de la fe sin un sustrato común, sin unos símbolos comunes y vinculantes de la fe común.

Por ello, la interpretación magisterial asegura esos símbolos comunes y ejerce así, en el terreno de la interpretación y vivencia de la fe, un verdadero e insustituible ministerio de unidad que nos permite ser Iglesia y no sectas.

No corresponde con la conciencia ni con la práctica bimilenaria de la Iglesia Católica el talante del libre examen y de la libre interpretación subjetivista o congregacionalista que se practica en ámbitos que se apartaron de la comunidad de sentidos fundantes y de los símbolos comunitarios de la fe y de la lectura eclesial del texto, por los que se accede como cuerpo histórico a la tradición que viene del Señor y que reúne en la unidad de cuerpo y de espíritu, como el pan que partimos y el cáliz que bendecimos.

5. RELACIÓN ENUNCIACIÓN-DELIMITACIÓN

Obligada como está la Iglesia santa a enunciar y vivir la fe en las múltiples y diversas categorías antropológicas y sociales, culturales y filosóficas, corre el riesgo de un amalgamamiento indebido, de una simbiosis desarticulada e

inorgánica, de una concesión simple y llana a las filosofías de moda, a los sistemas del momento, a las tesis más en boga, a los resultados de la encuesta sociológica.

Es por eso función de toda la comunidad eclesial, pero peculiarmente de quienes en ella tienen la última responsabilidad doctrinal y pastoral, asentir o disentir, aceptar o rechazar, delimitar o ampliar nuevas enunciaciones o proposiciones o interpretaciones prácticas de la fe, según estén de acuerdo o en desacuerdo con la conciencia viva e histórica que la comunidad eclesial tiene de sí misma y del texto fundante y normativo.

Esta posibilidad de convalidar o de disentir de nuevas percepciones y planteamientos es función comunitaria que delimita la comprensión del texto de tradición y los ámbitos de la fe eclesial. Tal enunciación y delimitación es tarea fundamental de la interpretación creyente, garante de la identidad histórica y tarea sustantiva de la instancia pastoral eclesial.

El magisterio pastoral de la Iglesia, a lo largo de los tiempos, va asegurando y reproponiendo la regla dogmática de la fe eclesial, siempre bajo el claro supuesto de que la Iglesia con su dogmática no es regla constitutiva, sino regla declarativa e instancia interpretativa de los símbolos comunes que aglutinan la comunidad creyente y confesante.

II. PERFIL DE LA DOGMÁTICA ECLESIAL

Procedente al mismo tiempo del campo de lo jurídico como de lo filosófico, una y otra connotación se implican en el concepto dogma.

Jurídicamente por dogma se entendió *aquello que a todos les parece*, es decir, aquello que es fruto del sentir común en la lectura del texto de tradición y útil y conveniente para la comunidad de sentido. Así, las disposiciones de las asambleas, tanto como las legítimas decisiones de la autoridad recibieron el nombre de *δογματα*, expresión análoga a *νομνα* (*nomos*) y a *επιδειγματα* (leyes, disposicio-

nes). Acepciones jurídicas todas ellas, que se ven respaldadas por la etimología misma del verbo *δοκεω*: pensar, juzgar, decidir, parecerle a uno.

Filosóficamente por *δογματα* se entendieron aquellos principios primeros o tesis fundamentales, tanto de orden teórico como de sabiduría práctica que, por ser primeros y basilares, debían trasmitirse de escuela en escuela y de maestros a discípulos en todos los círculos filosóficos.

El Nuevo Testamento, siguiendo los trazos del Antiguo, emplea el término, tanto en sentido jurídico como filosófico: se trata de los preceptos y mandamientos de la ley abrogados por Cristo⁹ o se trata de las decisiones comunitarias del Concilio de Jerusalén propuestas a las comunidades nuevas, mediante la autoridad apostólica, como útiles, convenientes y conformantes de la identidad de la naciente comunidad cristiana.¹⁰

La literatura patristica antigua emplea el término para designar el conjunto de la revelación y de la fe que procede de Cristo y de los Apóstoles¹¹ y que, en cuanto locución divina, no es ni puede ser humana sabiduría, pura filosofía ni producto de humana decisión.¹²

Pero un poco más adelante en el tiempo comienza a percibirse un uso ambiguo del término *δογμα*. Se emplea para nombrar la gran tradición apostólica contenida en la Escritura y constitutiva del *traditum* o *depositum* de la revelación y de la fe. Pero con el mismo término se designan las decisiones de la comunidad eclesial y las tradiciones

9. “Anulando Cristo en su carne la ley de los mandamientos (*τον νομον των εντολων*) con sus preceptos (*εν δογμασιν*)”. (Ef 2,15).

10. “Conforme iban Pablo y Bernabé pasando por las ciudades, les iban entregando, para que las observasen, las decisiones (*τα δογματα*) tomadas por los apóstoles y presbíteros en Jerusalén.” (Hch 16, 4).

11. “*Τα δογματα του Κυριου και Αποστολων*”, SAN IGNACIO, *Ad Magnesios*, 13.

12. “Los dogmas (*τα δογματα*) no proceden del humano poder o sabiduría.” (*Carta a Diogneto* 5,3).

eclesiales de lectura, interpretación, usos y costumbres de la comunidad cristiana en materias doctrinales, litúrgicas, disciplinares y canónicas.

Esto explica que el célebre *Commonitorio* de San Vicente de Lérins entienda por dogma el *depositum* o el *traditum* mismo de la revelación confiado a la Iglesia¹³ pero que con sutileza alargue el concepto para designar bajo el mismo nombre al conjunto de las decisiones, enseñanzas y pare-

13. “No acabo de admirarme de la insensatez extrema de quienes, no contentos con la regla de fe dada y recibida ya de una vez para siempre desde la antigüedad, buscan de día en día novedades sin término y se impacientan por querer añadir siempre algo a la religión o mudar o sustraer algo de ella. Como si no fuera un dogma celestial que basta haberse revelado una vez, sino institución humana que no puede llegar a su perfección sino con una asidua enmienda o corrección.” SAN VICENTE DE LERINS, *Commonitorio*, XXI, 1.

“Guarda el depósito. ¿Y qué es el depósito? Es lo que se te ha confiado, no lo que tú has inventado; lo que recibiste, no lo que tú ideaste; algo no del propio ingenio, sino de doctrina; no de uso privado, sino de tradición pública; algo que ha llegado a tí, no que tú has producido; respecto de lo cual has de ser no autor, sino custodio; no fundador, sino seguidor; no guía, sino súbdito.” *Commonitorio*, XXII, 4.

“Oh Timoteo, oh sacerdote, oh intérprete, oh doctor: si la divina largueza te ha dotado de ingenio, de experiencia y doctrina, compórtate como el Beseleel del tabernáculo espiritual: talla las piedras preciosas del dogma divino... pero ten cuidado sumo en enseñar lo mismo que aprendiste.” *Commonitorio*, XXII, 6.

“La Iglesia de Cristo, custodio solícito y diligente de los dogmas a ella encomendados, nada altera jamás en ellos, nada les quita, nada les añade; no amputa lo necesario, no amontona lo superfluo; no les hace perder lo suyo ni les añade lo ajeno; sino que fiel y prudente, esto es lo único que pretende con todo empeño: perfeccionar y pulir lo que de la antigüedad recibe informe y en esbozo; confirmar y consolidarlo ya expreso y desarrollado; guardar finalmente lo ya confirmado y definitivo. Por último, ¿qué otro fin se propuso jamás con los decretos de los concilios, sino que las mismas verdades que antes ya se creían con sencillez, más tarde se predicaran con mayor insistencia, lo que antes se veneraba con más seguridad, eso mismo se venerara después con renovada solicitud? ”. *Commonitorio*, XXIII, 16.

ceres de la Iglesia, de los concilios, doctores y maestros de la antigüedad cristiana.¹⁴

14. “Cuando se traspasan los términos de los Padres, entonces se vulnera la fe católica, entonces se desgarran el dogma de la Iglesia.” SAN VICENTE DE LERINS, *Commonitorio XXV*, 6.

“¿Qué harán los católicos e hijos de la madre Iglesia? ¿Cómo podrán discernir la verdad de la falsedad en las sagradas Escrituras? Pondrán sumo empeño en cumplir lo que al principio de este *Commonitorio* escribimos haber recibido por tradición de santos y doctos varones, es a saber: que interpreten el canon divino según las tradiciones de la universal Iglesia y según las reglas del dogma católico. Y en la Iglesia Católica y apostólica es menester que sigan la universalidad, la antigüedad y el consentimiento; y si alguna vez se rebela una parte contra la universalidad, una novedad contra la antigüedad, la disensión de uno o de pocos extraviados contra el consenso de todos o por lo menos de la inmensa mayoría de los católicos, antepongan la integridad de la universalidad a la corrupción de la parte; y en la misma universalidad antepongan la religión de la antigüedad a la impiedad de lo nuevo; y por manera semejante en la misma antigüedad, a la temeridad de alguno o de algunos antepongan los decretos de un concilio general si los hubiere o sigan lo que se le asemeja, es decir, el parecer unánime de los numerosos y eximios maestros.” *Commonitorio XXVII*, 1.

“En el prestar fe al testimonio de los Padres hay que observar esta ley: lo que afirmen todos ellos o su mayoría en consenso unánime, manifiestamente, frecuentemente, perseverantemente, como en un concilio acorde de maestros y lo que recibido de la antigüedad lo hayan conservado y transmitido a la posteridad, eso hay que reconocerlo por cierto, indubitable e inconcuso. Por el contrario, lo que opine uno u otro en particular, fuera del consenso general o en su contra, aunque sea santo y doctor, aunque sea obispo, confesor o mártir eso ha de desterrarse del crédito del parecer común, público y general y tenido entre las opinioncillas personales, ocultas y privadas; no sea que sigamos, con grave peligro de nuestra salvación, el error grave de un solo hombre, abandonada la antigua verdad del dogma universal.” *Commonitorio*, XXVIII, 6.

“Nadie podrá resistir a tales decretos apostólicos (de los papas Sixto III y Celestino I)... sin pisotear el Sínodo de Efeso, esto es el fallo de los santos obispos de casi todo el Oriente, los cuales juzgaron por inspiración divina no decretar a los venideros otra cosa como dogma de fe, sino lo que hubiera sostenido la antigüedad sagrada de los Santos Padres en consentimiento unánime en Cristo”. *Commonitorio*, XXXIII, 1.

No se oculta el vínculo de fidelidad que el Lerinense supone entre lo revelado y lo predicado, entre lo recibido por la Iglesia y lo que ella entrega, entre el dogma como depósito y el dogma como decisión eclesial. Pero cobijar bajo el mismo término de dogma tanto lo uno como lo otro conducirá a una fácil intercambiabilidad entre la locución de Dios y la de la Iglesia, entre la tradición y las tradiciones, entre la norma normativa y la normada. Se abría de este modo ancha vía para equiparar el depósito divino de la revelación con la dogmática eclesial, vía por la que habría de llegarse a la extravagante figura de un magisterio eclesiástico que más pareció ser señor y detentor o dominador de la Palabra, antes que oyente y servidor solícito de ella.¹⁵

No sin sensibilidad teológica, Vaticano I en su Constitución Dogmática *De Fide Catholica* procuró deshacer toda posible identificación o mezcla entre el depósito de la fe y la dogmática magisterial.¹⁶ Entendió por dogma, no el depósito mismo de la revelación que la Iglesia ha recibido, sino la declaración eclesial autorizada y vinculante del sentido genuino del depósito de la revelación.

Sólo a partir de esa diferenciación sin mezcla y sin separación puede establecerse que la dogmática magisterial sea palabra humana, no divina; provisional, no definitiva; perfectible, no perfecta; progresiva, no estática; evocativa no demostrativa; servicio a la Palabra, no remplazo sustitutivo de ella.

15. El término “magisterio eclesiástico”, entendido como función u oficio (*munus*) del que han sido investidos algunos en la Iglesia por razón de su cargo para enseñar con autoridad el depósito recibido, es ya conocido por San Vicente de Lérins en el *Commonitorio* X, 1; y XXI, 6. Cfr. al respecto, CONGAR, YVES, “Para una historia semántica del término *magisterium*”, en *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 60, 1976, pp. 85-97 y *Selecciones de Teología* 16, 1978, pp. 9-14.

16. “La doctrina de la fe que Dios ha revelado no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada.” VATICANO I, *Constitución Dogmática sobre la Fe Católica*, Dz. 1800.

Sobre esos mismos derroteros, Vaticano II entiende el magisterio eclesiástico, no como instancia por encima de la Palabra, sino *a su humilde servicio*, para que enseñe no a sí mismo ni sus propias especulaciones, conclusiones, pareceres o caprichos, sino lo que le ha sido confiado (*nonnisi quod traditum est*), y por el que oye con piedad, guarda con exactitud y expone con fidelidad el depósito único de la revelación y de la fe, del que saca lo que propone como verdad revelada por Dios que ha de creerse.¹⁷ De esta forma se identifica, pero también se delimita en justos límites la función que el magisterio pastoral puede y debe ejercer sobre el texto del testimonio normativo de la revelación categorial acontecida en el rostro histórico de Jesús de Nazareth y vivida en la Iglesia.

Porque, en efecto, si una extrapolación de los términos de la dogmática permitió que ésta y el magisterio eclesiástico correspondiente se alargaran hasta cobijar incorrectamente la esfera propia e insustituible del depósito de la fe, sucede también que una inflación indebida de los ámbitos de competencia de la dogmática magisterial conduce al magisterio fuera de sus propios límites o a comportarse como si sencillamente la dogmática eclesial no conociera límites.

Cuando en verdad los ámbitos en los que debe proponerse la enseñanza de la Iglesia acerca del texto de tradición divino-apostólica están predefinidos, obviamente, por los ámbitos mismos del texto de tradición: *“magisterium tantum patet, quantum divinae revelationis patet depositum, el magisterio está comprendido en los ámbitos mismos del depósito de la revelación”*, del cual el magisterio de la Iglesia debe ser fiel custodio y expositor.¹⁸

17. “Este magisterio no está, evidentemente, sobre la Palabra de Dios sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo; la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad; y de este único depósito de la fe saca la que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer.” VATICANO II, *Dei Verbum*, 10.

18. “Esta infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviese su Iglesia cuando define la doctrina de fe y de conducta, se extiende

Posibles reacciones dentro de la Iglesia que no se compaginan con el religioso asentimiento y reverencia que, a justo título, reclama para sí el magisterio pastoral¹⁹ pueden originarse en claros desbordamientos del cauce y límites legítimos de la dogmática magisterial. Sin que pueda ocultarse el uso y abuso del término *magisterio*, empleado para calificar indiscriminadamente cualquier intervención, cualquier escrito, cualquier parecer o simple opinión del estamento clerical.

El ejercicio del magisterio auténtico está delimitado por los dos últimos Concilios y circunscrito a los términos mismos del depósito de la revelación como se ha visto. Ahí mismo por magisterio se entiende la enseñanza del papa y de los obispos que, reunidos en Concilio o dispersos por el mundo, ejercen en comunión con el romano pontífice y dentro de los límites propios de la dogmática eclesial para la determinación doctrinal o práctica de la regla de fe (*sententiam de fide et moribus*) infalible (magisterio extraordinario) o reformable (magisterio ordinario), y no para la simple exposición de las más abigarradas temáticas y argumentaciones que muy difícilmente pueden reclamar para sí el nombre grave y señero de magisterio pastoral.

a todo cuanto abarca el depósito de la divina revelación entregado para la fiel custodia y exposición [...] Cuando el romano pontífice o, con él, el cuerpo episcopal definen una doctrina, lo hacen siempre de acuerdo con la revelación, a la cual deben sujetarse y conformarse todos.” VATICANO II, *Lumen gentium*, 25.

19. “Los fieles tienen obligación de aceptar y adherirse con religiosa sumisión del espiritual parecer de su obispo en materias de fe y costumbres cuando él las expone en nombre de Cristo. Esta religiosa sumisión de la voluntad y del entendimiento se debe en modo particular al magisterio auténtico del romano pontífice, aunque no hable *ex cathedra*, de manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se adhiera al parecer expresado por él.” VATICANO II, *Lumen gentium*, 25.

III. PATOLOGÍAS DE LA DOGMÁTICA ECLESIAL

La lectura eclesial del texto de tradición se debate de modo permanente entre los sentidos fundantes de la gran tradición y los sentidos derivados de las tradiciones eclesiales; entre los sentidos abiertos a la comprensión de los intérpretes situados y los sentidos cerrados y dogmatizados de una vez para siempre; entre el libre examen y la libre interpretación y la interpretación dogmática que corre por cuenta del magisterio de los pastores de la Iglesia; entre la dinámica interpretativa y la pretensión de la verdad ya lograda y alcanzada: entre la afirmación y el rechazo de la dogmática eclesial como regla regulativa para establecer la simbólica común de la fe común; entre el valor normativo del texto de tradición y el valor apenas regulativo de la dogmática eclesial.

Se trata de la dialéctica de opuestos en una necesaria tensión que nunca es superable ni debe serlo. Solo que, por desgracia, la polarización en unos solos y excluyentes términos de la dialéctica origina hondas divisiones y profundas incomprensiones. Es el riesgo permanente del conflicto de la interpretación. Pero también en las polarizaciones y en las divisiones juegan las decisiones previas de orden gnoseológico o epistemológico, que arrojan como resultado la maximalización indebida del alcance de la dogmática eclesial o la minimalización o imposibilitación de esa misma dogmática.

1. EL DOGMATISMO MAXIMALISTA

Sobre principios provenientes más de la filosofía de corte occidental antes que de una mentalidad semita, la verdad ha sido definida en términos metafísicos de onticidad esencialista. La verdad óntica es el resultado de la relación de los seres con el entendimiento divino, en tanto que la verdad lógica se define por la relación de nuestro entendimiento con los seres.

Derivó de allí la clásica definición de la verdad como *conformación o adecuación del entendimiento con su objeto*, en ese realismo del conocimiento que se vio precisado a distanciarse por igual del aparentismo, del voluntarismo, del hueco nominalismo, del agnosticismo.

Con tales premisas fue obvio definir la verdad testificada por la divina revelación en términos de relación con el entendimiento divino y con el entendimiento humano, en cuanto conjunto de todo aquello que, debiendo ser conocido para salvarse, no es accesible al hombre mediante las solas luces de su entendimiento creado.

Las consecuencias en los ámbitos de la definición de la fe, de la ortodoxia, de la catequesis, de la infalibilidad, del magisterio mismo entendido como departamento administrativo de la verdad revelada, fueron ya ponderadas. Aquí basta con registrar que el maximalismo intelectualista conduce a ese intransigente y a veces altanero endurecimiento de quien incautamente estima poder acuñar y codificar de una vez para siempre la verdad única e inmovible.

Así se llega, no a la dogmática sino al dogmatismo. No a la simbólica de la fe comunitaria de la Iglesia, sino al rigorismo fixista de quien confunde e intercambia los símbolos con lo simbolizado y termina por pensar que la fe teologal tiene por objeto las fórmulas significantes y no los misterios significados. No porque las fórmulas dogmáticas sean inadecuadas para expresar los misterios de la revelación y de la fe, sino porque son radicalmente inabarcantes de una realidad que ahora sólo entrevemos *per speculum in aenigmate*.²⁰ Tales fixismos absolutistas e integrismos tradicionalistas distan mucho de la auténtica tradición eclesial y hablan mal de la genuina dogmática magisterial.

20. La labor de continua adaptación y adecuación de las formulaciones dogmáticas magisteriales y la consiguiente relatividad de ellas ha sido expresada por la misma entidad romana que vela explícitamente por la conservación y pureza de la fe: “El sentido contenido en los enunciados de la fe depende, por una parte, de la proyección

Por lo demás, el autentico no relativismo dogmático consistente en que la interpretación eclesial de ayer no puede ser tenida por falsa hoy ni mañana, ha llevado con harta frecuencia a esa cierta hipostatización de las fórmu-

semántica de la lengua empleada en determinada época y en determinadas circunstancias. Acontece, además, que una verdad dogmática sea primero expresada de una forma incompleta –aunque no falsa– y que más tarde, considerada en un contexto de fe o de conocimientos humanos más amplios, se la pueda significar más integralmente y más perfectamente. Por lo demás la Iglesia con sus nuevos enunciados quiere confirmar y esclarecer las verdades ya contenidas de una u otra forma en la Sagrada Escritura o en las anteriores expresiones de la tradición, pero al mismo tiempo ella tiene de ordinario presentes ciertas cuestiones que se deben resolver o ciertos errores que se deben rechazar.

