

Publicación Interinstitucional
Libro en coedición



LA INVESTIGACIÓN EN TEOLOGÍA

PROBLEMAS Y MÉTODOS

Editores

Iván-Darío Toro-Jaramillo (Coordinación)
Waldecir Gonzaga
Fernando Soler
Carlos Ignacio Man Ging Villanueva
Juan-David Restrepo-Zapata



Editor coordinador

Iván-Darío Toro-Jaramillo (ivandario.toro@upb.edu.co)
Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana

Coeditores

Waldecir Gonzaga (waldecir@hotmail.com)
Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro

Fernando Soler (fasoler@uc.cl)
Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile

Carlos Ignacio Man-Ging Villanueva (cimanging1@puce.edu.ec)
Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Juan-David Restrepo-Zapata (juandrestrepozapata@gmail.com)
Universidad Pontificia Bolivariana
Universidad de Antioquia

Instituciones vinculadas al proyecto

Universidad Pontificia Bolivariana
Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro
Pontificia Universidad Católica de Chile
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Este libro contó con comité editorial, y fue sometido a escrutinio de pares.

PUBLICACIÓN INTERINSTITUCIONAL
LIBRO EN COEDICIÓN

LA INVESTIGACIÓN EN TEOLOGÍA
PROBLEMAS Y MÉTODOS

Editores:

Iván-Darío Toro-Jaramillo (Coord.)

Waldecir Gonzaga

Fernando Soler

Carlos Ignacio Man-Ging Villanueva

Juan-David Restrepo-Zapata

©Selo Interseções, Editora PUC-Rio

Em parceria com o Departamento de Teologia da PUC-Rio

©Editora PUC-Rio

Rua Marquês de S. Vicente, 225, 7º andar do prédio Kennedy

Gávea – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22451-900

T 55 21 3527-1760/1838

edpucrio@puc-rio.br

www.editora.puc-rio.br

Revisão de texto: Beatriz Vilardo

Projeto gráfico de capa: F/damatta Design

Diagramação de miolo: SBNigri Artes e Textos Ltda.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

La investigación en teología: problemas y métodos / editores: Iván-Darío Toro-Jaramillo (coord.) ... [et al.]. – Rio de Janeiro : PUC-Rio, 2023.

1 recurso eletrônico (386 p.). – (Selo Interseções. Em parceria com o Departamento de Teologia da PUC-Rio)

Publicación Interinstitucional. Libro en coedición"

Descrição baseada na consulta ao recurso eletrônico em 01 de novembro de 2023.

Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader.

ISBN (e-book): 978-85-8006-307-3

1. Teologia - Pesquisa. I. Toro-Jaramillo, Iván-Darío. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Série.

CDD: 200.072

Elaborado por Lizandra Toscano dos Santos – CRB-7/6915

Divisão de Bibliotecas e Documentação – PUC-Rio

SUMÁRIO

INTRODUCCIÓN

Investigar/investigación en Teología: problemas y métodos 7

Iván-Darío Toro-Jaramillo

CAPÍTULO I

O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura de textos

bíblicos do AT e do NT..... 31

Waldecir Gonzaga

CAPÍTULO II

Teología como “Intellectus Fidei”: sobre el “punto de partida” de la Teología 65

Francisco de Aquino Júnior

CAPÍTULO III

Dos exploraciones metodológicas en Teología sistemática:

el método deductivo-especulativo y el método empírico-inductivo..... 87

Ángela Pérez-Jijena

CAPÍTULO IV

Fundamento teórico e método en Teología Moral e Ética teológica..... 117

Marta Luzie de Oliveira Frecheiras

CAPÍTULO V

Las transformaciones en el método de la Teología Moral desde el Vaticano II: el caso de la

interdisciplinarietà 137

Cristián Borgoño Barros

CAPÍTULO VI

La investigación actual de la Historia de la Iglesia: apuntes y reflexiones..... 167

David Chamorro

CAPÍTULO VII

Metapatrología – El estudio de los Padres de la Iglesia: su método propio y sus aportes

a la Teología 191

Xavier Morales

CAPÍTULO VIII

Análisis teológico pastoral del proceso nacional de discernimiento de la Iglesia chilena 233

Alex Viguera Cheres

CAPÍTULO IX

Hacia una renovación de la espiritualidad evangelizadora 263

Carlos Ignacio Man-Ging Villanueva

CAPÍTULO X

Caminho metodológico da Teologia pastoral na América Latina:
alguns lineamentos característicos 291

Abimar Oliveira de Moraes

CAPÍTULO XI

Filosofía y Teología: cuando la Teología de la Liberación se hace sierva de la Filosofía 333

Rafael Fernández

CAPÍTULO XII

Herramientas digitales para la investigación en Teología 363

Iván-Darío Toro-Jaramillo

Juan-David Restrepo-Zapata

INTRODUCCIÓN

Investigar/investigación en Teología: problemas y métodos

Iván-Darío Toro-Jaramillo¹

Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)

Si bien llevamos siglos haciendo Teología, investigando en Teología y en los métodos teológicos, sin embargo, podemos seguir preguntando: ¿en qué consiste investigar/ investigación en Teología?, ¿cómo construir problemas y métodos en Teología? Principalmente, estas preguntas tienen sentido cuando pensamos en las Facultades de Teología, en los distintos programas de postgrado en Teología e incluso cuando nos referimos, en general, a la docencia en Teología.

Fundamentalmente, investigar/investigación consiste en construir problemas y métodos de investigación, en este caso construir problemas y métodos en Teología. Un buen número de investigadores noveles, principalmente estudiantes de postgrado, proceden de

¹ Posdoctorado en Teología de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil), Dr. en Filosofía y Dr. en Teología de la Universidad de Navarra (España), licenciatura en Teología (maestría) de la Universidad de Navarra (España), licenciatura en Filosofía (maestría) de la Universidad de Santo Tomás (Roma). Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana; editor de la revista *Cuestiones Teológicas*, de la Facultad de Teología y de la revista *Escritos*, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana; coordinador de la línea de investigación: Humanismo y Organizaciones, del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura, investigador senior (Minciencias). E-mail: ivandario.toro@upb.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8639-3567>.

manera equivocada al momento de querer investigar, pues cuando tienen una idea o una preocupación que los mueve a la investigación, lo primero que se les ocurre es revisar o consultar la biblioteca, por ejemplo las bases de datos, para saber qué se ha publicado en relación con la idea o preocupación que tienen de investigación, cuando el procedimiento metodológico debería ser diferente: se va a la biblioteca, a las bases de datos, para que a partir de lo que se ha investigado y publicado se pueda construir el problema y método(s) de investigación, buscando identificar el *gap* (vacío) en el conocimiento.

Existen distintos tipos de investigación. En este sentido, nos estaremos refiriendo a una investigación más de tipo cualitativa, propia del campo de las humanidades y ciencias sociales, si bien lo ideal, en ciertos casos, es poder hacer investigación mixta, que combina tanto métodos cualitativos como cuantitativos en un mismo estudio, con la utilización de diferentes técnicas de recopilación de información y datos para obtener una comprensión más completa de lo que queremos investigar. Existe una amplia literatura y bastantes prácticas investigativas en relación con la utilización de métodos mixtos (MM). En EEUU y en Inglaterra se ha dado una amplia difusión de estos métodos en algunos *journals* y en un amplio número de publicaciones (*American Behavioral Scientist*, *Qualitative Inquiry* y el *Journal of Mixed Methods Research*), en algunos casos para criticar su empleo y en otras ocasiones para destacar su importancia y necesidad de utilización en ciertas investigaciones, por ejemplo, en ciencias sociales.

El término actual MM se puede encontrar en la literatura de otras maneras como: métodos múltiples, investigación multimétodo, convergencia metodológica, estrategias mezcladas, multiestrategia, investigación con métodos mixtos o metodología mixta². Sin

2 MENDIZÁBAL, N., "La osadía en la investigación: el uso de los Métodos Mixtos en las ciencias sociales", *Espacio Abierto* (2018), 5-20.

embargo, a pesar de la importancia que tienen los MM, la utilización de estos no ha estado exenta de críticas, principalmente cuando la discusión en relación con su utilización se ha centrado en los fundamentos epistemológicos, en el sentido en que los presupuestos epistemológicos de la metodología cuali son distintos a los de la metodología cuanti. Precisamente, Robertt y Lisdero al referirse a las estrategias MM señalan que existe un “bajo nivel de reflexión epistemológica y metodológica” en relación con la utilización del MM y una “baja presencia de estas discusiones, subsumida en los capítulos metodológicos o secciones metodológicas de las numerosas tesis de maestrías y doctorados (...)”³. Para estos autores los métodos cualitativos y los métodos cuantitativos no son solo distintas estrategias de investigación y de recolección de datos, sino que representan “posiciones epistemológicas profundamente diferentes” y, por lo tanto, “modos de investigación mutuamente exclusivos”⁴. En estos autores, que no están de acuerdo con la utilización de los MM, la complejidad de la investigación no se resuelve con la utilización de multimétodo, pues más métodos no es garantía de mayor validez: “A priori, nada indica que una estrategia multimétodo es mejor que una de un método único, es decir, que esto generaría mayor validez”⁵. Sin embargo, esta postura extrema y crítica de los autores mencionados frente a la utilización de MM no resulta tan cierta, pues la investigación y metodología de la investigación ha mostrado, en muchos casos, la necesidad y utilidad de hacer investigación a partir de MM, pues al no existir un método perfecto las limitaciones de uno de los métodos pueden ser superadas con las fortalezas de otro de los métodos. De

3 ROBERTT, P; LISDERO, P., “Epistemología y metodología de la investigación sociológica: reflexiones críticas de nuestras prácticas de investigación”, *Sociologías* (2016), 60.

4 ROBERTT, P; LISDERO, P., “Epistemología y metodología de la investigación sociológica...”, 61.

5 ROBERTT, P; LISDERO, P., “Epistemología y metodología de la investigación sociológica...”, 64.

ahí que siempre resulte necesario la utilización de más de un método en la construcción de un problema de investigación.

Posteriormente, la reflexión y el uso de ambas metodologías y métodos – cuali y cuanti – fueron llevando a la utilización de otras estrategias metodológicas, y se caminó hacia una búsqueda de complementariedad, integración o triangulación en una misma investigación⁶.

La utilización de métodos cuali y cuanti en la investigación puede conducir a la necesidad de realizar trabajo de campo, que es bien escaso en Teología. La importancia de hacer trabajos de campo en Teología lleva a construir problemas y métodos que respondan a la realidad pastoral y de la Iglesia, pues la investigación teológica no debe quedarse solo en elaboraciones teóricas, ya que si no se responde a la experiencia de fe del creyente no se entendería por qué o para qué hacer Teología. Las bibliotecas y bases de datos están llenas de investigaciones teóricas, algunas de ellas con cierto rigor metodológico, sin embargo, ¿a quién le sirven estas investigaciones?

Puede asegurarse que la Teología en América Latina ha sido y continúa siendo una Teología de la praxis, que tiene en cuenta la práctica y experiencia religiosa y de fe de los creyentes, lo que lleva a que sea una Teología “en salida”, una Teología en contexto. En este sentido, es cada vez más necesario que la investigación teológica vaya dando pasos de una Teología solo académica a una Teología que pregunta y tiene en cuenta la praxis/práctica de la experiencia de fe. De todas las disciplinas/ciencias posibles, la Teología es sin duda la más práctica, porque la reflexión teológica debe remitir a la praxis/práctica de la experiencia religiosa, pues no puede quedarse solo en formulaciones teóricas, aprender formulaciones y verdades

⁶ CEA D'ANCONA, M. A., *Metodología cuantitativa: estrategias y técnicas de investigación social* (1998).

de memoria, que era lo que pretendían los manuales de Teología⁷. De ahí, entonces, la necesidad del trabajo de campo en la investigación teológica.

Además de esta necesidad de los trabajos de campo en Teología, también se requieren cada vez más, por el carácter mismo de la Teología, una investigación teológica que construya problemas/métodos a partir de trabajos inter y transdisciplinares. Precisamente, se trata de responder al tercer criterio que menciona el Papa Francisco en la *Veritatis gaudium*: “La inter- y la trans-disciplinariedad ejercidas con sabiduría y creatividad a la luz de la Revelación”, por lo que este “principio teológico y antropológico, existencial y epistémico, tiene un significado especial y está llamado a mostrar toda su eficacia no sólo dentro del sistema de los estudios eclesiásticos, garantizándole cohesión y flexibilidad, organicidad y dinamismo, sino también en relación con el panorama actual, fragmentado y no pocas veces desintegrado, de los estudios universitarios y con el pluralismo ambiguo, conflictivo o relativista de las convicciones y de las opciones culturales”⁸.

Así como para el Papa Francisco el panorama actual, en relación con el conocimiento y los estudios universitarios, se encuentra “fragmentado y no pocas veces desintegrado”, para E. Morin lo que hay es una “crisis contemporánea del conocimiento”. A la vez que hemos alcanzado una gran cantidad de conocimientos al mismo tiempo se vive una situación trágica para la reflexión, incluso el mismo humanismo es escaso en reflexión, “porque su molino que ya no recibe el

7 ESCALANTE, L. A., “Implicaciones pragmáticas del discurso teológico”, *Theologica Xaveriana* (2018), 1-22. También puede consultarse: AQUINO, Francisco de, “El carácter prático de la Teología: un enfoque epistemológico”, *Teología y Vida* (2010), 477-499.

8 FRANCISCO, *Constitución Apostólica 'Veritatis gaudium' sobre las universidades y facultades eclesiásticas* (2018), 4c.

grano de los conocimientos científicos, ahora gira en el vacío y sólo puede agitar al viento”⁹.

Somos incapaces de mantener la totalidad de la que somos parte. El mayor logro metodológico y del pensamiento y del humanismo medieval fue el poder *distinguir sin separar*: los asuntos de la fe se distinguen de la razón, pero no se separan. Tal logro metodológico medieval fue roto a partir de Ockham, y es así que hasta hoy distinguimos para separar, para fragmentar y dividir. “De hecho, la gran disyunción entre Ciencia y Filosofía ha provocado una escisión entre el espíritu y el cerebro, dependiendo el primero de la metafísica y el segundo de las ciencias naturales, y, además, los tabicamientos disciplinares impuestos han separado y dispersado (...) Cada uno de estos fragmentos separados ignora el rostro global del que forma parte”¹⁰. El encerramiento del conocimiento en saberes y disciplinas y en facultades, ha provocado una profunda fragmentación del conocimiento.

Es así, pues, que la disyunción y el parcelamiento del conocimiento en saberes y disciplinas afecta no solo la posibilidad de un conocimiento del conocimiento, sino también nuestras posibilidades de conocimiento acerca de nosotros mismos y el mundo. La reflexión filosófica y teológica

apenas se alimenta ya de los conocimientos adquiridos por la investigación científica, la cual no puede reunir sus conocimientos ni reflexionarlos. El encerramiento de las comunicaciones entre ciencias naturales y ciencias humanas, la disciplinariedad cerrada (apenas corregida por la insuficiente interdisciplinariedad), el crecimiento exponencial de los saberes separados hace que cada cual, especialista o no, ignore cada vez más el saber existente. Lo más grave es que semejante estado de cosas parece evidente y natural. Como vivimos la época más exaltante sin duda para el progreso del conocimiento, la fecundidad de los descubrimientos, la elucidación de los problemas, difícil-

⁹ MORIN, Edgar, *El método 4: Las ideas* (1991), 73.

¹⁰ MORIN, Edgar, *El método 3: El conocimiento del conocimiento* (1986), 20-21.

mente nos damos cuenta de que nuestras ganancias de conocimiento se pagan con ganancias de ignorancia¹¹.

La universidad y la investigación han encerrado el saber, en especializaciones y en facultades; o han producido la mutilación del saber, o tal vez han llevado a un oscurantismo.

Debemos convencernos de algo más: “El conocimiento no es insular, es peninsular y, para conocerlo, es necesario volverlo a unir al continente del que forma parte”¹². En este sentido ya no es posible fijarle hoy límites al conocimiento. Un saber encerrado en una parcela del conocimiento no solo no se comprende, sino que difícilmente alcanza resultados o es capaz de comprender la realidad. Un currículo y un plan de estudios no puede ser un saber fragmentado en cursos o asignaturas. El currículo debe reflejar/mostrar la complejidad del conocimiento. “De hecho las grandes cuestiones científicas se han vuelto filosóficas porque las grandes cuestiones filosóficas se han vuelto científicas”¹³.

Para el Papa es “positivo y prometedor” lograr esta inter y transdisciplinariedad, advirtiendo que no solo “en su forma ‘débil’, de simple multidisciplinariedad, como planteamiento que favorece una mejor comprensión de un objeto de estudio, contemplándolo desde varios puntos de vista; sino también en su forma ‘fuerte’, de transdisciplinariedad, como ubicación y maduración de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios.” Lo “débil” de la inter/multidisciplinariedad, que se parece más bien a un simple plano cartesiano, que solo tiene largo y ancho, debe llevarse hoy a su forma “fuerte”, a partir de la transdisciplinariedad, incluso a través del pensamiento complejo.

11 MORIN, *El método 3: El conocimiento del conocimiento*, 21.

12 MORIN, *El método 3: El conocimiento del conocimiento*, 27.

13 MORIN, *El método 3: El conocimiento del conocimiento*, 29.

En esta publicación nos interesa ocuparnos de la investigación, principalmente lo que tiene que ver con aquellos problemas de investigación y métodos de la Teología en las distintas áreas del conocimiento teológico (Biblia, Teología fundamental, Teología sistemática, Teología Moral y Ética, bioética, Historia de la Iglesia, Patrología, Teología pastoral, Teología espiritual, Filosofía-Teología, herramientas digitales para la investigación teológica etc.), áreas que, además, hacen parte de nuestros curricula en las Facultades de Teología.

El método siempre contará con un soporte epistemológico y el conocimiento/problema de investigación necesitará del método. No podemos referirnos a los problemas de investigación sin preguntar por el(los) método(s). En los postgrados de Teología, por lo regular, pocos problemas y métodos de investigación se construyen. En buena parte los trabajos de grado y tesis doctorales se reducen a elaborar ensayos de Teología, con poca investigación. Entre la construcción de problemas de investigación y método(s) existe una relación, de modo que la conjunción entre problemas de investigación y métodos será lo que constituya una *metodo/logía* (método/conocimiento) de la investigación.

La metodología de la investigación no consiste en seguir unos *pasos*, obedeciendo a unos esquemas determinados. Más bien puede decirse que la investigación y la metodología de la investigación no es algo ordenado, lo que no significa que no exista una organización y planeación. Para poder llegar a una propuesta de investigación se requiere seguir una metodología (construir un problema y método).

Además, deben darse ciertas condiciones en la investigación. Por ejemplo, es necesario pensar más en la formación de los investigadores y no solo en ofrecer ciertos elementos o herramientas para la investigación, lo instrumental de la investigación y la metodología de la investigación, como sucede en la mayoría de cursos de metodología de la investigación. También, es necesario que quien investiga esté lo

suficientemente interesado en la construcción del problema y métodos que quiere investigar y que, además, conozca mucho acerca de lo que quiere investigar. No se investiga para “aprender” acerca de algo. El investigador debe estar lo suficientemente familiarizado con lo que quiere investigar. Finalmente, que lo que se investiga sea algo “novedoso”, es decir que signifique un aporte al conocimiento teológico.

Presentamos esta publicación como un aporte a la comunidad académica en Teología acerca de: La investigación en Teología: problemas y métodos (A pesquisa em Teologia: problemas e métodos), como una iniciativa de las Facultades de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia), de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil), de la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, quienes coordinaron un trabajo en conjunto con el apoyo de reconocidos teólogos de universidades vinculadas a la COCTI.

Partiendo de lo que afirma la *Veritatis gaudium*: “El estudio de la Sagrada Escritura debe ser como el alma de la Teología, la cual se basa, como fundamento perenne, sobre la Palabra de Dios escrita junto con la Tradición viva” (VG Art. 70. § 1), los métodos bíblicos han tenido un importante desarrollo en la Historia de la Teología, en particular en la Teología bíblica. De esta manera, se cuenta con algunos métodos necesarios para la investigación en relación con los textos bíblicos¹⁴. En principio, se tienen tres categorías de estos métodos: diacrónicos, sincrónicos y contextuales. Precisamente, el Capítulo I presenta el texto del Dr. Waldecir Gonzaga¹⁵, de la Pontificia Universidad Ca-

14 GAITÁN BRICEÑO, Tarsicio, “Los métodos de la exégesis bíblica”, *Cuestiones Teológicas* (2022), 1-2. La revista *Cuestiones Teológicas*, de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, en el v. 49, n. 111, de enero-junio de 2022, publicó un dossier con métodos en Teología, que puede ser muy útil para los investigadores en esta área del conocimiento.

15 Doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y Posdoctorado por la FAJE de Belo Horizonte. Director y profesor de Teología Bíblica del Departamento de Teología de la PUC-Rio. Creador y líder del Grupo de Investigación en Análisis Retórico Bíblico

tólica de Río de Janeiro (Brasil), *O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura de textos bíblicos do AT e do NT*, que busca explicar los pasos de este método, teniendo presente que se trata de un método sincrónico, distinto, por ejemplo, al método diacrónico, propio del método histórico crítico. Lo cierto, además, es que “no siempre sabemos leer los textos bíblicos según el género literario propio de cada texto, ya sea del AT o del NT, en la academia y en el trabajo pastoral”.

El texto de Gonzaga busca presentar uno de los tres métodos de lectura sincrónica sugeridos por las ciencias lingüísticas (análisis retórico, análisis narrativo y análisis semiótico), que la Pontificia Comisión Bíblica, en el documento: “La interpretación de la Biblia en la Iglesia” (1993), propuso para la lectura y estudio de los textos bíblicos del AT y NT. Sabiendo, además, que ningún método para el estudio de la Biblia agota la riqueza de los textos bíblicos, este capítulo ofrece los “momentos” del método de Análisis de la Retórica Bíblica Semítica (ARBS), así como la aplicación de este método a dos textos bíblicos, uno del AT (Sal 150,1-6) y otro del NT (1Cor 13,1-13), indicando pistas para estudios posteriores.

El Capítulo II, *Teología como “Intellectus Fidei”. Sobre el “punto de partida” de la Teología*, del Dr. Francisco de Aquino Júnior¹⁶, de la Universidad Católica de Pernambuco (Brasil), apunta a mostrar lo esencial del método de la Teología fundamental. Para lo cual resulta necesaria la discusión acerca de cuál es el “punto de partida” de la Teología, pues “está en juego el estatuto teórico de la Teología: tanto en lo que dice respecto a su contenido (de qué trata) como en lo que dice

Semítica, acreditado por el Directorio del CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: waldecir@puc-rio.br, waldecir@hotmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

16 Doctor en Teología por Westfälischen Wilhelms Universität Münster (Alemania); profesor de Teología de la Facultad Católica de Fortaleza (FCF) y del PPG-TEO de la Universidad Católica de Pernambuco (UNICAP); presbítero de la Diócesis de Limoeiro do Norte – CE. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-8142-3280>.

respeto a su carácter intelectual (cómo trata) (...) las tensiones y los conflictos teológicos tienen que ver con la problemática del *punto de partida* de la Teología”, siendo Clodovis Boff quien más problematizó y reflexionó sobre este asunto, lo que realizó en su obra: *Teoría del método teológico*.

En pocas palabras, para Clodovis Boff “el punto de partida de la Teología” o su *fuerza primera y decisiva* sólo puede ser la *fe-palabra*, esto es, la *fe positiva o dogmática* o la *fides quae*. En cuanto discurso o teoría de la fe, la Teología “arranca”, por lo tanto, de las afirmaciones dogmáticas de la fe. Y esa tesis está fundada en el presupuesto teórico-epistemológico de la distinción y heterogeneidad entre *vida y pensamiento* o entre *teoría y práctica*, cuya expresión extrema es la afirmación de que “sólo teoría genera teoría, no la práctica”. Por su parte, Gustavo Gutiérrez “tuvo el mérito incalculable de intuir y esbozar una *nueva manera de hacer Teología*” y, así, “crear un nuevo campo epistemológico en el ámbito del pensamiento cristiano”, siendo su clásica obra: *Teología de la Liberación: Perspectivas* (1971). Gutiérrez formulará la tesis de que “nuestra metodología es nuestra espiritualidad”, en el sentido de que “el camino para ser cristiano es el fundamento de la dirección que se toma para hacer Teología”.

El Capítulo III, *Dos exploraciones metodológicas en Teología sistemática: el método deductivo-especulativo y el método empírico-inductivo*, de la Dra. Ángela Pérez-Jijena¹⁷, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, aborda la pregunta por el método y los métodos en Teología sistemática. “En un primer momento se estudia la Teología dogmática, con sus dos momentos (positivo y especulativo), para luego observar el modo como la irrupción de la conciencia histórica impacta en el quehacer teológico, en concreto, en la consideración

¹⁷ Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctora en Teología. Investigadora del Centro Teológico Manuel Larraín. E-mail: aperezi@uc.cl. Orcid: 0000-0002-1195-2192.

de la historicidad y la historia de los dogmas de fe. En un segundo momento, es analizado el giro metodológico de *Gaudium et Spes*, dando pie a una Teología desde abajo que encuentra en el momento inductivo su punto de partida. La segunda parte se cierra con la consideración del aporte de la literatura como valiosa mediación para una Teología de los signos de los tiempos. Finalmente, a modo de reflexión conclusiva, se ofrecen algunos trazos metodológicos en orden a la integración de la perspectiva deductivo-especulativa y empírico-inductiva, descritas previamente”.

Las áreas de la Teología Moral y la bioética son fundamentales en los planes de estudio de las Facultades de Teología. El mismo Concilio Vaticano II llamó a la renovación de la Teología Moral, aunque algunos autores prefieren hablar más bien de la necesidad de una “refundación”. El Capítulo IV, *Fundamento teórico e método em Teologia Moral e Ética Teológica*, de la Dra. Marta Luzie de Oliveira Frecheiras¹⁸, de la Universidad de Ouro Preto, Minas Gerais (Brasil), pretende responder a los presupuestos metodológicos de la Teología Moral, para lo cual buscará aclarar sus fundamentos teóricos “para enseguida tratar el método propio de una Ética Teológica”. El texto se detendrá “en el método hermenéutico, para comprender el cambio de fundamento que se le exige hoy a la Teología Moral, que pasa a ser más una ‘Ética Teológica’ (...) en caso de que no quieras vivir en un mundo propio y aislado. Para ello, es necesario explicitar el presupuesto de la hermenéutica, así como su aprobación en los textos conciliares, además de sus corolarios teóricos”.

El Capítulo V, *Las transformaciones en el método de la Teología Moral desde el Vaticano II. El caso de la interdisciplinariedad*, del Dr.

18 Licenciatura, Maestría y Doctorado en Filosofía por la UFRJ, con Posdoctorado en Filosofía por la LMU de Munich y la UCM de Madrid. Licenciatura, maestría y doctorado en Teología Moral por la PUC-Rio. Profesora de Filosofía en la UFOP. Pertenece al Consejo Directivo de la Sociedad Brasileña de Teología Moral y del grupo de investigación CNPq PHAES, vinculado a la PUC-SP.

Cristián Borgoño Barros¹⁹, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, busca explicar los asuntos del método en Teología Moral teniendo en cuenta ese tercer criterio que el Papa Francisco menciona en la *Veritatis gaudium*, en relación con la inter y transdisciplinariedad. Para Borgoño, “la renovación de la Teología Moral está todavía en construcción”. Además, “junto con este proceso de renovación bíblica de la Teología Moral, la relación e interacción más estrecha con las demás ciencias, sociales y naturales, ha sido también la tónica de la Teología Moral posconciliar”.

La creciente complejidad de la realidad ha “empujado a la Teología Moral a la interdisciplina”. En este capítulo, después de una mirada a la interdisciplinariedad, el autor busca “exponer esta irrupción de la interdisciplina en el quehacer teológico, especialmente en la Teología Moral”, a partir del análisis de la apertura a la interdisciplinariedad en las áreas de la moral vida, bioética y moral social que ayudarán a entender “esta transformación del método teológico en la Teología moral contemporánea, al menos en la Teología Moral especial”. Finalmente, siendo que “la Teología Moral versa sobre la praxis humana y ella es inseparable de las realidades temporales, puesto que el ser humano es esencialmente un *ser-en-el-mundo*. Este es, podríamos decir, el marco último que justifica la interdisciplina en el método teológico, que es lo que hemos descrito en sus particulares concreciones en las distintas subdisciplinas de la Teología Moral después del Concilio”.

En los curricula de las Facultades de Teología ocupa un lugar destacado los cursos en relación con la Historia de la Iglesia y la

19 Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología. Doctor en Bioética y magíster en Filosofía por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, magíster en Teología Moral por la Academia Alfonsiana de Roma. Licenciado en Medicina por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro del Centro de Bioética y del Grupo de Ciencia y Religión UC. E-mail: cborgono@uc.cl. Orcid: 0000-0001-5608-9807.

Patrología. El Capítulo VI, *La investigación actual de la Historia de la Iglesia: apuntes y reflexiones*, del Mgtr. David Chamorro²⁰, de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la PUCE (Ecuador), trata precisamente el asunto del método en la Historia de la Iglesia, y particularmente en el ámbito de América Latina. El texto de Chamorro parte de unas ciertas preguntas generadoras de la discusión, como, por ejemplo, ¿cómo proseguir la investigación en torno a la Historia de la Iglesia en Latinoamérica?, ¿qué problemas, métodos y técnicas de investigación se están privilegiando?”, para lo cual el autor destaca “tres elementos decisivos en la escritura de la Historia eclesiástica: la profesionalización de la disciplina histórica en nuestros países (alrededor de 1960), el impacto del Vaticano II y el avance de la secularización”.

Completa y enriquece esta discusión en relación con la Historia de la Iglesia, el Capítulo VII que presenta el texto del Dr. Xavier Morales²¹, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, *Metapatrología: El estudio de los Padres de la Iglesia, su método propio y sus aportes a la Teología*. El autor parte de las siguientes preguntas provocadoras: “¿Es la Patrología una disciplina teológica?, ¿cuál es el objeto que la Patrología pretende conocer?, ¿para qué pretende conocerlo?, ¿cuál es el método adecuado que debe aplicar para lograrlo? Se constata que a lo largo de la historia esta disciplina, su objeto y método han ido cambiando”.

El Dr. Morales en su texto parte de un problema de fondo: ¿la Patrología es una disciplina teológica?, además qué aporta al conocimiento del objeto propio de la Teología? El autor en su texto busca

20 Estudió Ciencias de la Educación en la PUCE. Magíster en Historia por la Pontificia Universidad Javeriana, culminó una especialización en Historia de la Iglesia en Roma Pontificia Universidad Gregoriana. Candidato a doctorado y profesor de tiempo completo de la PUCE.

21 Profesor asociado, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, doctor de la École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses (París, Francia). E-mail: xavier.morales@uc.cl, Orcid: 0000-0002-5819-9441.

ofrecer “una visión panorámica de la historia de la Patrología, e interpretará sus principales cambios como variaciones en la determinación de su objeto y método. Esta deconstrucción histórica ofrecerá los elementos de una posible reconstrucción actualizada en el contexto de las necesidades y expectativas de la científicidad contemporánea”. Finalmente, la hipótesis que recorre el texto será: “Aún hoy, la Patrología puede aportar su contribución al conocimiento de Dios y, por tanto, ser considerada una disciplina teológica”.

Al referirse al autor a una propuesta de *agenda para la Patrología en el siglo XXI*, se pregunta: si “la Patrología, si quiere cumplir con la pretensión de producir conocimiento científico, ¿debería renunciar a ser una ‘teología histórica’, y contentarse humildemente con ser una sub-disciplina de la Historia? La reciente tendencia a rebautizar la Patrología como *early Christian studies*²² deja abierta la cuestión epistemológica de su pertenencia disciplinaria”. Además, “si la Patrología se redujera a una Historia del cristianismo en la época de los Padres de la Iglesia, ¿qué paradigma epistemológico tendría que asumir?” En otras palabras, si la Patrología se entiende más bien como una ciencia histórica, su método tendría que ser el de la Historia: “Desde Ranke, la primacía de los ‘hechos’ (*Tatsache*) determina la metodología de la ciencia histórica”, donde el documento, la consulta del documento se convierte en la clave del método.

Las tres tareas de la Patrología (crítica, redentora y analógica), sin ser específicas de la Patrología, si se extienden a toda la ciencia histórica de la Teología. “La patrología es la Historia de los *comienzos* de la Teología (...) Los Padres de la Iglesia ya no son ‘testigos’ o

22 La delimitación disciplinaria más reciente de los “early Christian studies”, si bien acaba de liberar la patrología de su tradicional orientación teológica, permite en realidad abarcar “History, Literature, thought, practices, and material culture of the Christian religion in late antiquity” (¿y por qué no también la Teología?), como lo explican Susan ASHBROOK HARVEY y David G. HUNTER, “Introduction”, in: idem (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (2008), 9: ver CLARK, Elizabeth, “From Patristics to Early Christian Studies”, 7-41.

‘autoridades’, llamados al estrado para defender una tesis, sino ‘maestros’ y modelos en los que todo teólogo puede inspirarse para su propia tarea de interpretación de la revelación de Dios en Cristo”.

Finalmente, “frente a la variedad en sus objetivos (defender o criticar), en sus objetos (los escritos de autores reconocidos como normativos, la Historia de la Teología o la Historia del cristianismo) y, más aún, la variedad de estos mismos objetos, los métodos adoptados por la Patrología deben ser lo más variados posible. Por lo tanto, la Patrología es esencialmente una ciencia pluridisciplinaria y debería tender a la interdisciplinariedad: el patrólogo necesita habilidades en Lingüística, paleografía y Filología, Historia política, social y cultural, Historia de la Teología, Teología, exégesis bíblica, Filosofía, Historia de la Filosofía”.

Un campo de estudio y de investigación que cada día cobra un mayor interés, aunque en la práctica no se ve reflejado en las distintas propuestas curriculares de las Facultades de Teología es el de la Teología pastoral. El Capítulo VIII trata acerca del *Análisis teológico pastoral del proceso nacional de discernimiento de la Iglesia chilena*, del Dr. Alex Viguera Cherres²³, de la Pontificia Universidad Católica de Chile. A partir de una experiencia particular de la Iglesia en Chile, se abordan los asuntos del método en Teología pastoral.

En la Teología pastoral se presentan elementos teóricos relacionados con la fundamentación y el método, pero siempre, al final, nos quedamos con la pregunta: ¿y cómo se hace eso en la práctica? Es por lo que el autor propone un “camino inverso: tomaremos una experiencia concreta, el Proceso Nacional de Discernimiento vivido en Chile y que tuvo como momento crucial la III Asamblea Eclesial

23 Alex Viguera Cherres conoció la Congregación de los Sagrados Corazones en la Parroquia Universitaria, cuando estudiaba Medicina en la Universidad de Concepción. Terminado el cuarto año, ingresó en la congregación seducido por las comunidades en la Iglesia y por la experiencia misionera; sobre todo, por el sentido de la vida, del dolor y la muerte, respuestas que no encontraba en la Medicina.

Nacional (7 al 9 de octubre de 2022), y lo analizaremos desde la perspectiva teológico pastoral”. La concepción de Teología pastoral que orienta la discusión guiará la discusión en relación con “los elementos más relevantes del Proceso Nacional de Discernimiento y la III Asamblea Eclesial Nacional (III AEN), y, finalmente, se propone algunas conclusiones”.

En el trasfondo del análisis está la Teología práctica de Karl Rahner. La Teología pastoral “como ejercicio creyente, lo cual no merma su objetividad ni su rigor científico. Nos parece equivocado el camino que, en busca de la objetividad, le entrega buena parte de la tarea de la Teología pastoral a otras ciencias, tales como la Sociología, la estadística, la sicología, las ciencias de la acción etc.”.

Lo escatológico es “condición de posibilidad de una Teología pastoral verdaderamente crítica”. Para lo cual el autor propone la siguiente definición de Teología pastoral: “La Teología pastoral es la ciencia que desarrolla una teoría teológica de la praxis de la Iglesia en la situación presente – y que concretiza en imperativos pastorales –, de cara al futuro, en la búsqueda de una mayor fidelidad a su misión de ser mediadora de la salvación para el mundo; salvación que alcanza su culmen en Jesucristo (en su persona y su anuncio del Reino de Dios)”.

El Proceso Nacional de Discernimiento se diseñó en tres etapas: Reconocer, Interpretar y Elegir (RIE). “Desde nuestra perspectiva teológico pastoral, la primera etapa del Reconocer es un ejercicio de *kairológia*”, es una aproximación a un *kairós*. En el método de Teología pastoral “la liturgia es relevante en todas las etapas del proceso. También hay en ella una dimensión de futuro, de plenitud ya realizada que es fundamental a la hora de Reconocer, Interpretar y Elegir. Es ella la que le va a dar al proceso un sabor de discernimiento cristiano (...) Este protagonismo de la liturgia fue parte del método de la Asamblea”.

Finalmente, en este texto lo que se busca es “mostrar cómo es posible diseñar un método teniendo como base una Teología pastoral de cuño escatológico (...) esta Teología pastoral puede ayudar a hacer un ejercicio de discernimiento verdaderamente creyente, desde su inicio hasta su fin”.

El Capítulo IX, *Hacia una renovación de la espiritualidad evangelizadora*, del Dr. Carlos Ignacio Man-Ging Villanueva²⁴, de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la PUCE (Ecuador), nos abre a la discusión del método en la Teología espiritual. Para Man-Ging, la Teología espiritual “no puede ser encasillada o encerrada en un tratado único, sino que, por el dinamismo propio del movimiento del Espíritu, implica una mirada interdisciplinar. La espiritualidad comparte ámbitos del conocimiento teológico dogmático, así como del eminentemente práctico de la Teología Moral y pastoral. Ella abarca la vivencia de la fe en todas las dimensiones de la existencia de la persona humana”.

Este texto propone “una revisión de algunos de los problemas, métodos y estrategias de investigación en Teología espiritual para luego dar paso a la reflexión del proceso de renovación de la espiritualidad evangelizadora, que confiere la esperanza cristiana y su dinamismo profético”.

La Teología espiritual ha tenido un cierto interés desde los inicios del siglo XX y se ha ido posicionado en algunos currícula de las Facultades de Teología: “De modo especial se difundieron manuales de carácter enciclopédico para la enseñanza de la ‘Teología espiritual’,

24 Doctor en Biología Humana de la Universidad Ludwig Maximilians de Munich (Alemania); doctor en Literatura, de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; maestría en Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia); licenciatura en Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile; licenciado en Filosofía de la Universidad del Salvador (Buenos Aires, Argentina). Profesor principal (2017) de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Docente desde el año 2002 hasta la fecha. Decano de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y miembro de la Comisión Académica de la PUCE.

en una suerte de síntesis entre ascética y mística, y la propuesta de santificación que alcanzó su culmen en la preparación y ejecución del Concilio Vaticano II como fruto del movimiento de renovación espiritual de la Iglesia. Los teólogos más destacados en este proceso de unidad espiritual fueron Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner, aunque la visión global del Concilio todavía no ha sido llevada a cabo en plenitud”. Sin duda “la principal preocupación del siglo pasado fue la de dar a la Teología espiritual un estatuto epistemológico y reconocer su esencia integradora e interdisciplinaria”.

En el recorrido que ha realizado la historia de la Teología espiritual se han dado dos métodos opuestos: “De una parte, el método deductivo (racional) de la escuela dominicana que parte de las causas o principios que determinan la vida espiritual. De otra parte, el método inductivo (experimental) de la escuela carmelitana, que estudia el conocimiento desde los signos o hechos particulares en que se expresa el fenómeno espiritual (...). De esta concepción se pasó al método histórico-positivo como un esfuerzo de síntesis de la reflexión teológico-espiritual con las fuentes patrísticas de la vivencia del misterio cristiano”.

Finalmente, “las tendencias en los problemas, métodos y estrategias señalan una gran diversidad de temas y esfuerzos de investigación teológica en el ámbito de la Teología espiritual”.

El Capítulo X, *Caminho metodológico da Teologia pastoral na América Latina: alguns lineamentos característicos*, del Dr. Abimar Oliveira de Moraes²⁵, de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil), aborda los asuntos de una Teología pastoral “a partir de los textos magisteriales, en los que se encuentran las principales intuiciones de la Teología de América Latina: la

25 Doctor en Teología Pastoral y Catequética por la Università Pontificia Salesiana (Roma); Profesor Asociado 1 de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro; y Subcoordinador de los Programas Académicos de Posgrado en el Área de Ciencias Religiosas y Teología de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Educación Superior (CAPES), de Brasil.

opción preferencial por los pobres; la cualidad histórico-liberadora de la fe cristiana; la vida comunitaria como experiencia cristiana liberadora; la articulación entre fe y vida, mística y política, la liberación como proceso abierto e integral; la misión profética de la Iglesia con miras a la concientización y transformación de las estructuras marcadas por la injusticia social, entre otras. En el presente texto buscaremos presentar tal horizonte, mediante algunos aspectos que consideramos más relevantes en los últimos 60 años”.

Un asunto que siempre ha destacado en la Historia y desarrollo de los fundamentos epistemológicos de la Teología ha sido precisamente la relación entre Teología y Filosofía, que también puede leerse como la relación fe-razón. Uno de los grandes logros metodológicos de los medievales fue el poder establecer la relación razón-fe, de tal manera que podían distinguirse pero sin separarse: los asuntos de la fe se distinguen de los de la razón, sin separarlos, aunque pueda darse una cierta primacía de la Teología sobre la Filosofía. Pero, posteriormente, se distinguió para separar. Será Guillermo de Ockham –siglo XIV – quien iniciará el camino de la disyunción: el plano del saber racional, basado en la claridad y en la evidencia lógica, y el plano de la doctrina teológica, orientado hacia la moral y basado en la luminosa certidumbre de la fe, son opuestos. A partir de este momento no se trata únicamente de una distinción, sino de una separación²⁶.

El Capítulo XI, *Filosofía y Teología. Cuando la Teología de la Liberación se hace sierva de la Filosofía*, del Dr. Rafael Fernández²⁷, de

26 En la *Lectura Sententiarum*, Ockham escribe: “Los artículos de fe no son principios de demostración y tampoco conclusiones, y ni siquiera son probables, ya que aparecen como falsos ante todos, o ante la mayoría, o ante los sabios, entendiendo por sabios aquellos que se confían a la razón natural, puesto que sólo se entiende de este modo el sabio en ciencia y en Filosofía”.

27 Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, magister en Teología y doctor en Filosofía por el Centre Sèvres – Faculté Jésumite de París. Especialista en los temas de

la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Perú), se orienta por la pregunta: “¿Qué pasaría si, por una vez, la Teología fuese ‘sierva’ de la Filosofía y permitiese así que esta se modificara a partir de aquella? No se busca crear otro tipo de sumisión sino, más bien, imaginar o, mejor, corroborar los beneficios que podría extraer esta vez la Filosofía a partir del método teológico”.

A partir de esta pregunta surge un nuevo interrogante: “¿De qué modo la Teología de la Liberación puede a su vez iluminar el método filosófico y ayudar a darle otro alcance? Ese retorno de la Teología sobre la Filosofía es el momento en que la primera puede volverse ayuda de la segunda. Nuestra pregunta se precisa: ¿de qué modo la Teología de la Liberación modifica el quehacer de la Filosofía? La respuesta, sin duda, está en la praxis; mejor, en la práctica de la caridad”.

En este capítulo el Dr. Fernández, recordará “algunos hitos de la relación Filosofía-Teología para mostrar que, en dicha relación, el binomio fe-razón aparece como lenguaje común entre ellas (...) En segundo lugar, y ya al interior de la Teología de la Liberación, explicaremos cómo este binomio permite comprender la relación entre las disciplinas filosófica y teológica sobre la base de una experiencia práctica donde el contacto y la proximidad son esenciales (...) Finalmente, en una tercera sección del presente capítulo, queremos mostrar que esta dimensión práctica de la encarnación y de la *kénosis* no solo es propia del Evangelio, y a la vez comprensible fuera de este, sino que pronto se convirtió en pieza clave de la Teología de la Liberación. Desde ese método, la Teología de la Liberación devuelve el servicio a la Filosofía y contribuye con ella, especialmente cuando la Filosofía puede tender al pensamiento

diálogo entre Filosofía y Teología, así como en el fenómeno religioso con especial incidencia en la mística. Ha ocupado diferentes cargos en La Ruiz: director del Medio Universitario, decano de la Facultad de Educación, Filosofía y Ciencias Humanas, y vicerrector académico y actualmente es el rector de la Universidad.

abstracto; es decir, dejando de lado al rostro de los destinatarios de la Buena Nueva del Evangelio”.

Un aporte final del libro es el Capítulo XII, *Herramientas digitales para la investigación en Teología*, del Dr. Iván-Darío Toro-Jaramillo²⁸ y del Mag. Juan-David Restrepo-Zapata²⁹, de la Universidad Pontificia Bolivariana. En este capítulo se busca hacer un aporte que facilite la investigación teológica y, por otra parte, sirva para la construcción de problemas y métodos de investigación. El propósito de este capítulo “es proporcionar una serie de técnicas y herramientas de investigación que pueden ser útiles en la investigación en Teología. Por lo tanto, algunas de estas herramientas proporcionan unos márgenes de maniobrabilidad al investigador que buscan facilitar y realizar novedosos acercamientos a los datos y su examinación”.

Referencias

- AQUINO, Francisco de. El carácter práctico de la Teología: un enfoque epistemológico. *Teología y Vida*, v. LI, n. 4, p. 477-499, 2010.
- ASHBROOK HARVEY, Susan; HUNTER, David G. Introduction. In: idem (ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford, 2008.
- CEA D'ANCONA, M. A. *Metodología cuantitativa: estrategias y técnicas de investigación social*. Madrid: Editorial Síntesis, 1998.

28 Posdoctorado en Teología de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil); Dr. en Filosofía y Dr. en Teología de la Universidad de Navarra (España), licenciatura en Teología (maestría) de la Universidad de Navarra (España), licenciatura en Filosofía (maestría) de la Universidad de Santo Tomás (Roma). Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana; editor de la revista *Cuestiones Teológicas*, de la Facultad de Teología y de la revista *Escritos*, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana; coordinador de la línea de investigación: Humanismo y Organizaciones, del Grupo de investigación Teología, Religión y Cultura, investigador senior (Minciencias). E-mail: ivandario.toro@upb.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8639-3567>.

29 Magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia (Colombia), docente del Programa de Historia de la Universidad Pontificia Bolivariana y del Departamento de Historia de la Universidad de Antioquia (Colombia).

- CLARK, Elizabeth. From Patristics to Early Christian Studies. In: CLARK, Elizabeth; ASHBROOK HARVEY, Susan; HUNTER, David G. (ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford, 2008, p. 7-41.
- ESCALANTE, L. A. Implicaciones pragmáticas del discurso teológico. *Theologica Xaveriana*, v. 186, p. 1-22, 2018.
- FRANCISCO, PP. *Constitución Apostólica 'Veritatis gaudium' sobre las universidades y facultades eclesíásticas*. Vaticano: Tipografía Vaticana, 2018.
- GAITÁN BRICEÑO, Tarsicio. Los métodos de la exégesis bíblica. *Cuestiones Teológicas*, v. 49, n. 111, p. 1-2, 2022.
- MENDIZÁBAL, Nora. La osadía en la investigación: el uso de los Métodos Mixtos en las ciencias sociales. *Espacio Abierto*, v. 27, n. 2, p. 5-20, 2018.
- MORIN, Edgar. *El método 3: El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra, 1986.
- MORIN, Edgar. *El método 4: Las ideas*. Madrid: Cátedra, 1991.
- ROBERTT, Pedro; LISDERO, Pedro. Epistemología y metodología de la investigación sociológica: reflexiones críticas de nuestras prácticas de investigación. *Sociologías*, v. 18, n. 41, p. 54-83, 2016.

CAPÍTULO I

O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura de textos bíblicos do AT e do NT

Waldecir Gonzaga¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brasil)

O presente ensaio elucida e aplica os passos do método da Análise Retórica Bíblica Semítica, com suas *figuras e frutos* para o estudo de textos bíblicos, tendo presente que se trata de um método sincrônico; e como tal lida com os textos bíblicos, como a Igreja os recebeu, sem a preocupação diacrônica, própria do método Histórico Crítico. Como bem afirma Boring, foi a Igreja quem *escreveu, selecionou, editou, transmitiu, traduziu e interpretou* os textos que ela aceitou como canônicos, “e representa a fé da Igreja ‘una, santa, católica e apostólica’ do Credo de Niceia”², embora tenha sido composta em sua grande maioria até o final do primeiro século e pouca coisa na primeira metade do segundo século, para o NT; e aceitou os livros

1 Doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma), e pós-doutorado pela FAJE (Belo Horizonte). Diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao Diretório do CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: waldecir@puc-rio.br, waldecir@hotmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>. Orcid: 0000-0001-5929-382X.

2 BORING, M. E., *Introdução ao Novo Testamento* (2016), 19.

do AT, *protocanônicos e deutero-canônicos*, segundo a tradição judaica, seja da *Palestina* (textos em hebraico e aramaico), seja de *Alexandria* (textos em grego, LXX). No entanto, o *status* de livros canônicos veio no final séc. IV d.C. e arrastou-se ao longo dos séculos como “decisão não absoluta em todas as ramificações do cristianismo”³.

Porém, embora todos os textos do NT, por exemplo, tragam a fé da Igreja Primitiva, sobre sua convicção em relação à *paixão, morte e ressurreição de Cristo*, sobre como os primeiros cristãos viveram a experiência pré e pós-pascal, e nós sejamos cristãos, homens e mulheres de fé, formados na catequese, de prática comunitária e de frequência aos sacramentos, especialmente à missa, é preciso admitir que nem sempre sabemos ler os textos bíblicos segundo seu gênero literário próprio de cada texto, seja do AT seja do NT, na academia e na pastoral.

Neste sentido é que se pretende, aqui, apresentar um dos três métodos de leitura sincrônica oriundos das ciências linguísticas (Análise Retórica, Análise Narrativa e Análise Semiótica) que a Pontifícia Comissão Bíblica do Vaticano, no documento “A interpretação da Bíblia na Igreja”, de 1993⁴, aponta como ferramenta útil para ler e estudar os textos bíblicos do AT e do NT. O método abordado neste estudo é a Análise Retórica Bíblica Semítica, a partir da ótica de Roland Meynet⁵, oferecendo, a título de ilustração, uma aplicação do método ao Sl 150 (conclusão do Grande *Hallel* Aleluiático do Saltério) e ao texto paulino de 1Cor 13,1-13 (o hino ao amor/caridade), representando os dois *corpora*: AT e NT. A aplicação nestes dois textos proporciona realizar estudos nos demais textos do AT, com seus 46 livros, e do NT, com seus 27 livros, compreendendo um total de 73 livros, com os gêneros mais diversificados possíveis, mas

3 BORING, M. E., *Introdução ao Novo Testamento*, 21.

4 PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja* (1994).

5 MEYNET, R., *L'Analyse Retorica* (1992); MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica* (2008).

de matrizes e mentalidades semíticas, escritos em hebraico, aramaico e/ou grego.

O AT, por exemplo, conta com diversos gêneros de Literatura, presentes em seus vários *corpora* (Pentateuco, Históricos, Sapienciais, Poéticos/Líricos e Proféticos); igualmente para os vários *corpora* do NT (Evangelho, Cartas/Epístolas, Atos dos Apóstolos e Apocalipse). É mais que justo que cada tipo de Literatura seja lido como tal. Por exemplo: poesia, romance, crônica, narrativa, carta, apocalipse etc. Para tanto, ajuda muito ao leitor(a) saber qual gênero de Literatura que tem em mãos e diante dos olhos, bem como quais são suas características próprias etc. Pois se alguém quiser entender bem o texto, precisará respeitar seu gênero literário. Isso é muito importante para que, no diálogo com o texto, sejam-lhe formuladas perguntas vitais e adequadas, levando em consideração seu tipo de Literatura, seja sobre o que afirma seja sobre seus silêncios, que sempre têm alguma coisa a dizer. E quem vai ajudar a cumprir este papel é o método escolhido para se realizar o acesso ao texto, objeto do estudo.

A título de exemplo, é oportuno olhar para um gênero do NT: o epistolar. A carta já existia no mundo antigo, entre os gregos e os romanos; igualmente entre os judeus, como é o caso da carta de Jeremias aos exilados da Babilônia (Jr 29; Br 6). Aliás, a escrita de cartas é algo muito comum na vida e história do ser humano, desde muitos séculos, seja para “conversas” privadas e familiares, seja para assuntos públicos e oficiais⁶. As cartas poderiam ser *privadas*, para mandar notícias a algum amigo; *oficiais*, para transmitir ordens ou consultas governamentais; e para *grande público*, como veículo de transmissão de alguma mensagem⁷, sendo usadas pelos apóstolos todos com *finalidade missionária*⁸. Na antiguidade o que dificultava era a escassez

6 NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., “Epistolografia paulina: origem e estrutura” (2016), 585.

7 BROWN, R. E., *Introdução ao Novo Testamento* (2004), 552.

8 KÜMMEL, W. G., *Introdução ao Novo Testamento* (1982), 318.

de material e seu alto preço (Cerâmica, Papiro e/ou Pergaminho, por exemplo, presentes nas descobertas da *Ghenizah do Kairo* [1896], de *Nag Hammadi* [1945] e de *Qumran* [1947]); bem como a dificuldade de se encontrar pessoas capazes de ler e escrever com habilidade (escribas, copistas, amanuenses). Porém sempre existiram e há um alto número de cartas muito bem custodiadas em muitas bibliotecas e museus do mundo, que conservam, inclusive, parte da História da humanidade, seja do mundo civil, seja do ambiente religioso, como são as cartas da Bíblia e as muitas “Tabuinhas” do mundo Mesopotâmico, com sua escrita *cuneiforme*, com mais de 5 mil anos.

Paulo, o primeiro autor do NT a escrever um texto (1 Tessalonicenses: c. 50 d.C.), por exemplo, também foi quem, por primeiro, empregou este gênero e metodologia em vista da evangelização no meio cristão. Como ele mesmo afirma em suas cartas, o tempo passando, as intempéries do clima, as distâncias quilométricas a serem percorridas, a questão da saúde pessoal (Gl 4,13; Fm 9) – foi ficando velho, doente, debilitado e prisioneiro –, a necessidade pastoral etc., tudo isso fez com ele e os demais tomassem o instrumento carta como apoio para a evangelização e enviassem cartas para transmitir suas notícias e ensinamentos, corrigir possíveis desvios e indicar novos rumos⁹. Diante da não possibilidade de sua presença física, Paulo não tem dúvidas em lançar mão deste poderoso instrumento para “suprir” sua ausência e enviar notícias de sua parte, comunicar pontos importantes, corrigir possíveis erros que estavam começando a surgir nas comunidades e, inclusive, para ampliar espaço de atuação, como é o caso da carta aos Romanos ou apresentar algum pedido específico, como é o caso do bilhete a Filêmon. Nesta perspectiva, é possível falar de uma “genialidade pedagógica do Apóstolo”¹⁰ em vista da evangelização. Para tanto, Paulo

9 KÜMMEL, W. G., *Introdução ao Novo Testamento* (1982), 319.

10 NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., “Epistolografia paulina: origem e estrutura”, 593.

se aproveitou de um instrumento já existente e mudou seu conteúdo, com vocabulário e temas próprios, a partir de sua experiência religiosa e vital com Cristo e com o cristianismo nascente.

Neste sentido, por exemplo, se as cartas do NT são verdadeiras cartas, no sentido literário, o que faz com que se difiram de qualquer outro tipo de carta não religiosa? Sem sombra de dúvidas, é o seu conteúdo, que encontramos em sua parte central, chamada de corpo da carta, no qual o autor coloca uma seção doutrinal, expondo o seu pensamento, seguido de admoestações parenéticas ou de índole prática, procurando transmitir seu pensamento, corrigir erros e responder a possíveis perguntas, tanto teológicas como pastorais¹¹.

A mesma coisa é possível dizer sobre os demais livros bíblicos, do AT e do NT, são livros no sentido do gênero, mas o conteúdo é religioso e precisa ser mais bem entendido. Conservando suas devidas proporções e diferenças, se cada *corpus biblicum*, tanto do AT como do NT, possui suas especificidades, com muito maior razão isso vale para cada livro bíblico, e como tal precisa de um método que auxilie na leitura, a fim de que sua mensagem seja “colhida” intelectualmente e no coração de cada leitor(a) e/ou ouvinte, tanto na academia como na pastoral. É nesta linha de raciocínio que se assume, aqui, como método de leitura, a Análise Retórica Bíblica Semítica¹², de Meynet, apresentando o método e aplicando-o na leitura e estudo do Sl 150 e de 1Cor 13, representando os dois *corpora*: AT e NT, e abrindo as portas para que o mesmo seja realizando nos demais livros da Bíblia.

11 VIELHAUER, P., *História da Literatura Cristã Primitiva* (2012), 88.

12 A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, seus passos, níveis e frutos para a exegese bíblica, sugere-se conferir o artigo: MEYNET, R., “I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica” (1996), 403-436.

O método da Análise Retórica Bíblica Semítica¹³

Um método ou uma abordagem constitui-se sempre numa ferramenta e num auxílio para se tentar ler, entender e compreender um texto que, no caso das Escrituras Sagradas, trata do mistério de Deus. Todo mistério, para ser mais bem compreendido, tem que ser lido uma, duas, três ou mais vezes e, mesmo assim, permanecerá sempre um mistério. Aliás, nenhum método científico para o estudo da Bíblia está à altura de corresponder à riqueza total dos textos bíblicos e nunca conseguirá esgotá-la. Por maior que seja sua validade, por exemplo, e não se nega isso, o método Histórico Crítico não pode pretender ser suficiente para desvendar tudo sobre a Palavra de Deus. Ele deixa e deixará obscuros alguns aspectos dos escritos que estuda. Já não é surpresa para ninguém a constatação de que atualmente outros métodos e abordagens são propostos para aprofundar um ou outro aspecto digno de atenção no que tange à Palavra de Deus, como é a proposta desse estudo, a fim de auxiliar na compreensão do texto bíblico. É neste sentido que, aqui, são oferecidos os “passos” da aplicação do método da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS), bem como sua aplicação a dois textos bíblicos: um do AT (Sl 150,1-6) e outro do NT (1Cor 13,1-13), indicando pistas para posteriores estudos.

Como afirma Meynet¹⁴, se, por um lado, é verdadeiro que o método da ARBS é pouco usado entre nós, e de recente emprego na interpretação bíblica, por outro lado, é falso afirmar que a Retórica seja algo novo e totalmente desconhecido. Para se constatar isso, basta dar uma olhada no mundo antigo, medieval, moderno

13 Para este tópico, toma-se como base dois artigos pessoais anteriores, que seguem os critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica, a saber: GONZAGA, W. “O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica” (2019), 155-170; GONZAGA, W., “A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica” (2021), 9-41.

14 MEYNET, R., “A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia” (1993), 391.

e contemporâneo e serão encontradas muitas obras desde a retórica antiga, passando pela retórica clássica e se chega às atuais, tanto no mundo grego como no mundo latino. Embora a Análise Retórica greco-latina tenha predominado ao longo da história do Ocidente e ainda permaneça muito marcante, inclusive muito usada em cartas do NT, tanto *paulinas*¹⁵, como *católicas*¹⁶ e *joaninas*¹⁷, a ARBS torna-se muito importante para o estudo do texto bíblico em geral, tanto do AT, como do NT. Por exemplo: o *paralelismo* dos membros é realmente uma característica fundamental da poesia bíblica hebraica e grega, e o *binarismo* marca toda a literatura bíblica, visto que muita coisa é dita duas ou mais vezes dentro de um mesmo texto bíblico, bastando procurar para encontrar os elementos dentro de uma divisão maior do texto e não apenas em parte.

Enquanto a Retórica Grega tem como objetivo *gerar a persuasão* por meio da *argumentação lógica*, a fim de atingir as crenças e as convicções do ouvinte e levá-lo a agir de acordo com ela, a Retórica Semítica traz outro modo de raciocinar que não é aquele da lógica linear, *argumentativa* e *conclusiva*. Ora, a argumentação lógica, própria da Retórica Grega, por exemplo, é abstrata, redundando num afastamento da realidade concreta, deslocada da História, tirando os pés do chão da realidade histórica que o texto carrega consigo. Em contraposição, a Retórica Semítica diz respeito à especificidade mais da língua e/ou da mentalidade hebraico-semítica, como no caso dos textos do AT e do NT. Sim, mesmo no caso dos textos do NT, escritos originariamente em língua grega, porém por pessoas oriundas do mundo semítico-hebraico, visto que seus autores eram homens vindos de matriz semítica, ainda que tenham escrito em grego, como

15 GONZAGA, W., “O *corpus paulinum* no cânon do Novo Testamento” (2017), 19-41.

16 GONZAGA, W., “As *cartas católicas* no cânon do Novo Testamento” (2017), 421-444.

17 GONZAGA, W., “A acolhida e o lugar do *corpus joanino* no cânon do Novo Testamento” (2020), 681-704.

língua, instrumento e veículo de comunicação, em vista da evangelização, na transmissão do *kerigma* e fortalecimento das comunidades espalhadas pelo mundo bíblico de então.