“Por lo cual es necesario tener en cuenta todo esto para comprender rectamente tales enunciados. En fin, las verdades que la Iglesia pretende enseñar realmente por medio de sus fórmulas dogmáticas, son sin duda distintas de las concepciones cambiantes propias de una época determinada; pero no se excluye que ellas estén eventualmente formuladas, aun por el magisterio, en términos en que se advierten huellas de tales concepciones.

“Todo considerado se debe decir que las formulaciones dogmáticas del magisterio han sido aptas desde el principio para comunicar la verdad revelada y que, permaneciendo inmodificadas, la comunicarán siempre a quienes bien las interpretan. Pero no se sigue de ningún modo que cada una de ellas haya tenido y haya de tener siempre esa aptitud en el mismo grado.

“Por esta razón los teólogos se aplican a circunscribir exactamente la intención de enseñar qué contienen realmente las formulaciones dogmáticas, y con esto prestan un gran servicio al Magisterio de la Iglesia al cual están sometidos. Por la misma razón, las antiguas fórmulas dogmáticas y otras que se le asemejan, continúan estando vivas y fructuosas en el uso general de la Iglesia, pero de tal modo que se les añaden oportunamente nuevas formulaciones y enunciados que conservan y esclarecen el sentido original. Por lo demás, sucede a veces que en el mismo uso ordinario de la Iglesia ciertas formulaciones han cedido el puesto a nuevas maneras de expresión que, propuestas ya probadas por el Magisterio, presentan más claramente o más completamente la misma significación.” CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración *Mysterium Ecclesiae**, junio 24 de 1973.

las dogmáticas con la verdad divina, que borra de nuevo las fronteras entre el depósito de la revelación como Palabra de Dios y la explicitación dogmática como palabra de hombre.

Sin ahondar en los constantes riesgos de la Iglesia de transmutar al Creador por la creatura y adorar ídolos de fabricación casera, de intercambiar a Cristo por el magisterio y de suplir al Señor con sus ministros, diríamos que continuamente nos acecha el peligro de un inadmisibile fixismo, contradictorio con la historia misma de la interpretación cristiana, con el carácter esencialmente histórico y progresivo del hombre y con la normal evolución de los presupuestos históricos, filosóficos y lingüísticos.

La fórmula dogmática no puede constituirse en un *absolutum* del tiempo, de la historia, del lugar, de la comunidad y del intérprete; por el contrario, es hija legítima de todo ello y relativa a todo ello. Al mediar variaciones circunstanciales, la fórmula dogmática tiene que ser revisada y reinterpretada para esclarecer su sentido, ahondarlo, adaptarlo y, si es el caso, complementarlo.

¡Cómo quisieran algunos, en cambio, que la teología fuera simplemente la exégesis del Denzinger²¹ y que la predicación al pueblo cristiano –para no perturbarlo en su fe y para que la teología no usurpara el campo de la pastoral– consistiera en la predicación escueta de unas verdades sin sentido, es decir, desconectadas de las categorías antropológicas y sociales, del lenguaje y del horizonte de

21. “Realmente es claro que el estudio de los teólogos no se circunscribe, por así decirlo, a la sola repetición de las formulaciones dogmáticas, sino que conviene que ayude a la Iglesia para adquirir cada vez un conocimiento más profundo del misterio de Cristo. El Salvador habla también al hombre de nuestro tiempo.” JUAN PABLO II, “Discurso a la Comisión Teológica Internacional”, octubre 26 de 1979, en *Acta Apostolicae Sedis* 71, 1979, 1431.

comprensión propia de ese mismo pueblo!²² No por nada la teología se piensa hoy a sí misma, no tanto como una dogmática, cuanto como una hermenéutica. Y en esa hermenéutica es actor principal el santo pueblo de Dios en modo orgánico, ungido y consagrado, dotado de la gracia de la Palabra y sujeto portador de la interpretación del texto desde los contextos de situación y de concreción.

En líneas generales puede afirmarse que el intelectualismo dogmatista y maximalista deja de lado el carácter doxológico de la formulación dogmática y oscurece su esencial estructura proléptica.

Porque en efecto, la formulación dogmática (tanto como el enunciado escriturístico) tiene por objeto el culto de Dios y del Señor Jesús, su reconocimiento y adoración desde una confesión y profesión. Y ello explica que las más densas y bellas enunciaciones de la fe de Israel o del paleocristianismo o de la Iglesia actual sean *doxologías* que hallan natural origen y cabida en el culto y en la celebración de la fe, es decir, en contexto de liturgia eucarística, bautismal, de noche pascual.

Por su dimensión proléptica el enunciado dogmático, no menos que el escriturístico, evoca realidades que se sitúan más allá de toda realización plenaria actual (*ya pero todavía no*). Por ello, encamina y remite a una esperanza escatológica de la que tenemos arras y primicias ciertas, pero no comprobaciones apodícticas ni realidades acabadas.

Secuestrada su finalidad doxológica y su índole proléptica, entonces el enunciado dogmático queda reducido a su sola índole enunciativa, y aun entonces se pretenden

22. “No se trata de que la teología deba sustituir a la predicación; sin embargo, profundizando y ampliando la comprensión de la revelación, presta una ayuda importante a la predicación eclesial y se convierte, en alguna manera, en la base de la actividad litúrgica y pastoral. Pensamiento teológico y acción pastoral no se oponen entre sí, sino que se promueven mutuamente; investigación científica y evangelización caminan juntas: la una lleva y sostiene a la otra.” JUAN PABLO II, “Discurso a los profesores de la Universidad Gregoriana”, en *Acta Apostolicae Sedis* 71, 1979, 15-44.

de él ideas claras y distintas y se osa pensar que por él ya se sabe qué y cómo es la resurrección de los muertos, qué y cómo es la trinidad, qué y cómo son las realidades que esperamos.

Y renunciando al misterio, el maximalismo se ancla en una ciencia y en una suficiencia inexplicablemente segura de sí. Sin darse cuenta de que, al despojar al enunciado dogmático de sus esenciales dimensiones doxológicas, prolépticas y evocadoras, por eso mismo se lo destruye y se lo priva de su objetividad por la que, paradójicamente, quisieran dar su vida todos los maximalistas y dogmatistas.

2. LA PATOLOGÍA MINIMALISTA

El término bíblico y la semántica de *emet*, verdad, dista mucho de poder connotar una relación de tipo intelectual. Verdad, y mejor aún el concreto *lo verdadero*, es todo lo que es sólido, estable, duradero, fiel, permanente. Lo contrario a lo verdadero no es el error, sino lo mentiroso, lo que rompe la estabilidad, la permanencia y la fidelidad en los términos de la alianza y de la palabra dada. Se sigue, entonces, que Yahweh es el verdadero por antonomasia, el fiel, el que permanece en su alianza y en su palabra por mil generaciones, en tanto que todo hombre es generalmente mentiroso.

A esta luz se entiende la identificación que se hace de Jesús con el verdadero o con la verdad misma (Jn 9,14;14,6) en quien la fidelidad de Dios ha tenido cumplimiento (2 Co 1,20). Él es el fiel, es decir, el mismo ayer, hoy, y por los siglos (Heb 13,8). Y su fidelidad permanece, aunque nosotros seamos infieles (1 Ti 2,13). *Ya que Dios tiene que ser veraz (fiel) y todo hombre mentiroso* (Ro 3,3). Destruye la verdad no el que yerra, sino el mentiroso que se aparta de la alianza.

Podría, entonces, colegirse que la verdad prometida por Jesús a su Iglesia es promesa de permanencia del mismo Señor en medio de ella *todos los días hasta el fin de los siglos* (Mt 28,20) y de fidelidad o de permanencia sustancial de la Iglesia en la nueva alianza que es eterna, y eso aun en medio de posibles errores filosóficos, intelectua-

les, categoriales, doctrinales del hombre y de la entera comunidad eclesial.

Eso querría indicar que la verdad prometida no es precisamente ni directamente ni específicamente la preservación de los errores filosóficos y doctrinales, mediante la infalibilidad de una dogmática. De ahí que el planteamiento de la cuestión en términos bíblicos, en contraste con la epistemología occidental intelectualista, haya permitido a Hans Küng reformular la pregunta por la infalibilidad (*Unfehlbar? Eine Frage*) y nos haya hecho asistir hace unos años a un debate amplio, rico, provechoso, lastimosamente sin el *happy ending* que todos hubiéramos deseado para el protagonista principal, que fue poco menos que arrojado de la sinagoga y lanzado a las tinieblas exteriores.

En estas perspectivas semitas que tan difícilmente vamos redescubriendo en la Iglesia, la divina revelación en cuanto tal, mal podría ser percibida como un código o cuerpo doctrinal de aclaraciones gnoseológicas para ser sabidas, sino como la invitación de Dios a la alianza práctica de vida, en la que está interesada la totalidad del ser y del existir.

Se seguiría de ahí la relativa no importancia de los contenidos nocionales de la revelación respecto de su finalidad primordial; la relativa no importancia del asentimiento intelectualista a contenidos veritativos y filosóficos respecto a una fe, que sería antes que nada una práctica operativa de la alianza y fidelidad a ella. La fe bíblica no podría ser tenida como contenido para saberse, sino como verdad-fidelidad para realizarse.

Ahora bien, con dificultad puede objetarse el valor de las anteriores premisas. Pero con dificultad puede admitirse toda conclusión de ahí extraída.

En primer lugar, habría que notar que la excesiva relativización de los contenidos gnoseológicos de la revelación y de la fe ha acompañado el recurrente arracionalismo que va desde el *certum est quia impossibile est* del Tertuliano ultramontano, prosigue por la célebre oposición luterana entre fe y razón y desemboca en el *credo quia absurdum* o

en el *salto al vacío* de S. Kierkegaard o en el *sacrificium intellectus* que exigiría el Nuevo Testamento al hombre supuestamente científico de nuestra era, según la crítica de R. Bultmann.

La explicitación dogmática de la revelación y de la fe y la consiguiente conceptualización teológica es esencial, como arriba se dijo, en cuanto miran a un hombre que por naturaleza no sólo observa fenómenos, sino que inquiere por sus causas. No sólo vive la historia, sino que pregunta qué es la historia. Y porque vive de una trinidad, de una encarnación, de unos sacramentos de la alianza, puede legítimamente preguntarse qué es y cómo pueden ser la trinidad, la encarnación, el sacramento y la alianza: *an sit, utrum sit, quomodo sit* fueron requerimientos inmortales del método tomista.

La no separación entre la fe y la razonabilidad de la fe es patrimonio cristiano adquirido y él sustenta la legitimidad, tanto de la explicitación dogmática eclesial, como de la explicitación teológica, una de cuyas dimensiones es la *intelligentia fidei*. Asunto diferente es si la filosofía o una sola y determinada filosofía puede erigirse en metalenguaje de todo posible juego de lenguaje, como para que las metafísicas y los relatos esenciales pretendan ser dadores de la totalidad de las mediaciones requeridas al momento de establecer la *intelligentia fidei*.

En segundo lugar habría que observar cuán difícilmente pudiera la Iglesia permanecer en la fidelidad a la alianza nueva y eterna, en medio de posibles errores doctrinales fundamentales. Y cómo, por el contrario, la promesa dominical de permanencia de la Iglesia en la verdad-fidelidad a la alianza refuerza el capítulo de la infalibilidad de su dogmática, como preservación de desviaciones fundamentales, tanto en la praxis de fe como en la conceptualización eclesial de esa misma fe, de la cual la dogmática es su símbolo. Asunto diferente es si la fidelidad y la infalibilidad pueden y deben ser descritos en ámbitos filosóficos, metafísicos y simplemente lógicos.

En tercer lugar no habría que ocultar que la explicitación dogmática eclesial es posibilidad de responder a

preguntas históricas dirigidas a la autoconciencia de la comunidad Iglesia, a la que no hay razón de entender desprovista de virtualidad para dar razón de sí misma, de lo que vive, cree y proclama acerca del depósito de la revelación, en límites precisos de comprensión que, al mismo tiempo que la especifican, la identifican como tal Iglesia con tal comprensión y no con otra. Asunto diferente es si la enunciación dogmática es o debe ser aclaración racional filosófica o comprensión testimonial comunitaria en términos paralógicos.

Esto significa por necesidad que las formulaciones dogmáticas eclesiales, encaminadas a asegurar la identidad de la fe eclesial normada por la divina revelación, no lograrían realmente identificarla ni preservarla, si el respeto sumo a la autoridad del Dios revelante exigiera valorarlas únicamente como guías útiles u opiniones respetables, pero en ningún caso como normas obligantes y vinculantes, es decir, normativas para toda confesión y práctica de la fe católica.

La línea minimalista de la dogmática eclesial deja en la sombra elementos muy ponderables de la Escritura y de la función eclesial como depositaria, garante e intérprete del *traditum* o *depositum* de la revelación de Dios y corresponde generalmente con la tendencia minimalizante de la eclesiología y de las posibilidades mismas de la antropología.

A nadie se ocultan las razones de orden muy positivo de las apreciaciones minimalizantes de la dogmática, pero al mismo tiempo sus balances deficitarios en la captación plenaria del problema.

IV. EL ENUNCIADO DOGMÁTICO EN FUNCIÓN DEL TEXTO Y DEL CONTEXTO

La vía media entre maximalismo y minimalismo de la dogmática obliga al equilibrio y la proporción. Se trata de recomponer los horizontes de la dogmática, su posibilidad y funcionalidad mediante una convergencia epistemológica

que se distancia por igual, tanto del racionalismo maximalista como del fideísmo minimalista y sitúa la dogmática en el justo medio que puede definirla como regla regulativa no idéntica, sino diversa y al servicio humilde de la regla constitutiva de la tradición y de la fe.

En conspecto ecléctico, que se estructura sobre los contornos tematizados por K. Rahner, así podría describirse la naturaleza del enunciado dogmático eclesial por referencia al texto de tradición al que sirve, al contexto actual de situación en que se proclama y al pretexto de emancipación humana y cristiana que el enunciado acompaña:

1. ES UN ENUNCIADO HUMANO

Con ello se quiere significar que su estructura es en todo análoga con la de cualquier otro enunciado *profano*, por medio del cual el hombre individual o colectivamente expresa su ciencia y su experiencia dentro de los ineludibles condicionamientos que impone la limitación de nuestro saber y de nuestro entender, de nuestro experimentar y de nuestro poder tematizar tales experiencias.

Y porque el enunciado de la dogmática se refiere analógicamente a experiencias fundantes de la fe para ser reiteradas una vez y otra vez, el enunciado no pretende objetivar ni hipostatizar la experiencia subjetiva de nadie, sino remitir dinámicamente a las experiencias y a los sentidos propios de los horizontes de la revelación y de la fe.

Además, como enunciado humano, la proposición dogmática se diferencia radicalmente de la proposición escriturística, no porque ésta no sea también humana, sino porque en cuanto inspirada puede con propiedad llamarse y ser *Palabra de Dios*. La proposición dogmática eclesial no es revelada ni es inspirada. La especial asistencia del Espíritu Santo al magisterio de la Iglesia para la enunciación de la regla de fe no trueca ni trasmuta el ser del enunciado dogmático, que es esencialmente *palabra de hombre*.

2. ES ENUNCIADO DECLARATIVO, NO CONSTITUTIVO

La revelación es acto propio de Dios. La proclamación original procede de Israel y de la primera comunidad cristiana y en cuanto primigenia, autorizada e inspirada hermenéutica de la revelación de Dios consignada en las Escrituras canónicas, se erige en norma normativa no ulteriormente normada sino última, como regla y canon hermenéutico de toda otra posible interpretación del hecho cristiano.

El enunciado de la dogmática eclesial se relaciona con el kerigma original, no como simple opinión acerca de, pero tampoco como proposición en vez de, ni a la altura de, sino como interpretación, captación, actualización en variados presupuestos de la Palabra original de fe y, en última instancia, de la revelación de Dios.

Ello conduce a situar el enunciado de la dogmática eclesial en correspondencia con experiencias factuales del hombre y de la comunidad, en cuanto saben, entienden y formulan la propia comprensión de sí y de su fe normada en el depósito de la revelación y ello desde la entraña de un lugar, de un tiempo, de unas circunstancias y perspectivas determinadas, que no son simples marcos externos de referencia, sino determinantes y condicionantes de la enunciación dogmática misma.

3. ES ENUNCIADO DE FE

Con esto se quiere afirmar que su punto de partida es la fe viva, práctica y operante por la caridad, *fides qua creditur*, y que su finalidad próxima es la de explicitar simbólicamente esa misma fe en una proposición categorial, *fides quae creditur*, y esto para dinamizar, encauzar o dirigir la misma práctica de fe.

Este ciclo completo que describe el enunciado dogmático fue registrado en el célebre aforismo teológico *ex fide in fidem* que impide apreciar la enunciación dogmática como si ella constituyera la zona teórica de una praxis distante o inexistente o el complejo doctrinal codificado de una ortodoxia diversa y contrapuesta a la ortopraxis.

Ciertamente el enunciado dogmático no tiene consistencia por sí solo, independientemente de la praxis misma de la fe, de la cual la dogmática es su registro y su símbolo.

De ahí que hoy rescatemos la prioridad indiscutible de la praxis de la fe sobre la enunciación de la fe. Pero sin que se dude que la enunciación dogmática, una vez adquirida, ilumina, orienta y dinamiza la praxis misma de la fe y logra, entonces, esa circulación dialéctica entre ortopraxis-ortodoxia-ortopraxis, que sólo por fuerza de maliciosas sospechas algunos etiquetan como ciclo deudor de epistemologías y de sociologías de la praxis inconvenientes y superadas.

Por fuera de la experiencia y práctica de la fe resulta imposible o sumamente difícil la apreciación del valor doxológico, proclamativo y proléptico del enunciado dogmático. Ello es indicio de la ineptitud de la dogmática para remplazar la catequética como estadio de iniciación. Indicio también de lo inadecuado de la usanza moderna de endilgar enunciados dogmáticos eclesiales *a todos los hombres de buena voluntad*, como si, a pesar de mucha buena voluntad, el enunciado dogmático dejara de ser jeroglífico antes que símbolo, para quienes no viven ni conocen la fe, de la cual procede el enunciado mismo de la fe.

4. ES ENUNCIADO ECLESIAL

La conciencia lúcida acerca de la tradición recibida por la Iglesia, como del escribirla por mediación eclesial apostólica, se acrecienta aún más respecto de la formulación dogmática, que ciertamente nace en la comunidad de los creyentes, se elabora desde ella y es para ella.

Precisamente porque se trata de la formulación común y propia de la comunidad de fe aquí y ahora, el enunciado dogmático se infiere como obligante y vinculante de la fe de todos y de cada uno de los miembros de la comunidad eclesial. Apartarse o rechazar el símbolo de la fe común ha sido generalmente señal inequívoca de *ex-comunión* eclesial, no en el simple plano de lo jurídico-disciplinar, cuanto en

el apartarse personal de la comunidad de sentidos fundamentales. En cambio, la unánime confesión y práctica de la misma regla de fe es factor quizás no total, pero sí sobresaliente entre los elementos varios que conforman el misterio de comunión eclesial.

Así, la obligatoriedad de aceptar el símbolo común de la fe no le es exigida al cristiano desde fuera, ni por razón de autoritarismos impositivos, sino que se deriva de su libre pertenencia y libre perseverancia en el seno de la comunidad de sentidos fundantes.

5. ES ENUNCIADO REFERIDO AL MISTERIO

Ni el enunciado escriturístico, menos aun el dogmático, intentan ser una aprehensión abarcante del objeto (o por mejor, del Sujeto), al cual están referidos. Esta imposible adecuación surge en primer lugar, de la naturaleza trascendente (inabarcable) de Aquél y de aquello no susceptible de ser encerrado en categorías que lo delimiten y lo circunscriban convenientemente. En segundo lugar, de la estructura misma del conocimiento y de la expresión humana que capta solamente en imagen o representación analógica y no en intuición entitativa. En tercer lugar, del estadio de fe y no de visión en el que nos hallamos, por el cual nos referimos al trascendente sólo *per speculum in aenigmate* en la esperanza de contemplar *facie ad faciem* (1 Co 13,12).

Y sin embargo, hay que asegurar que aquello que se aprehende en el enunciado dogmático, sin pretender ser la adecuación del misterio, es la realidad y no el simple símbolo hueco o el concepto vacío nominalista de una realidad que absolutamente se nos escapa y ello en virtud, tanto del realismo de la manifestación de Dios, como del realismo del símbolo humano, que imperfectamente pero verdaderamente se relaciona con el objeto simbolizado.

De ahí que el enunciado dogmático haya de ser situado dentro de los rasgos mismos de la revelación como

mysterium y prolépsis que deja saber, pero al mismo tiempo esconde la plenitud del rostro del Dios siempre mayor.

Así el temor y el temblor ante la zarza ardiente modera toda arrogancia dogmatista y toda ciencia hinchada, a la vez que la certeza de la presencia y de la locución de Dios en los símbolos mediacionales de su economía permite la relacionalidad cierta de nuestro ser, hacer y conocer con quien decididamente acampa en medio de nosotros.

6. ES ENUNCIADO EN TENSION DE DESARROLLO²³

Propuesta la revelación de Dios en palabra humana divinamente inspirada, ella sigue las leyes de todo discurso que, en el momento mismo de afirmar o de negar explícita

23. Es sorprendente encontrar esta conciencia y leyes del desarrollo dogmático ya en el año 434, y precisamente en un eclesiástico tan cerradamente amante de lo tradicional y de lo antiguo:

“¿No se dará, según eso, progreso alguno de la religión en la Iglesia de Cristo? Dése, enhorabuena, y grande. ¿Quién habrá tan mezquino para con los hombres y tan aborrecible para con Dios que trate de impedirlo? Pero tal que sea verdadero progreso de la fe, no una alteración de la misma. Porque es propio del progreso que cada cosa se amplifique en si misma, y propio de la alteración es que algo pase de ser una cosa a ser otra. Es menester, por tanto, que crezca y progrese amplia y dilatadamente la inteligencia, la ciencia y la sabiduría tanto de cada uno como de todos juntos, tanto del hombre individual como de toda la Iglesia, pero solamente en su propio género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia. Imite en eso la religión de las almas a la condición de los cuerpos, los cuales aunque en el decurso del año desarrollan y despliegan sus partes, permanecen sin embargo los mismos que eran antes. Mucho va de la flor de la infancia a la madurez de la ancianidad, con todo no son otros los que se hacen ancianos sino los mismos que fueron adolescentes; que por más que cambie la estatura y la figura exterior de un hombre, persiste sin embargo idéntica su persona y su naturaleza [...]. No hay duda de que esta es la ley recta y legítima del progreso y este el orden constante y hermosísimo del crecimiento: que el curso de los años vaya tejiendo en los mayores las partes y formas que la sabiduría del Creador había urdido en los niños de antemano. Si la figura humana se transformara más tarde en otras apariencias impropias

y directamente, también afirma o niega implícita e indirectamente. Por eso, cuando la comunidad de fe, guiada por sus pastores y doctores, explicita lo implícito y hace directo lo indirecto contenido en el depósito de la revelación, efectúa legítimos progresos susceptibles de ser formulados en nuevas proposiciones dogmáticas.

de su especie o si se le añadiera o se le sustrajera algo al número de sus miembros, el cuerpo entero perecería o se haría monstruoso o se quebrantaría sin remedio. Pues estas leyes de progreso es menester que siga el dogma de la religión cristiana: que se consolide con los años, se dilate con el tiempo, se engrandezca con la edad; pero que permanezca incorrupto e incontaminado, perfecto y entero en todas las dimensiones de sus partes, en todos sus miembros y sentidos propios; que no tolere alteración de ningún género, ni menoscabo de su condición, ni cambio alguno en su ser definitivo. Por ejemplo: sembraron antiguamente nuestros mayores en este campo de la Iglesia el trigo de la fe. Injusto e indigno sería que nosotros, sus descendientes, en lugar del trigo genuino de la verdad recolectáramos el error bastardo de la cizaña. Por el contrario: lo justo y consecuente es que, de acuerdo el fin con el principio, de los tallos del trigo de la enseñanza cosechemos las mieses del trigo del dogma, y que si algo se desarrolla con el decurso del tiempo de aquellos gérmenes primeros, lo mismo prospere y llegue a su madurez sin perder nada de las propiedades del germen; adquiera apariencia, forma, esplendor, pero conserve siempre la misma naturaleza de su especie. Lejos de nosotros que aquel vergel de rosas del sentido católico se transforme en cardos y espinas. Lejos de nosotros que en este paraíso espiritual los renuevos del bálsamo y del cinamomo produzcan cizaña y cicuta. Todo lo que en este campo de la Iglesia de Dios ha sembrado la fe de los padres, so mismo es menester que el celo de los hijos lo cultive y custodie, eso mismo florezca y llegue a su madurez, eso mismo prospere y crezca. Porque es natural que aquellos antiguos dogmas de la filosofía celestial con el decurso de los tiempos se embellezcan (*excurentur*), se limen (*limentur*), se pulimenten (*poliantur*); pero no está permitido que se alteren (*commutentur*), que se decapiten (*detrucentur*), que se recorten (*mutilentur*). Está bien que reciban evidencia, luz, precisión, pero es menester que retengan su plenitud, su integridad, su propiedad.” S. VICENTE DE LERINS, *Commonitorio* XXIII, 1 ss.

Histórico, es decir, procesual y perfectible como es el conocimiento humano, permite siempre intelección de constante mayor profundidad del depósito de la revelación y de la fe, lo cual arguye de posibilidad de progreso y de consiguientes nuevas formulaciones de la conciencia dogmática eclesial.

Además, cuando las comunidades de fe históricamente situadas toman conciencia de su específico entorno para comprenderlo y vivirlo de modo existencial según los designios de Dios a la luz del depósito de la revelación, se establece por necesidad un proceso hermenéutico renovador que replantea, relee, reformula y no simplemente repite el legado dogmático del pasado. Nos hallamos así ante un nuevo factor que posibilita y exige el desarrollo dogmático con sus posibles nuevos o renovados enunciados. Desde este ángulo es necesario reafirmar la legitimidad irrenunciable de los desarrollos enunciativos de la fe en y desde los contextos latinoamericanos, africanos, asiáticos, de minorías étnicas, de grupos femeninos, de organizaciones del pueblo.

Por lo demás, la historia misma de la dogmática cristiana bimilenaria es argumento irrecusable de la manera como la comunidad eclesial desde su praxis, su oración, sus controversias, su reflexión teológica, avanza siempre mar adentro guiada por el Espíritu prometido para conducirla hasta la verdad plena (Jn 16,12) y no simplemente por impulso del desarrollo normal de las ciencias, filosofías e ideologías, sin que tampoco haya de ocultarse este influjo.

En fin, la historia de la praxis dogmática de la Iglesia ha apuntado siempre al principio de analogía de la fe como la regla de oro de todo progreso auténtico en la comprensión y formulación dogmática de la fe. Analogía de la fe que descarta la posibilidad de un evolucionismo dogmático tal, que consintiera que lo verdadero de ayer fuera lo falso de hoy y lo falso de hoy fuera lo verdadero de mañana.

La analogía de la fe desecha por igual la univocidad repetitiva y la equivocidad tramposa y propende por el desarrollo homogéneo que es progreso hacia adelante en unión

y continuidad con toda la conciencia y formulación dogmática anteriores, como elemento de coherencia histórica que asegura que la Iglesia de ayer, de hoy y de mañana ha sido y es la verdadera Iglesia, que el hombre sabio y prudente construyó sobre roca (Mt 7,24). Y la roca era Cristo (1 Co 10,4).



CAPÍTULO VIII

EL CONTEXTO DE SITUACIÓN: ACCIÓN Y TRASFORMACIÓN

*Para el conocimiento de su realidad, los
terceros mundos han encontrado
mediaciones, no en las críticas del
conocimiento ligadas a la Ilustración y a la
Modernidad, sino en las metacríticas y en la
teoría general de las ciencias, que se
establecen desde los intereses por la
liberación.*

I. DEL TEXTO AL CONTEXTO

En el paso permanente del acontecer a la interpretación, del lenguaje a la palabra, de la experiencia al símbolo, de la vida a la tradición, de lo recibido a la escritura y de la metáfora a la desmitologización y a la posible enunciación dogmática del símbolo de la fe, el peligro constante es que la fuerza y el valor del texto santo más se determinen por su índole locucionaria (su significación, *Bedeutung*), menos por su valor ilocucionario (el propósito mostrado por el texto, *Sache*) y casi nunca por su imperativo perlocucionario (la acción terminativa prescrita o sugerida por el texto, *Sinn*). Cuando, en verdad, el irrestricto carácter ilocutivo y perlocutivo del texto es el que obliga en todo momento al paso

“de la hermenéutica a la acción” esto es, “de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción”, según la aportación de Paul Ricoeur.¹

En efecto, la indispensable intelección del significado del lenguaje es camino hacia la comprensión de la palabra que emana de aquel que en la palabra se comunica y se autodona en el acto mismo de revelar su deseo, su invitación, su prescripción, su mandato para ser realizado como acto terminal, verificativo y comprobativo de la genuina comunicación y revelación. En la ejemplificación misma de Ricoeur, “cierre la puerta” comienza con el significado de los vocablos, pasa por la manifestación de una orden, deseo o invitación que revela a quien produce la palabra, pero solo en el estadio perlocutivo final, cuando la puerta se haya cerrado, se concluye y se corona el discurso, es decir, cuando el discurso se haya hecho acción.

Tal vez el *logos* y su explicación (*erklären*) sean estadio necesario en la determinación ulterior de la palabra y del discurso. Pero solo el *dabar* y su genuina comprensión (*verstehen*) asegura los actos ilocucionarios y, sobre todo, perlocucionarios que convierten la palabra en acción: “Como descenden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar para que dé simiente al que siembra y pan al que come, así será la palabra que sale de mi boca, que no tornará a mí vacía, sin que haya realizado lo que me propuse y haya cumplido aquello a que la envié.” (Is 55, 10-11)

El análisis estructural del lenguaje en la visión de Ricoeur es un indispensable complemento a la ontología de la comprensión de Heidegger y al asunto de la hermenéutica tan finamente trabajado por Gadamer. En una y otra visión, el acto de comprender es siempre acto de percibir el horizonte propio del texto, el horizonte del intérprete en situación y el horizonte de la aplicabilidad en obediencia al

1. RICOEUR, PAUL, *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1985.

propósito mismo, imperativo y grave, del texto de tradición. El último destino del lenguaje, de la palabra, de la tradición y del texto es siempre la acción en tanto punto terminal de la revelación, de la comunicación, de la comprensión. Este circuito realista de la palabra a la acción explica la penetrante aportación de Austin “*Cómo hacer cosas con palabras*”.

En efecto, la genuina comprensión del sentido de la divina revelación opera en el punto de convergencia del texto de tradición con el contexto de histórica situación de hombres y de mujeres que interrogan por el significado, el valor y la orientación de sus existencias, por su actividad en el mundo, por el morir propio y ajeno, por el dolor y por el sentido o sin sentido de la muerte injusta del inocente y aplastamiento de las víctimas, desde donde se interroga si las ansias de justicia, de fraternidad y de Reinado de Dios en la historia son apenas quimera, ensoñación y proyección de aquello que no puede alcanzarse en este mundo. Comprender es, antes que nada, el comprenderse mismo de los sujetos en su existencialidad para su operatividad con sentido: “*Heidegger dice correctamente, en su análisis del verstehen en Ser y Tiempo, que lo que entendemos primero en un discurso no es otra persona, sino un proyecto, es decir, el esbozo de un nuevo ser-en-el-mundo. Únicamente la escritura, al liberarse, no solo de su autor, sino también de la estrechez de la situación dialogada, revela su destino de discurso como proyección de un mundo*”.² De no ser iniciación a un mundo y dación de sentido operativo para construir un mundo, el texto como lenguaje y como palabra sería un entramado de significaciones errabundas.

En este ángulo de comprensión operativa del texto nace el convencimiento ontológico y metodológico de que de Dios no puede hablarse sino al precio de hablar de la existencia humana, como lo dejaron establecido Heidegger en su ontología, Rahner en su el giro antropológico de la teología, Bultmann en la recuperación existencial de la

2. RICOEUR, PAUL, *Hermenéutica...*, p. 53.

exégesis y las teologías de liberación en el preguntar por Dios desde los pequeños y las víctimas, desde la justicia y la posibilidad de un mundo diferente, en plena relación de analogía del contexto con aquello más paradigmático y normativo del texto: “*Lo que queremos comprender no es algo oculto detrás del texto, sino algo puesto de manifiesto frente a él. Lo que se debe comprender no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible. Comprender un texto es seguir su movimiento del sentido a la referencia, de lo que dice a aquello a lo cual se refiere*”.³

Por lo demás, el concepto de revelación divina “*en hechos de la historia interpretados por la palabra a lo largo de toda la historia de salvación*”⁴ deja entrever que el accionar comunicativo de Dios desborda los segmentos paradigmáticos y normativos de su canónica mostración y de su diálogo y abarca la totalidad del decurso general y universal de la historia, a cuyo decurso pertenecen el aquí y el ahora. Entonces percibir a Dios, percibir su Palabra y la mostración de su propósito de gracia y de salvación es extensivo a la percepción de los fenómenos históricos en los que Él se muestra en el aquí y en el ahora. Ello exige el análisis amoroso y profundo de los contextos de la vida y de la historia en correspondencia analógica entre la hermenéutica del texto y la hermenéutica de la acción. Más aún, en “*la acción considerada como un texto*”.⁵

Todo lo anterior implica que la teoría general que entendemos como teología fundamental deba conectar con campos tan sustantivos de significación y de operatividad como los análisis de realidad, la teoría crítica de la sociedad, la teoría de la ciencia y la racionalidad de la acción en las vertientes de la acción comunicativa. Sin este enlace, el texto y toda su teología es elemento irrelevante para las preguntas del existencialista contextual. Con ese enlace, en

3. RICOEUR, PAUL, *Hermenéutica...*, p. 70.

4. CONCILIO VATICANO II, *Constitucion Dei Verbum*, No. 2.

5. RICOEUR, PAUL, *Hermenéutica...*, p. 47.

cambio, surgen y se constituyen las mediaciones actuales en las que se inscriben tanto el preguntar de los sujetos como el responder de los propósitos redentivos del proyecto de revelación, de salvación, de liberación.

II. ANALIZAR LA REALIDAD

El deber de apropiarse el texto de tradición para producir teología, y sobre todo, acción en el mundo, es correlativo con el deber de apropiarse responsablemente la propia contextualidad, temporalidad e historicidad y ello con miras a la pretextualidad del hacer que es elemento definitorio de la comprensión, tan importante y tan sustantivo como el preguntar y el responder, como el hablar y el escuchar, como el escuchar y el realizar.

Por eso, a diferencia con otras formas de teología que operan en alianza exclusiva con las mediaciones filosóficas, las teologías contextuales se caracterizan de forma señalada por el esfuerzo de lectura y comprensión analítica y operativa del contexto de situación o de realidad-ahí.

Primero, porque 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*.

Segundo, porque la realidad-ahí es objeto de virtual discernimiento de los signos del Reino y Reinado de Dios, que opera ya en la realidad de la vida y de la historia posibilitando un mundo según su voluntad.

Tercero, porque en la realidad-ahí 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 de la mujer concretos.

Cuarto, porque la realidad-ahí, leída y convenientemente analizada en sus signos positivos y negativos, es la que *“permite descubrir los desafíos puestos a la evangelización”*⁶

6. PUEBLA, 1299.

y las responsabilidades para los seguidores del camino de Jesús en la historia presente.

Quinto, porque el mismo texto de tradición certifica que la formalidad teológica o lectura creyente sólo puede operarse a partir de un objeto material histórico. Sólo así es verdad que la teología, en el testimonio de Israel, del Nuevo Testamento y de Vaticano II, consiste en la lectura creyente y confesante, “*sub ratione Dei et salutis, bajo la óptica de Dios y de la salvación*”, de los procesos históricos, sociales, políticos y culturales del hombre en situación.

Todos estos factores han hecho que, en la acción-reflexión teológico-pastoral de las teologías de contexto y de las llamadas teologías de genitivo, el análisis de realidad y la responsable apropiación del contexto de situación sea un imperativo metodológico de primer orden: con un pie en el texto y el otro en el contexto.

Abrirse, pues, a las comprensiones metódicas y responsables de lo social, de lo económico y cultural, de lo político y antropológico es establecer para la teología fundamental las indispensables mediaciones en las que los propósitos redentores del texto vienen a verificarse y comprobarse, acaso como signos fehacientes de credibilidad y de credentidad respecto al propósito soteriológico eficaz de la revelación de Dios inscrita en la historia. Ese recurso a las mediaciones analíticas para la operatividad del discurso no solo es característica indeleble de las formas de teología y de pastoral que elabora el submundo, es además espacio en que se juega el valor definitivo de los lenguajes, de las palabras y de los signos de la revelación: “*¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro? Vayan y díganle a Juan lo que han visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia el Evangelio.*” Ello equivale a decir que solo la acción redentiva del contexto que resulta de la Palabra es legitimación de la Palabra misma; que la acción soteriológica y redentiva es verificación definitiva de que Él es el Mesías que dice ser.

Ahora bien, el empleo de mediaciones analíticas en la paciente develación de la compleja realidad es forma de manifestar:

Primero, que el acceso a la situación ahí no es un acceso obvio que pueda resolverse en los reductos de la conciencia ingenua o del simple sentido común o en la simple observación del fenómeno social que no inquiere por sus causas.

Segundo, que el acceso a la situación ahí no es directo, inmediato, entitativo, porque todo acceso a la realidad está mediado por las formas y los procesos de la comprensión humana (sensibilidades, intensidades, experiencias, análisis críticos, juegos variados de lenguaje). Sólo en esas mediaciones de realidad se abre el acceso hacia la situación y la concreción.

Tercero, que si se emplean las mediaciones de las ciencias, como instrumental científico necesario para la teología y la pastoral es porque la teología y la pastoral como tales no poseen un instrumental suyo propio, que no sea el instrumental de las ciencias analíticas y críticas; o el instrumental de las filosofías; o el instrumental de las epistemologías.

Cuarto, que entonces no hay un conocimiento de la realidad que pueda catalogarse como específicamente teológico. Eso no escandaliza a nadie que comprenda que tampoco existe un ser específicamente teológico; ni tampoco un hacer específicamente teológico; tampoco un proceso o método de conocimiento específicamente teológico. Es formalmente teológica la formalidad o el horizonte y ángulo de la comprensión, no la materialidad misma del ser, del conocer o del hacer. Al contrario, la teología como formalidad tiene que acudir al mercado de los filósofos y de los científicos para asegurarse de comprender cuanto del mundo y de la historia debe comprender.

Nada de ello aduce debilidad del conocimiento formalmente teológico a partir de lo materialmente no teológico o preteológico, sino que, por el contrario, lo refuerza. Porque conocer a Yahweh, hacer experiencia de Él, acceder a su proyecto de gracia liberadora, es acceder a la mediación

factual histórica en que es experimentable y comprobable su gracia y su amor. De Dios no se conoce su rostro sino su espalda. A Yahweh se lo conoce, no en la inmediatez de la visión, sino en la mediación simbólica del acontecer histórico: “*Cuando Yo te rescate, Pueblo mío. Cuando Yo confunda al Faraón. Cuando Yo te reúna de la dispersión y del exilio: En eso conocerás que Yo soy (Yahweh)*” (Ex 6,6; 7,5; 7,17; 11,4 1R 20,13. Ez 39,28; 12,16; 37,12).

Así, las *fórmulas de conocimiento*, que se repiten como un estribillo en todo el Antiguo y el Nuevo Testamento, indican convicciones tales como estas:

El orden factual de creación, la obra de sus manos y la acción en la historia fundamentan el orden de conocimiento de Dios. Es decir, que la realidad creacional e histórica es símbolo, mediación y única posibilidad de acceso al conocimiento de Dios. Y que el orden de creación es el único camino abierto hacia el conocimiento del orden de salvación. No porque el orden de creación y el orden de salvación sean materialmente contradistintos, sino porque son formalmente diferentes.