Segundo Meynet¹⁸, a Retórica Semítica se distingue da Retórica Grega por três características específicas: a) a Retórica Semítica é mais *concreta* do que abstrata; b) usa mais a *parataxe* (sequência de frases justapostas, sem conjunção coordenativa) do que a *syntaxe* (relações de concordância, de subordinação e de ordem das palavras enquanto elementos de uma frase); c) é mais *involutiva, concêntrica*, do que linear. Sendo assim, a Retórica Grega estabelece as conexões entre as frases para o(a) leitor(a), levando-o a uma conclusão, enquanto que a Retórica Semítica, por não agir a partir de um modo de raciocinar da lógica linear, argumentativa e conclusiva, ajuda o(a) leitor(a) a pensar e a ir tirando suas próprias conclusões, com os pés no texto e no contexto da passagem bíblica. Ela descreve a realidade, indica e oferece os elementos sem querer demonstrar racionalmente, desrespeitando o(a) leitor(a) ou ouvinte que está diante de si. Pelo contrário, ela respeita totalmente a interação do(a) ouvinte e/ou leitor(a).

A Retórica Semítica mostra a realidade, oferece alimento ao pensamento e, ao fazer isso, convida a pensar, não pensa pelo(a) leitor(a) e/ou ouvinte, não conclui por ele(a). No lugar de construir uma retórica linear, ela é *concêntrica*. Trata-se de centrar a questão fundamental em torno de um centro que é o ponto focal sobre as outras coesões. Encontrar esse ponto focal – tendão de Aquiles, coração pulsante – é um ponto decisivo para a Retórica Semítica. É importante ter presente que o estudo bíblico do AT e do NT pede o emprego do método diacrônico Histórico Crítico, mas pede também o emprego de um método sincrônico, como é o caso da ARBS. O

18 MEYNET, R., "A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia" (1993), 391-392.

emprego de ambos, em cooperação, auxiliado pelas várias análises, pode resultar em um trabalho com boa tradução do texto bíblico, tanto do hebraico como do grego, o que leva a uma maior compreensão da mensagem da Palavra de Deus a ser vivida na prática cotidiana de quem a estuda, lê e ou escuta.

A opção pelo uso do método da ARBS se deve, entre vários fatores, também pelo fato de que é preciso ter presente que a *insistência* tem a sua função na linguagem que não lhe pode ser negada, que a *repetição* é uma figura retórica que nos ajuda na *complementariedade* do texto, que pode ser cronológica ou de sequência. O próprio *paralelismo* (primeiro lugar – para frente) ou *oposição* (sentar – levantar) tem a sua função na estruturação e mensagem do texto¹⁹. Ademais, a mensagem de um texto nem sempre está no fim; às vezes pode estar no centro, no meio do texto e/ou perícopes (passagem bíblica). Para isso é preciso poder destrinchar, neste caso, o texto bíblico e ir averiguando cada um de seus passos.

Também é preciso ter em mente que a ARBS é útil e muito ajuda a analisar textos curtos (ex.: Sl 150; 1Cor 13,1-13; Fl 2,6-11 e Cl 1,15-20), sequências maiores (ex.: Grande Hallel: Salmos 146-150; Sermão da Montanha: Mt 5-7), narrações de parábolas (as três parábolas da misericórdia: Lc 15; as sete parábolas de Mt 13), visto que ajuda a determinar os limites de um texto²⁰. Mas o seu emprego maior se aplica aos níveis superiores como os conjuntos de perícopes que constituem as *sequências* e as *subsequências*, os conjuntos de *sequências* que formam as *seções* e as *subseções* e, finalmente, o de um *livro* em seu conjunto, como é possível ver em nossa aplicação ao texto da carta de Paulo aos Gálatas²¹.

19 MEYNET, R., “A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia” (1993), 395.

20 MEYNET, R., “A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia”, 404-405.

21 GONZAGA, W., “A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica” (2021), 9-41.

O método da ARBS constitui-se numa ferramenta que ajuda a identificar a *estrutura* de um texto bíblico (AT e NT), a exemplo da *chave* de um cofre, que permite abri-lo e fechá-lo, para ter acesso ao que está depositado dentro dele, sem forçar ou danificar o cofre. Esta metáfora da chave do cofre ajuda a entender o valor de um método para abeirar-se a um texto bíblico escrito, como uma chave que facilita o acesso a seu conteúdo, a exemplo da chave que abre as portas de uma casa, sem danificá-la, facilitando o ingresso e a saída de todos os cômodos da casa. Nesta lógica é que nos propomos a seguir os critérios da ARBS para a leitura de textos bíblicos, compreendendo as oito possíveis *figuras* de composição para a divisão de um texto, apresentadas por Meynet, em seu *Tratado de Retórica Bíblica*, esmiuçadas em seus artigos sobre a temática²², no qual encontramos a definição dos *níveis* de composição de um texto e os *frutos* da aplicação do método da ARBS:

a) *Os níveis ou figuras de composição de um texto*²³

- 1) O *membro*: é a unidade mínima de uma organização retórica que, do ponto de vista externo e quantitativo, geralmente contém dois a cinco termos, formando uma unidade sintática. Ex.: “Eu, YHWH sou teu Deus” (Ex 20,2); “Louvai a Deus!” (Sl 150,1); “Paulo, apóstolo de Cristo Jesus” (Gl 1,1); “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo” (1Pd 1,1)²⁴.
- 2) O *segmento*: é uma unidade superior ao membro, formado por dois, três ou quatro membros. O segmento pode ser: *unimembre*, com poucas palavras e uma linha apenas; *bi-membre*, com duas linhas e pode contar com simetria paralela ou paralelismo, ou com simetria cruzada ou quiasmo; e

22 MEYNET, R., “A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia”, 391-408; MEYNET, R., “La retorica biblica” (1992), 431-468.

23 GONZAGA, W., “O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica” (2019), 160-161; GONZAGA, W., “A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica” (2021), 17-18.

24 MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, 161; *Trattato di Retorica Biblica*, 132-146.

trimembre que conta com três linhas, o qual pode ter relação entre si ou não, podendo ser do tipo abc ou abb' ou aa'b ou abc-a'b'c' ou abc-c'b'a' ou aa'-bb'-cc' etc.²⁵.

- 3) O *trecho*: é uma unidade textual superior ao segmento, que conta com dois ou mais segmentos, ou mesmo de apenas um, dependendo sempre do texto bíblico, se mais complexo ou menos complexo, e pode ser paralelo ou concêntrico²⁶.
- 4) A *parte*: como os níveis anteriores vão aumentando em sua composição, assim também a parte, pois ela pode ser composta de dois ou três trechos, ou mesmo de apenas um, a depender do texto bíblico, se mais complexo ou não²⁷.
- 5) A *perícopé*: esta é a primeira unidade separável capaz de autonomia. Ela compreende, por assim dizer, a unidade mínima de leitura ou recitação. Ex.: uma parábola, um hino, uma narrativa de uma cura etc., e, normalmente, consta de uma ou duas partes²⁸.
- 6) A *seqüência*: é uma unidade formada por duas ou mais perícopes, formando uma divisão maior²⁹.
- 7) A *seção*: é formada pela organização de várias seqüências ou de suas subseções³⁰.
- 8) O *livro*: é formado por suas várias seções que compõem o texto todo, com suas subdivisões menores, desde os membros, a exemplo dos livros AT e do NT³¹.

25 MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, 161-188; *Trattato di Retorica Biblica*, 146-163.

26 MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, 189-205; *Trattato di Retorica Biblica*, 164-181.

27 MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, 206-223; *Trattato di Retorica Biblica*, 182-191.

28 MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, 24-244; *Trattato di Retorica Biblica*, 191-201.

29 MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, 245-248; *Trattato di Retorica Biblica*, 202-204.

30 MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, 249; *Trattato di Retorica Biblica*, 205-207.

31 MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, 249; *Trattato di Retorica Biblica*, 207-208.

b) *Os frutos da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica*³²

- 1) O primeiro fruto é o fato de que o método fornece critérios para delimitar as unidades literárias e textuais em seus diversos níveis de *organização*, seja em seus níveis inferiores (segmentos, paralelismos dos membros, semelhanças e diferenças), seja na delimitação das diversas e independentes perícopes, que têm uma regularidade de composição em cada uma delas, como podemos ver em Mt 5,1-2.3-12 etc.³³.
- 2) O segundo fruto se dá no campo da *interpretação*, visto que internamente à perícope, a organização ajuda a identificar as simetrias, as oposições e as identidades que ajudam a identificar as relações estruturais entre os elementos, os quais indicam o caminho a ser trilhado para melhor entender a mensagem do texto, seja das unidades inferiores seja das unidades superiores. Identificando o centro da perícope identificaremos a temática central da mesma³⁴.
- 3) O terceiro fruto é aquele de ser capaz de ler junto as diversas perícopes e de ajudar a realçar os efeitos do *sentido e temática*, que normalmente não temos ao ler as perícopes separadamente, visto que fogem a uma leitura separada. A ARBS possibilita encontrar uma definição realmente científica da noção de “contexto”³⁵.
- 4) O quarto fruto diz respeito à *tradução* do texto, pois no que tange às recorrências lexicais que têm funções importantes no texto, a ARBS ajuda justamente a ver que elas têm uma função retórica na composição do texto e estas precisam ser

32 GONZAGA, W., “O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”, 161-162; GONZAGA, W., “A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”, 18-19.

33 MEYNET, R., “I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica” (1996), 403-413.

34 MEYNET, R., “I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica”, 413-416.

35 MEYNET, R., “I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica”, 417-422.

respeitadas, ocorrências funcionais e ordens das palavras ao longo de um texto. Uma boa tradução pede que respeitemos tanto o texto na língua original, de saída, como na língua de chegada, a tradução³⁶.

- 5) O quinto fruto é o fato de que a ARBS também pode ajudar na *crítica textual*, pois ao tratar com paralelismos dos membros, e demais estruturas presentes no texto, ela pode ajudar a escolher entre as variantes, sobretudo para decidir se uma parte do texto deve ser considerada omissão ou acréscimo. A que respeita mais paralelismos parece ser a mais preferível, pois faz parte da estrutura linguística. Isso sem desprezar os critérios externos e internos da crítica textual³⁷.
- 6) O sexto fruto é que a ARBS *fornece procedimentos e critérios científico-linguísticos* para a delimitação das unidades literárias aos diversos níveis da organização do texto, para encontrar o contexto e para se favorecer as condições para uma interpretação que proporcione identificar as relações significativas entre as unidades literárias, como foram compostos por seus redatores.

Aplicação do método da ARBS ao Salmo 150³⁸

Os cinco últimos salmos do Saltério cumprem uma dupla função: constituem, ao mesmo tempo, a conclusão doxológica do Quinto Livro e aquela de todo o Saltério; cumprindo, então, a função de uma doxologia final de cinco salmos para os cinco livros do Saltério³⁹. Estes cinco salmos estão organizados em três sequências: a) a primeira

36 MEYNET, R., “I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica”, 417-426.

37 MEYNET, R., “I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica”, 426-435.

38 O estudo completo acerca do Sl 150 encontra-se em nosso artigo: GONZAGA, W., “O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”, 155-170.

39 ALLEN, L. C., *Psalms 101-150* (1983), 324.

(Sl 146-147) e a última (Sl 149-150) são formadas por dois salmos cada; b) a sequência central é formada por apenas um salmo (Sl 148).

A raiz verbal *hll* coloca o crente diante de uma realidade de louvor (*hallel*), que é a palavra e o sentimento que devem concluir sua oração, como na “liturgia celeste do Apocalipse”⁴⁰. Aliás, o Sl 150 constitui-se, sem sombra de dúvidas, em um texto que pode ser chamado de fina *Teologia do louvor*. No corpo do Sl 150 tem-se a ocorrência da mesma raiz por dez vezes na forma imperativa *piel*, na segundo pessoa plural masculina, *hallelûhû*, com sufixo de terceira pessoa singular masculina; uma vez na forma *piel* imperfeito, na terceira pessoa singular feminina, *hallel*; além das outras duas ocorrências, inicial e final, igualmente na forma imperativa *piel* masculina plural, *hallelû*, “sempre apontando para a excelsa pessoa de Deus”⁴¹. Auxiliados pelos critérios da ARBS⁴², percebe-se ainda mais e melhor o ritmo que demarca o louvor neste salmo, determinado pela presença dos imperativos em toda a sua estrutura⁴³, que pode ser visto no texto do Sl 150, a saber: a) de 2+3 na primeira parte; b) de 3+3 na segunda parte; c) de 2+2 na terceira parte⁴⁴. A tradução do Sl 150, aqui apresentada, é nossa, tomando por base o texto hebraico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5ª edição (1997)⁴⁵. Alguns termos são evidenciados, em negrito, outros em itálico ou em maiúsculas, a fim de ajudar na leitura, para se perceber cada passo e o conjunto do Sl 150, uma vez que a repetição de termos, e/ou de campos semânticos, ajudam e muito a perceber o desenvolver temático e seguir o raciocínio do salmista.

40 RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi, Volume I (101-150)* (1997), 997.

41 KRAUS, H-J., *Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150* (1995), 840.

42 MEYNET, R., “A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia” (1993), 391-408.

43 KRAUS, H-J., *Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150* (1995), 838.

44 MEYNET, R., *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)* (2017), 687.

45 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997).

v.1	ALELUIA! (Louvai a <i>Yah!</i>)		
	Louvai a DEUS	em seu <i>santuário</i> ;	
	louvai-o	no <i>firmamento</i>	de seu poder.
v.2	Louvai-o	por suas proezas;	
	louvai-o	conforme a imensidão	de sua grandeza!
v.3	Louvai-o	com o toque	da trombeta ;
	louvai-o	com saltério	e com harpa .
v.4	Louvai-o	com dança	e tambor ;
	louvai-o	com as cordas	e flauta .
v.5	Louvai-o	com címbalos	sonoros;
	louvai-o	com címbalos	retumbantes!
v.6	Todo	ser que <i>respira</i>	
	louve	a <i>Yah!</i> (DEUS)	
	ALELUIA! (Louvai a <i>Yah!</i>)		

Na estrutura do Sl 150, conforme indica Meynet a partir da ARBS⁴⁶, dividido em três partes (v.1.3-5.6), logo se percebe os quatro movimentos que esta sinfonia *aleluiática* desenvolve: o *primeiro* vai na direção do local de onde brota o louvor e caminha para todo o cosmo (v.1: santuário e firmamento); o *segundo* demarca a grande manifestação de Deus na História (v.2: proezas e imensidão); o *terceiro* se manifesta e se regozija no ritmo da música (v.3-5: trombeta, saltério, harpa, tambor, cordas, flauta e címbalos); e o *quarto* volta-se novamente ao cosmo e à sua função de louvor a Deus (v.6: que todo ser que respira louve ao Senhor). Neste sentido, o canto harmonioso do Sl 150 parte do lugar da presença do Deus infinito entre os seres humanos (Santuário) para o seu lugar infinito nos céus (firmamento), que os homens e mulheres, simples mortais, podem apenas antever ou imaginar (v.1), para, em seguida, passando pela história santa, com suas manifestações (v.2), acompanhado pela musicalidade

46 MEYNET, R., *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)* (2017), 686-687.

instrumental (vv.3-5), envolver todo ser vivente na oração e no grande louvor a seu Senhor e Criador (v.6)⁴⁷.

No que diz respeito aos Sl 146-150, é curioso observar que o Texto Massorético⁴⁸ traz uma única lista com a mesma estrutura, ou seja, com o termo “aleluia” no início e no final; a LXX⁴⁹, que também traz uma única lista dos salmos finais, repete o termo “aleluia” no início e no fim apenas no Sl 150 e ignora a repetição nos Sl 145-149; a LXX apresenta ainda o Sl 151, mas sem nenhum termo “aleluia”; a Vulgata⁵⁰ tem duas listas dos salmos 145 e 146, mas sempre com um termo “aleluia” inicial apenas. Para o Sl 147, a Vulgata traz apenas uma lista e com um termo “aleluia” somente no início. Ela volta a trazer duas listas finais para os Sl 148-150: na primeira lista os Sl 148 e 150 trazem o termo “aleluia” somente no início e o Sl 149 sempre no início e no fim; mas na segunda lista os salmos 148 e 150 aparecem com o termo “aleluia” no início e no fim. No que tange ao Sl 150, a Vulgata, nas duas listas, traz uma versão diferente: na primeira, ele traz o termo “aleluia” apenas no início, concluindo com a expressão *explicit liber psalterium*; na segunda, ela traz o termo “aleluia” no início e no fim, e o conclui com a expressão *explicit psalterium*.

O termo hebraico *qōdeš* (150,1) é um termo que precisa ser analisado para “escolha” em vista da tradução. Ele pode ser traduzido tanto por “santuário” como por “santidade”, sendo que ainda resta saber se este santuário é o terrestre, de Jerusalém, ou o celeste⁵¹. A LXX traduziu por “ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ/*em seus santos*”; a Vulgata, seguindo a LXX, traduziu por “in sanctis eius/*em seus santos*”. Porém, assume-se que o mais correto é traduzir por “santuário” e

47 KRAUS, H.-J., *Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150* (1995), 840.

48 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997).

49 RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.), *Septuaginta* (2006).

50 WEBER, R.; GRYSOON, R. (eds.), *Biblia Sacra Vulgata* (2007).

51 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II (Salmos 73-150)* (1998), 1668; MEYNET, R., *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)* (2017), 685.

não por “santidade” ou “por seus santos”, como traduziram a LXX e a Vulgata. O termo indica uma área santa, transcendente, de onde Deus tudo governa. O salmista “tem os pés nos átrios do templo (...) e coração e os olhos nos céus, num diálogo com o Deus Emanuel e transcendente”⁵², ou seja, eis que ele se encontra diante da šekînah divina, e sente a presença de Deus de forma muito forte nas duas direções: na terra e no céu. Louvar a Deus em seu santuário era o desejo de todo judeu: poder subir até Jerusalém e encontrar-se diante do esplendor e da pujança de construção que Israel havia edificado a *Adonai* era o desejo de todo fiel e filho de Israel. Era encontrar-se na presença da potência “do Senhor do Exércitos” e “Deus rico em misericórdia e lento na ira” (Ex 34,6).

Os instrumentos musicais usados para o louvor, mencionados nos vv.3-5, são os mais variados possíveis: šôfar (corno), também muito usado para as festas dos jubileus e para os serviços militares, com um “som pobre”, mas potente; *nebel* (harpa), um instrumento de cordas e de sons refinados; *kinnôr* (citara, lira, violino), também de cordas; *top* (tambor), muito usado também para as danças em geral, como as danças femininas e nas danças sacras; *minnîm* (cordas), um termo muito genérico, que pode indicar todos os instrumentos de cordas admitidos para as celebrações religiosas; *‘ugab* (flauta), como a nossa flauta doce; *šešelîm* (címbalos), que são duplicados, como os “címbalos sonoros e triunfantes” (150,5): os dois adjetivos traduzem os substantivos, que evocam um clima de cortejo, como aquele de quando a Arca foi levada para Jerusalém⁵³, como encontramos em 2Sm 6,15. Segundo Agostinho, é de se notar que os címbalos não são surdos e sim de júbilo, ou seja, eles possuem “um louvor inefável, que brota da alma”⁵⁴. O uso de instrumentos musicais nas liturgias dos

52 RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi, Volume I (101-150)* (1997), 1003.

53 MEYNET, R., *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)* (2017), 685.

54 AGOSTINHO, Santo, *Comentário aos Salmos. Vol. 9/3. Salmos 100-150* (1998), 1172.

filhos de Israel devia ser algo comum (Sl 98,4-8), como sempre foi nas liturgias no cristianismo⁵⁵, que continua usando os instrumentos de corda, de sopro e de percussão.

O Sl 150 não poderia ser executado de outra forma, senão com todos os instrumentos musicais possíveis e imagináveis, pois ele atravessa toda a liturgia, solenizando-a ainda mais pela sua explosão de alegria, unindo a terra ao céu. Ele é tão majestoso que é capaz de modificar o real e “agir sobre o espírito dos homens”⁵⁶. A *música instrumental*, com seus sons, modos e tonalidades para ajudar nesta harmoniosa obra de louvor a Deus, tudo “combinando” para que se atinja a perfeição no louvor a Deus, tudo oferecido a Deus como que numa grande ópera ou grande espetáculo em sua honra, glória e louvor contínuo e interminável. No Sl 150 a orquestra atinge o seu ápice, que já fora anunciado em Sl 149,3, que, por sua vez, já tinha sido adiantado no Sl 98, com o mestre da orquestra⁵⁷, que convidava a todos a louvar a Deus com um cântico novo (Sl 98,1). Os *instrumentos humanos* colaboram de forma especial e elegante neste imenso hino de louvor ao Criador, embelezando ainda mais o que as criaturas de Deus já sabem fazer: “dançar e cantar” diante de seu Criador⁵⁸.

O termo *haleluiah* (150,1.6), emoldura o corpo do Sl 150, no início e no fim (v.1 e v.6), o qual conta com três partes, “organizadas de maneira concêntrica”⁵⁹. Se na primeira, temos o objeto do louvor: Deus (v.1-2), na terceira e última, temos o sujeito do louvor: todo ser que respira (v.6), onde encontramos a única menção do sujeito das 13 ocorrências do verbo “louvar”; se na primeira parte temos aquele que deve ser louvado, na terceira temos quem é chamado a

55 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II (Salmos 73-150)* (1998), 1668.

56 RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi, Volume I (101-150)* (1997), 9998.

57 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II (Salmos 73-150)* (1998), 1668.

58 ALLEN, L. C., *Psalms 101-150* (1983), 324.

59 MEYNET, R., *Le Psautier, Cinquième livre (Ps 107-150)*, 687.

louvar. Para Alonso Schökel e Carniti, “o motivo do louvor é a grandeza e as manifestações do poder de Deus”⁶⁰. Segundo Robertson⁶¹, é importante registrar que o termo *haleluiah* aparece apenas em dois livros nas Sagradas Escrituras, sendo um do AT (Salmos: 104-106; 111-117; 135; 146-150) e outro do NT (Apocalipse: 19,1-8, hino aleluiático)⁶².

A parte central é a mais desenvolvida, a qual enumera as manifestações do louvor, pela música e pela dança sacra⁶³, como formas de louvar a Deus⁶⁴. Como visto acima, o ritmo que demarca o louvor é: a) de 2+3 na primeira parte; b) de 3+3 na segunda parte; c) de 2+2 na terceira parte. Segundo Meynet, “os quatro membros da primeira parte podem evocar os quatro ventos ou pontos cardeais”⁶⁵. Os instrumentos da segunda parte são em número sete, soma da totalidade, ou como prefere chamar Ravasi: “da transbordante plenitude sonora”⁶⁶. Na parte central, onde se encontram os sete instrumentos, “que vão entoar o sacro concerto... numa coreografia de valor laudativo”⁶⁷, tem-se a menção a “dança” e do “tambor” (v.4), talvez por causa do ritmo, que é demarcado pelas batidas do tambor, ou pela potência do som deste instrumento. Nos vv.3-5 há uma *forma concêntrica* na menção dos nomes dos sete instrumentos musicais (de sopro, de corda e de “percussão”), com dupla menção de “címbalos” (v.5).

As dez ocorrências do uso do verbo louvar ao longo do Sl 150 pode ser uma recordação das dez palavras do Decálogo, como Ex 20

60 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II (Salmos 73-150)*, 1668.

61 ROBERTSON, P., “The strategic placement of the “HALLELU-YAH” Psalms within the Psalter” (2015), 265.

62 Sobre o hino aleluiático do NT, indicamos a obra GONZAGA, W., “Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia” (2018), 566-585.

63 ALLEN, L. C., *Psalms 101-150* (1983), 324.

64 KRAUS, H-J., *Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150* (1995), 838.

65 MEYNET, R., *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)* (2017), 687.

66 RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi, Volume I (101-150)* (1997), 1000.

67 RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi, Volume I (101-150)* (1997), 1000.

e em Dt 5, ou, ainda, das dez palavras da narrativa da criação, como em Gn 1. Estes dez imperativos anafóricos, de dois em dois, vão demarcando o ritmo do Sl 150, encerrando esta lindíssima anáfora, como que numa grande e harmoniosa obra sinfônica, executando o seu louvor contínuo, festivo e interminável a seu incomensurável público: Adonai, o Senhor e Criador de tudo. Aos dez imperativos presentes no Sl 150, que Kraus chama de “exortações imperativas”⁶⁸, acresce-se um *yiqtol* conclusivo, um imperfeito que, na sequência, pode ser traduzido também com o valor de um imperativo, conforme permite a estrutura da gramática hebraica, quando ocorre este fenômeno. Ravasi afirma que o Sl 150, com a ocorrência de 13 vezes da raiz verbal *hll*, constituiu-se em um hino em forma de cascata, em que os dez imperativos e o imperfeito vão destilando o mais sublime louvor de Deus, “mesmo na simplicidade dos instrumentos”⁶⁹.

Os Padres da Igreja fizeram uma interpretação alegórica dos instrumentos musicais mencionados no Sl 150, dando a cada um deles uma realidade espiritual, aplicando este salmo à Igreja e aos cristãos no louvor a Cristo⁷⁰. Uma relação de instrumentos, parecida, encontra-se em Dn 3,7: “trombeta, flauta, cítara, sambuca (harpa), saltério, cornamusa (gaita de fole) e toda sorte de instrumentos musicais”, que se parece um pouco com a que há no Sl 150,3-5, porém que não corresponde totalmente, nem no nome e nem no número. Mas, tem uma proximidade realmente grande.

Se, especialmente, os últimos cinco salmos (Sl 146-150) vão conduzindo ao louvor, o último (Sl 150) eleva o seu louvor à máxima potência, a uma superlativa grandeza e beleza não vistas antes no Saltério: um grande e potente “aleluia” conclusivo de tudo e de toda a

68 KRAUS, H-J., *Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150* (1995), 839.

69 RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi, Volume I (101-150)*, 999.

70 ODEN, Thomas C. (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Salmos 51-150* (2017), 570-571.

obra da criação. Tudo vai colaborando e conduzindo para que se conclua desta forma: desde o Sl 1,1-6⁷¹, contendo apenas seis versículos, com seu indicar a possibilidade de escolha diante dos dois caminhos que a vida nos apresenta, até o Sl 150,1-6⁷², igualmente com apenas seis versículos, indicando para que aquele que soube escolher o caminho da justiça e da santidade que no final ele entoará solenemente um grande hino de louvor ao Criador e Senhor de tudo, não obstante todas as dificuldades ao longo do percurso de sua vida. Neste sentido, o Sl 150 se encaixa perfeitamente no final do Saltério como que um formidável hino executado pela orquestra que veio antes, nos outros 149 salmos, atingindo a uma grande apoteose no Sl 150.

Não restam dúvidas, o Sl 150 é um único e harmonioso convite a louvar a Deus, com toda a realidade existente na vida humana e de tudo o que vive e respira⁷³, com todos os instrumentos que o salmista reúne neste salmo, numa liturgia que somente o Criador é capaz de receber, a partir deste “vigoroso hino sinfônico”⁷⁴: nele orquestra e coro se harmonizam num ritmo e sintonia inimagináveis aos sentidos humanos, que só o Divino pode perceber a sua grandeza⁷⁵. A repetição e constância do convite ao louvor estão tão presentes, que chama a atenção pelas regras da poética, naquilo que Alonso Schökel chama de: *quantidade, qualidade e posição*⁷⁶. Neste louvor concentra-se toda a harmonia melodiosa que o criado é capaz de realizar ao Criador, como que em um potente, concatenado e vigoroso hino sinfônico aleluiático. Esta sinfonia é crescente, potente, fascinante⁷⁷

71 GONZAGA, W.; SANTOS, A. M., “Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios” (2020), 1-17.

72 GONZAGA, W., “O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica” (2019), 155-170.

73 MEYNET, R., *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)* (2017), 686.

74 WEISER, A., *Os Salmos* (1994), 661.

75 RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi, Volume I (101-150)* (1997), 1004.

76 ALONSO SCHÖKEL, L., *Manuale di poetica ebraica* (1989), 98.

77 RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi, Volume I (101-150)*, 997.

e se agiganta de forma ainda maior a ponto de que tudo o que vive e respira entra nesta linda e espetacular melodia de louvor: não apenas o ser humano, mas todo ser que respira, que de Deus recebeu o hálito de vida (Gn 2,7).

Aplicação do método da ARBS ao hino de 1Cor 13,1-13

A tradução do texto paulino de 1Cor 13,1-13, aqui apresentada, é nossa, tomando por base o texto grego do NT de Nestlé-Aland, 28ª edição (2012)⁷⁸. O exercício para se traduzir já possibilita um debruçar-se sobre o texto de forma mais intensa, auxiliando muito na compreensão de sua mensagem bíblico-teológico-pastoral. Constitui-se em um verdadeiro processo de leitura e releitura do texto, ajudando a perceber o emprego do vocabulário, a exemplo dos verbos e dos substantivos, bem como de seus campos semânticos e elementos retóricos.

Seguindo os critérios do método da ARBS, suas *figuras* de linguagem e seus *frutos* para a exegese bíblica, como indicado acima, agora a proposta é fazer uma aplicação do método ao 1Cor 13,1-13 (hino paulino à caridade). A Análise Retórica possibilita enormemente individuar a estrutura presente no texto, sobretudo a partir do vocabulário e da temática. O texto da perícopre 1Cor 13,1-13 possui uma estrutura tripartite, com sua construção temática crescente ao longo das três partes⁷⁹, a saber: 1) vv.1-3: apresenta a necessidade do amor, seu valor e sua superioridade, em comparação com os distintos carismas vividos na comunidade; 2) vv.4-7: traz a natureza do amor,

78 NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece* (2012).

79 A estrutura tripartite é defendida igualmente por FEE, G. D., *1 Coríntios* (2019), 794; FABRIS, R., *Prima Lettera ai Corinzi* (2016), 177-178; CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., *1 Coríntios* (2014), 918-920; PÉREZ MILLOS, S., *1a. Coríntios* (2019), 778-806; CONZELMANN, H., *1 Corinthians* (1975), 218; FITZMEYER, J. A., *First Corinthians* (2008), 488; KISTEMAKER, S., *1 Coríntios* (2004), 627-653; SILVANO, Z., *Introdução à Análise Poética de textos Bíblicos* (2014), 229.

suas principais características; e 3) vv.8-13: evidencia a permanência do amor (eternidade), sua perenidade e sua perfeição. Tendo presente isso, é possível seguir uma mesma linha de raciocínio entre as três partes e ir compreendendo a superioridade do amor em relação não apenas aos carismas, mas igualmente às outras duas virtudes teologais (fé e esperança).