Conocer en el sentido histórico propio de nuestra tradición es dinamismo que supone la radical experiencia histórica del hombre y la seguridad en una promesa que, si tiene aspectos trascendentes, está ligada a desarrollos inmanentes, como la liberación de Egipto, la conquista de la tierra, la creación de las instituciones, el retorno del exilio. La realización histórica de la promesa para que se vea y se crea que Yahweh guarda su palabra y es fiel a la alianza arguye de las mediaciones históricas, sociales, culturales y políticas que verifican y comprueban la realización de la promesa de gracia y de liberación. Por eso, la verdad no conoce en la Escritura connotaciones de carácter intelectualista, sino de índole práctica. La verdad no es para ser sabida sino para ser realizada. De todo lo cual resulta que el objeto inmediato de la experiencia y del conocimiento sea el hecho histórico, pero que el objeto mediato y terminal del conocimiento y de la verdad sea la acción amorosa de Dios inscrita en la realidad de la historia.

El dinamismo del conocer por experiencia las transformaciones históricas del mundo y de la existencia es, pues, vehículo mediacional para conocer a Dios, según el testimonio de Israel. Y en esa misma óptica se inscribe, sólo que con mayor fuerza todavía, el testimonio del conocimiento de Dios Padre en el testimonio normativo del Nuevo Testamento.

Por una parte, *“esta es la vida eterna: que te conozcan a Tí, único Dios verdadero”* (Jn 17,3). Por otra, *“y a tu Mesías, Jesucristo”* (Jn 17,3). En esta radical fórmula de conocimiento opera de nuevo el dinamismo mediacional: *a Dios (Padre) nadie lo ha visto jamás, el Hijo único del Padre lo ha dado a conocer* (Jn 1,18). La realidad histórica y contextual del Señor Jesús es el único y el sólo argumento com-probatório del amor, de la palabra, de la acción, del ser del Padre: *El que me ve a Mí, ve a mi Padre* (Jn 14,9). *Si me conocieran a Mí, conocerían también a mi Padre* (Jn 8,19). *Es que el conocimiento de la gloria de Dios (Padre) está en el rostro (histórico) de Cristo.* (2 Co 4,6)

Este orden de conocimiento histórico propio de la tradición bíblica se perdió en el Occidente ilustrado con motivo del diálogo con el helenismo y luego con las demás formas de filosofía de la idea y de la conciencia subjetiva. Las críticas a los idealismos trascendentales tuvieron el mérito de subrayar la imposibilidad de un sujeto pensante o de un espíritu absoluto que pueda constituirse con independencia de su génesis material y que pueda relacionarse con objetos de su conocimiento intocados por relaciones de carácter material.

Con innegable realismo, que es naturalismo y materialismo realista, Marx estableció que el acceso del hombre al conocimiento de la realidad y al conocimiento de sí mismo es acceso al conocimiento de la naturaleza. Pero el conocimiento de la naturaleza no se media primariamente por la fenomenología del sujeto ni por la teorización del objeto, sino por el trabajo que es dimensión constitutiva de la especie humana y medio para el real conocimiento transformador de la vida.

Por el trabajo el hombre adapta la naturaleza y de objetiva la hace subjetiva, en cuanto la acondiciona y la transforma para su propia utilidad y provecho. Tal es el realismo del materialismo del conocimiento, opuesto como tal al subjetivismo trascendental y al objetivismo formal, y que sólo los ignorantes o los maliciosos contraponen a la espiritualidad o a la religión.

De ahí que el acceso a las formas de conocer la naturaleza esté mediado por las formas de producción y que, entonces, la crítica del conocimiento se sustituya con la crítica de la economía política o crítica de los modelos de producción.

Porque, en efecto, la autoconstitución de la especie humana está ligada con la historia de la relación o de la síntesis del hombre con la naturaleza, mediante el trabajo y los sistemas de producción, de comercialización y de distribución, en cuanto formas de dominio transformador de la naturaleza por parte del hombre. El hombre resulta determinado por su propio trabajo transformador de la naturaleza; como el saber y el conocer están determinados por el trabajo y las formas de producción; como la ciencia es producto reflexivo del trabajo y luego camino y sistematización metódica hacia el trabajo mismo o encuentro transformador con la naturaleza.

Es este el núcleo de la célebre *ruptura epistemológica* que erige el interés práctico como fundamento y explicación y matriz de producción del conocer, del saber y de las ciencias; que establece la prioridad de la práctica transformadora por sobre la teoría científica; que caracteriza la ciencia como momento segundo de la praxis transformadora; que redescubre el valor terminativo de la ciencia como camino o método para el trabajo transformador del mundo y de la historia.

Así, la mecánica preceptiva de las tradicionales teorías del conocimiento y las leyes sobre fenomenología del espíritu absoluto se sustituyen por el interés, no idealista sino práctico, de la transformación del mundo por el trabajo, así como la transformación del mundo por el trabajo enlaza con la autoconstitución misma de lo humano. Entonces la

emancipación o liberación del hombre del yugo de una naturaleza desencadenada y hostil, o estéril e improductiva vino a ser punto de verdadera humanización, historización y socialización. Se trata de percibir que lo social, como lo político y lo económico no son, no pueden ser, categorías mentales ni actividades prácticas en esferas independientes a la misma constitución de lo humano en el mundo y en la historia.

“Es significativo que pudiera entenderse el Kapital de Marx como “crítica de la economía política” y, justamente en esta perspectiva, como teoría universal de la autoconstitución del género humano. Aunque Marx pasó por alto en sus análisis campos que hoy se ven con más claridad, sobre todo de la interacción social en los sistemas de signos simbólicos; aunque a tenor de las experiencias de nuestro siglo resulta ya insuficiente una teoría crítica de la sociedad como la diseñada por Marx si no se le añade el psicoanálisis, la psicología y la investigación de la interacción general; aunque Marx interpretó el proceso constitutivo social a partir sobre todo del modelo de trabajo; nada de esto excluye que sus análisis, y en general los análisis de este nuevo tipo de ciencias, hayan alcanzado dimensiones que en la concepción “clásica” se adjudicaban a la teología. La teología se encuentra, por tanto, ante una situación nueva en lo que atañe a la evolución de su sistema de categorías.”⁷

III. MEDIACIÓN DE LAS CIENCIAS EN EL ANÁLISIS Y EN LA ACCIÓN

1. EL ASUNTO DE LAS MEDIACIONES FILOSÓFICAS

Karl Rahner, tan notable como teólogo y filósofo, formado y formador en las mediaciones de las filosofías, dejó escrito al final de su vida: *“Ha de quedar claro que hoy la filosofía o las filosofías de ningún modo representan el único e*

7. PEUKERT, HELMUT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Editorial Herder, Barcelona, 2000, pp. 44-45.

incuestionable mercado de intercambio suficiente por sí mismo en el que la teología entra en contacto con la ciencia profana y con la propia concepción del hombre. La teología sólo es teología auténticamente proclamable en la medida en que logra hallar contacto con toda la autocomprensión profana del hombre en una época determinada; en la medida en que logra establecer diálogo con ella, hacerla suya, y dejarse fecundar por ella en el lenguaje de la cosa misma. Las filosofías ya no proporcionan las únicas autointerpretaciones del hombre importantes para la teología. Más bien, hoy como teólogos nos encontramos forzosamente en un diálogo –ya no mediado por las filosofías– con ciencias pluralistas de tipo histórico, sociológico y científico-natural. Desde ahí se echa de ver la dificultad de una teología científica. Ella ha pasado a ser una multitud ya no supervisable de ciencias particulares; tiene que estar en contacto con un sinfín de filosofías para poder ser científica en ese sentido inmediato. Pero a la vez ha de cultivar el contacto con ciencias que ya no pueden interpretarse filosóficamente.”⁸

A su vez, Jürgen Habermas, expresa así su parecer: “La tradición filosófica, en la medida en que sugiere la posibilidad de una imagen filosófica del mundo se ha vuelto cuestionable. La filosofía ya no puede referirse hoy al conjunto del mundo, de la naturaleza, de la historia y de la sociedad, en el sentido de un saber totalizante. Los sucedáneos teóricos de las imágenes del mundo han quedado devaluados no solamente por el progreso fáctico de las ciencias empíricas, sino también y, más aún, por la conciencia reflexiva que ha acompañado a este proceso. Con esta conciencia, el pensamiento filosófico retrocede críticamente por detrás de sí mismo: con la cuestión de qué es lo que puede proporcionar con sus competencias reflexivas en el marco de las convenciones científicas, se transforma en metafilosofía [...] Todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía Primera han fracasado. En esta situación se pone en marcha una nueva constelación en las relaciones entre

8. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, pp. 24-25.

filosofía y ciencia. Como demuestra la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se enlazan entre sí de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico, presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo trascendental.”⁹

Es pues, el giro mismo de la filosofía el que ha orientado a las nuevas formas de hacer teología hacia las mediaciones de carácter científico social, como lo registró Clodovis Boff buenas décadas atrás: *“Dejamos expresamente al margen las otras mediaciones posibles de la teología, aunque vayan ordenadas a lo político, por ejemplo, la mediación que ha ofrecido tradicionalmente la compañera clásica de la teología, la mediación filosófica. No cabe duda de que ésta puede prestar su colaboración a una teología de lo político, en lo que se refiere a la esencia del poder, del Estado, del conflicto, de la sociedad, del derecho, etc. Pero aquí prescindimos de una articulación mantenida con la filosofía, no porque sea inútil esta articulación, sino por la decisión lúcida de introducir a la teología en la praxis real, y esto bajo la presión de la urgencia histórica.*

Sea como sea, no queremos conceder el privilegio a la mediación filosófica, incluso por su carácter especulativo o al menos por su tendencia al especulativismo. Escogemos voluntariamente establecer una relación con los análisis empíricos y positivos más que con las especulaciones filosóficas, pues tenemos miedo de que en la actual coyuntura socio-histórica que es la nuestra, especialmente en el tercer mundo, la filosofía intervenga fatalmente en la mistificación de la realidad, ordinariamente dramática, de las masas oprimidas. De todas formas, si fuera

9. HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social, Ediciones Taurus, Madrid, 1987, pp. 15-16.

preciso filosofar, lo haremos en la medida de los propios imperativos históricos.

*La vinculación de la teología con la praxis por medio de la mediación social analítica tiene por objeto salvar a la teología del teoricismo vacío que en ciertas circunstancias es la marca del cinismo académico, si prestamos atención al escándalo clamoroso de las muchedumbres famélicas y sufridas de nuestro mundo.*¹⁰

Frente al contexto de dramática situación, asumir mediaciones sociales para la teología más que un imperativo epistemológico, es un reclamo ético: *“Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones de muertos de hambre y desnutrición no se convierten en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. Por eso –como observaba un participante en el encuentro de Buenos Aires– es necesario salvar a la teología de su cinismo. Porque realmente, frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo.*¹¹

2. TEORÍA DE LA CIENCIA Y TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Ni el saber absolutizado de la filosofía, que pudiera significar teoricismo, ni la simple y llana legitimación del saber de las ciencias por parte de la filosofía, que pudiera dar cabida de nuevo al positivismo científico, es decir, al cientismo, son caminos exentos de escollos para la aproximación al conocimiento trasformador de la realidad contextual: *“Frente a este hecho, Habermas propone una reconstrucción del materialismo histórico –en el cual reconoce lo mejor de la tradición crítica de la filosofía– retomando su sentido desde una concepción*

10. BOFF, CLODOVIS, *Teología de lo político: sus mediaciones*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 42-43.

11. ASSMANN, H., *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1973, p. 40.

materialista del conocimiento y de la historia. La reconstrucción implica a la vez una crítica a ciertas tesis de Marx, no a su intención, y a cierta positivización de su pensamiento en el marxismo ortodoxo."¹²

Esta reconstrucción propuesta no se dirige de modo focal a los aspectos metodológicos de las ciencias, sino a su teleología, en cuanto ellas forman parte de la autoconstitución del género humano y del acceso del hombre al conocimiento transformador de la realidad que debería ser el objeto propio de la filosofía como tal. No se presume, por eso, de la desaparición de la filosofía, ni de su reducción a pura y simple filosofía de las ciencias.

Así, la teoría general de las ciencias en la propuesta teleológica de la Escuela de Frankfurt y de su mejor exponente, Jürgen Habermas, es hoy una significativa proposición que amplía los panoramas presumiblemente estrechos en que situaron su reflexión tanto la primera como la segunda modernidad.¹³ Por lo demás, *"la teología fundamental debe proporcionar información sobre el modo como la reflexión teórica de la teología enlaza metodológicamente con las acciones comunicativas básicas de los sujetos. Tampoco esto debe resultar ajeno a la teología, dado que su materia está referida a las realizaciones más elementales de la existencia humana.*"¹⁴

- **Las ciencias de la naturaleza**

Las ciencias cuyo *método propio es el análisis empírico* persiguen una finalidad de eminente utilidad técnica, en el sentido de aprovechamiento humano de los recursos del planeta, en modo tal que el hombre llegue a ser señor, no esclavo de la naturaleza. En virtud del *principio de repeti-*

12. HOYOS, GUILLERMO, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986, p. 71.

13. HABERMAS, JÜRGEN, *Conocimiento e Interés*, Madrid, 1985.

14. PEUKERT HELMUT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Editorial Herder, Barcelona, 2000, p. 331.

bilidad tales ciencias establecen pronósticos sobre el comportamiento observable de la naturaleza para ponerla al servicio y utilidad del hombre. Por eso dichas ciencias se sitúan en el *nivel de adaptación* de la casa del hombre sobre el planeta, en cuanto controlan una naturaleza hostil o improductiva, desencadenada o estéril. Las ciencias de adaptación lo son también de control y de previsión.

Es, pues, una *praxis instrumental* la que se halla al origen del método y la que orienta y determina, tanto la *finalidad*, como el *interés* propio de estas ciencias. Lo *real* para ellas o, mejor, el ángulo específico desde el que abordan la realidad es el ser en cuanto experimentable y reductible a la utilidad de tipo técnico. Esa es la razón por la que el resultado o *producto final* de esta praxis instrumental sea la técnica, históricamente vinculada con el avance paulatino del dominio del hombre sobre la naturaleza merced a la instrumentalización de la piedra y del hierro, del bronce o del átomo o de la cibernética.

Es claro, entonces, que el *posible manejo ideológico* de estas ciencias provenga de erigir en ídolo la racionalidad utilitaria y técnica que determine la nueva opresión y el nuevo subyugamiento del hombre a la misma técnica por él construida con las amenazas de destrucción tanto del hombre como del planeta, paradójicamente víctimas de su propio invento. La esclavitud a las técnicas desarrollistas y a la civilización de la máquina es hoy uno de los elementos más dramáticos de los que tiene que ser liberado el hombre histórico y allí, precisamente, en las sociedades y conglomerados en los que la técnica y la civilización de la máquina más corroen el corazón del hombre. Es porque aquello mismo que fue inventado para liberar al hombre, puede fatalmente volverse contra él.

- **Las ciencias del espíritu, humanas o hermenéuticas**

Las ciencias cuyo *método se funda en el principio de la comunicabilidad humana*, de la capacidad y necesidad de la interrelación entre los hombres a lo largo de la historia y de las culturas, son las que denominamos ciencias del

espíritu, ciencias humanas, ciencias históricas. Algunos prefieren denominarlas ciencias hermenéuticas puesto que su *finalidad e interés* viene establecido por una *praxis de comunicación* que dice relación con el asunto de la interpretación del hombre que se expresa por medio de símbolos, de lenguajes antropológicos y sociales, de fonemas y de grafemas, de monumentos y situaciones, de historias y de mitos, de ritos y de artes y de instituciones, tanto del pasado como del presente.

Trátase de ciencias que se sitúan en el *nivel de la interpretación*. Por eso, *real o realidad* para ellas es el ser en cuanto símbolo y expresión humana, en cuanto interpretable en su estructura signica de la interioridad del hombre histórico. Por eso, también, el *producto de la praxis de comunicación es la cultura*, construida genéticamente a partir de las maneras de ser, de pensar, de amar, de interrelacionarse, de creer, de idealizar y de expresarse del hombre histórico en esos potentes o débiles sistemas de interrelación que forman el alma de un pueblo y que denominamos cultura y humanismo. En ellos se ha plasmado la historia del hombre sobre la tierra.

El *manejo ideológico* de las ciencias humanas o hermenéuticas proviene de la idolización de una sola cultura como patrón universal de los hombres y de los pueblos. Tal universalización avasalla las culturas de pueblos y de grupos económicamente menos poderosos, cuando no étnicamente discriminados y despóticamente condenados al exterminio. No sin razón los actuales movimientos de liberación propenden por una emancipación de todos los tutelajes culturales a que son tan proclives, tanto el antiguo como el neocolonizador. Hoy las metrópolis y los nuevos denominadores, junto con su civilización de máquinas y de técnica, imponen a los pueblos dominados sus estilos, su lengua, su religión, sus filosofías y cosmovisiones, sus propias racionalidades estéticas. No sin confesado repudio a las manifestaciones culturales que intencionadamente estigmatizan como propias de hombres y de pueblos primitivos, incapaces de algo más que del sentido común y de conciencia indiferenciada, que

se expresaría por los vehículos arcaicos y primitivos de lo mítico y mitológico.

- **Las ciencias sociales, liberadoras o políticas**

Un tercer grupo de ciencias se sitúa *metodológicamente* en el plano intermedio de lo analítico-empírico y de lo hermenéutico interpretativo. A partir del *principio de sociabilidad humana*, estas ciencias instauran un método de análisis empírico de las estructuras sociales para interpretación de los fenómenos humanos que ellas producen o que ellas impiden. La *finalidad y el interés* de estas ciencias sociales viene dado por una *praxis de emancipación* de los condicionamientos inhumanos o infrahumanos vigentes eventualmente, y por una praxis de creación de formas institucionales de interrelación justa y de convivencia en contra de dominadores y de déspotas, de explotadores y opresores.

Por eso tales ciencias trabajan en el *nivel de la asociación*. Y es *real* para ellas todo cuanto sea posible y razonable para un grupo humano (no lo óptimo ni lo utópico) que lleve a mejorar las estructuras de relación social y a transformarlas, subvertirlas o cambiarlas por formas más razonables dentro de lo posible. La ciencia del posible social, de la formación de los sistemas de convivencia y de la práctica liberadora tiene como *producto* la política, vale decir, la práctica y teoría de los sistemas justos de convivencia de los libres en la polis humana.

El *manejo ideológico* de las ciencias sociales proviene de la neutralización de su carga crítica, subversiva y liberadora que corresponde a la fetichización del *status quo*, del orden establecido, del Estado y de las instituciones que se juzgan como óptimas, no criticables, no sustituibles. Los antiguos nacionalismos y estatismos que condujeron a los totalitarismos de Estado y a la deificación de instituciones injustas sobre un hombre inerme, hallan correspondencia en las modernas teorías y prácticas de la seguridad nacional y en la defensa y salvaguardia de instituciones indebidamente identificadas con lo religioso, con lo cristiano,

con lo justo, con lo bueno. Nunca como en nuestro contexto se hizo más indispensable la práctica y la teoría de las ciencias liberadoras, porque nunca como ahora se tuvo mayor conciencia de que el hombre es lobo para el hombre, especialmente cuando este último es el marginado, el pobre, el indefenso, el segregado, el expropiado por la nefasta asociación de los explotadores en el plano económico, de los dominadores en el campo ideológico y de los opresores en el poder político abusivo.

- **Correlaciones**

La sistematización de los principios rectores del conocimiento y de sus resultados sobre la ciencia y sobre la vida permiten articularlos así:

1. Es una *praxis* y no una idea la que orienta y guía a las tres esferas de interés de las ciencias: *praxis instrumental* en las ciencias de la naturaleza; *praxis de comunicación* en las ciencias humanísticas; *praxis de liberación* en las ciencias sociales.
2. Cada uno de los tres tipos de ciencia *elabora su teoría desde su praxis*. Es entonces cuando resulta cierto que la *praxis verifica y com-prueba* el desarrollo y verdad de la teoría. Así como es también cierto que la teoría científica, una vez conseguida y formulada, guía y orienta las *praxis de instrumentalización, de comunicación, de liberación*.
3. La *praxis determina*, entonces, *la condición de posibilidad del conocimiento*, aunque en un segundo momento la misma *praxis* pueda depender de la teoría. El realismo y el particularismo de las ciencias exige que, a diferencia de las universalizaciones y trascendentalizaciones de las filosofías, la teoría sea referencial de una *praxis*, y la *praxis* sea verificación real y particular de una teoría. En razón de los nexos entre ciencia y conocimiento de la realidad, la teoría de las ciencias significa, sí, una radicalización de las célebres teorías formales del conocimiento, de las fenomenologías del espíritu y del acceso a la naturaleza por el trabajo, y constituye una real alternativa para el acerca-

miento cognoscente a la realidad por conocer y por transformar. Por eso, si la teoría general de las ciencias no constituye en sí una epistemología de cuño filosófico, tampoco la impide sino que la requiere. Y eso no sin subrayar que la genuina epistemología deberá fundamentarse en las praxis de autoformación realista de la especie humana.

4. El *interés fundamental que debe mover todo conocimiento y toda práctica es, en definitiva, la emancipación o liberación del hombre*: ya sea del yugo de la naturaleza hostil, desencadenada o improductiva (en las ciencias de la naturaleza); ya sea del yugo de la sinrazón, del sinsentido, de la fatalidad y del destino ciego (en las ciencias hermenéuticas); ya sea del yugo de la esclavitud, del empobrecimiento, del despotismo, de las condiciones inhumanas de vida, de la injusta estructura de relación (en las ciencias sociales).

5. De ese común denominador que llamamos liberación es de donde resulta el *entronque radical de las ciencias y su integración interactiva desde sí mismas y en relación con las demás*. Y es porque, si a la praxis instrumental, a la praxis comunicativa y a la praxis social se las privara de su fuerza crítica y de su finalidad liberadora del hombre y de la sociedad, entonces las ciencias alfa servirían tan sólo para consolidar y propagar los sistemas tecnócratas de la sociedad de consumo. Las ciencias beta suministrarían los insumos a los neocolonialismos culturales y a la autoafirmación dominadora de las así llamadas culturas fuertes sobre las débiles. Las ciencias gamma servirían tan sólo para garantizar y defender las ortodoxias dogmáticas del actual orden establecido en lo político, lo económico y lo social.

6. *En particular, lo interpretativo y hermenéutico* no es ni puede ser del orden de lo abstracto, de lo simplemente exegetico y textual, de las simples mediaciones para trasponer lo ya alcanzado y establecido a nuevas circunstancias. Interpretar es fundamentar razonablemente y con sentido una praxis de inteligencia del hombre respecto de la transformación de su historia y de su mundo. Es por eso praxis de adultez, de liberación, de emancipación. Y praxis de repudio consciente y de impugnación a cuanto a lo largo de la

historia ha obstaculizado la adultez, la emancipación, la liberación.

7. De ahí entonces que si las disciplinas histórico-hermenéuticas son de alguna forma, ciencias de la tradición de la historia y de la tradición de la cultura, ellas *deben identificar todo aquello con lo que es preciso establecer no una continuidad sino una ruptura, no una aceptación sino una resistencia, no una reedición sino una abolición.*

8. Todo lo anterior no prejuzga ni implica que las ciencias naturales se trasmuten en sociales, ni las sociales en hermenéuticas. Simplemente se señala la interrelación íntima de las ciencias y su ineludible conexión con el proyecto humano total, con el saber total, con la tarea total, con la liberación total, servida desde ángulos específicos por las varias praxis y disciplinas del saber, desde su propia identidad y particularidad: *“Precisamente la necesidad de interrelacionar los elementos de análisis de la triple dialéctica libera de la solicitud a privilegiar o absolutizar uno de los aspectos de la actividad humana. No se puede pensar que el elemento fundamental del desarrollo humano pueda ser únicamente el trabajo como actividad técnica al margen o como determinación causal de las relaciones sociales. Este y no otro es el peligro de la pseudointerpretación mecanicista de la relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción.”*¹⁵

IV. TEOLOGÍA Y CIENCIAS

La estructuración de las ciencias en cuanto campos o niveles del conocimiento transformador del hombre y de su mundo, permite establecer la esfera de praxis y la esfera de conocimiento en el que es preciso situar lo teológico-pastoral, sus intereses, finalidades, métodos y realidades con las que trabaja, si es que ella se entiende a sí misma

15. HOYOS, GUILLERMO, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1985, pp. 75-76.

como una interpretación creyente y transformadora del hombre y de la historia.

Comencemos por decir que la revelación y la fe (*principio primero*, peculiar e irrenunciable de la teología) escapan en cuanto tales de los simples niveles de lo científico y de los reductos más o menos estrechos de una disciplina y de una academia. En este sentido hay que afirmar que la teología es apenas tematización de un misterio de buena voluntad de Dios en Jesucristo. Y que el teologizar, por tanto, tiene fundamentos o puntos de partida del todo peculiares (la gratuita revelación de Dios en la historia), *métodos pedagógicos y didácticos* muy suyos (la oración, la catequesis, la predicación, la introducción en la experiencia cristiana) y una *finalidad* del todo trascendente que constituyen el teologizar en apenas un símbolo manifestativo de un misterio, de una gracia, de una presencia y de una acción irreductibles al simple esfuerzo del espíritu humano. Desde este punto de vista el teologizar desborda la esfera de lo disciplinar, de lo formalmente científico y de lo puramente filosófico.

Pero en cuanto reflexión creyente sobre la histórica comunicación de Dios en la historia de salvación, y sobre las praxis humanas históricas de constitución de la especie en el horizonte de la revelación y de la fe, la teología se comprende *dentro de las ciencias humanas, ciencias del espíritu o ciencias hermenéuticas*. Allí define más a gusto los campos de sus textos y de sus contextos.

Ella pretende hacer realizable y comprensible la historia humana como historia de revelación y de salvación, y las praxis humanas como acción histórica que es signo e instrumento (sacramento) de Dios con el hombre y del hombre con Dios.

Entonces la teología, a partir siempre de las praxis históricas (nunca sin ellas ni con prescindencia de ellas), instaaura la reflexión creyente sobre esas mismas praxis y sobre el acopio de sus manifestaciones: signos, símbolos, monumentos históricos y de tradición, situaciones socia-

les, coyunturas históricas, grandezas y miserias del derrotero humano.

El ángulo formal de la interpretación será siempre el horizonte del Evangelio y lo siempre creído y vivido en la Iglesia no sin arreglo normativo a las instancias últimas de enseñanza de la misma Iglesia (magisterio).

Tales son los *principios propios* e irrenunciables de la teología, intrasferible a otro tipo de ciencia, sobre los que se funda su quehacer.

La praxis de los cristianos, normada sobre la praxis de Jesús e informada por su Espíritu, es el lugar primero, fundante y principal de la teología. Eso podrá entenderlo todo aquel que no vea en Jesús a un simple fundador de religión, o al autor de un código moral o de una ortodoxia preestablecida o al teórico de la realidad, sino precisamente a aquél que con su presencia y con su acción, con su vida y su palabra, con su conflicto y con su muerte, con su resurrección y con su exaltación, ha instaurado el Reinado de Dios en la historia, ha anunciado la Buena Nueva a los pobres y desheredados para que posean el Reino, ha convocado a los que no son para confundir a los que son, y ha enviado a los suyos a proseguir la tarea histórica de que todo tenga a Cristo por Cabeza y Dios sea todo en todas las cosas.

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. En ese texto mayor de la realidad están comprendidas, tanto las praxis históricas por las que atraviesa la presencia y la acción histórica de Dios, como las Escrituras cristianas normadas por el testimonio apostólico acerca del acontecimiento salvador y revelador de Dios en Jesucristo, vividas y proclamadas en la Iglesia.

El *interés y la finalidad* de la teología es la dinámica de interpretación de la historia como posibilidad de ser hecha por los hombres de aquí y de ahora en el horizonte de lo revelado y salvífico. Pero puesto que lo salvífico trascendente pasa por la historia de las liberaciones humanas y por sus praxis y saberes, es casi obvio que la teología deba

presentar un entronque radical con los contextos, praxis y saberes liberadores de las ciencias y junto con ellas debe propender por la gran empresa de la constitución humana y de su liberación en el orden natural, humanístico y social. Ese entronque de las praxis de los cristianos y de su saber reflexivo llamado teología con otras praxis humanas y con otros saberes en la inaplazable línea de lo económico, político, cultural y social es la herencia de sentido que proviene del texto y que es reclamada por el contexto.

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. En los contextos del submundo, tal historia real de los hombres es la historia real de los pobres, de los avasallados y oprimidos. Esa es la historia en la que se presencializa preferentemente el Señor del Evangelio.

El *producto final* de la teología no es ella misma. El punto terminal de la reflexión crítica sobre la praxis histórica de los cristianos en la línea de su liberación presente y trascendente no es un saber, sino un hacer. El saber de la teología tendrá que *verificarse* y *comprobarse* en las concreciones históricas del amor de Dios en el hambriento socorrido, en el desnudo vestido, en el oprimido liberado, en el triste consolado, en el pobre hecho heredero del Reino, poseedor de la tierra e hijo de Dios. Y es porque en la tarde de la historia, como decía un profeta, no seremos juzgados sobre el saber de la teología sino sobre el amor.

La identidad, pues, de la teología deriva de su interés o propia finalidad. De sus propios y peculiares principios. Del específico método. Del específico parámetro con el que se instaura su analítica de la historia. Del sesgo particular con el que indaga la realidad humana.

Por eso la teología no es ciencia natural ni ciencia social. Su estatuto como disciplina a partir de una praxis encuadra más convenientemente dentro de las ciencias humanísticas históricas o hermenéuticas pero en íntima relación y radical entronque con las praxis y los saberes

liberadores propios de las ciencias naturales, de las ciencias sociales y de las mismas ciencias humanísticas o hermenéuticas.

1. TEOLOGÍA Y CIENCIAS NATURALES

No sin fatiga van llegando los cristianos y, sobre todo, las autoridades de la Iglesia al reconocimiento, más teórico que práctico, sobre la autonomía de las ciencias. En efecto, las ciencias fundadas en métodos empíricos se vieron amenazadas en sus principios, métodos y desarrollos propios cuando las teologías de curias y conventos quisieron convertirse en norma interpretativa, canon último y control regulativo de las ciencias naturales. Por su parte, la Iglesia y la teología creyeron ver amenazada la fe tradicional y el sentido religioso pre-crítico por los descubrimientos efectuados por las ciencias.

De ahí las oposiciones radicales al avance técnico y científico autónomo que dieron la imagen de una Iglesia y de una teología recalcitrantes, integristas, regresivas y oscurantistas. De ahí también la explicable reacción del mundo científico empírico, que negó a la teología su carácter de ciencia.

Con relación a las ciencias naturales y a sus contextos habrá que recordar siempre, para que no se repitan, las polémicas agrias y descomedidas y los recurrentes anatemas de la Iglesia y de su teología respecto de la teoría heliocéntrica, de la teoría de la evolución, de la teoría del psicoanálisis, de la producción de vida en el laboratorio, de las teorías clínicas sobre sexualidad y contracepción.

Sin que tampoco haya sido menos reprehensible ese aparentismo de apertura a las ciencias por parte de teologías y de teólogos que pretenden *hacer uso* de los datos de las ciencias empíricas como si ellas elaboraran los datos *profanos* previos a una teología que elaboraría los datos *divinos*, reguladores de los primeros. O la inconfesada tendencia a la *explotación* de los datos de las ciencias para *demostrar* apologeticamente la verdad de las conclusiones teológicas.

Desde su propio estatuto de disciplina o de ciencia hermenéutico-crítica de la historia en el horizonte de lo salvífico y revelado, la teología deberá evitar con extremo cuidado todo brote de teologismo que pretenda que la teología tiene la sola o tiene la última palabra. A estas viejas y nuevas posturas teologistas conduce el artificio de pensar que la divina revelación y las conclusiones teológicas que de ahí se derivan son *más verdad* que la verdad humana y que desde esta *mayor verdad* pueden y deben analizarse los datos de toda otra ciencia, que serían entonces de *menor verdad*.

En realidad, ni la divina revelación ni las eventuales doctrinas eclesiológicas o teológicas que de ahí dimanen son más verdad en el plano científico y natural. Son nada más ni nada menos que la verdad de nuestra salvación, la verdad del amor de Dios, la verdad de su gratuita comunicación, que no invalida un ápice siquiera de la verdad de la creación y de la verdad de la ciencia, de su autonomía, de su consistencia, de su bondad, de su metodología propia proclamada por Vaticano II.

Con relación a las ciencias naturales, la teología está solicitada por todo descubrimiento y avance científico que, establecido por la metodología propia de las ciencias y regulado por la moral, signifique el entronque con el mandato divino de someter la tierra para que el hombre sea señor y no esclavo de la naturaleza. Jamás el señorío humano podrá ser percibido como atentatorio contra el señorío de Dios.

Desde este ángulo, es la teología misma la que puede entroncar las ciencias naturales (físicas, químicas, matemáticas, ingenierías, biológicas, prácticas y saberes artesanales e industriales) en el interés único y fundamental de liberar al hombre y a su sociedad en el primordial campo de adaptación de la naturaleza para casa del hombre sobre la tierra, de aprovechamiento y preservación inteligente de los recursos, de construcción de la civilización y de la técnica para el crecimiento y señorío que se encomendó al hombre en la mañana primordial de la creación.

Ni es razonable pensar que la amplia semántica de la liberación pueda ir por cuenta de los estrechos campos de lo religioso que se autodefinen como liberador; ni es de buen recibo la pretensión de que las preguntas y respuestas sobre la tarea del hombre en el mundo y autoconstitución de la especie corresponda a la esfera de lo humanístico y religioso, pero no a la especificidad de las ciencias naturales. Tampoco es razonable el exclusivizar en las áreas estrictamente éticas y religiosas la formación de la conciencia y de la religiosidad, de la liberación y de la solidaridad, del servicio y de la propia e indelegable misión y ministerio que corresponde a los científicos naturales en el campo común de la vida.

Las mismas ciencias naturales desde sí mismas y en reciprocidad posible con la teología deben coadyuvar dialogalmente para que las praxis instrumentales de utilidad técnica no ejerzan una totalización indebida que arroje como resultado la supremacía de la máquina sobre el hombre; de la técnica sobre la sabiduría; del consumo sobre la socialización justa de los bienes; del universo físico sobre la totalidad de los valores humanos; de las leyes físicas demostrables sobre las razones del corazón y del sentimiento humano.

Las praxis de instrumentalización y el saber reflexivo de las ciencias naturales han de mostrarse hoy dispuestas a percibir las justas correcciones de óptica y de propósitos que les exige el mismo mundo de la vida y las urgencias que les plantean la concreción y la situación. Los científicos naturales deben abrirse dialogalmente a las necesarias complementariedades que puedan provenir de las ciencias del espíritu en general, de la teología en particular, y del mundo científico social.

2. TEOLOGÍA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU

En el estadio conflictual que ha caracterizado a la teología respecto de las demás ciencias hermenéuticas, quizás lo más destacado es la pretensión de la teología de

erigirse en la única interpretación válida de Dios, del hombre y del mundo. Con el peligro constante de oírse a sí misma, de autoalimentarse de autoabastecerse, de perder su talante hermenéutico por un talante dogmático, excluyente, excomulgante.

Por un prurito de dogmatizar a ultranza para asegurarse la obediencia y la disciplina, la Iglesia y la teología prefirieron vincularse muchas veces a formas y sistemas rígidos de pensamiento y de expresión, a trasmisión invariablemente fija de contenidos que quisieron ser universal y perpetuamente válidos, a visiones de la historia reguladas por leyes estáticas y eternas, a providencialismos falsos, a teleologismos fatalistas o a apocaliptismos terroríficos.

Ahí se sitúa entonces su difidencia con respecto de la sociología del conocimiento; a la psicología; a la historia de las culturas; a la teoría de las religiones comparadas; a la crítica histórica; a los métodos histórico-críticos en la exégesis; a la historia de las formas; a la libertad de conciencia, de investigación y de expresión.

Y sin embargo, la teología navega en el mismo barco. Porque ella se define como provincia de las ciencias histórico-interpretativas. Y desde su ángulo, y en conexión con las demás ciencias humanísticas, la teología propende por un conocimiento cada vez más a fondo del mundo misterioso del hombre, de su conciencia, de su interioridad, de sus símbolos, de su cultura, de su arte, de su afán de realización histórica, de transformación, de cambio y de aversión a cuanto a lo largo de la historia le ha impedido su libertad y su liberación.

Es entonces cuando la teología incide y coincide con el carácter liberador de las ciencias humanas para hacer razonable y responsable el mundo del hombre en contra de los fatalismos, de los determinismos, de la resignación y de la pasividad, de la marioneta humana regida por destinos ciegos y dioses burlones. Y es entonces cuando la teología ejerce su función crítica sobre sí misma y sobre las demás ciencias hermenéuticas, para no permitir la totalización ideológica de ciertas interpretaciones sobre el hombre y

su historia que lo paralicen en su acción, que lo esclavicen al orden establecido, que lo reduzcan a una célula de la naturaleza o a una pieza del engranaje economicista o estatista, cientista o psicologista.

Por lo demás, las ciencias humanísticas o hermenéuticas (filosofía, literatura, artes plásticas, pintura, música, arquitectura, lúdica y estética, teatro y lenguaje cinematográfico, artes populares y artesanales) pueden hallar en la teología un elemento sumamente válido para la auto-comprensión de su génesis y realizaciones más destacadas en esta civilización occidental y para cerciorarse de sus recorridos liberadores del hombre y de la sociedad. Y es porque lo humanístico estuvo y está entrañablemente ligado a la praxis humanística de los cristianos y a su saber teológico reflexivo. La ciencia cristiana humanística es una catedral portentosa a la gloria de Dios y a la aventura liberadora del espíritu humano.

Por eso, el entronque íntimo de lo histórico-hermenéutico con lo teológico ha indicado a las iglesias y los seguidores de Cristo cuáles son las exigencias y las expectativas que el hombre situado plantea a la Buena Nueva del Evangelio desde la realidad circundante. Lo teológico liberador muestra a lo humanístico, desde las perspectivas de la revelación y de la fe, cuáles son los compromisos prácticos y teóricos que las ciencias histórico-hermenéuticas tienen que asumir de frente a la tarea de la constitución de la especie y liberación de los hombres, especialmente de los humillados y ofendidos por humanismos elitistas y hermenéuticas opresoras al servicio consciente o inconsciente de la dominación.

De ahí que las ciencias humanísticas deban formar en la conciencia inequívoca de que sólo por medio de la cultura se accede a las genuinas liberaciones humanas, a la superación de atávicos complejos, al crecimiento del espíritu humano, a la interrelación humana que se opera por medio de la simbólica. Sin lo cual, los desarrollismos y tecnicismos de nuestros pueblos no pueden registrar algo diferente a los avances del producto interno *bruto*.

3. TEOLOGÍA Y CIENCIAS DE LO SOCIAL

No es fortuito ni obedece a simple capricho o a moda pasajera el acercamiento notable entre la praxis de los cristianos y su saber teológico con las ciencias crítico-sociales. Es que por su método de análisis y de reflexión, la teología se percibe en el estatuto de las ciencias histórico-hermenéuticas. Pero por su finalidad y por su interés ella es coincidente, como saber y como praxis, con las praxis y los saberes de las ciencias sociales emancipadoras y liberadoras. La mediación social es para la teología desbloqueadora de su encierro en la dimensión locutiva de la Palabra sin salida a los espacios ilocutivos y, sobre todo, perlocutivos de la misma divina Palabra que abre a la comprensión del mundo.

Sería inimaginable en el contexto de nuestros países una praxis cristiana y un saber reflexivo de la teología que no procurara formas o modelos sociales más razonables, más justos, más humanos, aunque siempre defectuosos y perfectibles en los estadios no de escatología consumada sino de camino hacia la plena liberación del hombre. Por eso nunca antes fueron los terceros mundos tan sensibles a la interrelación de la praxis cristiana y del saber teológico en el horizonte de lo salvífico y revelado con el saber y la praxis de las ciencias sociales en el horizonte de la liberación real de los hombres hacia formas de vida más humanas y más justas dentro de lo posible.

Así, la mediación socio-analítica ha venido ser un imperativo ético y metodológico del hacer teológico y ésta ha sido y será siempre una característica inconfundible de toda genuina teología liberadora, así este acercamiento metodológico haya producido un cierto desdibujamiento del carácter autónomo y propio de la teología, acostumbrados como estábamos al empirismo de los datos y al purismo metodológico.

Los repliegues cognitivos originaron hace años un debate polémico y conflictual que perdura hasta hoy en los reductos menos avanzados de Iglesia acerca de la relacionalidad de

la teología con las ciencias sociales. Se trata, en primer lugar, de una radical difidencia sobre los análisis que desensamascaran los intereses económicos de los explotadores; la génesis de los mecanismos de clase; y las formas reprobables de religión como resignación ante la explotación, mediante promesas de ultratumba. Las teorías de la dependencia, así como la teoría crítica de la sociedad, la crítica del derecho y de la economía política, la crítica de las ideologías, han provocado un fuerte rechazo en ciertos círculos teológicos antes, quizás, de un concienzudo análisis y de un fundado deseo de escuchar y de desinstalarse.