Olhando o gráfico a seguir, tendo presente diante dos olhos a realidade da comunidade de Corinto, que devia estar passando por um momento de crise em relação a supervalorizar os carismas em detrimento de outros dons, Paulo, em 1Cor 13,1-13, realça os pontos altos da *Teologia do amor*, tomando o “amor” como fio condutor, seguindo o seguinte raciocínio: 1) vv.1-3: o *amor* é necessário, tem maior valor e é superior aos mais distintos e variados carismas vividos na comunidade; 2) vv.4-7: indica qual é a natureza do *amor* e quais são suas principais características; e 3) vv.8-13: enfim, ele afirma que o *amor* permanece para sempre (até na eternidade), ele é perene e perfeito.

O gráfico, que contém o texto de 1Cor 13,1-13, está dividido e estruturado de forma tripartite, contendo os “títulos”, como guias de leitura, é apresentado como ilustração do emprego do método da ARBS na leitura de um texto bíblico. Alguns termos são evidenciados, em negrito, outros em itálico ou em maiúsculas, a fim de ajudar na leitura, para se perceber cada passo e o conjunto do hino ao amor, uma vez que a repetição de termos, e/ou de campos semânticos, ajudam e muito a perceber o desenvolver temático e seguir o raciocínio paulino. Observe bem a estrutura do texto e todo o vocabulário empregado por Paulo para se transmitir aquilo que ele quer dizer à comunidade de Corinto. Nada é por acaso e tudo é bem pensado e planejado retoricamente. Se na primeira parte, o Apóstolo introduz o tema do “amor” e, na segunda, ele trabalha o “*crer*” e o “*esperar*”, na terceira, ele apresenta as três virtudes teologais (fé, esperança e

amor) para indicar que a maior delas é o “amor”. Para tanto, Paulo vai construindo seu pensamento e raciocínio, com os recursos literário-retóricos e desconstruindo tudo aquilo que não constitui um valor para a vida cristã, pessoal e comunitária.

1) 1Cor 13,1-3: A necessidade do amor

¹ Se as *línguas* dos homens e dos anjos eu falasse,

Mas AMOR não tivesse,

Tornar-me-ia bronze que soa ou címbalo que retine.

² E se tivesse *profecia*

e conhecesse todo o mistério

e todo o conhecimento

e se tivesse toda a **FÉ**

a ponto de remover os montes,

Mas AMOR não tivesse, nada sou.

³ E se dividisse todos os meus *bens*

E se entregasse o meu *corpo* para gloriar-me,

Mas AMOR não tivesse, nada me aproveitaria.

2) 1Cor 13,4-7: As notas características do amor

⁴ O AMOR é *paciente*,

O AMOR é *bondoso*,

não é invejoso,

[o AMOR] não se *vangloria*,

não é arrogante,

⁵ Não é rude, **não** busca a si mesmo,

Não se irrita, **não** leva em conta o mal,

⁶ Não se **alegra** com a **injustiça**,

Mas se **alegra** com a **verdade**,

⁷ **Todas** as coisas **suporta**, **todas** as coisas **CRÊ**,

Todas as coisas **ESPERA**, **todas** as coisas **suporta**.

3) 1Cor 13,8-13: A eternidade do amor

⁸ O AMOR nunca se perde

Mas se (existem) *profecias*, serão abolidas

Se (existem) *línguas*, cessarão

Se (existe) *conhecimento*, será abolido.

⁹ Pois em parte conhecemos

E em parte profetizamos

¹⁰ Mas quando vier a perfeição,

Em parte será abolida

- ¹¹ **Quando** eu era *criança*, falava como *criança*,
Pensava como *criança*, raciocinava como *criança*,
Quando me tornei *homem*, aboli as coisas de *criança*.
- ¹² **Vemos**, pois, agora por meio do *espelho*, em *enigma*,
Mas então, *face a face* agora conheço em
parte,
Mas então conhecerei como também
fui reconhecido.
- ¹³ **Mas** agora, permanecem a FÉ, ESPERANÇA,
AMOR
Estas TRÊS coisas, mas a MAIOR destas (é) o **AMOR**.

Olhando para o vocabulário e para o tema do hino paulino à caridade (1Cor 13,1-13), é possível afirmar que, de fato, a virtude do amor é indicada como sendo a maior de todas. Mais ainda, o amor é apresentado como perene e como via excelente de um dom que marca todas as dimensões da vida, inclusive a dos últimos tempos, na eternidade. Pois, o amor é já uma ação e antecipação do novo mundo que há de vir. Isso ajuda a entender por que, já no início do hino, nos vv.1-3, nada e nenhuma realidade tem valor caso o amor não esteja presente. Se o amor está ausente das ações, tudo é vazio de sentido e em nada adianta. Por conta disto, nos versículos seguintes, vv.4-7, o amor ganha traços personificados, especificados com seu agir. E, no fim, nos vv.8-13, aponta o caráter absoluto e perene do amor, que as experiências carismáticas momentâneas e passageiras não possuem, tendo em vista a realidade da ressurreição. Paulo indica à comunidade de Corinto, destinatária da carta, e igualmente ao leitor(a) hoje, que o amor é superior aos carismas; que os carismas estão a serviço do amor e só têm sentido de existirem se estão prenhes de amor e

são por ele movidos para o bem comum. Isso fica mais claro ainda no final do hino, quando Paulo indica a efemeridade dos carismas e seu caráter parcial, frente às virtudes da fé, esperança e amor, que são perenes, para, em seguida, após tecer um grande elogio ao amor, na conclusão do hino, no v.13b, afirmar que, apesar das três virtudes perdurarem, o amor é a maior delas e permanecerá para sempre. Neste sentido, acompanhando outros estudiosos, Barbaglio⁸⁰ indica a virtude do amor em 1Cor 13 como a via excelente de um dom que marca a dimensão dos últimos tempos. Isto porque, “ἡ ἀγάπη/ο amor” é já uma ação do novo mundo esperado, que há de vir.

A estrutura de 1Cor 13,1-13 permite olhar o texto e ver como Paulo pensou e dividiu sua reflexão acerca das virtudes teologais (fé, esperança e amor) e, sobretudo, como ele focou no tema do amor, do início ao fim de seu hino à caridade e no conhecimento do mesmo, frente a uma crise sobre os carismas na comunidade de Corinto. Como dito anteriormente, trabalhou-se a temática dividindo 1Cor 13,1-13 em três parte: vv.1-3; vv.4-7; vv.8-13. Foram indicados “títulos” para as subdivisões, a fim de ajudar a entender o exposto e a acompanhar o raciocínio de Paulo, ao focar na sublimidade do amor em relação a todos os carismos e à sua superioridade em relação à fé e à esperança. Os “títulos” indicam justamente o raciocínio paulino acerca da necessidade, das propriedades e da perenidade do amor.

O método da ARBS ajuda a ler cada uma das subdivisões separadamente e igualmente ao hino todo, em seu conjunto e beleza. Aliás, trata-se, sem sombra de dúvidas, de um texto que pode ser chamado de fina *Teologia do amor*. Mas, é igualmente um texto de belíssima poesia, que cativa e prende o(a) leitor(a) e/ou ouvinte diante de seu conteúdo e forma como é trabalhada a fragilidade de tudo o que é feito sem amor e/ou contra o amor. Em Gl 5,14 e em Rm 13,9-10,

80 BARBAGLIO, F., *As Cartas de Paulo (I)* (1989), 334.

Paulo afirma a superioridade do amor e indica o “amor ao próximo” como cumprimento pleno da lei. De tal modo que as afirmações paulinas, realçadas em 1Cor 13,1-13, não constituem uma novidade na Teologia paulina do amor, mas sim a forma como é desenvolvido o tema, com fineza e firmeza, e que sempre encantou o(a) leitor(a) e/ou ouvinte, desde os primórdios da Igreja.

Se é verdadeiro que cada literatura pede que lhe seja respeitado seu gênero próprio, também é verdadeiro que um método de estudo e leitura também pode ser aplicado a mais de um gênero, sobretudo quando se trata de métodos das ciências da linguagem, como é o caso concreto da Análise Retórica Bíblica Semítica, um método sincrónico, que procura ler e interpretar o texto bíblico como a Igreja o acolheu: Palavra de Deus, inspirada e revelada, alimento de vida eterna, norma e regra de vida cristã, com sua mensagem que precisa ir sendo atualizada em cada momento da história dos filhos e filhas de Deus, segundo sua época e cultura.

Por isso mesmo, e em vista dos estudos linguísticos e literários, a exegese bíblica utiliza cada vez mais métodos novos de análise literária, em particular a Análise Retórica, a Análise Narrativa e a Análise Semiótica, sendo indicados pela Comissão Bíblica do Vaticano, justamente por ter ciência de que nenhum método científico sozinho, para o estudo da Bíblia, está à altura de corresponder à riqueza total dos textos bíblicos. Este estudo indica que juntamente com o método Histórico Crítico é possível e oportuno utilizar outros métodos e abordagens a fim de aprofundar um ou outro aspecto digno de atenção.

Aliás, como apresentado, o método da ARBS pode ser aplicado desde os níveis menores e mais simples até os maiores e mais complexos de um texto bíblico, no caso do AT e do NT, tanto a

textos escritos em hebraico, aramaico como em grego. Sua riqueza e colaboração para a leitura, crítica textual, estruturação, tradução e segmentação do texto bíblico são de alta envergadura. Seus passos, níveis e frutos trazem uma colaboração *ímpar* para os estudos das Sagradas Escrituras. Ao lado de outros métodos de leitura bíblica, a exemplo do método *Histórico Crítico*, o método da ARBS oferece uma gama de possibilidades, que muito auxiliam no estudo e interpretação de textos bíblicos. Por isso, tendo presente toda a realidade e riqueza da Palavra de Deus, indica-se o método da ARBS como ferramenta válida e oportuna para o estudo de textos de toda a Bíblia (AT e NT). Após apresentar seus passos, figuras e frutos, realizou-se a aplicação ao Sl 150 e ao texto paulino 1Cor 13,1-13, e indicando caminhos para ulteriores estudos e aplicações, visto que são textos densos de belíssimo emprego da língua e rica Teologia.

O Sl 150, por exemplo, é uma doxologia musical e festiva, enquadrado em dois “aleluias”, que se prorrompem num louvor contínuo, como que não querendo extinguir-se nunca. E não poderia ser diferente, pois a função da salmodia é justamente conectar o homem a Deus e não existe forma melhor que a de louvor, neste interminável e puro louvor ao Senhor e Criador de tudo. Este salmo tem como finalidade, além de encerrar o quinto livro dos salmos (Sl 146-150), concluir toda a coleção do inteiro Saltério. Em sua estrutura, o Sl 150 se organiza de forma concêntrica: na primeira parte, ele tem a Deus, como objeto do louvor (v.1b-2), enquanto que na última parte, ele conta com o sujeito do louvor: “todo ser que respira” (v.6ab), relacionado a todas as 13 ocorrências do verbo “louvar”. De tal forma que, entre a primeira e a última parte, temos um fio condutor entre quem deve ser louvado e quem deve louvar. A primeira parte apresenta Deus em seu “santuário”, enquanto que a segunda celebra suas ações dentro da criação e da História, com todos os instrumentos (vv.3-5) que se harmonizam para a execução

desta perfeita e refinada obra musical a seu Senhor e Criador. Tudo isso dá unidade ao Sl 150 e lhe confere a força retórica para que ele possa ser esta grande obra de louvor, emoldurada por um “aleluia” inicial e outro final.

A perícopes paulina de 1Cor 13,1-13 propõe um caminho eminentemente para o seguimento de Cristo, a via do amor. Este “*ódoç/caminho*” é superior aos carismas e às virtudes da fé e da esperança. O amor permanece para além desta vida, devido ao fato de ser superior, sendo explicado na expressão paulina: “a maior destas é o amor” (v.13). O amor subsiste como regra suprema de um caminho de vida pessoal, contudo, de forma específica, devido ser escatológico, de possuir um caráter eterno. A fé é um dom proveniente de Deus, assim como uma aceitação ou uma resposta à proposta de salvação. Mais ainda, para Paulo, a fé é garantia daquilo que se espera, e uma vez ocorrido não tem a necessidade de existir, assim como a esperança. No entanto, o amor, por ser superior, tem uma força maior sendo o desejo central das almas de possuir o amor em completude que vem de Deus. Assim, todo o vocabulário empregado para sua construção do hino paulino ao amor (1Cor 13,1-13) revela o itinerário e a experiência de Paulo acerca do amor de Deus e seu valor na vida de todo aquele que decidiu seguir o Cristo. Isso ficou ainda mais evidente a partir da ótica da ARBS, que trouxe à luz que se a fé e a esperança são importantes, muito mais é o amor, seja em relação a Deus (dimensão vertical) seja em relação ao próximo (dimensão horizontal).

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos Salmos. Vol. 9/3. Salmos 100-150*. São Paulo: Paulus, 1998.
- ALLEN, Leslie C. *Psalms 101-150*. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1983.

- ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Manuale di poetica ebraica*. Brescia: Queriniana, 1989.
- ALONSO SCHÖKEL, Luís; CARNITI, Cecília. *Salmos II (Salmos 73-150)*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1998.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Loyola, 1989.
- BORING, M. Eugene. *Introdução ao Novo Testamento: História, Literatura, Teologia*. Vol. I, Questões Introdutórias do Novo Testamento e Escritos Paulinos. Santo André, São Paulo: Academia Cristã-Paulus, 2016.
- BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CIAMPA, Roy E.; ROSNER, Brian S. “1Coríntios”. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald A. (orgs.). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 865-935.
- CONZELMANN, Hans. *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1975.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilherm (eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FABRIS, Reinaldo. *Prima Lettera ai Corinzi*. Milano: Paoline, 2016.
- FEE, Gordon D. *1 Coríntios*. Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- FITZMYER, Joseph A. *First Corinthians*. The Anchor Yale Bible. Vol 32. New Haven/London: Yale University Press, 2008.
- GONZAGA, Waldecir. As cartas católicas no cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago. 2017.
- GONZAGA, Waldecir. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr. 2017.
- GONZAGA, Waldecir. Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 60, p. 566-585, set./dez. 2018.
- GONZAGA, Waldecir. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019.
- GONZAGA, Waldecir. A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 681-704, set./dez. 2020.
- GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 9-41, jan./jun. 2021.

- GONZAGA, Waldecir; SANTOS, Antonio Marcos dos. Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, e-39479. p. 1-17, jul.-dez. 2020, e-39479.
- KISTEMAKER, Simon. *1 Coríntios*. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.
- KRAUS, Hans-Joachim. *Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150*. Salamanca: Sigueme, 1995.
- KÜMMEL, Werner Georger. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- MEYNET, Roland. *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, Roland. *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)*. Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2017.
- MEYNET, Roland. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria*, v. 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, Roland. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v. 77, n. 3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, Roland. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020.
- MEYNET, Roland. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.
- NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R. Epistolografia paulina: origem e estrutura. *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, p. 583-604, 2016.
- NESTLE-ALAND (eds.). *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ODEN, Thomas C. (ed.). *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Salmos 51-150*. Antiguo Testamento 9. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.
- PÉREZ MILLOS, S. *1a Coríntios*. Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Barcelona: Editora CLIE, 2019.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RAVASI, Gianfranco. *Il Libro dei Salmi. Vol. I (101-150)*. Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.
- ROBERTSON, Palmer. The Strategic Placement of the "HALLELU-YAH" Psalms within the Psalter. *JETS*, v. 58, n. 2, p. 265-68, 2015.

- SILVANO, Z. *Introdução à análise poética de textos bíblicos*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva. Introdução ao Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2012.
- WEBER, Robert; GRYSON, Roger (eds.). *Biblia Sacra Vulgata. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- WEISER, Arthur. *Os Salmos*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

CAPÍTULO II

Teología como “Intellectus Fidei”: sobre el “punto de partida” de la Teología

Francisco de Aquino Júnior¹

Universidade Católica de Pernambuco (Brasil)

Aunque sea común hablar de la Teología como “inteligencia de la fe”, hay abordajes muy diferentes (hasta conflictivos) acerca de la “inteligencia de la fe”. Las discusiones acerca del estatuto teórico de la Teología de la Liberación, provocadas por Clodovis Boff en 2007, son una buena muestra de eso². Infelizmente, el tono polémico y un tanto apelativo de la crítica y de las reacciones terminó eclipsando un problema teórico e impidiendo un debate fecundo entre matrices

1 Doctor en Teología por Westfälischen Wilhelms Universität Münster (Alemania); profesor de Teología de la Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) y del PPG-TEO de la Universidad Católica de Pernambuco (UNICAP); presbítero de la Diócesis de Limoeiro do Norte – CE. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-8142-3280>.

2 Cf. BOFF, Clodovis, “Teología da Libertação e volta ao fundamento” (2007), 1001-1022; SUSIN, Luis Carlos; HAMMES, Érico, “A TdL e a questão dos seus fundamentos em debate com Clodovis Boff”, (2008), 277-299; BOFF, Leonardo, “Pelos pobres e contra a estreiteza do método” (2008), 701-710; AQUINO JÚNIOR, Francisco de, “Clodovis BOFF e o método da TdL” (2008), 597-613; BOFF, Clodovis, “Volta ao fundamento: réplica” (2008), 892-927; COMBLIN, José, “As estranhas acusações de Clodovis Boff”, (2009), 196-202; LIBANIO, João Batista, “Excesso de zelo metodológico” (2009), 472-472; AQUINO JÚNIOR, Francisco de, “A Teologia como intellectus amoris. A propósito, da crítica de Clodovis Boff a Jon Sobrino” (2009), 388-415; 27. WESS, Paul, *Deus, Cristo e os pobres. Libertação e salvação na fé à luz da Bíblia* (2011); SILVESTRINI ADÃO, Francys, “Nossa parte na herança: os frutos de um debate teológico no Brasil” (2014), 264-299.

teóricas distintas y conflictivas. Pasados 15 años, queremos retomar una problemática fundamental de ese “debate” (¡no el “debate” propiamente!), presentando y confrontando dos perspectivas y enfoques acerca del “punto de partida”³ de la Teología: “fe positiva o dogmática” (Clodovis Boff) y “acto de fe” o “vida cristiana” (Gustavo Gutiérrez). De esa manera, al mismo tiempo en que abordaremos una cuestión fundamental y decisiva del quehacer teológico (punto de partida), explicitaremos un conflicto teórico latente en dicho debate sobre la Teología de la Liberación (presupuestos teóricos).

Conviene advertir que la discusión acerca del “punto de partida” de la Teología no es una cuestión banal ni meramente especulativa. Está en juego el estatuto teórico de la Teología: tanto en lo que dice respecto a su contenido (de qué trata) como en lo que dice respecto a su carácter intelectual (cómo trata). Es verdad que raramente se problematiza y se reflexiona acerca de ese aspecto⁴. Pero, ese es mucho más determinante del hacer y del producto teológicos de lo que se piensa. En buena medida, como veremos a continuación, las tensiones y los conflictos teológicos tienen que ver con la problemática del “punto de partida” de la Teología.

“Fe positiva o dogmática” (Clodovis Boff)

Clodovis Boff es ciertamente el teólogo brasileño que más problematizó y reflexionó sobre el tema del “punto de partida” de la Teología. Esto lo hizo del modo más elaborado y sistemático en su obra *Teoría*

3 Para ser más precisos, deberíamos hablar aquí de “principio” (la *arché* de los griegos), esto es, aquello que funda, configura y da identidad y, en cuanto tal, rebasa el proceso entero y es criterio decisivo de juicio de cada paso dado y del proceso como un todo. Por razones didácticas y en referencia al debate con Clodovis Boff sobre el estatuto teórico de la Teología de la Liberación, usaremos la expresión “punto de partida”, pero siempre en el sentido de “principio” o “*arché*” de la Teología.

4 Cf. BOFF, Clodovis, “Retorno à *arché* da teologia” (2000), 146s.

*del método teológico*⁵. El tema es recogido en el congreso de la SOTER en el 2000 en una conferencia titulada "Retorno al *arché* de la Teología"⁶ y de modo más polémico y apelativo en dos artículos publicados después de la Conferencia de Aparecida en 2007 en términos de "Vuelta al fundamento"⁷.

En la obra *Teoría del método teológico* el tema aparece en la primera parte ("cuestiones nucleares"), más precisamente en su primera sección ("fundamentos"), en el capítulo quinto, titulado "La fe-palabra: fuente primera y decisiva de la Teología".

Boff comienza su reflexión destacando la importancia fundamental y decisiva de esa problemática (¿"de dónde arranca la Teología?"), formulada en términos de "fuente primera", "fundamento último", "principio básico" o "principio formal" de la Teología. Dice que aquí está en juego, en última instancia, aquello que "confiere especificidad a la Teología" o aquello que "funda la teologicidad de la Teología" – en el lenguaje aristotélico-escolástica, su "*ratio formalis*" – y, por eso mismo, "el criterio radical y decisivo que nos permite identificar un discurso como discurso teológico"⁸.

Afirma que el "principio formal" de la Teología está "constituido por la fe", advirtiendo, sin embargo, que, "aunque la fe constituya un sólo acto sintético, rico de múltiple determinaciones" [fe-experiencia, fe-palabra, fe-práctica], "es precisamente a través (...) de la fe-palabra, que se nos transmite el contenido noético esencial de la fe, por lo tanto, el principio inteligible de la Teología"⁹. Por "fe-palabra" entiende "la fe positiva o dogmática, la *fides quae*" o la "Tradición apostólica, condensada en el Credo": "palabra del testimonio"

5 Cf. BOFF, Clodovis, *Teoria do método teológico* (1998), 110-128.

6 Cf. BOFF, "Retorno à arché da teologia", 145-187.

7 Cf. BOFF, Clodovis, "Teologia da Libertação e volta ao fundamento" (2007), 1001-1022; BOFF, Clodovis, "Volta ao fundamento: réplica," *REB* (2008): 892-927.

8 BOFF, *Teoria do método teológico* (1998), 110.

9 BOFF, *Teoria do método teológico*, 110s.

(anuncio y confesión), – “palabra de la doctrina” (catequesis, magisterio, Teología)¹⁰. Y es de aquí que arranca la Teología, en cuanto *intellectus fidei*.

Justificando su tesis “fe-palabra: fuente primera y decisiva de la Teología”, Boff insiste en la distinción y heterogeneidad entre “vida de fe” (fe vivida o *fides qua*) y “discurso de la fe” (fe pensada o *fides quae*). Mientras en la primera “el criterio decisivo es el amor”, en el segundo “lo que cuenta es la fe cierta, no la fe vivida”. Por eso mismo, dice él, “aquí conviene no confundir el orden de la existencia con el orden de la inteligencia, a saber, no mezclamos analíticamente la vida con el pensamiento y el amor con el discurso”¹¹. Tratando la relación entre “Teología y vida”, insiste que “los órdenes de la teoría y de la práctica son distintos, aunque idealmente unidos; son heterogéneos, aunque combinables”¹². Es importante prestar atención aquí a la formulación de la relación teoría y práctica en términos de “órdenes” y de órdenes “heterogéneos”, “aunque combinables” o “aunque idealmente unidos”.

Esa (¡supuesta!) heterogeneidad entre vida y pensamiento o entre práctica y teoría lleva a Boff al extremo de afirmar que “sólo teoría genera teoría, no la práctica”¹³ (una tesis bastante problemática y discutible)¹⁴ y justifica su tesis de la “fe-palabra como principio formal de la Teología”¹⁵. En la materia que estamos tratando, la epistemología, nos situamos a nivel del pensamiento. Y aquí lo que cuenta es la fe cierta, no la fe vivida, aunque aquélla está siempre al servicio de ésta, como “la Teología está en función de la vida cristiana”¹⁶. Y eso

10 BOFF, *Teoria do método teológico*, 111.

11 BOFF, *Teoria do método teológico*, 112.

12 BOFF, *Teoria do método teológico*, 391.

13 BOFF, *Teoria do método teológico*, 117.

14 Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de, “Teologia como hermenêutica: Por um diálogo crítico-criativo com Claude Geffré” (2021), 1-23.

15 BOFF, *Teoria do método teológico*, 110.

16 BOFF, *Teoria do método teológico*, 112.

lo lleva a criticar lo que considera "interpretaciones problemáticas" del "punto de partida formal" de la Teología: "fe-experiencia", "fe-praxis" y "epistemología del amor"¹⁷. Aunque llegue a admitir que "sería posible sustentar que la 'praxis' es sí el principio determinante de la Teología si la entendemos como siendo la praxis de Dios"¹⁸ o que, "si hay alguna práctica que tiene la prioridad, es la práctica de Dios – la Revelación"¹⁹, siempre vuelve a la tesis fundamental: "El 'punto de partida' estrictamente teórico (epistemológico) del discurso teológico sólo puede ser a la fe positiva"²⁰.

En síntesis, para Clodovis Boff, el punto de partida de la Teología o su "fuente primera y decisiva" sólo puede ser la "fe-palabra", esto es, la "fe positiva o dogmática" o la "*fides quae*". En cuanto discurso o teoría de la fe, la Teología "arranca", por lo tanto, de las afirmaciones dogmáticas de la fe. Y esa tesis está fundada en el presupuesto teórico-epistemológico de la distinción y heterogeneidad entre "vida y pensamiento" o entre "teoría y práctica", cuya expresión extrema es la afirmación de que "sólo teoría genera teoría, no la práctica"²¹. Partiendo de ese presupuesto teórico-epistemológico, Boff critica otras concepciones acerca del punto de partida de la Teología como "fe-experiencia" y "fe-praxis", bien como la tesis de Sobrino de la Teología como "*intellectus amoris*"²².

"Acto de fe" o "vida cristiana" (Gustavo Gutiérrez)

Aunque las discusiones epistemológicas no ocupen el centro de las preocupaciones y reflexiones de Gustavo Gutiérrez, él tuvo el mérito

17 BOFF, *Teoria do método teológico*, 119-123.

18 BOFF, *Teoria do método teológico*, 121.

19 BOFF, *Teoria do método teológico*, 171.

20 BOFF, *Teoria do método teológico*, 124.

21 BOFF, *Teoria do método teológico*, 117.

22 Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de., "A Teologia como intellectus amoris. A propósito, da crítica de Clodovis Boff a Jon Sobrino" (2009), 388-415.

incalculable de intuir y esbozar una “nueva manera de hacer Teología”²³ y, así, “crear un nuevo campo epistemológico en el ámbito del pensamiento cristiano”²⁴.

Ya en su obra clásica *Teología de la Liberación: Perspectivas* (1971), reconociendo las “tareas clásicas de la Teología” – “Teología como sabiduría” y “Teología como saber racional” – como “tareas permanentes”²⁵, Gutiérrez habla de la Teología como “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”²⁶:

Una Teología que no se limita a pensar el mundo, pero procura situarse como un momento del proceso por medio del cual el mundo es transformado: abriéndose – en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra la expoliación de la inmensa mayoría de la humanidad, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna – al don del Reino de Dios²⁷.

En esa presentación histórico-panorámica de la Teología (sabiduría, saber racional, reflexión crítica sobre la praxis), Gutiérrez afirma que, “en los primeros siglos de la Iglesia, lo que hoy denominamos Teología estaba estrechamente ligada a la vida espiritual”²⁸ y que a partir del siglo XIV se va dando una “separación entre teólogos y espirituales”²⁹ y una “ruptura entre Teología y espiritualidad”³⁰. Esa constatación es fundamental para comprenderse la novedad y la relevancia de su Teología, entendida y formulada en términos de “acto segundo” (reflexión crítica) en relación con el “acto primero”

23 GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teologia da Libertação: Perspectivas* (2000), 73.

24 BOFF, Leonardo, “A originalidade teológica de Gustavo Gutiérrez” (1988), 531.

25 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 58.

26 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 71.

27 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 74.

28 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 58.

29 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 59.

30 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 60.

(praxis)³¹. En el fondo, el intento de Gutiérrez es recuperar la unidad fundamental entre “espiritualidad y Teología”³² y “ubicar el trabajo teológico en el complejo y fecundo contexto de la relación práctica-teoría”³³. Eso lo lleva a una redefinición de las funciones o tareas clásicas de la Teología: “Sabiduría y saber racional tendrán de ahí en adelante, más explícitamente, como punto de partida y como contexto la praxis histórica”³⁴. Y hace eso en un contexto más amplio de redescubrimiento de la importancia fundamental de los “aspectos existenciales y activos de la vida cristiana”³⁵ y de la “acción humana como punto de partida de toda reflexión”³⁶.

Esas intuiciones, esbozadas en su obra clásica y reafirmadas en escritos posteriores, fueron retomadas de modo más sistemático en el texto en que presenta los puntos centrales y permanentes de sus publicaciones para el doctorado en Teología en el Instituto Católico de Lyon, en Francia, en 1985³⁷. Los títulos de las tres partes del texto, en su unidad fundamental, indican la comprensión de la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez: “Un lenguaje sobre Dios” (I) “a partir del reverso de la Historia” (II) para “dar testimonio de la resurrección” (III). La problemática del punto de partida de la Teología aparece en la primera parte del texto que habla de la Teología como “un lenguaje sobre Dios”.

Al preguntarse por el camino/método más adecuado para elaborar un discurso sobre Dios que respete su carácter de misterio, Gutiérrez dice que “inicialmente se debe contemplar a Dios y acoger

31 Cf. GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 68s; GUTIÉRREZ, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job* (1986), 16-18.

32 GUTIÉRREZ, Gustavo, *Beber no próprio poço: Itinerário espiritual de um povo* (1984), 48-62.

33 GUTIÉRREZ, Gustavo, *A força histórica dos pobres* (1981), 293.

34 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 72.

35 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 61.

36 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 65.

37 Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *A verdade vos libertará: Confrontos* (2000), 17-65.

su voluntad; recién en un segundo momento se piensa respeto a él”, insistiendo en que “la veneración a Dios y la actualización de su designio son la condición necesaria para una reflexión sobre él” o que “sólo a partir de la práctica (contemplación y compromiso) es posible elaborar un discurso auténtico y respetuoso sobre Dios”³⁸. Y aquí, retoma su tesis acerca de la Teología como “acto segundo” (reflexión crítica) en relación con el “acto primero” (vida cristiana)³⁹, destacando el vínculo esencial entre “espiritualidad y método teológico”⁴⁰. Llega incluso a formular la tesis de que “nuestra metodología es nuestra espiritualidad”, en el sentido de que “el camino para ser cristiano es el fundamento de la dirección que se toma para hacer Teología”⁴¹. En ese contexto, hace una afirmación que es fundamental para la problemática+ que estamos tratando: “En el punto de partida de toda Teología se encuentra el acto de fe. No como simple adhesión intelectual al mensaje y sí como acogida vital del don de la Palabra, escuchada en la comunidad eclesial, como encuentro con el Señor, como amor al hermano”⁴².