Una cosa es cierta: no es propio de ninguna ciencia, y quizás menos de una teología responsable, aceptar toda novedad por el hecho de serla, convertir los registros provisionales de las ciencias sociales en dogmas apodícticos, o hacer de la teología la *ancilla sociologiae*. Pero un diálogo respetuoso y sincero en el plano del saber, y un eficaz concurso en el plano de la acción hacia las urgentes metas de liberación de los hermanos, es lo mínimo que puede reclamarse de una praxis cristiana y de un saber teológico que bebe de forma permanente en los manantiales de la revelación y de la fe bíblica.

Todo lo anterior evoca la amplitud del campo de incidencia de las ciencias sociales (economía, sociología, derecho, politología, economía, psicología social, planificación y desarrollo) en la creación de estructuras sociales justas en el contexto común de la existencia. Y ello constituye para la teología, no sólo una dimensión esencial del proyecto de liberación unitario y total, sino un capítulo clave en la revelación del proyecto, plan o propósito creador y salvador de Dios Padre en Cristo por su Espíritu.

De ahí que, desde sus praxis propias y desde sus teorizaciones formales, el científico social debe adquirir conciencia de la trascendencia teológica de su labor y de lo insustituible de su misión efectuada a conciencia desde su ciencia.

V. LA ARTICULACIÓN TEOLOGÍA - CIENCIAS

Fue la misma teología de los terceros mundos la que puso en guardia contra todo tipo de “*mezcla semántica*”, que Clodovis Boff caracterizó como “*aceptación pasiva de los temas sociales por pura presión histórica, impregnación cultural o inevitabilidad lógica; y cuando esto ocurre, se observa que las teorías sociales quedan sin criticar y no son convenientemente asimiladas, constituyendo entonces otros tantos elementos extraños en un cuerpo teológico indeterminado e indeterminante.*”¹⁶

No toda teología de los terceros mundos es por sí misma liberadora, ni toda teología de los centros de desarrollo es simplemente progresista. En uno y otro ámbito es dado encontrar teologías para las que lo social resulta un simple capítulo previo de inevitabilidad lógica o de captación de la benevolencia, sin que se acceda a una auténtica determinación formalmente teológica de los procesos históricos y sociales.

Pero también en los ámbitos de las ciencias naturales, humanísticas y sociales cabe señalar mezcla semántica, toda vez que la revelación y la fe son aceptadas pasivamente, por pura impregnación cultural, pero sin que se establezca una asimilación tal, que modifique, guíe y oriente las perspectivas científicas, las éticas profesionales específicas y los currículos académicos. Más de un plantel católico y pontificio es tal, por una denominación externa, y no por la determinación teológica de la ciencia autónoma que desde lo particular de un saber entronca con el dato total de la verdad total en un plano de trascendencia, de gracia, de salvación y de liberación.

La misma teología de los terceros mundos precavó también contra el “*bilingüismo*”, que el mismo Clodovis Boff definió como el “*practicar dos lecturas de lo real de forma por así decir sinóptica, que yuxtapone el discurso socio-analítico y el*

16. BOFF, CL., *Teología de lo político: sus mediaciones*, Salamanca, 1980, p. 78.

discurso teológico, intentando así jugar simultáneamente y por consiguiente de forma contradictoria, con dos juegos de lenguaje en un mismo terreno."¹⁷

Pero somos conscientes que el bilingüismo o lecturas paralelas desintegradas y desintegradoras de la ciencia y de la fe, del sentido práctico y del último sentido, se practica por igual en el mundo de las ciencias y en las instancias formadoras de los profesionales y de los técnicos. De reforzar ese bilingüismo es responsable, probablemente, la bifurcación metodológica que se establece entre formación religiosa de espaldas a las ciencias, por una parte; y de formación científica sin tematización creyente, por otra. Si la ciencia incidiera en el discurso religioso, pastoral y teológico; y lo teológico logrará ser la lectura creyente de lo científico autónomo, entonces podría avizorarse el final del censurable bilingüismo, que se resuelve hoy en la esquizofrenia personal y social de una ciencia sin fe y de una fe sin ciencia.

Sólo que, si tales modos de desarticulación de la teología con las ciencias son reprobables, no lo es menos el "empirismo" que sigue reinando en las esferas de la teología decadente, y que en la caracterización de Boff corresponde al prurito de querer captar los hechos y la realidad concreta "sin pasar por el esadio crítico de las correspondientes disciplinas."¹⁸

Y eso censurable en la teología no lo es menos en las ciencias. Muchas de ellas hacen el quite para no pasar por el desvío analítico que suponen la fe cristiana y la teología. Los científicos son, por lo general, analíticos en su ciencia pero hasta el fondo empíricos en el saber de la fe, del humanismo general y de los ámbitos de lo social.

Reprobable es también el "purismo metodológico", vigente hasta hoy, y que se agazapa en la excusa de que "la teología tiene el estatuto propio que ella misma se ha dado a lo

17. BOFF, CL., *Teología de lo político...*, p. 80.

18. *Ibidem*, p. 69.

largo de la tradición y que por eso no necesita dirigirse a otras disciplinas para pedirles permiso para teologizar y menos aún para aprender a hacerlo. Entonces se termina ignorando que cuando se trata de teologizar una materia prima determinada, lo que tiene que hacer la teología es enterarse exactamente de lo que va a tratar, siendo ahí donde se impone la necesidad de una mediación socio-analítica como parte integrante del proceso teológico; integrante en el sentido de que esta mediación prepara para la teología el texto que hay que leer o la materia prima que hay que transformar."¹⁹

Sin que pueda ocultarse que la esfera de las ciencias, por su parte, tienden a reproducir ese mismo purismo metodológico, que lleva a la falsa conclusión de que *ciencia es ciencia, economía es economía, política es política, negocio es negocio* y religión es no conexión ni con la ciencia ni con su práctica.

En fin, en el terreno de la teología se señala el peligro constante del "teologismo", que "trata con espíritu de rivalidad o de desconfianza a las demás disciplinas que trabajan sobre el mismo tema que ella"²⁰ cerrándose entonces el camino para la verdadera incidencia de las ciencias en la teología y condenándose a la torre de marfil de una verdad teológica que se sustenta de sí, por sí y para sí, desencarnada y ajena una vez más a la realidad social e histórica.

Y el altanero teologismo halla correspondiente en el vituperable cientifismo que, con espíritu de rivalidad, hace creer que la ciencia única y la verdad total acaecen y terminan en la esfera de una determinada especialización funcional del saber. Entonces se ofrece ese desolador espectáculo de especialistas y archiespecialistas en una sola y exclusiva práctica científica y de un enanismo atrofico en el desarrollo plenario y en la capacidad plenaria para asumir responsablemente el mundo general de la existencia.

Por eso el *intercambio orgánico* entre la teología y las ciencias es el camino único. No sólo para la integración

19. *Ibidem*, p. 73.

20. *Ibidem*, p. 76.

del saber, sino para la relevancia histórica de la teología. No menos que para la relevancia teológica y teológica de las praxis y de los saberes de las ciencias.

Intercambio orgánico que debe recorrer las etapas que van desde la simple correlación, hasta la intermedia articulación y luego hasta el real interacción metodológica orgánica e integrativa del saber de las praxis científicas con el saber de las praxis históricas de la fe.

El intercambio orgánico, por lo que hace a la teología fue resuelto por Santo Tomás de Aquino en los parámetros aristotélicos del *objeto material* (las ciencias) y del *objeto formal* (la óptica teológica específica) con la que la realidad puede ser leída y actuada “*sub ratione Dei et salutis, a la luz de Dios y de la salvación*”.

Pero si el ensayo de convergencias epistemológicas que se procuró en décadas anteriores dio por resultado buenos debates interdisciplinarios y escasa articulación real entre las ciencias, ahí nos queda por roturar el campo abierto de la construcción del conocimiento desde los intereses reales de la vida; la crítica de la razón funcionalista de los especialistas comunicados; y la teoría plausible por una teleología de acción comunicativa, que lleve a reunir a los distintos actores en el mundo común de la vida para poner en él progreso, paz, derecho y justicia.

Para quienes se abren a la pregunta por el sentido, ese mundo, esa constitución humana inacabada y esas acciones trasformantes son el referente de los textos de la tradición y de la fe.



CAPÍTULO IX

EL PRETEXTO DE LIBERACIÓN: MEMORIA HISTÓRICA Y PROCEDIMIENTO TEOLÓGICO

El hacer teológico de los terceros mundos articula orgánicamente el pretexto ético de liberación, la reflexión crítica sobre el contexto de situación y la lectura creyente del texto de tradición.

Cuando teologizar no está ligado a experiencias históricas, el procedimiento teológico prescinde de la memoria narrativa y entonces elucubra en lugar de referir y de narrar. Y así no es el Evangelio. La teología de Israel y del Nuevo Testamento es evocación interpretativa de experiencias históricas concretas; narradas, no elucubradas; testimoniadas, no aprendidas; expresadas simbólicamente, no conceptualizadas en una lógica establecida.

Así es también la teología que se elabora en los terceros mundos. Por eso para señalar su procedimiento teológico, su método, sus temas, es menester narrar su propia memoria histórica, pues desde hace cuarenta años, el método teológico y pastoral en América Latina se legitima más desde el saber narrativo de su propia experiencia y cultura, antes que por las elucubraciones y abstracciones propias de la razón ilustrada.

La memoria narrada es la que corresponde al sujeto histórico-social que ha hecho a esa teología necesaria y

posible; por eso es necesario identificar y jamás olvidar a ese sujeto histórico. Del cúmulo de experiencias históricas de opresión y de búsqueda de liberación ha surgido un método de teologizar que resulta entonces inseparable de una práctica, de un comportamiento, de una espiritualidad o forma concreta de vivencia cristiana; por eso la relación del camino (ὁδός) con el método (μετ' ὁδός) es paradigmática.

I. LIBERACIÓN, EL PROBLEMA

1. ESCENARIOS INICIALES

El término *liberación* con el que se designan los irrefrenables movimientos para lograrla provino inicialmente de los diversos frentes de liberación; de los movimientos de obreros y estudiantes; de los encuentros internacionales sobre dialéctica de la emancipación; por supuesto también de las corrientes filosóficas y sociales que reinterpretaron la teoría de las alienaciones en términos de teoría de la dependencia con la que teorizaron los graves fenómenos y causas históricas de la dependencia y se propusieron como contrapartida la teoría y la praxis de liberación.

En su primer estadio que es, pues, económico y social, el término liberación designó a los muchos movimientos populares y de base, pero también de intelectuales y de científicos de la realidad social histórica. Ese gran movimiento social procuró contrarrestar los resultados funestos que arrojaron las corrientes desarrollistas, implementadas tras la segunda gran guerra para la reconstrucción de Europa, y que se ampliaron luego, en los años '60, a los *países subdesarrollados* del tercer mundo.

En efecto, el célebre Plan Marshall logró que Europa se levantara de sus cenizas y que las prácticas y teorías del desarrollo pudieran entonces ser ampliadas como dinamismo para la superación del subdesarrollo de los terceros mundos en general, de la América nuestra en particular. El camino trazado comprendía la transferencia de capitales extranjeros, el incremento del comercio exterior, y el sumi-

nistro de tecnología que sustituyera los arcaicos sistemas de explotación y de comercialización. Sólo así sería dado avanzar a la estabilidad política, al mejoramiento de los servicios sociales y al encaminamiento de los países atrasados en dirección de las metas e ideales de las sociedades económica y técnicamente desarrolladas.

Este mismo recetario se repropone hoy, sustancialmente inmodificado, en las corrientes del neocapitalismo económico, del neoliberalismo ideológico y de la nueva derecha política, tras el llamado derrumbe de los muros y de las ideologías.

Pero la cara oculta del sol del desarrollismo revelaría pronto que los núcleos industrializados y tecnificados del primer mundo, países o trasnacionales, están económica y políticamente interesados en la vigencia del actual ordenamiento económico y social que, por inexorabilidad, produce centros y periferias. Son las periferias las que procuran a los centros la inmensa mayoría de las materias primas que elabora el mundo técnico. Y el acumulado capitalista del mundo rico resulta proporcional con los precios exigüos de las materias primas y de la mano de obra que se contrata en los fondos del subdesarrollo, en comparación con los precios de los productos manufacturados y de los bienes de capital y de equipo trasferidos al submundo.

La teoría y práctica del desarrollo revelaría también que la transferencia de capital al mundo pobre se gravaría con altísimos intereses, señalados a voluntad por los prestamistas internacionales. Como para explicarse el actual índice de endeudamiento de los países, para los que el producido global de su gestión económica resulta gravemente hipotecado al intolerable servicio de la deuda. La importación de capitales y de tecnología y el comercio exterior del mundo pobre se realiza en condiciones desventajosas y gravemente injustas y conduce a ulterior empobrecimiento, a la imposición de políticas económicas y sociales trazadas por los ricos para los pobres; al holocausto de nuestra propia identidad, de nuestros intereses, culturas, cosmovisiones y procederes en el altar del desarrollo capitalista.

El modelo desarrollista, catequizado en las escuelas extranjeras de economía e implementado luego con servilismo por las élites nacionales ilustradas, arroja por resultado un progreso que beneficia a quienes de fuera o de dentro de nuestros países tienen capital, lo invierten, producen tecnológicamente, comercian, son dueños de los medios de producción, contratan mano de obra con sueldos de hambre, y entonces procuran mantener la *estabilidad* económica y social que pueda favorecer sus intereses.

En un desarrollismo latinoamericano el pueblo empobrecido sube, a veces, una grada en la escala, ya no del bienestar sino de la subsistencia, sin jamás superar su condición subalterna, dependiente, de explotado a sueldo. En el interior de cada uno de nuestros países se reproduce un sistema de mayorías nacionales empobrecidas y de pequeñas élites que detentan los bienes de producción y los resortes del poder político y se constituyen en enlaces nacionales de los imperialismos internacionales. La logística y la geopolítica de tipo militar operan como garante del orden establecido, confundido muchas veces con el Estado, con las “*instituciones democráticas*”, con “*el mundo libre*”, con el “*orden*” de la civilización occidental.

En ese contexto de los años ‘60 y ‘70, que lejos de mejorar se torna más dramático, surgen con ímpetu en los terceros mundos las prácticas de liberación como contrapartida de la dependencia técnica, económica, política y cultural. Y fue y sigue siendo momento de conciencia de que a la liberación de la dependencia no se llega, sino por la radical reforma o plena sustitución de los modelos de economía y sociedad que es causa directa del empobrecimiento económico, de la subyugación política y de la opresión cultural.¹

1. “El concepto de desarrollo y sus problemas nació en la década de los años ‘50. El concepto de subdesarrollo apareció en las mismas circunstancias. Una crítica a las teorías y a las políticas de desarrollo promovidas por la economía dominante y sus portavoces, como W.W. Rostov, apareció también en la misma época. Es decir, que desde el momento de su aparición, el concepto de desarrollo y sus teorías

2. NUEVOS ESCENARIOS SOCIALES

Tras la caída de los socialismos históricos en la Europa del Este al final de la década de los años '80, se ha pretendido nivelar el *fracaso de los socialismos históricos*, con

encontraron una crítica teórica y una oposición práctica. La crítica fue promovida, por ejemplo, por la escuela estructuralista de la CEPAL. También autores cristianos de gran prestigio como Le Bret, Peroux o Colin Clark levantaron voces de crítica fundamentales que permanecen hasta hoy.

“Las Naciones Unidas colocaron la década del '60 bajo el signo del desarrollo. Nadie contesta el fracaso de las iniciativas tomadas en esta época en la onda de la teoría económica dominante en las naciones de desarrollo, por ejemplo, la Alianza para el Progreso. La Conferencia Internacional de Ginebra en 1964, Nueva Delhi, en 1968, y Santiago de Chile, de 1972, lograron mostrar únicamente el desacuerdo fundamental entre el mundo del desarrollo y el subdesarrollado y la imposibilidad de definir un plan internacional de desarrollo.

“Las encíclicas *Mater et magistra* (1961) y *Populorum progressio* (1967) manifestaron la preocupación de la Iglesia Católica por el problema del desarrollo y enunciaron críticas a los modelos aplicados en ese tiempo y promovidos por las agencias internacionales, bajo el patrocinio de las teorías dominantes en las universidades del mundo subdesarrollado. Las encíclicas oponen un desarrollo puramente cuantitativo y material a un desarrollo plenamente humano, o sea, social, político, cultural y moral.

“A partir de los años 1966 y siguientes, el tema del desarrollo fue reemplazado en buena parte por el de la ‘liberación’ o revolución de las izquierdas. Apareció el dilema: revolución o desarrollismo, y el programa: primero revolución, después desarrollo.

“La crítica al modelo de desarrollo se confundió con el llamado a la revolución. Ya no se trataba de buscar otro modelo de desarrollo, sino más bien de sustituir esa preocupación por otra prioritaria: la liberación. El desarrollo quedaría postergado hasta después de la revolución de la liberación. Ese era el punto de vista ‘foquista’ que tendió a prevalecer en las izquierdas latinoamericanas a partir de 1966. Sin embargo, poco a poco y definitivamente a partir de 1973, las perspectivas de una liberación cercana desaparecieron. Al mismo tiempo aparecieron los primeros efectos de las políticas de desarrollo aplicadas autoritariamente por los gobiernos militares, dentro de sus programas de seguridad nacional.” COMBLIN, J., “La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de seguridad nacional”, en *Didascalía*, julio 1983, p. 15.

la *crisis o caída del marxismo*, con el *fracaso del socialismo*, y con el *fracaso del sistema comunista*. En ese río revuelto se pretende asentar que los ideales humanos de lo social y de la socialización fracasaron definitivamente; o que el comunismo, etapa final del socialismo, existió pero se derrumbó; o que grandes principios de la teoría social se demuestran hoy filosóficamente insostenibles o socialmente falsos. Niveladas así las cosas, se abre el camino para que alguien proclame el “*final de la historia*” y la entrada en el futuro, por la supremacía incontestable de la ideología liberal capitalista, sin otra alterna que sea su antítesis.

Se proclama, además, que las causas de la caída de los socialismos históricos son metafísicas, en sentido hegeliano de la historia (la absorción de la tesis en su antítesis), sin que la tesis neoliberal conozca nueva antítesis, con lo que se entra a la escatología final. Los socialismos habrían sido precursores defectuosos del sistema perfecto que sería el neoliberalismo ideológico, el neocapitalismo económico y la nueva derecha política.

Desaparecido el bloque Este-Oeste, cobra plena vigencia el bloque Norte-Sur. Para el hemisferio Sur el esquema comprende el mercado de capitales en el Norte y el mercado de materias primas y de mano de obra barata en el Sur. La apertura económica en el Sur para que adquiera productos, bienes y servicios del Norte. El trazado de políticas económicas y sociales en el Norte, para que sean ejecutadas sin libertad alguna en el Sur. La propuesta de los ideales capitalistas del Norte para que sean servilmente copiados en el Sur.

El hemisferio Sur refuerza entonces sus propias responsabilidades del lado de quienes viven y padecen en este inmenso Sur, sin que se pueda hacer un rodeo para transitar irresponsablemente por el camino del Norte. La urgencia del momento es una plena conciencia de los valores, posibilidades y alternativas que se ofrezcan al Sur empobrecido para ser él mismo y caminar en dirección, no simple y llana de los ideales del Norte desarrollado, sino en pos de la justicia, de la equidad, de la fraternidad. En

el Sur latinoamericano, asiático, africano y aun europeo vuelve a tener plena vigencia y vigor la propuesta general de la liberación. En lugar de desvanecerse o de mantenerse como propuesta regional, la utopía de la liberación ha devenido cada vez más actual y más abarcante de cuanto pudo significar en el pasado.

El hemisferio Sur y, particularmente América Latina, está siendo convocado por la historia y la fuerza de los hechos a una integración real de sus economías, de sus políticas, de sus culturas. En los actuales intentos sobresalen el Mercado Centroamericano, la Comunidad Económica del Caribe, la Comunidad Andina de Naciones, el Mercosur, el Grupo de los Tres. Esos alinderamientos, inspirados en la Comunidad Económica Europea, no niegan que los pactos de integración llevan la marca indeleble de los desarrollismos, de la lógica del mercado y de las propuestas de la apertura neoliberal.

Pero en ese plano de la integración continental deberá darse paso hacia los ideales profundamente liberadores de creación de la comunidad continental, de establecimiento de la fraternidad entre países de la misma patria, entre pueblos que tienen en común sus problemas, su cultura, sus riquezas naturales, sus comunes orígenes, su fe cristiana y sus destinos inseparables.

En semejantes contextos el pobre y su pobreza ha llegado a ser el hecho mayor, no solo como víctima, sino también como actor social, en cuanto por él pasa la generación de nuevos derroteros históricos. Hoy se refuerza más esa autoría histórica del pobre por la generación de elementos primordiales como creación de riqueza humana; formas de economía solidaria; formas de organización popular; formas de simbolización y expresión mitológicas y sapienciales; modos de educación alternativa; reforzamiento de las culturas propias, débiles económicamente, pero llenas de humanismo y de piedad.

El tercer mundo, conformado por inmensas mayorías populares y pobres, tiene que mostrar hoy más que nunca, que el discurso sobre la pobreza y el pobre y las opciones

políticas y pastorales de décadas anteriores no estaban fundadas en ideologías revanchistas de izquierda, sino en la responsabilidad ética ante la historia. Es que los despididos proclamaron, a la mañana siguiente de la caída del socialismo del Este, el final del discurso religioso y social sobre el pobre y el desbarajuste definitivo de las praxis y teologías de liberación.

3. AMPLIA SEMÁNTICA DEL POBRE

Superado todo romanticismo social, es lúcida la conciencia de que no se trata de beatificar y canonizar al pobre y a la clase social de los pobres por el hecho simple y llano de que lo sean. Pero tampoco se trata de desvirtuar las reales dimensiones del pobre y de la pobreza como para situarlos en esferas “*espirituales*” en que terminen negados los sentidos literales y las semánticas reales del pobre y de la pobreza. Es cínico hacer pensar que los ricos pueden ser “*pobres espirituales*” con tal de que sean buenos ricos. El principio de realidad no consciente un remanejo de las significaciones ni una espiritualización de los sentidos literales hasta hacer desaparecer la realidad histórica y convertirla en realidad prácticamente inaferrable.

Pobre y pobreza que realmente lo sean tienen una semántica amplia que la discusión social y humana ha elaborado desde aquellos días en que las mediaciones sociales redujeron los términos a las solas categorías económicas o a las perspectivas cerradas de una clase social enfrentada a todo lo demás. Y es porque las perspectivas complejas y amplias acerca del pobre y de la pobreza no resisten ser definidas por una sola variable con oscurecimiento de otras vertientes de sentido:

- En sentido económico, pobre es el carente de recursos monetarios.
- En sentido cultural, pobre es el subyugado por modalidades de vida y de expresión ajenos a los suyos.
- En sentido político, pobre es el violentado y oprimido por el poder abusivo.

- En sentido clínico, pobre es el enfermo.
- En sentido psicológico, pobre es el enajenado, el extrañado de sí mismo.
- En sentido educativo, pobre es el iletrado.
- En sentido étnico, pobre es el negro, el indígena, el latino, la minoría.
- En sentido sexual, pobre es el “anormal”.
- En sentido epidemiológico, pobre es el infectado.
- En sentido moral, pobre es el descarriado.
- En sentido familiar, pobre es el solo, el triste, el huérfano, la abandonada, la viuda.
- En sentido de género, pobre es la mujer victimizada.
- En sentido de derecho, pobre es el excluido y pisoteado, sin acceso a la protesta, al diálogo, a la democracia, a la representación.
- En sentido de necesidades básicas insatisfechas, pobre es el que no puede acceder a comida, techo, salud, educación.
- En sentido de desarrollo, pobre es el condenado a no ver actuadas nunca sus potencialidades físicas, espirituales y sociales.
- En sentido ecológico, pobre es aquel a quien se le destruye su hábitat, su medio ambiente y sus recursos de aire, de suelos, de flora, de fauna.
- En sentido teologal, pobre es el que se cierra a la misericordia y al amor.
- En sentido religioso, pobre es aquel que es violentado en su conciencia y a quien se le niega o se le impide buscar y hallar la razón de su sentido histórico y de su último sentido.

Esos pobres y esas pobreza demasiado amplias y demasiado dolorosas constituyen el más alto grado de deshumanización, de anti vida y de anti Reino, así como el más apremiante desafío a la razón, a la ética, a la ciencia, a todas las profesiones y los oficios. El denominador común de estos pobres y de estas pobreza es la carencia real.

II. LIBERACIÓN, LA PREGUNTA TEOLÓGICA

La liberación, como la vida y como la historia, antes que formalmente teológica es asunto humano y secular. Ni los fenómenos y causas de la dependencia; ni los movimientos de liberación; ni la resolución de los complejos conflictos económicos, políticos y culturales que la liberación supone pueden ser reclamados exclusivamente por la inspiración y por la acción de quienes interrogan por el sentido en los horizontes de la tradición y de la fe.

El asunto humano y plenamente secular de la liberación comienza a tornarse acción cristiana y reflexión de fe a partir de la conciencia de que *“los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez, gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo”*.² Es decir, a partir del momento en que los pobres y empobrecidos se perciben como creyentes y seguidores de Cristo en la historia concreta de nuestros pueblos y referidos a la interrogación de sentido en los horizontes de la fe bíblica y cristiana.

Es, pues, en conexión con el drama económico, político y cultural de los terceros mundos, como emerge un método de acción y de subsiguiente reflexión teológica que quiere definirse ética por tomar en serio los hechos de la dependencia y los legítimos y justos clamores por la liberación popular, obrera, campesina, de aquellos estratos de población en que los efectos de la subyugación se tornan más dramáticos.

¿Teología política? Sin duda. Pero, por cierto, de corte bien diverso a la teología política progresista que hace unas décadas se acuñó en los círculos teológicos europeos y que se caracterizó, como las corrientes de secularización y muerte de Dios, por un remanejo conceptual y de lenguaje al servicio de la teología usual, muy lejos del compromiso

2. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 1.

real y de las mediaciones socio-analíticas y programáticas que desde sus orígenes distinguieron la nueva manera de hacer teología: *“Lo que ha marcado la diferencia del incipiente pensamiento teológico latinoamericano en los últimos años respecto de la teología progresista del mundo rico es, en mi entender, la asunción simultánea (muchas veces confusa e inicial, pero efectiva y sintomática) de tres niveles de mediación necesaria de la reflexión histórica sobre la fe como praxis de liberación.*

Los tres niveles por los que la reflexión teológica tiene que pasar ineludiblemente para poder volverse histórica y concretamente operacional, son:

1) *El nivel del análisis socio-económico político, vale decir, el nivel del esfuerzo de lectura racional de la realidad histórica (que implica, desde luego, una opción también ético-política en la misma elección de los instrumentos del análisis, que jamás son del todo neutrales).*

2) *El nivel de la opción por determinadas tesis políticas, que aun cuando “se imponen” como consecuencia clara en lo esencial de la fundamentación socio-analítica, con todo incluyen de hecho un plus ético decisivo que no deriva del análisis en sí, sino que se alimenta de la capacidad humana de asumir responsablemente la historia.*

3) *El nivel estratégico-táctico, vale decir, el nivel de la implementación planificada de la óptica más genérica de las tesis políticas, que implica la “obediencia y disciplina” (para usar términos tradicionales de la ética teológica y pastoral) de la praxis política eficaz”.³*

• Analogías de Éxodo

Por eso, en su preguntar formalmente teológico, el proceso de liberación se leyó en el texto de tradición, impelidos por la solicitud a correlacionar la situación de opresión y dependencia de Israel en Egipto con la opresión

3. ASSMANN, H., “Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico”, *Panorama de la teología latinoamericana I*, Seladoc, Salamanca, 1975, p. 302.

y la dependencia de sujetos y de enteros pueblos subyugados. Porque si el Éxodo no se refiere perlocutivamente a la liberación ¿a qué se refiere? Si el Éxodo no abre mundos posibles diferentes ¿es espacio para interrogación del sentido? Que el Éxodo no se agote en su sentido socio-político no descarta ni mimetiza su sentido económico, social y político.

Pero es claro que en el acercamiento bíblico se trataba de ir más allá de la exégesis tradicional y clásica de los textos y del erudito mar de semántica y de gramática propia de ciertos métodos histórico-críticos. El asunto era y es de reencuentro del sentido situado y situacional del acontecimiento de entonces en el horizonte de las correlaciones y de las analogías de proporción exigidas por el círculo hermenéutico. Si es que se permite pensar que el texto de tradición ha de suscitar un sentido de presente. Y si es que el contexto de situación presente puede ser alcanzado por el acto perlocutivo de la Palabra histórica.

- **Analogías jesulógicas**

Por las mismas razones, teólogos y hermeneutas iluminaron la praxis y el compromiso histórico de la liberación con la luz indeficiente del Nuevo Testamento. Florecen desde entonces las cristologías de seguimiento que, pese a las oscuridades de toda búsqueda, no resisten la acusación de arrojar por resultado la burda caricatura del *subversivo de Nazareth*. Tampoco el relevante sesgo político de estas cristologías puede significar que ellas reduzcan la riqueza insondable, la anchura y profundidad del *mysterium Christi* a su sola significación socio-política, como para diseñar un mesianismo meramente terrestre o un Reino proclamado que se agote en las coordenadas de espacio y tiempo.

Sólo que el Jesús histórico, el rescate de sus comportamientos, de sus opciones, de su predicación fundamental, de su conflicto, de sus enfrentamientos, de la acusación de revuelta social, de su asesinato a manos del poder religioso y de la potestad civil sitúa a las cristologías de seguimiento

en la antípoda del Jesús de Bultmann y de las usuales zonas de interpretar de las que desaparezca la zona del suceder.

• **Iglesia pobre y de los pobres**

En esta misma perspectiva emerge la olvidada dimensión de la Iglesia pobre (*Ecclesia pauper*) y de la Iglesia de los pobres (*Ecclesia pauperum*), evocada por Juan XXIII⁴, tematizada por Vaticano II⁵, hecha programática para América Latina por Medellín⁶ y nuevamente optada por las conferencias de Puebla⁷ y de Santo Domingo.⁸

Porque más allá de todo documento y de toda teoría o sentimental opción, la Iglesia pobre y la Iglesia de los pobres conoce sus prácticas más decididas y comprometidas, así como sus reflexiones más lúcidas, en el mismo corazón del mundo obrero, campesino, indígena, marginado y oprimido que hoy constituye la porción mayor de los seguidores de Jesús en la Iglesia.

• **Teología y economía**

Desde entonces ha venido creciendo la conciencia de la relación que es preciso establecer entre la teología y la economía. El “*hace tiempos que me siguen y no tienen que comer*” (Mc 8,2) traslada al corazón del Evangelio el asunto de la economía que es el ámbito para plantear y resolver el asunto del pan para todos; así como la realidad de seguimiento histórico, pero de carencia económica en el *entonces* de los discípulos y en el *ahora* de los seguidores de

4. JUAN XXIII, Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, AAS LIV, 682.

5. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 23; 41; 42; 46; *Gaudium et spes*, 1; 9; 20; 27; 63; *Presbyterorum ordinis*, 6; 17.

6. MEDELLÍN, *La pobreza en la Iglesia*, 4-7; 9-18.

7. PUEBLA, 15-71; 1134-1165.

8. SANTO DOMINGO, 178 y 296.

Jesús, a quienes ni los economistas ni mucho menos los teólogos les han resuelto el dramático asunto de su pan.

Los cristianos de Roma en el texto de Marcos y en toda la conciencia eclesial que se testimonia en el texto de tradición plasmaron la relación economía y teología en forma tal que su negación equivaldría a adulterar el perfil mismo de todo el Evangelio del Reino:

- La imposibilidad de abastecer de pan a tanta gente.
- Los doscientos denarios que no bastarían.
- El multiplicar el pan, no una sino dos veces.
- El repartir la riqueza.
- El no atesorar.
- El debate sobre el pago de impuestos.
- El dar de la propia pobreza como la viejecita en la alcancía del templo.
- El producir intereses del capital encomendado.
- El no amontonar en graneros.
- El desear hartarse con las migajas de la mesa del rico.
- El no solo de pan vive el hombre.
- La siembra, el crecimiento y la cosecha.
- El recibir el ciento por uno.
- El no se puede servir a Dios y al dinero.
- El bienaventurados los pobres y el ay de ustedes los ricos.
- Las bases sociales sobre las que se fundamentan las bienaventuranzas del Reino: los pobres, los que lloran, los hambrientos de justicia.
- El criterio valorativo de la acción humana total en términos de necesidades básicas insatisfechas o satisfechas, que el Señor asume como hechas a Él mismo si se hacen o se dejan de hacer con los hermanos pequeños y débiles.

Lo económico no es una circunstancia externa en la que suceda el Evangelio de Jesús. Al contrario, es su constante y también su determinante, por más que exegetas y teólogos se apresuren a espiritualizar los sentidos, como

avergonzados de que el Evangelio del Reino llegue hasta las realidades de la materialidad y de la profanidad.

Y nadie debiera extrañarse de los sentidos materiales ni de las bases económicas del Evangelio del Reino. Porque también las tradiciones mayores que componen el texto que hoy conocemos como Antiguo Testamento se escribieron desde la experiencia de la dominación económica de la corte de David y de Salomón que reeditaron la opresión, la carencia y el atropello del pueblo en Egipto antes de su liberación. Si la fuente *P* es el reflejo del interés sacerdotal por el sacrificio y por el culto como sistema de sostenimiento, y si las fuentes *D* y *Y* reflejan los intereses de los grupos humanos de letrados y doctores, es claro que la fuente *E* es el clamor del campesino, del que labra la tierra, del que la trabaja con el sudor de la frente, de quien siente el trabajo como el destino cruel por el que se siembra aquello que no se cosecha ni se come. Las tradiciones proféticas, a su vez, comprenden las vehementes denuncias contra una economía imperial explotadora, ajena al derecho de los débiles, de los jornaleros, de los esquilmados por el mercadeo, por la usura y el fraude.

La divina manifestación de Dios en y por la historia jamás consentirá que la genuina producción teológica y la práctica pastoral sucedan por fuera o con independencia de la producción económica, simplemente porque la economía es pilar sustantivo de la constitución de la especie sobre el planeta. Y porque, si el acto revelatorio de Dios está encaminado con indiscutible prioridad a la dignificación y liberación del pobre, del oprimido, del explotado, del desposeído, del marginado, del cojo y del ciego, del manco y del enfermo, entonces el criterio máximo de eticidad de toda genuina teología y pastoral tendrá que definirse desde la causa de los pobres, que son tales por mil factores, de los cuales la carencia económica es sustrato común e inequívoco.

Por desgracia, *“pasada la fase de la teoría de la dependencia, temas económicos tan importantes como el neoliberalismo, las crisis de la deuda externa, la revolución tecnológica, las mo-*

*dificaciones en las relaciones de trabajo, no han sido objeto de la reflexión de los teólogos”.*⁹

Por el contrario, la misma comunidad pastoral y teológica de América Latina ha consentido en el vaciamiento del lenguaje de la liberación, que hoy resulta espiritualizado y privado de su mordiente de significación económica; ha suscrito la confusión de los sentidos semánticos y prácticos del pobre y de la pobreza; ha permitido que la ya alcanzada mediación de las ciencias sociales analíticas en la elaboración teológica y pastoral se remplace otra vez por las clásicas mediaciones filosóficas, que nos han ayudado a contemplar el mundo pero no a trasformarlo.

El determinante económico en el plan de la revelación de Dios en la historia permite verificar que los problemas cruciales de orden económico son tan antiguos como la misma humanidad y que esa es razón para no confundir ni intercambiar los términos propios de la economía como tal con los términos propios de los mudables modelos económicos. Eso debe impedir que se atribuya a los modelos de última hora todos nuestros males y frustraciones económicas y sociales. Pero debe ayudar también para compulsar el agravamiento de los problemas por la radicalización de los actuales esquemas de economía y de sociedad.

III. PROCESO METODOLÓGICO

Si, como enseñó Santo Tomas, *la ciencia se especifica por su método y por él se define*, entonces en el teologúmeno “*reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la fe*”¹⁰ se nombran y se abarcan los elementos metodológicos y entonces también las características específicas de la teología de liberación en tanto camino de acción ética y de correspondiente reflexión teológica: la praxis de liberación como

9. MO SUNG, J., *Teología y economía*, Editora Vozes, Petrópolis, 1994, p. 8.

10. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973, p. 38.

acto primero, la reflexión crítica como *acto segundo*, a la luz de la fe como *acto tercero*.

En la fundamentación que nos ha acompañado desde la ontología de la comprensión y desde la teoría hermenéutica, esos mismos tres campos de apropiación metodológica los definimos como *pretexto* en cuanto praxis ética de liberación, como *contexto* en cuanto reflexión crítica transformadora de la situación, y como *texto* en cuanto luz de la fe, de la revelación y del depósito de la tradición.

1. ACTO PRIMERO: PRAXIS HISTÓRICA

La praxis de liberación y dignificación de las víctimas inocentes de la injusticia y del empobrecimiento es prueba definitiva de todo uso honesto de la razón, tanto para filosofar, cuanto para toda ciencia y todo proyecto social, económico y político. El bien humano y el ejercicio de las libertades y posibilidades reales son la base misma que puede demostrar la legitimidad o ilegitimidad del uso de la razón y de su capacidad teórica y práctica. Tanto es así, que Aristóteles y con él la sabiduría medieval situaron el plano de lo ético en el dominio de la lógica, no de la metafísica, en cuanto que aquello que puede designarse como ético y honesto es el ejercicio del pensar que conduzca al bien humano, a la libertad, a la justicia y a la paz. Los principios rectores del conocimiento en la versión de Habermas como el adaptar, comunicar y liberar constituyen la eticidad misma del conocimiento, orientado teleológicamente a la constitución de la especie en desarrollo, en humanidad y en libertad. Ciencia que no libere, especialmente a los pequeños y a las víctimas, es ciencia deshonesto en su propia entidad.

Tal praxis de liberación en el método teológico alternativo es el acto primero y fundamental. Primero y fundamental por la finalidad misma o pretextualidad de teologizar en el horizonte de la tradición y de la fe; y primero en el punto de partida, en cuanto que el teologizar se legitima y se posibilita como pregunta por el bien humano comprendido y actuado a la luz de Dios y de su plan de salvación. Desde

ahí es lúcida la conciencia de que liberar a los hermanos y tener compasión de la propia carne es tarea primera que puede justificar sin vergüenza el orar y el decir, el comprender y el teologizar. El método teológico alternativo está referido a ese acto primero y fundamental en términos de *hecho mayor de nuestro tiempo*¹¹ *lugar privilegiado y obligado*¹² *punto de partida*¹³ *f fuente de donde la teología extrae su vigor*.¹⁴

Es, pues, la praxis ética de liberación la que sitúa la acción cristiana y la derivada reflexión teológica en el corazón mismo de las urgencias económicas, políticas y culturales de los sujetos y de los pueblos oprimidos y sojuzgados. Es también la praxis ética de liberación la que puede con su presencia o con su ausencia ser criterio de verificación y de comprobación del propósito redentor del plan de Dios, de su salvación y de su gracia, así como de su significado y de su eficacia histórica. Sin hechos de redención y de salvación todo el edificio de la palabra se torna inconsistente y la revelación de Dios se priva de sus signos de credibilidad. La dimensión locucional de la palabra e ilocucional del hablante solo son eficaces cuando la misma palabra se haga carne, es decir, acto productivo de los horizontes de los sujetos y acto probativo y comprobativo del propósito redentor del discurso de revelación y de mostración del sentido.

Desconoce, pues, la teología de liberación quien la asimile a un tema bíblico o de teología usual, o a un conjunto doctrinal, o a un amalgamamiento híbrido de tesis doctrinalmente mal organizadas, o a un objeto teórico de estudio y discusión, o a una escuela teológica al estilo de las clásicas de bañecistas y suarecianos. No es teólogo quien prescinde o permanece al margen de un real compromiso por la liberación de los sujetos y de los pueblos; o quien contempla,

11. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación...*, p. 39.

12. *Ibidem*, p. 80.

13. *Ibidem*, p. 38.

14. *Ibidem*, p. 21.

pero no transforma; o quien dice, pero no hace; o quien opta por el pobre y por el cambio, pero con prescindencia de todo medio eficaz en favor del pobre y del cambio; o el que empuja a otros, pero él mismo permanece distante de los compromisos y responsabilidades éticas que se derivan de la histórica aventura de preguntar y escuchar, de comprender y creer.