En síntesis, para Gustavo Gutiérrez, el punto de partida de la Teología es la “vida cristiana” (contemplación y compromiso, oración y solidaridad) o la “espiritualidad” (seguimiento de Jesús Cristo) o el “acto de fe” (encuentro con el Señor y amor al hermano). Es lo que él llama “acto primero” en relación con el “acto segundo” que es la reflexión: “Sólo a partir de la práctica es posible elaborar un discurso auténtico y respetuoso sobre Dios”⁴³; “el camino para ser cristiano es el fundamento de la dirección que se toma para hacer Teología”⁴⁴.

38 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 18.

39 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 18.

40 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 19-21.

41 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 20.

42 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 20.

43 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 18.

44 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 20.

Conforme indicamos, *vide supra*, su intento mayor es recuperar la unidad fundamental entre espiritualidad y Teología⁴⁵, buscando "ubicar el trabajo teológico en el complejo y fecundo contexto de la relación práctica-teoría"⁴⁶.

Conflicto teórico-teológico

Clodovis Boff y Gustavo Gutiérrez afirman que la fe es el "punto de partida" de la Teología. En cuanto a eso no hay dudas ni desacuerdo. Pero, mientras Boff habla aquí de "fe positiva o dogmática", Gutiérrez habla de "acto de fe" o "vida cristiana". Ciertamente, Boff no reduce la fe a su expresión positiva o dogmática, pero defiende que ese es el punto de partida de la Teología, en cuanto discurso o pensamiento de la fe. Y, ciertamente, Gutiérrez no niega la dimensión positiva o dogmática de la fe, pero defiende que el punto de partida de la Teología, en cuanto discurso o pensamiento de la fe, es la vida cristiana o la espiritualidad o el acto de fe. Hay, aquí, un conflicto teórico latente acerca del saber/conocimiento en general que condiciona la comprensión de la Teología y del quehacer teológico de los autores estudiados. Sin problematizar, explicitar y confrontar los presupuestos teórico-epistemológicos en juego, no se comprenderá de manera adecuada esos autores ni, consecuentemente, el conflicto teórico-teológico entre ellos.

Es verdad que el debate acerca de la intelección humana extrapola los límites de la Teología y las competencias del teólogo. Es uno de los temas más complejos, densos y áridos de la Filosofía⁴⁷. Por eso mismo, un tema normalmente evitado o dado por supuesto

45 Cf. GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço*, 48-62; GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 19-21.

46 GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, 293.

47 Cf. GONZÁLEZ, Antonio, *Introducción a la práctica de la Filosofía. Texto de iniciación* (2005), 45-105.

en la Teología⁴⁸, pero no por eso menos determinante del hacer y del producto teológico. Al contrario, toda Teología está marcada decisivamente por una noción más o menos implícita o explícita del saber. Su problematización confiere lucidez y criticidad a la reflexión teológica, al mismo tiempo en que favorece un debate teórico más consecuente acerca de la intelección humana en general y del saber teológico en particular. De ahí la importancia fundamental de la mediación filosófica en la Teología y la necesidad de al menos problematizar y tematizar la noción de saber implícita en cada Teología.

En el conflicto teórico acerca del “punto de partida” de la Teología entre Boff y Gutiérrez subyace un conflicto en torno a la comprensión de la intelección humana que extrapola los límites de un debate teológico y que bien podría ser formulado con Xavier Zubiri en términos de “inteligencia sentiente” (aprensión de la de realidad) *versus* “inteligencia concepiante” (concepción, juicio)⁴⁹. Aunque no haya oposición entre “aprehensión de la realidad” y “concepción/juicio”, no es lo mismo identificar intelección con concepción/juicio (concebir, juzgar) o tomar concepción/juicio como una de las funciones de la intelección (modo de aprehensión). En el fondo, está en juego aquí la problemática de la unidad u oposición entre sentir e inteligir⁵⁰, decisiva en la problemática teoría-praxis.

Zubiri insiste que la Filosofía está marcada desde sus orígenes por una “oposición” más o menos explícita y radical entre “sentir” e “inteligir”⁵¹: “La Filosofía clásica ha opuesto siempre el inteligir al sentir. Inclusive cuando ha intentado alguna vez con Kant unificarlos se ha tratado siempre de ‘unificación’, pero no de ‘unidad’ estructural

48 Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de., “A relação Filosofia-Teologia na América Latina” (2016), 83-118.

49 ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (2006), 85-87.

50 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, 19-26.

51 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, 11, 19, 24.

formal”⁵². Con eso, “la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser una declaración de lo que la cosa es, es decir, se fue identificando intelección y logos predicativo” – lo que él llama “logificación de la inteligencia”⁵³. Al analizar la intelección humana⁵⁴, entretanto, Zubiri muestra como no sólo no hay oposición entre sentir e inteligir, pero, como ellos constituyen una “unidad estructural”, de manera que el sentir humano es un “sentir intelectual” el inteligir humano es una “intelección sentiente”⁵⁵. Por más irreductibles que sean (distinción), sentir e inteligir son inseparables (unidad estructural). Ciertamente, eso no niega la función de conceptuar y juzgar de la intelección, pero insiste que, siendo “una función intelectual inexorable, no es, sin embargo, lo primario y radical del inteligir, porque la intelección es primaria, es radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real” y “conceptuar es solamente un despliegue de la impresión de realidad”⁵⁶.

Eso tiene enormes consecuencias para la problemática teoría-práctica y, concretamente, para la problemática del “punto de partida” de la Teología. Quien parte del presupuesto de una radical separación entre sentir e inteligir, no puede admitir la tesis de la praxis como punto de partida de la Teología. En contrapartida, quien parte del presupuesto de la unidad estructural fundamental sentir-inteligir no puede comprender la teoría como algo completamente independiente de la praxis, por más irreductible que sea. Y no es difícil percibir en el conflicto acerca del “punto de partida” de la Teología entre Boff (“fe positiva o dogmática”) y Gutiérrez (“acto de fe” o “vida cristiana”) un conflicto teórico-epistemológico más fundamental acerca

52 ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, 79.

53 ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, 86.

54 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*; ZUBIRI, *Inteligencia y logos* (2002); ZUBIRI, *Inteligencia y razón* (2001); AQUINO JÚNIOR, *Teología e hermenêutica*, 66-92.

55 ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, 76-85.

56 ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, 87.

del vínculo entre sentir e inteligir que es determinante del vínculo entre teoría y praxis (separación/oposición *versus* unidad estructural).

Al justificar la tesis “fe-palabra: fuente primera y decisiva de la Teología”, Clodovis Boff insiste en “no confundir el orden de la existencia, con el orden de la inteligencia” o “no [mezclar] analíticamente la vida con el pensamiento y el amor con el discurso”⁵⁷. Afirmar que “el orden de la teoría y de la práctica son distintos, aunque estén idealmente unidos; son heterogéneos, aunque combinables”⁵⁸. Llama la atención la naturalidad con la que él habla de distinción y heterogeneidad entre teoría y praxis, como si fuera lo mismo. Que sean “distintas” (irreducibles) no significa que sean “heterogéneas” (géneros diferentes). Boff llega al extremo de afirmar que “sólo teoría genera teoría, no la práctica”⁵⁹. Un presupuesto teórico-epistemológico que lo acompaña desde su tesis doctoral sobre la *Teología de lo Político*⁶⁰, llevándolo a concluir que “el discurso de la Teología de lo Político se sustenta sobre los dos pilares-maestros que son la *Mediación Socio-analítica* [objeto teórico] y la *Mediación Hermenéutica* [modo de apropiación], siendo que la *Praxis* es el suelo donde ellos se sustentan”⁶¹. Siendo aún más claro y explícito, afirma que la “Mediación Socio-Analítica” y la “Mediación Hermenéutica” son los “dos elementos estructurales de una Teología de lo Político” y que “la Praxis no es ninguna mediación teórica” – “ella puede ser, sí, un *medio* en el sentido del *medio in quo* se hace la Teología, (...), pero ella no la constituye como tal, como si fuese una mediación, en el sentido de *médium quo* el proceso teológico se implementa”; “ella no entra, por lo tanto,

57 BOFF, *Teoria do método teológico*, 112.

58 BOFF, *Teoria do método teológico*, 391.

59 BOFF, *Teoria do método teológico*, 117.

60 Cf. BOFF, Clodovis, *Teologia e prática: Teologia do Político e suas mediações* (1993).

61 BOFF, *Teologia e prática*, 795.

en la instauración do estatuto epistemológico de la Teología de lo Político, pero sí en su estatuto social e histórico"⁶².

No por casualidad Boff retoma la concepción de "práctica teórica" de Louis Althusser y la aplica al hacer teológico⁶³: "la práctica teórica produce Generalidades *III* [producto] mediante el trabajo de la *Generalidad II* [cuerpo de conceptos] sobre la *Generalidad I* [materia prima]"⁶⁴. Según esta concepción, "el proceso de conocimiento científico arranca formalmente, no de las cosas reales o concretas, sino de las nociones generales, abstractas e ideológicas que se encuentran en una cultura dada", de modo que "las cosas reales quedan detrás del proceso cognitivo, como presupuesto, como su visión, de alguna manera, asintótica"⁶⁵. En la medida en que para Boff "el proceso de conocimiento teológico obedece a las mismas leyes de estructura que las que rigen toda práctica teórica, tal como acabamos de describirla"⁶⁶, el punto de partida formal de la Teología sólo puede ser a "positividad de la fe" (cuerpo de conceptos), ya que lo "real" de la revelación y de la fe quedaría "atrás del proceso cognitivo" que es la Teología.

La cuestión de fondo aquí es saber hasta qué punto esa teoría teológica así concebida aparece como teoría de la revelación/fe. En definitiva, si teoría y praxis son de "órdenes heterogéneos"⁶⁷ y si "sólo teoría genera teoría"⁶⁸ o si "la praxis no es ninguna mediación teórica"⁶⁹, la teoría teológica sería siempre teoría de teoría y nunca, en sentido estricto, teoría de la praxis. El problema no se resuelve

62 BOFF, *Teología e prática*, 796.

63 Cf. BOFF, *Teología e prática*, 144-174; BOFF, *Teoria do método teológico*, 56-58.

64 BOFF, *Teología e prática*, 148.

65 BOFF, *Teología e prática*, 147.

66 BOFF, *Teología e prática*, 150.

67 BOFF, *Teoria do método teológico*, 391.

68 BOFF, *Teoria do método teológico*, 117.

69 BOFF, *Teología e prática*, 796.

afirmando que “la revelación, en su palabra profética, está impregnada de Teología” y que, “además, la propia Biblia inaugura la Teología”⁷⁰. En definitiva, la Biblia es solamente una teoría de la teoría, ya que “sólo genera teoría, ¿o es teoría de la realidad/praxis de la revelación y de la fe? En ese caso, habría que explicitar el vínculo entre realidad/praxis y teoría, rompiendo la lógica de la heterogeneidad (sin comprometer la distinción), reconociendo la insustentabilidad de la tesis de que “sólo teoría genera teoría” y tomando en serio la densidad epistemológica de la praxis que en algún momento llega a admitir⁷¹, sin asumir las consecuencias de lo que eso implica.

Gustavo Gutiérrez, a su vez, habla de la Teología como “reflexión crítica sobre la praxis”⁷² o más precisamente como “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”⁷³, habla de la Teología como “acto segundo” (reflexión crítica) en relación al “acto primero” (vida cristiana)⁷⁴, destacando el vínculo constitutivo y esencial entre Teología y espiritualidad⁷⁵. Afirma que “la experiencia espiritual es el terreno en el cual la reflexión teológica se sumerge en sus raíces”⁷⁶ y que “ya desde los Evangelios, la experiencia de la fe aparece como el punto de partida de todo testimonio y reflexión”, insistiendo que “toda auténtica Teología es una Teología espiritual”⁷⁷. Y eso es determinante del método teológico⁷⁸, una vez que “el camino para ser

70 BOFF, *Teoria do método teológico*, 117.

71 Cf. BOFF, *Teoria do método teológico*, 121, 162, 171, 183.

72 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 61-74.

73 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 71.

74 Cf. GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 68s; GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, 293; GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 16-18; GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 18.

75 Cf. GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 68s; GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, 293; GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 16-18; GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 18.

76 GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço*, 49.

77 GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço*, 50.

78 Cf. GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 19-21.

cristiano es el fundamento de la dirección que se toma para hacer Teología”⁷⁹. Gutiérrez llega al extremo de afirmar que “nuestra metodología es nuestra espiritualidad”, en el sentido de que “la reflexión sobre el misterio de Dios sólo puede hacerse siguiendo los pasos de Jesús” o que “apenas a partir del caminar según el Espíritu es posible pensar y anunciar el amor gratuito del Padre para toda persona humana”⁸⁰. Eso explica su tesis fundamental de que “en el punto de partida de toda Teología se encuentra el acto de fe”, entendido “no como simple adhesión intelectual al mensaje, y sí como acogida vital del don de la Palabra escuchada en la comunidad eclesial, como encuentro con el Señor, como amor al hermano”⁸¹: “Acoger la Palabra, hacerla vida, gesto concreto, está en el inicio de cualquier comprensión de la fe”⁸². Y además nos recuerda que “el primado de Dios y la gracia de la fe dan al trabajo teológico su razón de ser”⁸³.

Entre los factores que contribuyeron a esbozar esa tesis de la Teología como “reflexión crítica sobre la praxis” o como “acto segundo” en relación con el “acto primero”, Gutiérrez destaca la redescubierta de los “aspectos existenciales y activos de la vida cristiana”⁸⁴ y de la “importancia de la acción humana como punto de partida de toda reflexión”⁸⁵. Él recuerda que “la Teología siempre pone en juego una cierta racionalidad” y que “esa racionalidad corresponde al universo cultural del creyente”⁸⁶. Y, hablando de las “intuiciones centrales” que constituyen algo así como la “columna vertebral” de la Teología de la Liberación (“método teológico” y “perspectiva del pobre”),

79 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 20.

80 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 20.

81 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 20.

82 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 20.

83 GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 21.

84 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 61.

85 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 65.

86 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 86.

habla del método teológico en términos de “acto primero” y “acto segundo”, caracterizándolo como “un esfuerzo para ubicar el trabajo teológico en el complejo y fecundo contexto de la relación práctica-teoría”⁸⁷. Eso lleva a destacar la función de “reflexión crítica”⁸⁸ de la Teología, comprendiéndola como “momento del proceso por medio del cual el mundo es transformado, abriéndose (...) al don del Reino de Dios”⁸⁹.

Tal como advertimos anteriormente, las discusiones epistemológicas no ocupan el centro de las preocupaciones y reflexiones de Gustavo Gutiérrez. No vamos a encontrar en su obra un estudio más profundizado y desarrollado acerca de esa problemática. Ni en lo que se refiere a la comprensión de la praxis y de la teoría, ni en lo que se refiere al vínculo teoría-praxis. Ciertamente, eso no está totalmente ausente en su obra⁹⁰, pero no constituye el centro de sus preocupaciones y de su quehacer teológico. Además, se puede discutir la consistencia y pertinencia de sus esbozos de la problemática teoría-praxis y, sobre todo, de los presupuestos teóricos de esos esbozos. Se puede desarrollar la misma problemática, en términos diferentes y partiendo de otros presupuestos teórico-epistemológicos, como hizo, por ejemplo, Ignacio Ellacuría⁹¹. En todo caso, su comprensión de la Teología y del hacer teológico supone e implica una comprensión de la problemática teoría-praxis que supere todo tipo de dualismo y tome en serio la densidad epistemológica de la praxis.

87 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 293.

88 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 67-71.

89 GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 74.

90 Cf. GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, 85-92; GUTIÉRREZ, *A verdade vos libertará*, 110-114; AQUINO JÚNIOR, *A teologia como intelecção do reinado de Deus*, 51-55.

91 Cf. ELLACURIA, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, 163-185; ELLACURÍA, Ignacio, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *Escritos Teológicos I* (2000), 187-218; ELLACURÍA, Ignacio, “Relación teoría y praxis en la Teología de la Liberación”, *Escritos Teológicos I* (2000); AQUINO JÚNIOR, *A teologia como intelecção do reinado de Deus*.

Todo eso nos conduce a concluir que en el conflicto teórico-teológico acerca del "punto de partida" de la Teología entre Boff ("fe positiva o dogmática") y Gutiérrez ("acto de fe" o "vida cristiana") subyace un conflicto teórico-epistemológico más fundamental acerca de la intelección humana que tiene que ver, en última instancia, con la separación o unidad estructural entre sentir e inteligir que es determinante de la problemática teoría-praxis. Por más que esa problemática extrapole el ámbito de la Teología y la competencia del teólogo, necesita en alguna medida ser enfrentada y tematizada, pues, como vimos, ella es mucho más decisiva y determinante en el hacer y en el producto teológico de lo que comúnmente se piensa.

Comenzamos nuestra reflexión advirtiendo que la discusión sobre el "punto de partida de la Teología" no es una cuestión banal ni meramente especulativa, ya que está en juego el estatuto teórico de la Teología: tanto en lo que dice respeto a su asunto, cuanto en lo que dice respeto a su carácter intelectual. Mostramos cómo esa cuestión es comprendida y formulada por Clodovis Boff y por Gustavo Gutiérrez, explicitando la diferencia y el conflicto teórico-teológico entre ellos.

Concluyendo esa reflexión, conviene advertir con Antonio González que la determinación del "punto de partida" de la Teología es algo mucho más decisivo en el hacer y en el producto teológico de lo que se suele pensar. Ella "puede determinar decisivamente la formulación del mensaje que el cristianismo quiere transmitir"⁹². Basta indicar aquí dos cuestiones visceralmente vinculadas a la problemática del punto de partida de la Teología: el carácter predominantemente

92 GONZÁLEZ, Antonio, "La vigencia del 'método teológico' de la Teología de la Liberación" (1995), 669.

doctrinal o práctico de la Teología y la cuestión de los pobres y marginados como lugar teológico fundamental.

Antes que nada, el carácter predominantemente doctrinal o práctico de la Teología: una Teología que parte de las afirmaciones dogmáticas está mucho más centrada en la pregunta por el sentido y por la historia de esas afirmaciones y en el diálogo entre distintas cosmovisiones (mediaciones hermenéuticas); en cuanto una Teología que parte del acto de fe o de la vida cristiana está mucho más centrada en la vivencia de la fe y en busca de mediaciones históricas de su realización (mediaciones prácticas). Ciertamente, no hay oposición entre esas funciones de la Teología y de alguna forma ellas se remiten y se implican mutuamente. Pero, una vez que el punto de partida (doctrinal o práctico) es decisivo en el hacer y en el producto teológicos, él tiene muchas más implicaciones en la comprensión y vivencia de la fe de que se puede imaginar. En buena medida, la praxis excesivamente doctrinal de la Iglesia (fe) está ligada a una concepción excesivamente doctrinal de la fe (Teología) que, a su vez, está mucho más ligada de lo que parece a una concepción dualista entre sentir e inteligir (intelecção).

Vinculada a esa cuestión, está la problemática de los pobres y marginados como lugar teológico fundamental⁹³, uno de los puntos más polémicos en el debate sobre el estatuto epistemológico de la Teología de la Liberación con Clodovis Boff. En el fondo, la cuestión aquí es saber si partimos del acontecimiento histórico de la revelación o de una idea filosófica de Dios, un tanto extraña o contraria al Dios bíblico. Sólo una Teología que parta del acontecimiento histórico de la revelación, en la cual Dios se revela como salvador de los pobres y marginados, al punto de identificarse con

93 Cf. AQUINO JÚNIOR, *A teologia como intelecção do reinado de Deus*, 265-318; AQUINO JÚNIOR, Francisco de, *O caráter prático-social da teologia: Tópicos fundamentais de epistemologia teológica* (2017), 97-116.

ellos en Jesucristo, puede hablar de manera consecuente, teórica y teológicamente, de los pobres como lugar teológico fundamental, esto es, como lugar por excelencia de la presencia y acción salvífica de Dios en el mundo y, consecuentemente, de la adhesión a él (fe) y de su intelección (Teología), sin que esto oponga Dios y los pobres, ni caiga en la tentación de sustituir a Dios por los pobres (crítica de Boff), ni de hablar de Dios prescindiendo de su parcialidad por los pobres (crítica a Boff).

Importa, en todo caso, insistir que la problemática del punto de partida de la Teología no es una cuestión banal ni meramente especulativa, sino una cuestión decisiva en el quehacer y en el producto teológico. En buena medida, aquí se juegan y se definen, desde el punto de vista histórico-epistemológico, las diferencias, las tensiones y los conflictos acerca del estatuto teórico-teológico de la Teología cristiana.

Referencias

- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Clodovis Boff e o método da TdL. *REB*, n. 271, p. 597-613, 2008.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. A Teologia como intellectus amoris. A propósito, da crítica de Clodovis Boff a Jon Sobrino. *REB*, n. 274, p. 388-415, 2009.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A Teologia como inteligência do reinado de Deus: O método da Teologia da Libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. A relação Filosofia-Teologia na América Latina. *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, p. 83-118, 2016.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *O caráter prático-social da Teologia: Tópicos fundamentais de epistemologia teológica*. São Paulo: Loyola, 2017.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Teologia como hermenêutica: Por um diálogo crítico-criativo com Claude Geffré. *Theologica Xaveriana*, n. 71, p. 1-23, 2021.
- BOFF, Clodovis. Teologia e prática. *REB*, n. 144, p. 789-810, 1976.

- BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOFF, Clodovis. Retorno à arché da teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Sarça ardente. Teologia na América Latina: Prospectiva*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 145-187.
- BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *REB*, n. 268, p. 1001-1022, 2007.
- BOFF, Clodovis. Volta ao fundamento: réplica. *REB*, n. 272, p. 892-927, 2008.
- BOFF, Leonardo. A originalidade teológica de Gustavo Gutiérrez. *REB*, n. 191, p. 531-543, 1988.
- BOFF, Leonardo. Pelos pobres e contra a estreiteza do método. *REB*, n. 271, p. 701-710, 2008.
- COMBLIN, José. As estranhas acusações de Clodovis Boff. *REB*, n. 273, p. 196-202, 2009.
- ELLACURÍA, Ignacio. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. In: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, p. 163-85.
- ELLACURÍA, Ignacio. Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. In: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, p. 187-218.
- ELLACURÍA, Ignacio. Relación teoría y praxis en la teología de la liberación. In: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, p. 235-245.
- GONZÁLEZ, Antonio. La vigencia del “método teológico” de la teología de la Liberación. *Sal Tarrae*, n. 983, p. 667-675, 1995.
- GONZÁLEZ, Antonio. *Introducción a la práctica de la Filosofía. Texto de iniciación*. San Salvador: UCA, 2005.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço: Itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*. Lima: CEP, 1986.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *A verdade vos libertará: Confrontos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIBANIO, João Batista. Excesso de zelo metodológico. *REB*, n. 274, p. 472-472, 2009.

- SILVESTRINI ADÁO, Francys. Nossa parte na herança: os frutos de um debate teológico no Brasil. *REB*, n. 294, p. 264-299, 2014.
- SUSIN, Luis Carlos; HAMMES, Érico. A TdL e a questão dos seus fundamentos em debate com Clodovis Boff. *REB*, n. 270, p. 277-299, 2008.
- WESS, Paul. *Deus, Cristo e os pobres. Libertação e salvação na fé à luz da Bíblia*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2011.
- ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

CAPÍTULO III

Dos exploraciones metodológicas en Teología sistemática: el método deductivo-especulativo y el método empírico-inductivo

Ángela Pérez-Jijena¹

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

La pregunta por el método y los métodos en Teología es de fundamental importancia, como oportunidad para dar mayor firmeza al trabajo investigativo, tomar posición respecto de alternativas posibles para llevar adelante una investigación y proyectar un modo de trabajo que permita al investigador pasar del hallazgo fortuito a la búsqueda intencionada. Hay a la base una convicción. Hablar de método (en este caso en Teología sistemática) es ocasión para trazar un camino y hacer de la búsqueda de la verdad un real proyecto.

Un par de interrogantes nos servirán de obertura. ¿La Teología tiene sólo un método propio que el buen teólogo debe aprender y ejercitar, o hay diversos métodos capaces de propiciar un buen trabajo investigativo? En el supuesto de que existen caminos alternativos para llevar adelante una investigación teológica, ¿es indiferente cuál

¹ Doctora en Teología. Investigadora del Centro Teológico Manuel Larraín. E-mail: aperezi@uc.cl. Orcid: 0000-0002-1195-2192.

de ellos seguir? De entrada, podemos decir que la conveniencia de un modo u otro (en el supuesto que existe más de un camino posible) se probará en el resultado obtenido, es decir, en cuanto se muestre propicio para alcanzar los objetivos propuestos para la investigación. Es de notar además que, si bien en la historia de la Teología sistemática se ha privilegiado un método de trabajo, en los últimos años ha quedado demostrado que para su desarrollo como ciencia de la fe no existe una única ruta. La realidad en su complejidad (que crece en la medida que se le conoce) demanda diversas aproximaciones. Toda perspectiva define un punto de vista que, a la vez, revela y oculta dimensiones de la realidad. A su vez, la variedad de aproximaciones posibles son un reflejo de lo rico y complejo de esa misma realidad en observación.

En este escrito nos abocaremos a dos caminos explorados por la Teología sistemática. Uno de más larga data y el otro de exploración más reciente. En primer lugar, se encuentra la Teología como ciencia deductivo-especulativa, que progresa en la comprensión del misterio poniendo en diálogo las verdades contenidas en el depósito de la fe. Una vez considerada la historicidad e Historia en la comprensión de la verdad, se produce un interesante cambio de juego, dando lugar al estudio de la evolución de los dogmas. En segundo lugar, está la Teología empírico-inductiva, que progresa en su comprensión del misterio atendiendo a las huellas de la presencia encarnada de Dios en la Historia. La pregunta por las mediaciones capaces de ponernos a la escucha de los signos de los tiempos nos lleva a prestar atención a los clásicos de la Literatura universal. Finalmente, para cerrar esta presentación, diremos una palabra sobre el método hermenéutico como alternativa capaz de integrar los esfuerzos en la búsqueda de la verdad realizados por la Teología dogmática y la Teología de los signos de los tiempos.

La Teología dogmática como ciencia especulativa

La palabra Teología entra tempranamente en el lenguaje. Platón habla de los *typoi peri thelogias* como correctivo a los mitos². Luego, con Aristóteles se le agrega un segundo significado. La Teología es descrita por él como una metafísica o ciencia suprema³. Según entiende Aristóteles, el objeto de la Teología es el ser supremo (se sitúa por la eminencia de su objeto por encima de la Física y las Matemáticas). El teólogo, por su parte, es reconocido como un especialista en la ciencia de Dios. En la alta escolástica la Teología aspira a alcanzar un estatuto científico que esté en correspondencia con los parámetros establecidos en las universidades⁴. Es definida entonces como una ciencia de la fe que abarca la totalidad de la doctrina cristiana. Al conocido axioma de Anselmo de Canterbury – la Teología resulta de la *fides quaerens intellectum* – se sigue en el quehacer de Tomás de Aquino una comprensión de la Teología como una sabiduría alcanzada por medio de la profundización racional del contenido de una verdad que nos ha sido dada por Dios. De acuerdo con el Aquinante, los principios de la Teología son los artículos de la fe (proposiciones del credo). De las conexiones que se establecen entre esas proposiciones se obtienen las verdades de salvación. La labor de la Teología se concentra en la comprensión de esas proposiciones y en extraer conclusiones que se derivan de esas verdades salvíficas.

2 PLATÓN, *La República*, 379a: "... precisamente en relación con este mismo punto, ¿cuáles serían esas pautas referentes al *modo de hablar sobre los dioses (typoi peri thelogias)*?"

3 ARISTÓTELES, *Metaphysica* VI, 1, 1026a.: "Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas, a saber, la Matemática, la Física, y la Teología, pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y éstas (la Teología) más que las especulativas". Trad. esp.: GARCÍA YERBA, Valentín, *Metafísica de Aristóteles* (1970).

4 Para lo que sigue, KEHR, Walter; NIEMANN, Franz J., *El conocimiento teológico* (1986), 174-183.

El momento positivo y especulativo en la reflexión teológica

La Teología dogmática como ciencia especulativa tiene por principal tarea la de “estudiar y exponer la doctrina de la fe”⁵. Su punto de partida es el dato revelado y se espera que, por el camino de la intelección, llegue más lejos en la comprensión de su verdad. En definitiva, el deber de la Teología es “promover, según un modo científico propio, una inteligencia más profunda de la Palabra de Dios”⁶. Para llevar adelante esta tarea cuenta con fuentes propias: “la Teología se apoya en la Palabra de Dios escrita, lo mismo que en la Santa Tradición, como sobre un fundamento permanente”⁷.

Con raíz en las grandes afirmaciones contenidas en los artículos de la fe, se desarrolla un pensamiento orientado teológicamente, que hunde sus raíces en los dogmas que han sido históricamente afirmados y creídos en la Iglesia.

El pensamiento teológico así entendido se construye a partir de dos momentos sucesivos e imbricados. Tenemos, en primer lugar, la función positiva, que, siguiendo la ruta abierta por Tomás de Aquino, se autocomprende como “[la] ciencia del contenido integral de la revelación”⁸. Esto incluye lo revelado, el modo divino de manifestarse al ser humano y el modo como se ha ido configurando la fe hasta alcanzar su actual expresión. Parte de las fuentes de la revelación y los testimonios de fe (obtenidos de la Teología bíblica, patrística y simbólica) y se vale de métodos que le permiten comprender en mayor profundidad estas fuentes y testimonios. El texto es leído en su contexto, con la pregunta por lo que corresponde a un ropaje cultural

5 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Magisterio y teología*, s/p, (1975), acceso el 11 de junio de 2023, https://www.vatican.va/roman_curial/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1975_magistero-teologia_sp.html.

6 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Magisterio y teología*.

7 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Magisterio y teología*.

8 SCHILLEBECKX, Edward, *Revelación y Teología* (1968), 110.

y lo que es realmente el contenido revelado. La Teología positiva “si recurre al pasado, es para conseguir una visión cada vez más profunda del misterio de la salvación, estudiando las etapas del crecimiento objetivo de la revelación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, así como las fases del desarrollo dogmático de la fe viva siempre fiel a sí misma, de la Iglesia”⁹. El discernimiento último respecto de la autenticidad de la afirmación teológica es hecho de cara a la tradición, la unanimidad de los padres y la enseñanza auténtica del magisterio. Siguiendo esta ruta es posible progresar en la comprensión de la verdad revelada.

Con base en la Teología positiva se desarrolla el momento especulativo del quehacer teológico. Su principal tarea es la de “manifestar la inteligibilidad de las riquezas de la revelación que ha puesto en evidencia la Teología positiva”¹⁰. La Teología especulativa toma el relevo, asumiendo la función de “iluminar el sentido de los datos que ésta le proporciona”¹¹. Para ello debe “mostrar la conexión interna que existe entre las verdades de fe”¹². Lo suyo, en ese sentido, es una *inteligencia de la fe*. De acuerdo con el Vaticano I, esto sucede en tres maneras: 1) reconociendo la analogía que existe entre la verdad revelada y las verdades que se conocen de un modo natural (esto último presente en el conocimiento humano elaborado filosóficamente); 2) conectando los misterios entre sí; y 3) conectando los misterios con el fin último de la creación (atendiendo a su valor salvífico)¹³. Hablamos aquí de un acto de la razón iluminada por la fe. Si bien cabe un progreso en la comprensión de la verdad divina, a diferencia de lo que sucede con el pensar filosófico, este conocimiento tiene un límite

9 SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, 112.

10 SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, 112.

11 SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, 116.

12 KASPER, Walter, *Unidad y pluralidad en Teología: los métodos dogmáticos* (1969), 64.

13 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dei Filius sobre la fe católica* (24 de abril de 1970), DH 3016.

que le viene dado por su objeto: la total comprensión del misterio divino está fuera del alcance de la razón humana.

En resumen, la Teología es entendida aquí como un órgano de la Iglesia que actúa en alianza con su magisterio, en fidelidad al depósito de la fe consignado principalmente en la Sagrada Escritura y al servicio de la integralidad de la fe (evitando unilateralidades).

Las principales funciones de la Teología dogmática (positiva y especulativa) serían las siguientes. En primer lugar, debe procurar un conocimiento más claro y profundo de la fe. Esto sucederá toda vez que se evidencien y hagan inteligibles las relaciones que existen entre los misterios de fe. A la vez, debe procurar que la luz de la fe ilumine dimensiones del ser humano, el mundo y su historia. Se valoriza mejor la labor del teólogo al tener en cuenta que la puesta en relación conlleva una ganancia en la significación de las cosas. Cuando salen a la luz los vínculos y articulaciones de las verdades de fe, lo hasta ahora conocido puede ser superado en lo aún disponible pero no realizado. Es de notar que la labor del teólogo no es proponer una organización, sino evidenciar el modo como las verdades de fe se integran en un único plan de salvación. Algo así es posible porque, previo a todo ejercicio reflexivo, en la voluntad salvífica divina existe “una relación orgánica y estructural”, en el que “cada suceso, y cada verdad, se apoya en el otro”¹⁴. Por lo tanto, en el ejercicio teológico lo buscado es reconocer las relaciones que ya existen y proponer una visión sintética en la que esa totalidad se vea reflejada con mayor nitidez. Se trataría, en definitiva, de llegar al misterio en lo que éste tiene de inteligible y no contradictorio. La labor del teólogo, finalmente, será reconocer los vínculos que conectan y articulan las verdades de fe, de manera que sea posible observarlas como parte del todo orgánico y armónico al que pertenecen.

¹⁴ SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, 131.

Una segunda función consistirá en la labor discursiva de la Teología. La razón es legitimada en cuanto instrumento necesario para la recepción y apropiación de las verdades de fe. En cuanto al valor que tiene para la Teología el nivel discursivo del conocimiento humano, se debe decir que guarda relación con el significado epistemológico que tiene para una ciencia de lo real un ejercicio racional, que es aplicado a una deducción lógica y que termina en una abstracción conceptual. En este caso, el discurso puesto al servicio de la comprensión 1) exterioriza y despliega lo comprendido; 2) abre la comprensión a más al proponer una lectura de la realidad que se adelanta a la experiencia. Respecto de lo primero, es clave el arraigo del concepto en la experiencia de fe (con una comprensión no-temática que va madurando hasta hacerse capaz de una formulación conceptual). En la fórmula de fe se extrae de esa experiencia lo fundamental, le pone palabras a esa experiencia y así la expresa. En cuanto a lo segundo, la función de la interpretación en este caso procura una mirada que permite ver más allá de lo evidente. Se vuelve capaz de evidenciar lo que aún no está presente en la experiencia pero que le pertenece como posibilidad-de-ser y tensiona esa experiencia haciéndola capaz de dar más de sí.

Finalmente, como tercera función, está la organización de los resultados alcanzados en el proceso investigativo en un sistema teológico. Hay un sistema cuando “las visiones parciales de la fe convergen hacia una visión fundamental que las engloba a todas y desde la cual es posible contemplar por entero todo el contenido de la revelación”¹⁵. Aplican aquí dos criterios de validación: 1) el sistema debe ser el resultado de las relaciones que se establecen entre las verdades de fe; 2) el sistema muestra su validez en cuanto es capaz de dinamizar una experiencia de fe.

15 SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, 139.

La historicidad e historia de los dogmas de fe

A partir de la segunda mitad del siglo XIX sucede “una de las más grandes revoluciones espirituales que ha vivido el pensamiento occidental”¹⁶. Es lo que representa la irrupción de la conciencia histórica con el consiguiente “descubrimiento de la Historia y la historicidad”¹⁷. Llegamos así a una nueva conciencia histórica nacida de las ruinas en las que quedó el pensamiento tras la Segunda Guerra Mundial, y un nuevo concepto de verdad que brotó de sus escombros¹⁸.

La existencia (y con ella el pensamiento) arraiga en una experiencia de mundo, y se enmarca en un tiempo, lugar y cultura determinados. Es un hecho, somos seres de historicidad radical¹⁹. En consonancia con esta verdad, la hermenéutica filosófica presenta la verdad como ἀλήθεια (des-ocultamiento)²⁰. A ella no se llega de una vez para siempre, sino que el ser humano es partícipe de una historicidad e Historia en el develamiento de la verdad. De ahí el desafío que H.-G. Gadamer evidencia para las ciencias del espíritu: “la cuestión de cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la verdad”²¹. De la mano de la *nouvelle théologie* entra la conciencia histórica en la Teología católica del siglo XX²². Hay la convicción que la manifestación de la verdad sucede de un modo progresivo y mira hacia su cumplimiento escatológico

16 HÜNERMANN, Peter, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19 Jabrbundert* (1967), 14-15. Citado por SCHICKENDANTZ, Carlos, “Un cambio en la *ratio fidei*. Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos” (2016), 161.

17 HÜNERMANN, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens*, 14-15.

18 Cf. GADAMER, Hans-Georg, “Autopresentación de Hans Georg Gadamer”, in: *Hermenéutica, estética e historia: antología* (1997), 21-54.

19 Cf. O'MALLEY, John, “Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento” (1972): 601.

20 HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo* (2012), §44.

21 GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método* (2012), 331.

22 Cf. CHENU, Marie-Dominique, *La fe en la inteligencia* (1965).

(promesa). Porque la verdad aspira a expresarse en toda su verdad, la Historia se tensiona en dirección a más. La comprensión del misterio divino también participa de este dinamismo histórico: porque sucede en una Historia en curso que mira hacia un horizonte escatológico, toda comprensión que se alcance es incompleta o provisoria.

Esta convicción choca con el carácter de definitividad de los dogmas: “[la verdad revelada] es universalmente válida e inmutable en su sustancia”²³. El decreto *Lamentabili* de Pío X sobre los errores modernistas (3 de julio de 1907) declara con firmeza que la revelación está completa y quedó cerrada con el último de los apóstoles (DH 3421). Contando con la asistencia del Espíritu, hay verdades que han sido “propuestas por la Iglesia para ser creídas como materia divinamente revelada”²⁴. En cuanto tales, han quedado fijadas en el tiempo como una verdad de carácter definitivo. Sin embargo, hay también verdades sancionadas por la misma Iglesia que responden a un desarrollo dogmático. Si la revelación ha sido completada con la muerte del último de los apóstoles, ¿cómo se explican los dogmas definidos con posterioridad? Es el caso, por ejemplo, del dogma de la Inmaculada Concepción. Un misterio de fe creído y celebrado por la Iglesia (*sensus fidelium*) es sancionado un dogma de fe por el magisterio de la Iglesia²⁵.

Al prestar atención a la historicidad e historia de los dogmas, la labor de la Teología se incrementa. La situación cultural y espiritual de una época permea el modo como se comprenden las cosas. La Teología tiene por deber de hacer inteligible la verdad que ha quedado fijada en la Historia como algo eterno y definitivo. Hay progreso

23 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas* (1989).

24 CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dei Filius*, DH 3011.

25 El dogma de la Inmaculada Concepción fue declarado solemnemente por el Papa Pío IX, en la Bula *Ineffabilis Deus*, el 8 de diciembre de 1854, cf. DH 2800-2804. Sobre el *sensus fidei*, ver: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia* (2014), n. 37.

en la ciencia de la fe en la medida que, en diálogo con lo propio de su tiempo, la Teología reflexiona sobre la fe recibida. Sucede entonces que los dogmas de fe van desplegando su verdad toda vez que dialogan con nuevos contextos sociales y culturales. De este modo, la reflexión al verse enfrentada a “cuestiones nuevas que (...) exigen a los teólogos nuevas investigaciones” (sean estos descubrimientos científicos, históricos o filosóficos), se espera que sea capaz de poner las verdades de fe declaradas por el magisterio en un contexto más amplio, favoreciendo una mejor comprensión.

Sin embargo, la labor de la Teología no se agota en el despliegue y la explicación de lo que ya se ha alcanzado en términos de doctrina. Está también la novedad que aporta la historia y la siempre sorprendente irrupción del Espíritu como fuente de novedad. A esta conciencia de la novedad posible y la consideración de la historicidad de los dogmas, se sigue la pregunta por el modo como, en medio de lo variable, dinámico y provisorio de nuestro conocimiento del misterio, se nos dan a conocer principios de carácter definitivo que tienen a Dios por garante. En definitiva, es la pregunta por el modo como se articula una verdad dogmática de carácter definitivo con la novedad que aporta la Historia. El desafío aquí es afirmar simultáneamente lo definitivo de una verdad revelada que ha sido sancionada magisterialmente y la novedad que aporta su desarrollo histórico.

En cuanto a la novedad y continuidad en las declaraciones dogmáticas, aplica el siguiente criterio. Cuando son declarados nuevos dogmas de fe, ellos deben estar presentes de alguna manera en el depósito de la fe (cerrado con la muerte del último apóstol). Hay la doctrina de carácter definitivo y, al modo de la semilla portadora de una vida, hay también un progreso en el desarrollo de la verdad ahí contenida²⁶. Por su parte, en lo que respecta a la evolución dog-

26 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dei Verbum* (2000), no. 8.

mática, una consideración importante es la siguiente. Según dicta la historia de los efectos (Gadamer), lo que se nos ha dado de un modo definitivo en el tiempo y en el mundo, tiende hacia su plena y definitiva manifestación y, así, va desplegando su verdad en la Historia. De este modo, la verdad absoluta (dogma de fe) se va desarrollando en la Historia.

Por otra parte, lo dicho de una vez para siempre conserva su eficacia salvífica en una Historia en curso en la medida que despliega esa verdad en nuevos contextos. Ciertamente, nuevas circunstancias piden nuevas formas y expresiones que hagan inteligible la verdad revelada, pero, más aún, la misma verdad revelada que tiende hacia su plena manifestación, hace estallar toda fórmula y expresión ya conocida, obligando a la Teología a encontrar nuevas formulaciones que le hagan justicia. Por su parte, el esfuerzo por alcanzar una nueva formulación para determinadas verdades de fe que, puestas en nuevos contextos han dejado de ser inteligible, le aporta novedad a esa verdad previamente conocida y creída. Sucede que, provocado por una realidad que progresa en su autocomprensión (de lo más propio del ser humano, el mundo y su Historia) y teniendo delante un horizonte escatológico que tensiona la verdad dogmática permanentemente en dirección a más, el dogma se desarrolla hacia la plena manifestación de la verdad en él contenida.

Media un acto de interpretación del que resulta una nueva fórmula dogmática que alberga elementos de novedad y de continuidad con la verdad de la que procede. Lo que en su momento fue reconocido como verdadero sigue siendo verdadero. Lo que cambia es la profundidad en su comprensión y la perspectiva desde la que esa verdad es observada. Cuando así sucede “crece la posesión de la verdad y crecen nuestros conceptos, desde dentro”, entonces “los antiguos conceptos siguen siendo verdaderos, tan verdaderos como antes,

aunque de una manera inadecuada”²⁷. Por lo tanto, en lo nuevo lo antiguo no es desechado, sino superado: “El contenido de verdad de los antiguos conceptos de fe y de las antiguas concepciones teológicas, se encuentran, por tanto, en la verdad más rica de los ‘nuevos’ conceptos de fe y de la nueva comprensión teológica”²⁸. Cuando lo que ha sido revelado totalmente (dogma) es actualizado, gana precisión y alcanza una forma conceptual que le hace aún más justicia a su definitiva verdad. La reflexión teológica debe favorecer que así suceda. De este modo, propicia un recto desarrollo de la doctrina que ha sido definida dogmáticamente. Al mismo tiempo, da pie a legítimos despliegues de la verdad revelada, en un acto de fidelidad creativa que establece una línea de continuidad entre el presente y su origen, como acto de renovada afirmación de la propia identidad.

Para comprender lo que aquí sucede ayuda la siguiente distinción. Si bien se relacionan íntimamente, no es lo mismo el contenido de un dogma (de carácter definitivo) y las formulaciones que permiten que ese contenido se exprese: “Una cosa es la substancia de la antigua doctrina, del ‘*depositum fidei*’, y otra la manera de formular su expresión”²⁹. Se trata de la diferencia entre la *fides qua creditur* y la *fides quae creditur*, es decir, entre los contenidos de la fe (objeto material) y sus representaciones condicionadas temporalmente. La Teología cumple un rol fundamental en el develamiento y la progresiva apropiación del contenido del depósito de la fe. Lo suyo es la profundización de la doctrina, que permite que, en la medida que se abren nuevas perspectivas y puntos de vista en la observación de una problemática, madure la comprensión de verdad revelada. De este modo, se puedan superar obstáculos (porque a veces los procesos se

27 SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, 143.

28 SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, 143.

29 JUAN XXIII, *Discurso con motivo de la solemne apertura del Concilio Vaticano II* (11 de octubre de 1962). Cf. además CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, n. 62.

traban y la búsqueda se suspende) y dar nuevos pasos que permitan un desarrollo en el develamiento de una verdad dogmática.

En la interpretación del dogma es clave el siguiente criterio. Toda novedad en su formulación debe ser hecha como un acto de fidelidad a la verdad revelada, es decir, buscando la forma que mejor exprese en un nuevo contexto lo que por medio de ese dogma se nos quiere comunicar.

La historia de los dogmas en lo que respecta a su desarrollo dogmático es un proceso complejo. En muchos casos involucra retrocesos, empobrecimientos, tiempos de silencio, reformulaciones y nuevas soluciones³⁰. El carácter de organismo vivo del cuerpo eclesial explica el ritmo y modo como se desarrolla la comprensión de esa verdad. No sucede como un progreso lineal, continuo y siempre positivo, sino que supone avances y retrocesos en el descubrimiento y adhesión a la revelación divina.

Para la apropiación creativa de una verdad dogmática se debe diferenciar entre la verdad revelada (que en su formulación es deudora de un contexto) y la historicidad de esa verdad (que va dando más de sí en la medida que se expresa en nuevos contextos). El acto de interpretación es un gesto de fidelidad a la herencia recibida. Para que así suceda, los contenidos de fe formulados teológicamente “tienen que ser puestos en relación con la Escritura y la Tradición y explicados a partir de ella”³¹. Respecto de la Escritura, esos contenidos dogmáticos deben “ser interpretados en el conjunto del Antiguo y del Nuevo Testamento según la analogía de la fe”³². También los demás lugares teológicos deben participar, iluminando las verdades de fe desde lo específico de cada uno. El eje articulador y definitivo criterio

30 Cf. POLANCO, Rodrigo, “Dogma, ¿desarrollo, mero proceso o cambio? Ejemplos históricos que hacen pensar” (2020), 209-248.

31 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas*.

32 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas*.

hermenéutico lo debemos buscar en el misterio central del cristianismo (Dios se revela en Cristo para la salvación del ser humano, el mundo y la Historia). El nexo con el misterio y su posición en la jerarquía de verdades confiere a los dogmas su valor de verdad³³. Se sigue la posibilidad de una articulación de los dogmas de fe conformando una unidad y totalidad.

Respecto del modo como impacta la conciencia de la historicidad e historia de la verdad dogmática, cabe mencionar lo siguiente: 1) se asume el carácter provisorio de todo sistema teológico, tanto por el lado del conocimiento humano (nos encontramos situados en una Historia en curso, mientras así sea, todo conocimiento será provisorio), como por el lado del objeto de conocimiento de la Teología (el misterio desborda toda palabra y es siempre más que lo que somos capaces de decir de él). El sistema que se propone tiene validez en cuanto sistema abierto, es decir, una propuesta que integra los conocimientos que se tienen y que asume que siempre puede ser enriquecida con nuevas miradas y comprensiones; 2) tiene carácter de proyecto, es decir, se trata de una síntesis teológica que se auto-comprende no como una apropiación del misterio, sino como un ícono que introduce y un vector que humildemente refleja (o indica) donde ha sido posible (o puede serlo) una experiencia de encuentro con el misterio de salvación.

Por su parte, visto el desafío de interpretar rectamente el depósito de la fe, son de gran valor para el quehacer teológico los criterios que propone John Henri Newman para una legítima actualización en la formulación de los dogmas³⁴. Habrá un despliegue legítimo cuando 1) se conserve la figura fundamental; 2) haya continuidad de los principios (reglas fundamentales interiores); 3) lo realizado

33 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto para el ecumenismo* (2000), n. 11.

34 Para lo que sigue, KEHR; NIEMANN, *El conocimiento teológico*, 168-174.

dependa de la capacidad de asimilación de la verdad contenida en esa doctrina; 4) la nueva formulación sea una consecuencia lógica de su desarrollo histórico; 5) exista en lo nuevo una fuerza que tiende a la conservación de lo ya dado; 7) lo que mueva a evolución y desarrollo sea la permanente fuerza de vida que hay en los dogmas, que los lleva a ir más lejos con su verdad.

Una teología de los signos de los tiempos

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS) del Concilio Vaticano II, como evidencia C. Schickendantz, “representa el inicio oficial de una innovación metodológica en el proceso de creer y argumentar”³⁵. Tenemos aquí un importante giro en el modo de hacer Teología. En GS se toma distancia del método clásico – extracción de conclusiones partiendo del dato doctrinal – para dar lugar a una Teología *desde abajo*, que para su argumentación encuentra en la realidad su punto de partida.

La Historia como lugar teológico

El giro metodológico de GS define para el quehacer teológico un enfoque empírico. De este modo, toda vez que la Teología le reconoce una autoridad a los acontecimientos históricos, se “modifica la estructura del pensar teológico, su forma de proceder y de argumentar”³⁶. Estamos, por lo tanto, ante un nuevo modo de hacer Teología, que depende del reconocimiento del carácter de *locus theologicus* de la Historia.

A la base de esta caracterización de la Historia se sitúa la nomenclatura de Melchor Cano. Según entiende Cano, la Teología obtiene

35 SCHICKENDANTZ, Carlos, “Gaudium et Spes – La alteración de un orden lógico y teológico. Debates en el cuarto período (1965) del Vaticano II” (2021), 223.

36 SCHICKENDANTZ, “Un cambio en la *ratio fidei*”, 182.

de los lugares teológicos sus principios y, con fundamento en ellos, extrae sus conclusiones. Existen los *loci theologici proprii* (fuentes propias) y los *loci theologici alieni* (fuentes que toma prestadas de otras ciencias). Entre las fuentes propias, están las que son constitutivas para la revelación (Escritura y Tradición) y las que interpretan esa revelación (la conciencia de fe de la Iglesia, los concilios ecuménicos, la voz del Sumo Pontífice, los padres de la Iglesia y los teólogos escolásticos). Las fuentes ajenas, por su parte, son tres: la razón humana (saber humano de la experiencia), la autoridad de los filósofos (en particular Aristóteles) y la historia humana. Tenemos así que, al final de la lista, concedida en préstamo a la Teología, figura la Historia como un *loci theologici* al que el teólogo debe recurrir para construir sus argumentos. Una vuelta a la teoría de Cano sirve de ayuda para pensar el quehacer teológico. Es de notar, sin embargo, que, cuando en atención a GS se hace referencia a la Historia como lugar teológico, no se le entiende ya como un conjunto de hechos pasados, documentados en fuentes escritas, a las que puede recurrir la Teología para construir sus argumentos, sino como “la Historia vivida, narrada y críticamente interpretada, siempre mediada por una cultura y una memoria colectiva”³⁷. Porque Dios sigue actuando en el tiempo y en el mundo, la Historia puede ser reconocida como lugar de Dios y la Teología debe volver sobre los acontecimientos históricos y la experiencia humana para discernir en ellos la voz divina que se deja oír en las polifónicas voces del mundo.

Si bien, se le concede una autoridad a la Historia, es claro que no es lo mismo la Escritura y Tradición (por la nitidez con que la palabra divina se refleja en ellas), que la razón, la Filosofía o la Historia. La autoridad de la Historia debe ser discernida “en el marco de

37 SCHICKENDANTZ, Carlos, “‘A la luz del Evangelio y de la experiencia humana’ (GS 46). Inicio oficial de una racionalidad radicalmente histórica en la fe y la teología”, in: AZCUY, Virginia; PARRA, Fredy; SCHICKENDANTZ, Carlos (eds.), *Dios en los signos de este tiempo. Fundamentos, mediaciones, y discernimientos* (2022), 35.

las otras autoridades, los llamados lugares teológicos en la tradición iniciada por Cano”³⁸. Esto se lleva adelante prestando atención a “su vinculación y articulación con los otros lugares teológicos – propios y ajenos – que conforman la red epistemológica a partir de la cual el quehacer teológico piensa y argumenta”³⁹. De este modo, los lugares teológicos, en medio de su especificidad y diferencia, se relacionan entre sí generando una trama en la que la palabra divina se deja oír con singular nitidez. De ahí la importancia de considerar la Historia en cuanto parte de esta red, es decir, reconociendo

su estatuto de fuente en el marco de las otras fuentes de la Teología, de los otros lugares teológicos, los cuales, cada uno a su manera y en su organicidad, sin monopolios, pero sin exclusión de ninguno de ellos, transparentan en diverso grado la Palabra de Dios, que no se identifica completamente con ninguna de las vías de su transmisión. En otras palabras, el estatuto teológico de la Palabra de Dios en y por los acontecimientos históricos y su integración al interior de la hermenéutica teológica⁴⁰.

Para la consideración de la Historia como lugar teológico y la incorporación del saber que de ella procede, la pregunta de fondo debe ser por “qué tipo de autoridad teológica (...), qué grado de normatividad ineludible – en tanto instancia de testimonio en la que se manifiesta la Palabra de Dios – la Teología reconoce a los acontecimientos históricos discernidos en el Espíritu y, en general, a la experiencia humana en el marco diferenciado y orgánico de los demás lugares teológicos según la tradición metodológica de Melchor Cano”⁴¹. Hay en esta afirmación un par de puntos importantes a considerar. Lo

38 SCHICKENDANTZ, “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico” (2014), 169.

39 SCHICKENDANTZ, Carlos, “La naturaleza teológica del momento inductivo. En tiempos de diversidad, pluralismo y alteridad cultural” (2017), 117.

40 SCHICKENDANTZ, Carlos, “Una reforma relativamente nueva de teología. Recepción de la transformación metodológica de ‘Gaudium et Spes’” (2020), 146.

41 SCHICKENDANTZ, “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos”, 159.

primero, es que no hay sólo un tipo de autoridad teológica, de ahí la importancia de reconocer su valor a la diversidad de lugares que tributan al pensar teológico. Lo segundo, es que el criterio de discernimiento será su capacidad de dar testimonio de la palabra divina. Lo tercero, es que para la apropiación de ese testimonio media un discernimiento guiado por el Espíritu, que sucede en el lugar hermenéutico que se configura a partir del conjunto de los lugares teológicos con que cuenta la inteligencia de la fe. Por lo tanto, cuando se identifica la Historia como *locus theologicus*, lo que se busca, en definitiva, es “situar un lugar en el marco orgánico de los demás lugares teológicos, en una ‘red epistemológica’ (Böttingheimer)”⁴². Llegamos así a un criterio hermenéutico fundamental. En los lugares teológicos más que una enumeración y clasificación, hay una “relación de fuentes”⁴³. Hablamos de “una red epistemológica en la cual cada lugar teológico posee una autoridad específica y diversa, acorde a la medida o grado en que constituye una instancia de testimonio de la Palabra de Dios, punto de partida de toda Teología”⁴⁴. Hay una diferencia entre la Escritura, un concilio, la voz de los teólogos, el *sensus fidelium*... En cada uno de ellos existe una hermenéutica de la Palabra (puede dar más de sí) y una relación. Por eso cada lugar teológico debe ser analizado dentro del sistema de lugares a que pertenece (no de un modo aislado ni independiente) identificando su aporte específico.

Para una Teología histórica es importante reconocer *la diferencia que existe entre un lugar teológico y un lugar hermenéutico*. La Teología encuentra en los lugares teológicos sus conocimientos y argumentos. El lugar hermenéutico, en cambio, es el desde dónde nos aproximamos a la realidad para su interpretación. Se trata del lugar epistémico, existencial, histórico, social, cultural... que “posibilita un punto

42 SCHICKENDANTZ, *Autoridad teológica de los acontecimientos históricos*, 177.

43 SCHICKENDANTZ, *La naturaleza teológica del momento inductivo*, 112.

44 SCHICKENDANTZ, *La naturaleza teológica del momento inductivo*, 112.

de vista, otorga un horizonte de comprensión, ofrece una perspectiva desde la que se mira, juzga y valora”⁴⁵. Considerar esta diferencia, ciertamente, tendrá un impacto a nivel metodológico.

El discernimiento de los signos de los tiempos

Para una Teología empírico-inductiva es clave la categoría *signos de los tiempos*. De acuerdo con P. Hünermann, los signos de los tiempos son “aquellos fenómenos que, por su universalidad y su gran frecuencia, caracterizan a una época y mediante los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad actual”⁴⁶. Por lo tanto, hablamos de acontecimientos que son representativos de un tiempo determinado y capaces de dar cuenta de los anhelos y esperanzas que ponen en movimiento la Historia. Los signos de los tiempos pueden ser de carácter positivo o negativo y, en uno y en otro caso, son susceptibles de ser reconocidos como tales por su densidad de significado. El discernimiento de los signos de los tiempos es condición para reconocer el modo como la Palabra divina se manifiesta en la Historia, en alianza con los acontecimientos o experiencias en los que se expresan los grandes anhelos del corazón humano o como palabra que denuncia y desafía en aquellos acontecimientos y experiencias que traicionan lo que el ser humano busca y quiere verdaderamente. Al reconocer esta presencia divina, un determinado acontecimiento histórico o experiencia humana adquiere autoridad teológica.

En vistas al desarrollo del método teológico inaugurado en GS se deben aclarar los criterios que sirven a la Teología para reconocer y descifrar las señales de la presencia/ausencia de Dios en la Historia. Así también, debe mediar una reflexión acerca del lugar que se le

⁴⁵ SCHICKENDANTZ, *Autoridad teológica de los acontecimientos históricos*, 177.

⁴⁶ HÜNERMANN, Peter, *La acción de Dios en la historia*, 198. Citado en SCHICKENDANTZ, Carlos, *Un cambio en la ratio fidei*, 158.

asigna a la Historia en el proceso de comprensión y argumentación teológica. Finalmente, se debe evidenciar el modo como esas señales de la presencia/ausencia de Dios en la Historia se integran en el conjunto de los lugares que dan forma a la sinfonía de la fe.

Para una Teología de los signos de los tiempos el momento inductivo (ver) ocupa un lugar de fundamental importancia. Se busca una comprensión lo más certera posible “de lo que acontece en las distintas esferas de la vida humana”, y así poder “discernir con menos posibilidades de error la nueva Palabra que Dios pronuncia a través de o mediante las experiencias humanas y los acontecimientos históricos”⁴⁷. Tenemos, por lo tanto, que es justamente aquí donde se presta atención a la Historia, buscando reconocer en ella el modo como la Palabra divina resuena en el mundo con renovada fuerza y actualidad. Para dar pie a este momento inductivo, una pregunta clave guarda relación con las mediaciones que permiten una real escucha de la realidad. Se cuenta con el valioso aporte de las ciencias sociales, como instrumentos de análisis de la realidad. Por su parte, para acceder a la experiencia humana, son especialmente adecuados los métodos cualitativos de aproximación a la realidad. Las posibles mediaciones a explorar son variadas. De todos modos, al momento de decidir qué camino tomar para llegar a los acontecimientos históricos y la experiencia humana, la pregunta será por su fecundidad en orden a la escucha de la palabra que se deja oír en la Historia. Las mediaciones elegidas probarán su eficacia de acuerdo con 1) lo que son capaces de mostrar de la realidad; 2) las reales posibilidades que ofrezcan para un progreso de la inteligencia de la fe. Los grandes clásicos de la Literatura universal se cuentan entre las mediaciones posibles para llevar adelante el momento inductivo con el que se

47 SCHICKENDANTZ, *La naturaleza teológica del momento inductivo*, 115.

inaugura una Teología de los signos de los tiempos⁴⁸. El apartado que viene a continuación versará sobre el valor que tiene la Literatura en orden a la comprensión de la realidad y las reales posibilidades que ofrecen para una inteligencia de la fe.

La mediación de la Literatura para una Teología de los signos de los tiempos

Los grandes clásicos de la Literatura universal pueden hacer un valioso aporte a la ciencia de la fe desde diversos ángulos. En las grandes obras literarias que pertenecen al patrimonio de la humanidad encontramos una aproximación dinámica y simbólica a lo propiamente humano: “el ser humano es conocido ya no como un ser disecado en una vitrina de abstracciones, sino aquel ser vivo y sorprendente que, mientras lo es, no deja de moverse y expresarse de múltiples maneras, siempre metafóricas, pero relacionadas con su íntimo misterio, últimamente inefable”⁴⁹. A diferencia de las ciencias humanas, que apuntan a la verificación empírica de lo que caracteriza al ser humano, la Literatura se sitúa frente a lo humano en ejercicio asumiendo que está frente a un ser inaprehensible. Por eso, no pretende definirlo ni explicarlo, sino simplemente “reflejar algunas caras de su múltiple superficie”⁵⁰. Cuando la Teología, guiada por la Literatura, accede a lo propiamente humano, se encuentra con su misterio y lo descubre como apertura, pasión de ser, búsqueda y vida en movimiento.