El imperativo evangélico “*ve y haz tú lo mismo*” exigido al nuevo samaritano es el único que resuelve el capital asunto cristiano de una religión del culto y del amor de Dios, que tiene que constituirse ineludiblemente a través de la pregunta histórica *¿Quién es mi prójimo?* Sólo que el realismo por una liberación que no sea tema para páginas eruditas ni mística elevación momentánea y estéril, exige opciones, entendidas como voluntad responsable ante los desafíos de la hiriente realidad. *¿Qué opciones?*

- Opción por las víctimas, por el pobre, por el oprimido y marginado, según esa gran recomposición de la semántica y de la sintáctica del pobre y de la pobreza que define al pobre desde carencias reales, diferentes de la pobreza económica, pero nunca al margen o con prescindencia de ella: *“El pobre es definido siempre en relación, porque no existe el rico o el pobre en sí mismo. En un sentido económico, pobre (pauper) se contrapone a rico (dives); en un sentido político, pobre (minor, impotens) se contrapone a poderoso (potens, maior); en un sentido higiénico, pobre (infirmus, esuriens, famelicus, vulneratus, debilis) se distingue de sano (sanus); en un sentido cultural, el pobre es analfabeto (imbecillis, simplex, idiota), en oposición al letrado; y así sucesivamente. Como se ve, la concepción de pobre debe ser amplia, si se desea captar adecuadamente el fenómeno, porque se trata de un fenómeno pluridimensional. El denominador común lo constituye el carente que, a cualquier nivel, necesita de otro (persona o Dios) para erguirse”*.¹⁵

15. BOFF, LEONARDO, *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, Santander, 1982, p. 81.

- Opción por los intereses sociales del pobre, fórmula en que se redefine la clase social y que descarta la concepción de clase enfrentada a otra o a otras en una dialéctica del conflicto como movimiento inexorable de la historia. Los intereses de los pobres señalan la responsabilidad ética para todo conocer y hacer y en el plano teológico concretan la melodramática opción preferencial por los pobres, con que se puede significar todo y terminar significando nada.
- Opción por un instrumental ideológico alternativo al sistema dominante, es decir, opción por diseños políticos, económicos y sociales alternativos, sin los cuales la opción por el pobre resolvería acaso elementos de coyuntura, pero sin modificación de la estructura, del sistema, del ordenamiento económico y social.
- Opción por una planificación concreta de tácticas, de estrategias y de metas en orden a la organización inteligente de procesos libertarios desde las concreciones más inmediatas de las comunidades y de los grupos.

2. ACTO SEGUNDO: REFLEXIÓN CRÍTICA

Por reflexión crítica se entiende el análisis metódicamente elaborado de la realidad contextual que debe ser trasformada. Reflexión en su aspecto crítico quiere significar el esfuerzo de lectura racional del gran contexto de situación, con el que se precave de una simple lectura ingenua, obvia, de sentidos comunes, de miradas vagas o indiferenciadas acerca de una realidad que se escapa o que se encubre: reflexión crítica es práctica de develamiento del gran texto social. De ahí que haya de ser reflexión científica, en el sentido de estar alimentada por un instrumental analítico puesto a disposición por las ciencias naturales, hermenéuticas y sociales que, más allá de sus especificidades propias de métodos y de contenidos, convergen en el denominador común y práctico de la liberación en las sustantivas esferas naturales, comunicativas y sociales.

En efecto, comprenderse, leerse y percibirse como ser situado en el mundo es acto de la conciencia general y del sentido común genérico que está presente incluso en los niveles de la conciencia indiferenciada. Pero analizar críticamente la propia situación y la del mundo en torno es el esfuerzo racional para obtener un diagnóstico lo más completo posible de la situación propia y ajena, no tan solo en el terreno ya importante de los fenómenos (análisis fenomenológico), sino en el terreno de las causas (análisis ontológico) y hasta en el terreno mismo del ser (análisis óntico).

El análisis de la realidad del ser situado en el mundo tiende a una visión objetiva sobre hechos verificables y estructuras determinables de la situación, del sistema o del engranaje social, político, económico, cultural, psicológico, espiritual, es decir, del conjunto de elementos de orden positivo y negativo que definen al ser en el mundo. Pero el análisis de realidad supone también una visión subjetiva, es decir, antropológica y plenamente humana acerca del grado de conciencia propia y ajena en que se perciben los fenómenos y las causas, así como los propios intereses y los ajenos que están ligados a la situación y que explican, en unos su deseo de mantener la situación inmodificada, y en otros, su insatisfacción y su deseo de superación evolucionaria o revolucionaria de la situación dada.

La interrelación del plano objetivo (de la realidad socio-histórica) y subjetiva (del hombre consciente) opera como símbolo (la realidad objetiva) respecto del simbolizado (el hombre) y como efecto (la realidad objetiva) respecto de la causa (el hombre). Por eso el cambio objetivo de las estructuras de aherrojamiento del ser es correlativo con el cambio del corazón del hombre, en cuanto que en gran manera la realidad situada tiene por autor al mismo ser humano que resulta siendo víctima de sus propios inventos. La situación se hace aún más dramática cuando la realidad real entra a condicionar gravemente la misma libertad de escape o de superación de las estructuras creadas y cuan-

do millones de hombres y de mujeres sobre el planeta son víctimas casi impotentes de situaciones que ellos no han creado y que les impiden su propia realización humana y cristiana.

• **Tipologías de los análisis**

El análisis estructural identifica los elementos que componen el engranaje social general (llamado también orden, ordenamiento, estructura o sistema social), indaga por sus orígenes y por su significado particular dentro del engranaje total del sistema. Como todo análisis de estructura, este género de lectura de la realidad aprecia los fenómenos sociales en perspectiva sincrónica y en visiones especializadas, y pone el interés más en los elementos individuales (la economía, el empleo, la vivienda, la educación), antes que en el conjunto de los elementos y en su interrelación. Por eso el análisis estructural se caracteriza por su índole descriptiva y enunciativa en cuanto registro individualizado de los elementos particulares del sistema. Esta forma de análisis de la realidad es propia de las mentalidades modernas especializadas y corresponde con la pregunta *¿cuáles son los elementos del orden o sistema social imperante?*

El análisis funcionalista ya no sólo detecta, sino legitima apologeticamente el origen, significado y función de los elementos del orden social y procura que dicho ordenamiento se mantenga y persevere, ya sea porque se juzga útil, ya sea porque se considera dogmáticamente insustituible. Como lectura apologetica y justificadora, el análisis funcionalista se caracteriza por contrariar toda renovación y mucho más toda innovación del sistema. Esta lectura responde a la pregunta *¿por qué y cómo preservar el ordenamiento del sistema social vigente?*

El análisis analítico-crítico, propio de las teorías críticas de la sociedad, supera el estadio fenomenológico y descriptivo y también el apologetico-preservativo y se adentra en las causas de los fenómenos sociales, en la interrelación e interacción de los elementos varios del sis-

tema, en sus puntos de conflicto. En un horizonte diacrónico, somete a crítica científica ya no solo cada elemento social particular por separado (el sistema de producción, las clases, el trabajo, la religión) sino su interacción. La finalidad que se persigue es la identificación de las causas de los desequilibrios imperantes como premisa para una reforma del sistema si es que se juzga fundamentalmente bueno pero perfectible (revisionismo, reformismo), o de cambio total del sistema, si es que se revela como fundamentalmente inaceptable. Esta lectura responde a la pregunta *¿cuáles son las causas del desequilibrio y consiguiente insatisfacción en el ordenamiento social vigente y cómo y por qué reformarlo o sustituirlo plenamente?*

El análisis teológico de la realidad quiere ser lectura del sistema, ayudado ciertamente por los análisis científicos, en el horizonte de la revelación y en obediencia de la fe, desde y para una praxis de liberación y en orden a que los sistemas sociales permitan al hombre relacionarse con Dios como hijo, con los demás hombres como hermanos y con la naturaleza como señor de ella. Respeto del insumo técnico que necesariamente tiene que recibir de las ciencias de lo social, es claro que en la lectura teológica de la realidad pueden estar presentes un análisis simplemente estructuralista, o uno puramente funcionalista, o un análisis analítico-crítico, ya sea para reforma del orden vigente, ya sea para su inversión o subversión plenaria. La lectura teológica responde a la pregunta *¿cuáles son los imperativos de reforma o de sustitución del ordenamiento social vigente, a la luz de la revelación salvadora de Dios y en obediencia a la fe teológica y eclesial?*

En el juego circular de los elementos del método teológico,

- Este es el estadio contextual de situación histórica en que la realidad misma es percibida como lenguaje de Dios, necesitado de ser leído e interpretado tan cuidadosamente como se hace con el texto santo de tradición.

- Es también el estadio en que se percibe que 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.
- Es el momento del discernimiento espiritual y político de las fuerzas que operan como contrarias al plan divino sobre el tiempo y la historia, en términos de anti-vida, anti-Reino, anti-historia, anti-hombre.
- Este es también el estadio en que se inicia propiamente la labor de producción teológica que hoy, como en la tradición de Israel y del Nuevo Testamento, es lectura creyente y trasformante de la realidad histórica situada.
- En fin, la dinámica desatada por el análisis o lectura creyente de la realidad situada es momento de percibir los retos y desafíos que el tiempo y la historia formulan de modo permanente a la evangelización que quiera fundarse en la praxis histórica mostrada en el caminar mismo de Jesús.

- **Condicionamientos del análisis**

Desde el momento en que el contexto histórico de situación deviene en cierta forma texto teológico para ser leído y realidad teologizable para ser comprendida “*sub ratione Dei et salutis, bajo la óptica de Dios y de la salvación*” es claro que la interpretación de realidad sigue condicionamientos análogos con aquellos de las lecturas del texto y particularmente:

La inevitable inclusión del intérprete en la interpretación, dado que quien hace análisis de situación no es un ser abstracto, neutro que prescinda de sí en el momento de interpretar la situación para buscar un sentido objetivo, histórico, “*en sí*”, amparado de subjetividades, de precomprensiones y de prejuicios. Comprender es percibirse como ser en un mundo determinado y definido por circunstancias positivas y negativas de orden antropológico, social, cultu-

ral, económico, político, psicológico, religioso. Ello hace que el plano del análisis de realidad nadie pueda trazar apologías sobre sus pretendidos análisis objetivos, neutros, desinteresados, desideologizados.

La inevitable inclusión de la ideología (presupuestos, precomprensiones, prejuicios, intereses) en los análisis sociales no es más que un capítulo de la inevitable inclusión del intérprete en su interpretación. Y ello no es malo, es simplemente humano. El conflicto de intereses arroja por resultado el conflicto en los análisis de realidad. De ahí puede surgir el sello dogmatizante y excluyente, totalizante y dominador propio de determinadas lecturas de realidad, y la consagración que se hace de unos determinados análisis como si fueran los modos únicos, aceptables, ortodoxos e inmodificables de percepción de la realidad situada; entonces llegan a tenerse lecturas de realidad francamente dogmáticas que operan como claros instrumentos de dominación de unos sobre otros, en términos generales de los poderosos sobre sus indefensas víctimas. Hoy es claro que las lecturas de realidad económica, política y cultural de los pobres y de las víctimas de la realidad injusta apenas logran tener consideración alguna frente a los análisis “ilustrados” (y también manipulados) de los factores y beneficiarios del orden establecido.

Puebla advirtió que la instrumentalización ideológica dogmática de los análisis de realidad en el seno de la comunidad eclesial *“Puede provenir de los propios cristianos y aun de sacerdotes y religiosos cuando anuncian un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas; en la práctica, esta mutilación equivale a cierta coalición, aunque inconsciente, con el orden establecido”*. Puede provenir también de grupos *“que identifican el mensaje cristiano con una ideología y lo someten a ella, e invitan a una relectura del Evangelio a partir de una opción política, desconociendo que es preciso leer lo político a luz del Evangelio y no al contrario”*.¹⁶

16. PUEBLA, 558 y 559.

La elección del instrumental analítico en el estadio de reflexión crítica sobre la praxis histórica jamás es neutra. Simplemente porque todo instrumental analítico se liga indisolublemente a preconcepciones y prejuicios de los intérpretes sociales, así como forma parte de visiones ideológicas más amplias sobre el hombre, la sociedad y el mundo en general. Precisamente porque no existe instrumental analítico neutro, en su escogencia habrá que hacer recurso a las libres opciones éticas y políticas, sin que pueda alguien imponer dogmáticamente un determinado tipo de análisis de la realidad, elaborado desde unas determinadas preconcepciones políticas, sociales o religiosas.

Por eso quien se sirve de esas herramientas analíticas, al igual que quien se sirve de las herramientas filosóficas, sabrá que son instrumental, no finalidad; que son ayuda, no dogma; que son mediación, no sustitución mecanicista del pensamiento y de la decisión; que son elemento singular asociado de modo indisoluble con elementos totales de la ideología que lo sustenta; que son medio apto para el conocimiento de la realidad, no conclusión cerrada o apodícticamente concluida.

La interpretación teológica de la historia, tanto como las lecturas del Evangelio y los análisis de realidad se vieron antes y se verán siempre forzosamente condicionados por las ideologías en boga y por el riesgo permanente de ser manipulados y utilizados, ya sea por los fautores y beneficiarios del actual orden establecido en los cánones de la ideología capitalista, ya sea por otro tipo de preconcepciones y de intereses.

3. ACTO TERCERO: A LA LUZ DE LA FE

La referencia a la Palabra preveniente y a la fe consecuente es el elemento que constituye, tanto a la praxis liberadora, como a la reflexión crítica, en formalidad teológica: *“Una reflexión crítica sobre la praxis histórica de los hombres será teológica, en la medida en que ausculte en esta praxis la presencia de la fe cristiana. Es esto lo que distingue la teología*

de las demás posibilidades de reflexionar críticamente sobre la praxis. Cuando esta referencia a la pregunta sobre el sentido de la fe de esta praxis estuviere enteramente descartada, no hay teología".¹⁷

Esta dación de pertinencia teológica a elementos no teológicos o preteológicos se nombra bajo expresiones tales como "a la luz de la fe", "a la luz de la Palabra", "a la luz de las mediaciones históricas de la tradición y de la fe", en las que se percibe el eco de las expresiones propias del Concilio "a la luz del Evangelio"¹⁸ "a la luz de la revelación"¹⁹ y de Puebla: "con visión de fe"²⁰ "a la luz de la fe"²¹ "reflexionar nuestra realidad latinoamericana la luz de nuestra fe".²² Son todas ellas fórmulas de identificación del campo hermenéutico al que se dirige la pregunta que interroga por el sentido dramático del suceder.

Tal luz mediacional para la reflexión crítica sobre la praxis histórica de liberación comprende, en el método de los terceros mundos, dos perspectivas diferentes, pero complementarias:

- **Mediaciones históricas en el sentido clásico**

Se trata de la luz de las mediaciones históricas en el sentido clásico, constituidas, en primer lugar, por la Escritura santa. Ella testimonia la experiencia original y fundante. Ella es norma, no para ser convertida en doctrina o en código, sino en paradigma indicativo y evocador del suceder de Dios, de su revelación y de su gracia salvadora en la historia real de hombres y mujeres de hoy, de aquí y de ahora. Escritura santa en que se vierte la tradición

17. ASSMANN, H., *Teología desde la praxis...*, pp. 49-50.

18. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 4.

19. CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius*, 16.

20. PUEBLA, 15.

21. PUEBLA, 73.

22. PUEBLA, 1226.

recibida para ser de nuevo editada en nuevas experiencias de vida, con nuevos seguidores del Señor en el tiempo, con nuevas narraciones desde el corazón de cada cultura y de cada camino de hombre y de mujer.

Se trata también de las mediaciones históricas de la fe en el sentido en que la fe ha sido comprendida y vivida por las comunidades históricas del largo caminar eclesial, que incluye por necesidad la dogmática eclesial, la historia de la Iglesia y la experiencia cristiana bimilenaria. Estos han constituido los habituales *loci theologici*, *lugares teológicos* entendidos como principios internamente referentes de la labor teológica. La teología de liberación, en cuanto teología está internamente referida a estos lugares constitutivos unos, regulativos otros.

La teología latinoamericana asume que los lugares teológicos, en el largo recorrido cristiano por la historia, han sido leídos y apropiados, ya sea desde una lógica filosófica que los ha convertido en *λογος*, con el que se postulan y se regulan verdades, códigos y enunciados. Ya sea desde una óptica moderna y progresista que ha devuelto a la Palabra sus realizaciones en la historia como *dabar*. Ya sea desde la experiencia propia de los terceros mundos, para los cuales los textos normativos y fundantes no constituyen *λογος* y ni siquiera *dabar*, sino *odos* o camino, no para ser sabido sino andado.

Esa mirada o referencia obligada a las mediaciones históricas de la fe pone en guardia contra la ingenuidad de considerarlas nuevamente asépticas, neutras o desinteresadas en el orden económico, político, cultural y social. Simplemente porque toda mediación histórica, incluidas las mediaciones de la fe, han visto su génesis en opciones concretas, con fines determinados, desde principios ideológicos, sociales o filosóficos, desde particulares modos de vivir y de pensar. Es esto lo que hace indispensable el análisis crítico de las mismas mediaciones de fe y *“la conciencia aguda de que la fe cristiana, el Evangelio, la revelación, no existen como*

realidades (o criterios) tan claramente conferibles en si, porque solo existen históricamente mediatizados".²³

Con esto quiere señalarse que las mediaciones históricas de la fe pueden ser usadas y de hecho se usan como arma opresora y dominadora al servicio de confesados intereses políticos, religiosos, culturales, económicos y sociales.

Por el contrario, su genuina recuperación y lectura deberá establecerse desde la pregunta que interroga por el sentido a partir de las víctimas y de los pobres, en mirada no totalizante, pero sí preferente de la liberación, pues se trata de normar en esas fuentes la conciencia y los deberes económicos, políticos y culturales exigidos por la fe como radicalidad del seguimiento de Jesús en la historia.

Por eso no se trata de abordar los lugares teológicos en cuanto textos o en cuanto doctrinas preparadas por la exégesis y los documentos. No porque la exégesis, los textos y las doctrinas no sean importantes, sino porque son insuficientes. Por eso, aquello que se procura es una lectura situada, vale decir, desde la situación de opresión, de cautiverio, de depauperización, de marginalidad y de periferia en la que están colocadas las víctimas en la interrogación de sentido; y de una lectura situacional, vale decir, para referir el texto a nuestro contexto y hacer vivo y operante la dación de sentido que se ofrece desde la revelación y la fe.

- **Mediación histórica de presente**

Las mediaciones históricas de la fe no son únicamente textos y documentos de la tradición pasada. Mediación histórica de la fe es también el acontecer presente en el hoy, el aquí, el ahora del darse Dios en su ininterrumpida locución en la historia. De ahí que el suceder presente se eleva hoy al rango de auténtico elemento determinante e interno de la teología: lugar teológico, es decir, generador

23. ASSMANN, H., *Teología desde la praxis...*, p. 116.

de la teología en su aspecto de materialidad previa a la formalidad teológica.

La teología de liberación se ha hecho cargo de la dinámica de la revelación de Dios por hechos y palabras a lo largo de la historia de la salvación. Porque, ciertamente, la revelación y la salvación de Dios se han acercado a nosotros en la persona de Jesucristo el Señor y en Él encuentran su densidad máxima, su punto culminante, su cima de inteligibilidad y de realización. Pero eso no condena a la historia subsiguiente a ser texto carente de significación y relevancia, como potencial locución de Dios, revelación, interpelación y encuentro, interpretado por la Palabra del Evangelio eterno.

Entonces puede asumirse el hecho de que lo político, lo económico, lo social puedan ser también ellos lugares teológicos. En el sentido de que, si la teología como discursividad formal tiene que operar con sus propios constitutivos y con su propia lógica, en cuanto función explicativa (*mediación hermenéutica*), la realidad social e histórica opera como función explicada (*mediación socio-analítica*). Pero sin que esta última pueda ser reducida a la categoría de pasividad pura, simple materia prima, neutra o irrelevante para la explicación misma.

Tal vez en parte alguna, como en los terceros mundos, se registró nunca el paso del Señor por la historia de los desheredados y de los oprimidos. En ello los terceros mundos son metáfora viviente de lo mejor del testimonio bíblico.

Por lo demás, los submundos no han encontrado un método de acción cristiana y de reflexión teológica que sea independiente de su propio preguntar y escuchar, de su propio trabajar y esperar. Ellos, como el caminante, hacen camino al andar.