En segundo lugar, la Literatura ofrece una mirada crítica a la sociedad y la cultura. La Literatura propone mundos posibles. Lo propio de la Literatura no es lo opuesto a la realidad, sino que

48 Sobre este tema ver PÉREZ-JIJENA, Ángela, “La literatura en la inteligencia de la fe: teología en diálogo con literatura” (2021): 85-105; “Teología en diálogo con literatura: aportes esperados para una teología de los signos de los tiempos”, 159-181, in: AZCUY, Virginia; PARRA, Fredy; SCHCKENDANTZ, Carlos (ed.), *Dios en los signos de este tiempo: fundamentos, mediaciones y discernimientos* (2022).

49 BLANCH, Antonio, *El hombre imaginario: una antropología literaria* (1995), 15.

50 NAVAJAS, Gonzalo, *Mímesis y cultura en la ficción: teoría de la novela* (1985), 19.

corresponde a lo posible, pero aún no realizado. En otras palabras, la Literatura abre el pensamiento a lo que, sin ser actual, existe como posibilidad⁵¹. ¿Cómo introduce en este mundo de posibilidades? El texto literario inaugura un mundo en el que el ser humano tiene oportunidad de reconocer por contraste cuál es el modo que está eligiendo para habitar el mundo. A la vez, el texto le pone delante de sus ojos determinados posibles-no-realizados que lo desafían a más. Esto sucede toda vez que lo real es observado no sólo en lo que de facto tenemos, sino en lo que, bajo determinadas circunstancias, podríamos alcanzar. Es el caso, por ejemplo, de la Literatura hispanoamericana de la segunda mitad del siglo XX⁵². En las novelas del llamado *boom* de la Literatura hispanoamericana hay la preocupación por evidenciar la situación social y política que se vive en los pueblos latinoamericanos. En ellas, junto con su evidente aporte a nivel literario, hay la preocupación por ofrecer la palabra a pueblos silenciados, para que expresen su dolor y frustración, despierten a la esperanza de un mejor futuro y se animen en la lucha contra las situaciones de dependencia y opresión que ellos viven. Todo esto hace de ellos un valioso instrumento de conocimiento de la realidad, al punto que pueden ser descritos como “un gran inventario (...) que abarca desde los conflictos históricos y geopolíticos hasta los procesos sociológicos, la evolución de las costumbres y los sentimientos, y la búsqueda de respuestas válidas a las grandes preguntas conscientes o inconscientes de nuestros pueblos”⁵³. Son evidentes las posibilidades que estos textos albergan para una Teología de los signos de los tiempos que encuentra en su punto de partida en el momento inductivo.

51 Cf. GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio, “Teorías de la ficción literaria: los paradigmas”, 13, in: *Teorías de la ficción literaria* (1997).

52 Para lo siguiente, ver PÉREZ-JIJENA, Ángela, “Aportes metodológicos a partir del diálogo entre teología y literatura” (2022), 1-16.

53 CORTÁZAR, Julio, “La literatura latinoamericana de nuestro tiempo”, in: *Clases de literatura: Berkeley 1980* (2013), 283.

El aporte de la Literatura se relaciona también con el tipo de conocimiento que el logos simbólico-literario es capaz de propiciar. Según entiende Heidegger, no es lo mismo un conocer teórico [*Erkennen*] que el conocimiento comprensivo [*Verstehen*]. Por medio del conocimiento teórico accedemos al *de qué* de las cosas y su fundamento. La comprensión, en cambio, tiene para el ser humano un significado existencial. El conocimiento comprensor, en palabras de Heidegger, se alcanza desde “un estar en el mundo y en relación con el mundo”⁵⁴. Por lo tanto, se trata de un conocimiento-comprensor con arraigo en la existencia que sólo se alcanza en la experiencia de mundo (del mundo de la vida y la experiencia)⁵⁵. Este existir comprensor “tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos proyecto [*Entwurf*]”⁵⁶. Se progresa en la comprensión de la realidad en la medida que se proyectan en el mundo de la vida las posibilidades de ser que nos son dadas. El motor de la existencia es la significatividad⁵⁷. Esto significa que sólo será comprendido en profundidad aquello que es reconocido por el sujeto que conoce como algo que inaugura para él una posibilidad de ser. En el nivel superior de la comprensión se encuentra la interpretación [*Auslegung*], que es entendida como la apropiación comprensora de aquello que ha ingresado en el radio del conocimiento comprensor⁵⁸. La recta interpretación de lo comprendido se verifica en la correalización, es decir,

54 CORTÁZAR, “La literatura latinoamericana de nuestro tiempo”, §13, 81.

55 Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 13, 82. Para Heidegger en la comprensión humana lo primero es la situación [en alemán *Befindlichkeit* que significa ser en situación o ser-ahí]. Es lo que se verifica en los fenómenos del miedo y la angustia. Este anclaje en el mundo hace posible todo conocimiento.

56 HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 31, 164. El proyecto [en alemán *Entwurf*], por su parte, “significa lo que está lanzado hacia adelante”, entendiéndose por “adelante” un futuro. Entonces “comprender es esencialmente pro-yecto o “proyección”, como traduce Gaos, porque en él (en el comprender) el Dasein se lanza hacia su futuro y abre ese futuro como posibilidad”. Nota del traductor a la p. 164, en *Ibid.*, 472.

57 Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 31, 164.

58 HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 32, 167.

la apropiación de aquello que, viniendo de otro, es reconocido como algo que me pertenece. Para que exista esta participación compartida lo que conocemos debe haber estado desde siempre en nosotros. Para que exista real comprensión, el objeto a comprender no puede venir de nosotros mismos, sino que debe suponer una novedad para quien lo recibe. Llegaremos a comprender aquello que responde a nuestros anhelos profundos.

En ese mundo nos introduce la Literatura. Ella es una fuente de conocimiento que nos pone en contacto con las cosas que realmente importan a la existencia. En ella conocemos sobre el modo como el ser humano entiende el mal, la vida, la muerte, el cansancio de vivir, la angustia y la desesperación. Ciertamente, guiada por la mirada a lo humano que propicia la Literatura, sintonizando con los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y mujeres de nuestro tiempo (GS 1), el pensamiento teológico encontrará nuevas palabras para expresar aquello que cree y espera, y para tender puentes por medio del discurso entre el ser humano que busca alcanzar una vida buena y el Dios que se le ofrece como su salvación.

Los dogmas “quieren expresar y hacer presente la salvación aquí y ahora de modo eficaz; quieren ser luz y vida”⁵⁹. Por eso deben ser interpretados “como verdad salvífica” y transmitidos a las personas “de cada tiempo de modo vivo”, de manera “que les hable y los interpele”⁶⁰. Para que exista una real comprensión de los dogmas de fe, es decir, como palabra que interpela y vivifica, se requiere de formulaciones que resuenen en el mundo de la vida y la experiencia. Sólo así nos impactarán eficazmente a nivel existencial. La Literatura introduce el pensar teológico en ese mundo vital, y le procura imágenes simbólicas capaces de alcanzar al ser humano con esa profundidad existencial.

59 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas*.

60 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas*.

La pregunta por el método y los métodos en Teología nos ha reunido en este espacio de reflexión. Hemos hecho un recorrido por dos sugerentes caminos que han ido explorando la Teología sistemática con evidente fecundidad. Al llegar al final nos preguntamos por caminos posibles para la integración de los aportes deductivo-especulativos y empírico-inductivos en una búsqueda teológica compartida, que permita enriquecer conjuntamente la comprensión del misterio de Dios que se ofrece al ser humano, el mundo y su historia como causa de salvación. Se trataría, en definitiva, de generar sinergia entre dos aproximaciones diversas, llamadas a la complementariedad, en orden a la comprensión del misterio de la salvación que se hace presente en el testimonio de la Escritura y la Tradición, y que sigue actuando en la Historia y, así, llevando a plenitud todas las cosas.

En la red epistemológica de los lugares teológicos hay una interesante pista a seguir. Ella puede ser complementada integrando el saber en un círculo hermenéutico. Según entiende Heidegger, la comprensión es un dinamismo circular que tiene a la base una pre-comprensión, demanda el ensanchamiento del horizonte comprensor y supone la vuelta sobre las cosas para su re-comprensión. La clave para que exista real comprensión “no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta”⁶¹. La pre-comprensión es “el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa”⁶². Los juicios previos sobre las cosas son inevitables. El problema no es tenerlos, sino ignorarlos. Para *entrar en el círculo hermenéutico de forma correcta*, es condición “no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simple ocurrencia y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter

61 Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 32, 171.

62 Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 32, 172.

científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas”⁶³. Por lo tanto, lo debido sería la elaboración de la estructura de prioridad que necesariamente nos acompaña, de manera que no provenga de simples ocurrencias y opiniones, sino *desde las cosas mismas*. La experiencia de fe tiene a la base una herencia recibida de la propia tradición creyente.

Cuando se trata de *volver a las cosas mismas*, la Teología dogmática tiene una importante labor: asegurar que esa comprensión creyente encuentre su arraigo y fundamento en la revelación divina. Para verificar que así suceda, ciertamente, las fuentes principales son la Escritura y la Tradición. Ellas deben ser leídas teniendo en cuenta la historicidad e Historia de la verdad, diferenciando lo que es el fondo de una experiencia y testimonio creyente, de la forma histórica en que esa experiencia y testimonio nos alcanza. También los demás lugares teológicos (cada uno según lo que le es propio) tienen una importante contribución que hacer. Entre ellos se cuenta la Historia (acontecimientos históricos y la experiencia humana) en la que la Palabra divina se vuelve eficaz en orden a la liberación y realización en plenitud de una Historia aún en curso.

Dirá H.-G. Gadamer que “[la comprensión demanda] la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas”⁶⁴. La Historia define una posición. La comprensión exige una distancia con lo dado a comprender, que no debe ser anulada, sino integrada en un todo común⁶⁵. Tenemos, entonces, que la comprensión de lo nuevo no depende de la renuncia a lo propio a favor de lo ajeno, sino de la superación de lo que se posee en pro de un *nosotros* que lo enriquece: “[desplazarse] significa siempre un ascenso hacia una generalidad

63 Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 32, 172.

64 GADAMER, *Verdad y método*, 373.

65 Cf. GADAMER, *Verdad y método*, 367

superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro”⁶⁶. Toda vez que se presta oído a la Historia de un modo real y profundo, se expande el horizonte comprensor y es posible la constitución de un horizonte común, es decir, en palabras de Gadamer, una *fusión de horizontes* [*Horizontverschmelzung*].

Cuando se trata de ensanchar el horizonte comprensor, la Literatura tiene una triple virtud: nos introduce en el mundo de la vida y la experiencia, permite reflexionar desde veredas menos exploradas de la realidad (lugar hermenéutico) y, al iluminar las pre-comprensiones que nos acompañan, hace posible un re-conocimiento comprensivo de las cosas⁶⁷. La Literatura es capaz de expandir la mirada en la medida que inaugura un nuevo acceso al mundo vital del ser humano, esta vez en clave simbólica⁶⁸, y revela algunos importantes posibles-no-realizados de la realidad sociocultural capaces de movilizar la existencia. La Literatura se destaca en cuanto mediación capaz de introducirnos en el mundo de la experiencia humana y de dar cuenta con nueva hondura de los acontecimientos que han dejado huella en la Historia de la humanidad. A la vez, evidencia dimensiones de la realidad que normalmente permanecen ocultas a nuestros ojos. A esa ampliación del campo de visión se sigue una mayor profundidad en la comprensión de la verdad.

Todo esto necesariamente tendrá un impacto positivo en el quehacer teológico. La Teología gana en comprensión del ser humano, el mundo y la Historia, a la vez, nuevos matices y acentuaciones de la revelación salen a la luz cuando resuenan en este horizonte hermenéutico-literario. Necesariamente debe existir novedad para una reflexión teológica que se desarrolla con base en una Antropología literaria y en una aproximación crítica a la sociedad y la cultura como las que procura la Literatura.

66 GADAMER, *Verdad y método*, 375.

67 Cf. RICOEUR, Paul, *La metáfora viva* (1977), 330.

68 Cf. BLANCH, *El hombre imaginario*, 9-34.

A la vez, dado el carácter de universalidad de los grandes clásicos de la Literatura (repcionados como tales por la humanidad), cabe explorar nuevas formulaciones para la palabra divina que puedan ser reconocidos por quien la escucha como sus posibles más propios⁶⁹.

Referencias

- ARISTÓTELES. *Metaphysica* VI, 1. In: GARCÍA YERBA, Valentín. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1970.
- BLANCH, Antonio. *El hombre imaginario: una antropología literaria*. Madrid: PPC Editorial, 1995.
- CHENU, Marie-Dominique. *La fe en la inteligencia*. Barcelona: Estela, 1965.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*. Madrid: BAC, 2014.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La interpretación de los dogmas*. Ciudad del Vaticano, 1989.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Magisterio y Teología*. Ciudad del Vaticano, 1975.
- CONCILIO VATICANO II (1869-1870). *Constitución Dei Filius sobre la fe católica*. 24 de abril de 1970. DH 3000-3020.
- CONCILIO VATICANO II. *Constitución pastoral Gaudium et Spes*. Madrid: BAC, 2000.
- CONCILIO VATICANO II. *Constitución Dei Verbum*. Madrid: BAC, 2000.
- CONCILIO VATICANO II. *Decreto para el ecumenismo*. Madrid: BAC, 2000.
- CORTÁZAR, Julio. La Literatura latinoamericana de nuestro tiempo. In: *Clases de literatura: Berkeley 1980*. Buenos Aires: Alfaguara, 2013.
- GADAMER, Hans-Georg. Autopresentación de Hans Georg Gadamer. In: *Hermenéutica, estética e Historia: antología*. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 21-54.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. 13.ed. Salamanca: Sígueme, 2012.
- GARCÍA YERBA, Valentín. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1970.
- GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio. Teorías de la ficción literaria: los paradigmas. In: *Teorías de la ficción literaria*. Madrid: Arco Libros, 1997, p. 11-40.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. 3.ed. Madrid: Trotta, 2012.

69 Cf. RICOEUR, Paul, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II* (2010), 107.

- JUAN XXIII, P.P. *Discurso con motivo de la solemne apertura del Concilio Vaticano II*. 11 de octubre de 1962.
- KASPER, Walter. *Unidad y pluralidad en Teología: los métodos dogmáticos*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- KEHR, Walter; NIEMANN, Franz J. *El conocimiento teológico*. Barcelona: Herder, 1986.
- NAVAJAS, Gonzalo. *Mimesis y cultura en la ficción: teoría de la novela*. London: Tamesis Book, 1985.
- O'MALLEY, John. Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento. *Theological Studies*, v. 32, n. 4, p. 573-601, 1972.
- PÉREZ-JIJENA, Ángela. Aportes metodológicos a partir del diálogo entre Teología y Literatura. *Cuestiones Teológicas*, v. 49, n. 111, p. 1-16, 2022.
- PÉREZ-JIJENA, Ángela. La Literatura en la inteligencia de la fe: Teología en diálogo con Literatura. *Teología y Vida*, v. 62, n. 1, p. 85-105, 2021.
- PÉREZ-JIJENA, Ángela. "Teología en diálogo con Literatura: aportes esperados para una Teología de los signos de los tiempos". In: AZCUY, Virginia; PARRA, Fredy; SCHICKENDANTZ, Carlos (eds.). *Dios en los signos de este tiempo: fundamentos, mediaciones y discernimientos*. Santiago: Ediciones UAH, 2022, p. 159-181.
- PLATÓN. *La República*, 379a
- POLANCO, Rodrigo. Dogma, ¿desarrollo, mero proceso o cambio? Ejemplos históricos que hacen pensar. *Separata Revista "Salmanticensis"*, Universidad Pontificia de Salamanca, v. 67, n. 2, p. 209-248, may.-ago., 2020.
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Buenos Aires: Megápolis, 1977.
- RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. 2.ed. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica, 2010.
- SCHICKENDANTZ, Carlos. A la luz del Evangelio y de la experiencia humana (GS 46). Inicio oficial de una racionalidad radicalmente histórica en la fe y la Teología. In: AZCUY, Virginia; PARRA, Fredy; SCHICKENDANTZ, Carlos (eds.). *Dios en los signos de este tiempo: fundamentos, mediaciones, y discernimientos*. Santiago: Ediciones UAH, 2022, p. 31-57.
- SCHICKENDANTZ, Carlos. Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico. *Revista teología*, v. LI, n. 115, p. 157-183, dic. 2014.
- SCHICKENDANTZ, Carlos. Gaudium et Spes – La alteración de un orden lógico y teológico. Debates en el cuarto período (1965) del Vaticano II. *Teología y Vida*, v. 62, n. 2, p. 201-223, 2021.

SCHICKENDANTZ, Carlos. La naturaleza teológica del momento inductivo. En tiempos de diversidad, pluralismo y alteridad cultural. *Veritas*, v. 38, p. 99-120, dic. 2017.

SCHICKENDANTZ, Carlos. Un cambio en la ratio fidei. Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos. *Teología y Vida*, v. 57, n. 2, p. 157-184, 2016.

SCHICKENDANTZ, Carlos. Una reforma relativamente nueva de Teología. Recepción de la transformación metodológica de “Gaudium et Spes” en Estados Unidos. *Estudios eclesíasticos*, v. 95, n. 372, p. 113-152, mar., 2020.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Revelación y Teología*. Salamanca: Sígueme, 1968.

CAPÍTULO IV

Fundamento teórico e método em Teologia Moral e Ética teológica

Marta Luzie de Oliveira Frecheiras¹

Universidade de Ouro Preto, Minas Gerais (Brasil)

A Teologia católica não é uma ciência exata, mesmo porque seu objeto de pesquisa fundamenta-se num tripé: texto bíblico, tradição e magistério. Além disso, por ser uma ciência dentre as ditas humanas, ela sofre todos os percalços, das falhas provenientes de seres humanos, das dúvidas, das ideologias e dos possíveis métodos a serem utilizados. Nesse sentido, nosso objetivo, devido à nossa formação em Filosofia e Teologia, é elucidar, na medida do possível, os fundamentos teóricos da Teologia Moral, para em seguida, tratarmos do método propício à Ética teológica.

A doutrina trinitária é considerada, atualmente, uma doutrina prática com importantes consequências para a vida cristã. Foi Catherine LaCugna² a principal formuladora dessa concepção ao sublinhar a atitude de vários teólogos estudiosos da Trindade nas últimas quatro décadas. Sendo assim, uma relação efetiva com o Deus “Uno

¹ Bacharel, mestre e doutora em Filosofia pela UFRJ, com pós-doutorado em Filosofia pela LMU de Munique e pela UCM de Madri. Bacharel, mestre e doutora em Teologia Moral pela PUC-Rio. Professora titular de Filosofia na UFOP. Pertence à Diretoria da Sociedade Brasileira de Teologia Moral e ao Grupo de pesquisa PHAES do CNPq, ligado à PUC-SP.

² LACUGA, C., *The Trinity and Christian Life*, 377-379.

e Trino” acarreta consequências éticas imediatas, já que a opção preferencial de Deus está em todo aquele que se encontra à margem da sociedade: a viúva, o órfão, a criança, o enfermo, o migrante, o negro, a mulher, o estrangeiro, o preso, o pobre, o miserável, dentre outros (Zc 7,10). Aquele que O ama e que doa a sua vida pelo Futuro de Deus³, para a humanidade, também estabelece para si, a mesma opção preferencial tanto a nível pessoal, quanto a nível público, dentro de uma dita sociedade.

O fato é que a vida intratrinitária e o seguimento de Jesus de Nazaré devem ser os fundamentos teóricos da Teologia Moral, pelo simples fato de ela não poder passar sem o testemunho das boas obras, afinal, a vida moral diz respeito às ações, às palavras, gestos, atitudes e comportamentos que temos. Apesar de Paulo haver afirmado que é a fé em Jesus que salva (Ef 2,8), a carta de Tiago demonstra que a fé sem obras é morta (Tg 2,14).

Fundamentos teóricos

Neste item apresentaremos o fundamento teórico do qual a Teologia Moral não pode prescindir, já que eles são a base da vida moral cristã para a Teologia católica.

O Deus empático e trinitário

Edith Stein aparece em sua ousadia intelectual ao transferir o conceito humano de empatia para Deus. Trata-se da hermenêutica do Deus empático⁴. Sendo assim, Edith Stein deu-se conta da empatia encarnada e transfigurada por meio dos gestos, palavras e ações da pessoa de Jesus e, em seguida, ela articulou a essência do divino com o conceito do Deus trinitário. Nesse sentido, o conceito de empatia é um conceito

3 SCHILLEBEECKX, E., *Jesus: a história de um vivente*, 133.

4 BERTOLINI, A., *El Dios empático*, 214.

central para compreender a relação do ser humano com Deus e com os irmãos. Ademais, a partir da fenomenologia⁵, é possível se distinguir o que é originário e o que não é em cada ser humano. Ela percebeu que há uma “inabitação” da vivência alheia na própria consciência⁶, uma relação entre o eu e o nós, demonstrando assim, teoricamente, o fundamento de possibilidade das pessoas divinas. Foi aí que a autora percebeu o elo entre a empatia, o Deus empático e o Deus trinitário. Afinal, o originário é aquilo que brota da própria vivência.

Em respeito às pessoas divinas, se fizermos um paralelo, podemos perceber como é originária a função que cada uma das pessoas exerce: criação, redenção e salvação, mas a capacidade de inhabitação permite a circularidade entre as pessoas divinas e a correspondente intersubjetividade entre os seres humanos, como consequência da mesma. Trata-se do conceito de *perichoresis*, a imbricação interna das pessoas divinas e sua circularidade. Stein percebeu isso tudo a partir da sua capacidade ímpar de raciocinar por analogia, já que as três pessoas estão entrelaçadas e vivem a partir de uma hospitalidade que permite o alojamento recíproco e a plenitude da verdade⁷ por meio da comunhão mútua. Por essa razão, o conceito de trindade e de *perichoresis* demonstram a necessidade da vida em comunidade e de sua relacionalidade, caras à Teologia Moral. Uma pessoa não pode ser considerada cristã, se ela não experimenta a vida comunitária, já que esse é modelo da vida intratrinitária do próprio Deus.

5 Husserl soluciona o problema da investigação da essência retomando Descartes, com o conceito grego de epochê, suspensão do juízo, além de introduz o conceito de “redução fenomenológica”. O que isso significa? Que o sujeito pensante necessita passar a cogitatio, o puramente psíquico, por uma “peneira” para escoimar todos os elementos equívocos do pensar. Então, ele suspende todo e qualquer juízo enquanto realiza a redução fenomenológica. A fenomenologia é o processo de retirada do inessencial para deixar permanecer apenas o essencial.

6 BERTOLINI, A., *El Dios empático*, 216.

7 BERTOLINI, A., *El Dios empático*, 228.

O seguimento de Jesus

Autor de grande importância para a renovação da Teologia Moral foi Bernard Häring (1912-1998) que, por ter atuado na Segunda Guerra, presenciou a “obediência dos cristãos em relação ao regime nazista criminoso”⁸ e, nesse momento, compreendeu que a verdade moral não está no que as pessoas professam, mas em como elas vivem e agem⁹. Após a guerra ele tomou a firme decisão de não mais fazer uso do conceito de “obediência” como um conceito central, mas, sim, aprofundar o conceito de responsabilidade.

O Concílio Vaticano II sofreu forte influência de Häring¹⁰. Parece que a fonte inspiradora foi o texto da *Gaudium et Spes*, Häring foi o secretário do comitê editorial que a rascunhou. Por essa razão, a Antropologia está baseada na compreensão do ser humano como um ser social e as questões morais não são tematizadas em chave de leitura individual, mas também social. Apesar do Concílio Vaticano II não ter elaborado um documento específico para a Teologia Moral, ele deixou, em alguns documentos, afirmações e abordagens importantes para a moral cristã. Destacam-se, entre eles: a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, o Decreto *Optatum Totius*, a Declaração *Dignitatis Humanae*, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e, de modo especial, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Dois aspectos do Concílio importantes para a Teologia Moral resultaram da influência de Häring: a) uma profunda simpatia da Igreja pela condição humana, focando mais na alegria e na esperança do que numa visão pessimista e pecadora do ser humano; e b) a vigência da consciência na liberdade, fruto da influência dos escritos de Paulo sobre Häring¹¹.

8 KEENAN, J. F., *Vatican II and Theological Ethics*, 169.

9 KEENAN, J. F., *Vatican II and Theological Ethics*, 169.

10 KEENAN, J. F., *Vatican II and Theological Ethics*, 173.

11 KEENAN, J. F., *Vatican II and Theological Ethics*, 174.

Bernard Häring demonstra, racionalmente, que o fundamento moral central para o cristão é o seguimento do próprio Jesus Cristo. Nesse sentido, a Teologia Moral contemporânea deve partir do Novo Testamento. Todavia, as ações, gestos e palavras de Jesus não são uma doutrina abstrata a que se recorra no momento de agir, e a partir dela se possa, por dedução, encontrar como devemos atuar no *hic et nunc* do nosso tempo e da nossa cultura.

A Teologia Moral terá sempre diante de si a tarefa de “reler” e de “reinterpretar” as ações, os gestos e as palavras de Jesus nos eventos atuais com seus costumes, sua cultura, seu senso comum e seu matiz ideológico, completamente distintos da matriz cultural da época de Jesus. Portanto, há de se convir que, diante desse aspecto cultural, podemos ainda perceber a matriz legalista do Antigo Testamento dando o tom da posição classista em Teologia Moral, porque ela parte de preceitos e edita normas; em contraposição à matriz relacional da hermenêutica que anseia por compreender a verdade e o sentido da existência dentro do jogo próprio da temporalidade, tal como fez Jesus a partir de sua encarnação, presente no Novo Testamento.

Para Häring¹², o primeiro que há de se exigir de uma Teologia Moral católica é sua forma cristocêntrica. Os exegetas estão completamente de acordo que a moral neotestamentária é absolutamente cristocêntrica. No centro da mensagem de Cristo não há um princípio abstrato, senão uma pessoa. Nele se faz visível e perceptível o amor do Pai celestial. *O que me vê, vê o Pai* (Jo 14,9). Além disso, os antigos padres da Igreja não se cansaram de insistir¹³ em que Cristo mesmo em pessoa é a lei e a aliança. Ele é nossa lei de vida pelo Espírito Santo que nos envia e que reflete em nós Sua vida.

12 HÄRING, B., *Teologia Moral en camino*, 54.

13 DANIÉLOU, J., *Théologie du Judéo-Christianisme*, 216-219.

Um dos erros mais inconcebíveis da cultura do Ocidente foi ter transformado a moral cristã em um conjunto de leis imperativas e impostas¹⁴, posto que o cristianismo é a religião da empatia, da misericórdia e do amor; um amor recebido gratuitamente e devolvido também gratuitamente e de modo espontâneo. Por isso, é uma moral da responsabilidade pessoal por amor.

Ética do seguimento

O seguimento implica sempre numa relação pessoal com o Mestre. A iniciativa é de Jesus, pois é ele quem convida. Por isso, viver como um cristão depende de uma escolha livre. Trata-se de uma decisão a favor do Deus Uno e Trino, e de Seu projeto de vida para a humanidade, e para a natureza inteira. Na verdade, trata-se de uma escolha oriunda da opção fundamental. Desde essa escolha livre, a vida do cristão passa a ser uma oração. Ele ora com a vida, e não apenas com a boca. Dessa feita, Jesus pode atuar na vida dessa pessoa em favor dos vulneráveis, seja do vulnerável devido à submissão ao sistema financeiro capitalista, ou por causa das feridas da psique, ou mesmo pela miséria espiritual.

Seguir Jesus quer dizer estar junto Dele para ser um com Ele e, assim, permitir-se fazer morada a fim de, ainda no tempo presente, as pessoas poderem ver a face de Jesus através da sua (Lc 22,47). Seguir Jesus não é nada fácil. Daí a analogia com o símbolo dos cristãos, pois o peixe precisa deixar seu habitat costumeiro, a água, e aprender a respirar pelos “pulmões”, o que só é possível pela atuação do Espírito Santo. Logo, isso quer dizer que aqueles que O seguirem conhecerão provações e muitas perseguições (Mc 8,34; Mt 16,24). O seguimento de Jesus leva-nos a focar no amor de Deus e, portanto, na alegria e na gratuidade da vida e

14 HÄRING, B., *Teología Moral en camino*, 88.

na importância dos valores interpessoais, das relações sociais e do diálogo entre as pessoas¹⁵.

Outra questão importante no seguimento de Jesus diz respeito à necessidade que alguns cristãos têm de coadunar a mensagem salvífica com os acontecimentos da vida contemporânea. Por isso, Håring se pergunta: o que o ensinamento ético de Jesus significa para a existência humana na contemporaneidade¹⁶? Logo, cabe ao cristão dar testemunho da pessoa de Cristo e justificar a sua fala, pois o ser, o agir e o dizer humanos só podem ser um só e o mesmo para o cristão, pois “palavras sem testemunho é a atitude própria de um transtornado mental”¹⁷. Sendo assim, caso o cristão queira realizar em si o sentido pleno da vida humana naturalmente terá de dirigir-se quer queira, quer não para a ética de Jesus, pois o ensinamento ético de Jesus não é um projeto elaborado das atividades humanas, mas tem início a partir do ensinamento ético presente nas Escrituras.

A ética do seguimento de Jesus é uma ética de transformação, que introduz os valores vivenciados por Jesus. Esses valores são como que injetados na vida das pessoas que o seguem, acenando assim, para as condutas de empatia, de amor e de misericórdia que elas devem adotar, caso queiram realmente manter-se no seguimento de Jesus de Nazaré. Por essa razão, trata-se de se compreender a ética com um projeto de vida.

Contudo, para entendermos a profundidade do ensinamento de Jesus, Curran nos assinala que é fundamental que compreendamos quem é Deus, que coloquemos em xeque a nossa ideia de Deus¹⁸. Isso deve ocorrer, porque a maior parte dos nossos problemas de fé e de religião está enraizada numa ideia errônea acerca de Deus. Na

15 HÅRING, B., *Teologia Moral en camino*, 88.

16 HÅRING, B., *Teologia Moral en camino*, 2.

17 HÅRING, B., *Teologia Moral en camino*, 2.

18 CURRAN, C. E., *A New Look at Christian Morality*, 55.

verdade, as desgraças que ocorrem no mundo são consideradas provenientes de Deus.

É comum o ser humano deixar-se seduzir pela ideia do divino, pelo poder, pela força e pela grandeza. Por essa razão, é compreensível a dificuldade de aceitar a encarnação do próprio de Deus e de transformar essa verdade em projeto de vida. Todavia, com o mistério da encarnação de Jesus de Nazaré, Deus fundiu-se e confundiu-se irremediavelmente com o humano de tal maneira que já não é mais possível aproximar de Deus prescindindo do humano. Por isso, Häring afirma:

Jesus é a revelação de Deus, sendo assim, aquilo que não podíamos conhecer, nem alcançar, nos foi revelado em um ser humano, em Jesus de Nazaré, que passa a ser a imagem do Deus invisível (Col 1,15). Por isso, a Teologia se equivocou quando tomou como ponto de partida uma ideia de Deus, deduzida da Filosofia. Afinal, Deus é Jesus (Mt 11,27): “Quem me vê, vê ao Pai”¹⁹.

Nesse sentido, com Jesus veio ao mundo uma grande mudança, porque aquilo que há de mais profundo em Deus não é mais a sua divindade e, sim, a sua humanidade. Sem dúvida alguma, nisso está o mistério do Deus Uno e Trino, que sem deixar de ser transcendente, Jesus realizou de modo pleno e profundo o sentido da humanidade. A isso, Castillo definiu como a “ética da humanização”. A ética da humanização é o caminho sem volta para a humanização do ser humano. Sem volta, porque ele foi instituído pelo próprio Pai ao enviar seu Filho único para viver entre os seres humanos, conforme afirma Castillo:

Se Deus viu que para trazer salvação e vida a este mundo teria que se humanizar, não há outro caminho para nós, seres humanos, do que seguir a mesma trilha. Ou a ética teológica é a ética da humanização ou não é nenhuma ética que mereça a nossa devida atenção, nosso interesse e respeito; por isso, o pro-

19 HÄRING, B., *Teología Moral en camino*, 42.

blema está em saber o que deve ser considerado humano e o que é inumano. Devemos perguntar o que nos humaniza e o que nos desumaniza²⁰.

Por outro lado, não podemos esquecer de que, apesar da ética de Jesus ser uma ética humanizada, isso não elimina o fato histórico, de que mesmo Jesus de Nazaré teve de lidar com o endurecimento da ética e com a moderação das normas éticas, pelo simples fato de que a relação que Jesus teve com a torá é indiscutível. Conforme nos informa Theissen e Merz²¹, Jesus já encontrara em seu tempo, a vigência tanto da ética sapiencial, quanto da ética escatológica. A ética sapiencial fora formulada por alguns mestres sapienciais e refletiam acerca da criação e da vida onde, segundo eles, estava escrita a vontade de Deus, já que Deus criara o mundo mediante a Sua sabedoria infinita²². Ao contrário, a ética escatológica é uma ética de exceção, com base na apocalíptica judaica. Trata-se de uma decisão radical, que desprende a pessoa das circunstâncias comuns e o confronta com a eternidade. Como afirma Theissen e Merz:

Jesus pregou princípios éticos atemporais, não para um mundo duradouro, mas sim, como condições para a entrada no reino de Deus, que só teriam validade por um breve intervalo até o fim. Isso explicaria a radicalidade invariável de alguns preceitos de Jesus (...) A investigação atual reconhece o dado escatológico da ética de Jesus²³.

Sendo assim, o seguimento de Jesus acontece a partir de uma ética humanizadora, mas que nunca perde a busca do equilíbrio entre a ética sapiencial e a escatológica. Entre a ação, mas também a oração.

20 CASTILLO, J. M., *La Ética de Cristo*, 30.

21 THEISSEN, G.; MERZ, A., *El Jesus histórico*, 390-450.

22 THEISSEN, G.; MERZ, A., *El Jesus histórico*, 390.

23 THEISSEN, G.; MERZ, A., *El Jesus histórico*, 393-394.

Método hermenêutico em Ética teológica

Como a ciência teológica provém da cultura semítica que, por sua vez, está fundamentada numa visão de mundo na qual o “ouvir” é mais importante do que o “ver”, além do fato de que a compreensão do conceito de “transcendência” é bastante diversa da compreensão ocidental, em relação ao mundo semítico, vale a pena pararmos e determo-nos no método hermenêutico, a fim de compreendermos a mudança de base exigida hodiernamente da Teologia Moral que passa a ser mais uma “Ética teológica”, do que uma Teologia Moral, caso não queira habitar num mundo todo próprio e isolado. Para tal, faz-se necessário explicitar o pressuposto da hermenêutica, bem como sua aprovação nos textos conciliares, além dos seus corolários teóricos.

Hermenêutica: pressuposto e base conciliar

Chamaremos aqui de “Teologia Moral” o discurso relativo ao agir humano de cunho especificamente intraeclesial. Por outro lado, denominaremos de “Ética teológica” o discurso racional de base bíblica e que se pretende aberto ao diálogo com o mundo secular, além de trazer à luz as questões éticas mais prementes da atualidade e que nem sempre estão de acordo com as propostas do magistério eclesiástico. É essa virada de chave que faremos agora, ao apostarmos no termo “Ética teológica” para a reflexão atual da, então, denominada Teologia Moral. As perguntas acerca de Deus e do ser humano deverão nortear a hermenêutica da Ética teológica. A hermenêutica, por sua vez, só é possível a partir de dois elementos fundamentais:

- 1) A inserção das ditas “humanidades”, que comportam todas as ciências que de uma forma ou de outra tratam do ser humano, perpassando a Sociologia, a Ciência Política, a Filosofia, a Teologia sistemático-pastoral, a Antropologia

cultural, a Literatura, mas também as neurociências, a Psicologia, a bioética, a medicina, a Biologia, a economia, a ecologia, dentre outras. São as pesquisas e investigações constantes das mesmas que possibilitam um diálogo frutífero e uma atualização (*aggiornamento*) do texto bíblico;

- 2) A vivência interior dos fatos e acontecimentos da realidade que levam à possibilidade de uma autocrítica e de um autoquestionamento, levando assim, a um rebatimento do texto bíblico na mente da pessoa. Em se tratando de fé, o primeiro elemento a ser posto em questão é o próprio leitor. O objeto não é outro, senão nós mesmos. Trata-se da reflexão existencial.

O outro aspecto importante a ser destacado aqui é o apoio conciliar dado aos estudos científicos a partir de 1965. O Concílio Vaticano II considerou imprescindível acolher nos estudos teológicos todo e qualquer debate que inclua os estudos científicos, sejam eles naturais ou humanos. Atualmente, a Ética teológica compõe um dos saberes das “ciências humanas”, mas isso só ocorreu graças a opção dos teólogos morais em fundamentarem-se, a partir dali, na agenda da *Gaudium et Spes*²⁴.

Schleiermacher²⁵ (1768-1834) foi o primeiro filósofo a propor uma hermenêutica geral. Contudo, ele não foi o primeiro a desenvolver uma teoria universal²⁶, mas a sua proposta foi a de reunir as hermenêuticas existentes em sua época (a jurídica, a bíblica e a filológica) numa única e universal. Infelizmente, muitos confundem a leitura do senso comum da palavra “hermenêutica”, com o significado desse método, cuja estrutura teórica foi gestada do século XVIII até o século XX. A maioria ao ouvir a palavra “hermenêutica” entende

24 GS, n. 36.

25 SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Arte e técnica da interpretação*, 65-90.

26 SCHMIDT, L. K., *Hermenêutica*, 26.

imediatamente “interpretação”. E não é esse o sentido do método hermenêutico.

O objetivo da hermenêutica é pensar o conceito de verdade sob o viés ontológico, mas não no sentido epistemológico. Sendo assim, o ponto de partida dos hermeneutas não pode ser o mesmo dos classicistas, o das normas e dos princípios. O lugar privilegiado da pesquisa hermenêutica é o cotidiano²⁷ que jaz na “temporalidade histórica”.

Isso é tão evidente que Martin Heidegger, em sua obra *Sein und Zeit*, no capítulo cinco, que trata da “Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit” (temporalidade e historicidade), logo no primeiro parágrafo, ele disserta sobre o problema *existenzial-ontologische* (ontológico-existencial) na História. Qual a importância disso para Heidegger? Ele inicia o capítulo apresentando o que o raciocínio humano pode extrair ao vivenciar a temporalidade histórica com os outros (*Mitsein*, ser-com), no dia a dia: o sentido ontológico-existencial. O sentido do ser na vida de cada indivíduo, de cada pessoa. O que há de universal nisso? O fato de todo ser humano, ao vivenciar os acontecimentos históricos, poder sempre pensar sobre si mesmo a partir dos eventos e do contexto. Ora, então, a hermenêutica convida-nos à autocrítica a todo instante, e não somente a uma aceitação de quem somos.

Hermenêutica: corolários de sua implementação metodológica

Neste item averiguaremos as consequências lógico-teóricas da utilização do método hermenêutico em Ética teológica. Com isso, apresentaremos algumas contradições lógicas que ocorrem quando não se faz uso do método hermenêutico²⁸.

27 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, 117-130.

28 Os erros lógicos aparecem em sublinhado.

Foi o sociólogo Wilhelm Dilthey, no século XIX, quem formulou uma metodologia para as ciências humanas com base empírica e reconheceu a natureza distintiva das ciências do Espírito em relação às ciências ditas “naturais”²⁹:

Ele não acha que a metodologia positivista das ciências exatas naturais pode ser utilizada para as ciências humanas, pois os objetos das ciências humanas são constituídos essencialmente por atores humanos conscientes (...) as ciências humanas precisam de sua própria metodologia que Dilthey chamou de *Verstehen* (compreensão), em oposição a *Erklären* (explicação)³⁰.

Essa reflexão de Dilthey está fundamentada no fato de que o ser humano não é só “biologia”, ou seja, fruto de causas naturais. Ele também está imerso numa cultura, numa temporalidade e numa geografia que lhe trazem características específicas e que o diferenciam de outro ser humano nascido em outra época histórica, em outra cultura e outro lugar. Além disso, o ser humano é capaz de livre-arbítrio, de eleger suas próprias escolhas a partir de pressupostos filosóficos ou a partir do emotivismo, ou ainda, quiçá, do senso comum mesmo. Contudo, essa capacidade de eleição permite que a ação humana possa sempre surpreender, já que o ser humano é capaz de atitudes díspares e inesperadas.

Posto dessa maneira, o fato de o ser humano ser um composto de natureza, mas também, de cultura e por ter sido criado por Deus para a liberdade, toda e qualquer Ética fundamentada exclusivamente na Lei natural, *ferre indelevelmente a lei da lógica*, uma vez que se Deus nos criou e nos deu liberdade, é para que a usemos; caso contrário seríamos apenas “ratinhos de laboratório” nas mãos de um Deus entendido, o que contradiz frontalmente com a imagem de Deus trazida, a nós, por meio de Jesus como “Pai de misericórdia” e como “*Deus caritas est*”.

29 Espírito humano.

30 SCHMIDT, L. K., *Hermenêutica*, 43.

Nesse sentido, a primeira grande consequência para a Ética teológica, da utilização da hermenêutica como método, é a decadência do conceito de “Lei natural” de base tomista. A noção de “Lei natural” caiu em desuso, salvo em estritos ambientes cristãos. O magistério eclesial ainda baseia-se no jusnaturalismo³¹ para propor o comportamento moral de seus fiéis. Conforme a sociedade se modifica de acordo com novas posturas culturais e axiológicas, a Igreja Católica ainda continua fundamentando-se na Lei natural. Exemplo disso é a não aceitação do uso de qualquer método anticoncepcional que não provenha da ordem natural. Um dos fatores importantes para que o conceito de “Lei natural” caísse em desuso, foi o surgimento da hermenêutica como método filosófico. Ela pôs em questão o estatuto das ciências ditas humanas em relação às ciências ditas físico-naturais.

Outro corolário que extraímos do fato do humano também ser cultura diz respeito às variações humanas em relação aos desejos, aos valores e às escolhas da humanidade conforme as épocas históricas e a geografia. Nesse sentido, quando a Teologia Moral deixa de lado o método hermenêutico para defender um determinado comportamento eclesial proposto aos fiéis, ela desqualifica a produção cultural humana, como se essa fosse algo de somenos.

Sendo assim, por exemplo, o papel da sexualidade feminina na Europa do século XIII, distintamente da sexualidade feminina em 2017 na América Latina, não é levado em consideração. Tentar estabelecer um único critério de verdade para as ações humanas, baseado na Lei natural e ratificado como vontade de Deus é algo bastante temerário e mesmo totalitário, haja vista que essa postura defende o posicionamento de uma única norma de ação³² para toda humani-

31 Direito natural.

32 As normas de ação provêm da reflexão humana, refletem a Lei.

dade em todos os tempos. Dessa feita, o ser humano não é nem um pouco livre: *segunda contradição lógica*.

Soma-se a isso o fato de que os textos bíblicos são denominados textos inspirados. A principal originalidade do Vaticano II consistiu em levar a cabo um trabalho de discernimento entre o essencial da inspiração e o que é inessencial, portanto cultural, passível de discussão, pelas variadas escolas teológicas. Segundo a *Dei Verbum* 11:

As verdades divinamente reveladas que os livros da Sagrada Escritura contém e apresentam foram consignadas por inspiração do Espírito Santo (...) porque escritos sob a inspiração do Espírito Santo, têm Deus como autor; e como tais foram entregues à mesma Igreja.

A natureza da inspiração nos deixa entrever que os autores bíblicos são coautores, pois “A Sagrada Escritura é Palavra de Deus, enquanto escrita por inspiração do Espírito Santo”³³. Dessa forma, os textos bíblicos são gestados por Deus na humanidade, necessitando assim de uma hermenêutica que leve em consideração não só os matizes histórico-culturais-linguísticos-geográficos e arqueológicos das comunidades onde o texto surgiu, bem como de uma transposição dos textos originais para a época atual, a fim de que a humanidade hodierna possa ser capaz de receber, compreender e aplicar a Palavra de Deus, em lugar de considerar essencial e proveniente de Deus algo que não passa de um aspecto cultural, simplesmente humano e passível de interpretação diversa.

Ora, o século XX foi um século profícuo tanto em relação às questões do Jesus Histórico, como também, no que diz respeito aos métodos exegéticos das ciências bíblicas: História, Geografia, Arqueologia, Literatura, Gramática, Etimologia, Morfologia, Semiótica, Narratividade, Fenomenologia, Filosofia e outras mais, abriram

33 DV, n. 9.

espaço para a interpretação bíblica, pois hoje sabemos que os textos bíblicos nem sempre foram escritos por um único autor e que esses textos possuem, às vezes, várias camadas redacionais até chegar ao formato canônico ao qual temos contato hoje. Perguntamo-nos então: por que a exegese bíblica perpassa necessariamente pela última fase do método denominada “hermenêutica” a fim de compreender o significado, o sentido daquele texto do século I a.C. para os dias atuais? Por que não se faz hoje exegese sem hermenêutica? E, por que, em acirrada contraposição à Ética teológica, que deve ser a sistematização racional dos textos bíblicos referentes à vida moral, paralisou no dogmatismo medievo, condenando milhões de pessoas ao sentimento de culpa e a uma vida no “limbo”, no afastamento de Deus? *Terceira contradição lógica.*

Uma quarta consequência lógica do uso do método hermenêutico aparece na questão da Ética sexual. Freud já no fim do século XIX, início do século XX afirmou que o bebê, quando nasce, sente prazer sexual em toda e qualquer parte do corpo. Por essa razão, o prazer sexual no ser humano adulto não está baseado, de forma alguma, nem na genitália, tampouco na biologia. Inclusive, ele afirma a vida bissexual do recém-nascido:

Pois temos a impressão de que o complexo de Édipo simples não é absolutamente o mais frequente, mas corresponde a uma simplificação ou esquematização que, não há dúvida, com frequência se justifica em termos práticos. Uma investigação mais penetrante mostra, em geral, o complexo de Édipo mais completo, que é duplo, um positivo e um negativo, dependente da *bissexualidade original da criança*; isto é, o menino tem não só uma atitude ambivalente para com o pai e uma terna escolha objetual pela mãe, mas ao mesmo tempo comporta-se como uma garota, exhibe a terna atitude feminina com o pai e, correspondendo a isso, aquela ciumenta e hostil em relação à mãe³⁴.

34 FREUD, S., “O Eu e o Id”, 30. O grifo é nosso.

Logo, a exigência da vida sexual ligada à biologia como uma forma de não pecar é a *quarta contradição lógica* da não utilização do método hermenêutico em Ética teológica, já que ela representa uma desqualificação da pesquisa científica proveniente da psiquiatria, neurologia e da psicanálise em Freud. Resultando assim, no não uso das pesquisas científicas em Teologia, conforme proposto pelo Vaticano II.

O leitor poderia nos perguntar: por que o pensamento de Emmanuel Lévinas, que afirma que a Filosofia primeira é a ética³⁵, não pode nos dar um novo paradigma tão necessário à Igreja e ao mundo hoje? Pelo simples fato de que o substrato teórico de Lévinas ser uma virada tanto na compreensão antropológica da tradição, como na proposta de uma vida relacional “pessoa a pessoa”, na escala micro. Todavia encontramos-nos num mundo com sociedades composta por milhões de pessoas, e ao tratarmos da escala macro, necessitamos de um outro parâmetro que assegure a liberdade, a igualdade, a fraternidade e a justiça humanas tanto a nível individual, quanto a nível coletivo.

Além disso, não podemos dizer às pessoas que todas “devem” se relacionar umas com as outras de modo aberto e franco, porque apesar de propormos uma norma que visa ao bem, o estaríamos realizando de modo autoritário. Podemos educar pessoas eticamente, mas sempre como uma possibilidade, como um horizonte de ação, e nunca como uma normatividade, pois, caso contrário, feriríamos o princípio da liberdade humana. Por outro lado, a norma pertence sempre ao âmbito jurídico porque ela é legal e aquele que negligenciá-la sofrerá sanções do Estado. No entanto, o tema da justiça não é legal, mas é filosófico e, também teológico.

35 LÉVINAS, E., *Totalidade e infinito*, 34.

Por essa razão, talvez o tema da justiça possa educar-nos tanto para as relações pessoais e éticas, quanto para as relações sociais e políticas. Mas para tal realização faz-se necessário que fundamentos a Ética teológica tanto numa hermenêutica cristológica que demonstre que a moralidade de Jesus sempre esteve expressa no tema da justiça, num primeiro momento, quanto numa hermenêutica trinitária baseada na misericórdia, como um horizonte cristão efetivo do agir humano.

Outrossim, a hermenêutica como método da Ética teológica não pode tergiversar e tentar decair na racionalidade grega numa sociedade pós-moderna, pois seria o mesmo que recair do ne nazismo, como nós, brasileiros pudemos testemunhar em nossa História recente.

Referências

- BERTOLINI, A. El Dios empático: la irreverencia de Edith Stein entre la fenomenología y la fe. *Revista Pistis Praxis*, v. 8, n. 2, p. 211-243, maio-ago. 2016.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015.
- CASTILLO, J. M. *La Ética de Cristo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.
- COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. São Paulo: Paulus, 2001.
- COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. São Paulo: Paulus, 2001.
- CURRAN, C. E. *A New Look at Christian Morality*. Indiana: Notre Dame, 1970.
- DANIÉLOU, J. *Théologie du Judéo-Christianisme*. Paris: Desclée/Cerf, 1995.
- FREUD, S. O Eu e o Id. In: *Obras Completas (1923-1925)*. Vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- HÄRING, B. *Teologia Moral en camino*. Madrid: El Perpetuo Socorro, 1969.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- KEENAN, J. F. Vatican II and Theological Ethics. *Theological Studies*, v. 74, Issue 1, p. 162-190, feb., 2013.
- LACUGNA, Catherine. *The Trinity and Christian Life*. New York: Harper Collins, 1993.

- LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2017.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SCHMIDT, L. K. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- THEISSEN, G.; MERZ, A. *El Jesus histórico*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1999.

CAPÍTULO V

Las transformaciones en el método de la Teología Moral desde el Vaticano II: el caso de la interdisciplinariedad

Cristián Borgoño Barros¹

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

Es por todos conocido el llamado del Concilio Vaticano II a la renovación de la Teología Moral: “Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la Teología Moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad” (OT, 16). Algunos moralistas, para enfatizar la necesidad de cambios profundos en la disciplina, como Vicente Gómez Mier, señalaron que más que renovación se trató de una refundación². Los cultores de la disciplina sabemos que no ha sido fácil alcanzar este objetivo, como quiera que se entiendan las directrices del Concilio. La misma necesidad de la Pontificia Comisión Bíblica de publicar un documento dedicado a

¹ Doctor en Bioética y magister en Filosofía por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, magister en Teología Moral por la Academia Alfonsiana de Roma. Licenciado en Medicina por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro del Centro de Bioética y del Grupo de Ciencia y Religión UC. E-mail: cborgono@uc.cl. Orcid: 0000-0001-5608-9807.

² Cf. GÓMEZ MIER, Vicente, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Vaticano II* (1995), 615.

Biblia y Moral³, hace menos de 15 años y a más de 40 del cierre del Concilio, nos muestra que la renovación de la Teología Moral está todavía en construcción⁴. Junto con este proceso de renovación bíblica de la Teología Moral, la relación e interacción más estrecha con las demás ciencias, sociales y naturales, ha sido también la tónica de la Teología Moral posconciliar. A pesar de que el Concilio no lo indica explícitamente, al referirse a la autonomía de las realidades temporales y su necesaria comprensión por medio de las ciencias humanas (GS 36), no sólo abre un espacio, sino también exige una mirada a la realidad desde ellas. Afirmando esta autonomía, la Iglesia (y por ende la Teología) comprende que no puede ser autoridad en todas las temáticas y realidades⁵, sino que necesita del concurso de saberes desarrollados al margen de ella.

Por otro lado, la colaboración de la Teología Moral con las otras ciencias se hace cada vez más apremiante debido a la complejidad creciente que revisten los problemas morales en el contexto contemporáneo, determinado por el desarrollo tecnológico y la misma interacción de alcance global entre las personas. No sólo se dice que vivimos en sociedades complejas, sino que estamos rodeados de artefactos complejos que parecen tener una vida propia que comprendemos escasamente, a pesar de utilizarlos exhaustivamente. El *smartphone* es quizás el mejor ejemplo de un artefacto del cual no podemos prescindir, pero del cual no tenemos la más mínima idea de cómo funciona (con la excepción de los expertos en tecnologías de la información); un aparato que además se fabrica a partir de cadenas de valor globales y que nos conecta con el mundo entero. En otras palabras, la mediación de la técnica no ha hecho sino añadir elementos

3 Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y Moral. Las raíces bíblicas del obrar cristiano* (2008).

4 Un análisis detallado del estado de la renovación bíblica de la moral, a casi 50 años del Concilio, realizado por los moralistas de la Academia Alfonsiana de Roma se encuentra en VIVA, Vincenzo; WITASZEK Gabriel, *Erica Teologica nelle correnti della Storia* (2011), 11-70.

5 Cf. CAMACHO, Ildefonso, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica* (1991), 310.

de creciente complejidad a la praxis humana, al punto de que, para algunos autores, Hans Jonas *in primis*, es necesaria una nueva ética que pueda enmarcarse dentro de una comprensión de lo que este autor denomina “obrar tecnológico”⁶. Esta creciente complejidad ha, *de facto*, empujado a la Teología Moral a la interdisciplina, lo vemos claramente en dos ámbitos de la moral especial: la moral de la vida, pariente cercana de una ciencia reconocidamente interdisciplinar como la bioética y la moral social, donde la complejidad de las realidades sociales, políticas y económicas han abierto casi a la fuerza un espacio de diálogo necesario e imprescindible entre la Teología y las ciencias humanas. Un poco más recientemente todavía, la emergencia de la cuestión ambiental ha introducido un ulterior ámbito de complejidad, que es la interacción del ser humano con los demás vivientes y con el mundo físico que sostienen al ser humano en su existencia. La ecoteología y la ética ambiental son espacios emergentes y amplios donde se da interdisciplina *nolens volens*, en lo que se han dado a llamar humanidades ambientales (*environmental humanities*).

En este capítulo, después de una breve reflexión general sobre la interdisciplinariedad, queremos exponer esta irrupción de la interdisciplina en el quehacer teológico, especialmente en la Teología Moral, a partir del análisis de la apertura a la interdisciplinariedad en las tres áreas arriba mencionadas y que nos parecen las más emblemáticas para ilustrar esta transformación del método teológico en la Teología Moral contemporánea, al menos en la Teología Moral especial. Cerraremos el capítulo con algunas reflexiones sobre la razón de ser y el futuro de este camino histórico de la Teología Moral contemporánea⁷.

6 Cf. JONAS, Hans, *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1995).

7 Si bien en la moral fundamental este impulso es mucho menor, no puede obviarse la atención que los moralistas presentan a los estudios de Psicología experimental, al discernir el impacto de los condicionamientos biológicos y sociales en la praxis humana.

La interdisciplinariedad

Iniciemos nuestras reflexiones con una definición de interdisciplina, puesto que se suele pasar por encima del problema de su definición como sucedía con el tiempo agustiniano⁸. Interdisciplina es, en términos generales, la “integración de las intuiciones de los diferentes campos del conocimiento para producir una comprensión más completa de problemas complejos, preguntas o temáticas a partir de su aplicación a problemas del mundo real”⁹. Podríamos decir que el mundo real es el *trait d’union* que justifica la convergencia de las disciplinas. La Academia Norteamericana de las Ciencias distingue cuatro motores de la interdisciplina: la complejidad inherente de la naturaleza y de los sistemas sociales; la excedencia de determinados problemas en relación con disciplinas singulares; la necesidad de resolver problemas de alcance social; y la potencia de las nuevas tecnologías¹⁰.

Habitualmente, se distingue entre multidisciplinariedad, transdisciplinariedad e interdisciplinariedad¹¹. Como señala Lattuca¹², la mayoría de las definiciones de interdisciplinariedad consideran la integración de las disciplinas como un elemento característico, mientras la multidisciplinariedad es la simple yuxtaposición de ellas. La transdisciplinariedad, por su lado, es la fusión prácticamente completa de las disciplinas. Como señala Boden, el culmen de la interdisciplinariedad es la fecundación cruzada de los marcos conceptuales de

8 Es decir, si me pregunta lo que es, no lo sé, si no me lo preguntan, lo sé. Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones XI, XIV, 17*.

9 Asociación para los Estudios Interdisciplinarios, Mission, vision & core values, disponible en <https://interdisciplinarystudies.org/mission-vision-core-values/> (acceso efectuado el 17 de octubre de 2022).

10 Cf. NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES, *Facilitating Interdisciplinary Research* (2004), 2.

11 Cf. THOMPSON KLEIN, Julie, “A Taxonomy of Interdisciplinarity”, in: FRODEMAN, Robert et al (eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity* (2010), 15.

12 Cf. LATTUCA, R. L., *Creating Interdisciplinarity: Interdisciplinary Research and Teaching Among College and University Faculty* (2001), 78.

las distintas disciplinas¹³. Con este marco en mente, podemos ahora pensar la participación de la Teología, como disciplina específica, en la interdisciplina y en las demás formas de interacción disciplinar.

Por otro lado, las interacciones entre la Teología y las demás ciencias ciertamente están condicionadas por cómo se concibe el conjunto de las ciencias y qué lugar ocupa cada una en ellos. Como bien sabemos, el lugar de la Teología en el conjunto de las ciencias se ha ido transformando a lo largo del tiempo.

Como es bien sabido, Aristóteles pensaba en una jerarquía de las ciencias donde las ciencias teóricas ocupaban el puesto más elevado, entre ellas la Filosofía primera, llamada también metafísica o incluso Teología. Reflexionar sobre la interdisciplina para la Teología exige revisar el lugar de la Teología en el conjunto de las ciencias y no perder de vista el desplazamiento o, si se prefiere, el destronamiento que ha sufrido desde Aristóteles a la constatación de Husserl (crisis de las ciencias europeas) y más todavía en el siglo XXI. En efecto, de ser la *scientia prima* (lugar que ocupaba en la universidad medieval, a la cúspide del trívium) ha pasado a tener que mendigar un espacio en la universidad contemporánea.

En este momento, no sólo es colocaba en la cúspide de las disciplinas, sino que reclamaba para sí, por vez primera, el estatuto mismo de ciencia a través de la reflexión de Santo Tomás¹⁴. Esta afirmación de la Teología como ciencia se mantuvo indiscutida al menos hasta el s. XIX con Schleiermacher¹⁵. Como describe sintéticamente Smi-

13 Cf. BODEN, M. A., "What is Interdisciplinarity?", in: CUNNINGHAM, Richard (ed.), *Interdisciplinarity and the Organization of Knowledge in Europe* (1999), 19-22.

14 TURNER, Geoffrey, "Saint Thomas Aquinas on the scientific nature of theology" (1997), 466.

15 Un interesante análisis del estatuto de la Teología en medio de la disputa entre idealismo e historicismo en el siglo XIX es ZACHHUBER, Johann, *Theology as Science in the Nineteenth-Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch* (2013). Debe precisarse que este es un debate que se da en el ámbito protestante. En el ámbito católico predomina la visión tomista, sobre todo después de la Aeterni Patris de León XIII (1879).

th¹⁶, el saber universitario fue unificado inicialmente por la Teología (Medioevo), luego por la Filosofía (Renacimiento y Edad Moderna) y, finalmente, por la ciencia empírica (actualidad). Más allá del siglo XIX, donde en Alemania se da explícitamente el desarrollo de un proyecto de integración de la Teología en el proyecto moderno de universidad reivindicando su carácter crítico, afín a la mentalidad ilustrada¹⁷. A la Teología le ha costado bajarse de su sitio en la cúspide y abrirse paso en un espacio cultural dominado por las ciencias así llamadas “duras”.

No puede perderse de vista que el “método deductivo”, tan vilipendiado por los teólogos actuales, era el que los teólogos utilizaban casi exclusivamente hasta pocos lustros antes, precisamente por ello era necesaria una renovación de la Teología Moral¹⁸. Por motivos de espacio, no puedo detenerme a describir los detalles de este proceso que he delineado con uno o dos trazos fundamentales, pero no puede entenderse la apertura actual de la Teología a la interdisciplina sin tomarlo en cuenta. Adicionalmente, a este reposicionamiento de las ciencias en general, como señala Dulles¹⁹, las relaciones entre Teología y ciencias nunca se han recompuesto totalmente después de la crisis de Galileo. Con todo, desde el Vaticano II hasta *Fides et ratio* ha habido una reflexión consistente desde la misma Teología sobre la compatibilidad entre fe y razón, más allá de cómo se teorice. Como señala Marciano Vidal, por lo demás, “la Teología Moral se sirve, si cabe más aún que otras disciplinas teológicas, de una epistemología en la que está muy presente la polaridad entre fe y razón”²⁰. Con

16 SMITH, Brent, *Religious Studies and the Goal of Interdisciplinarity* (2020), 3.

17 ZACHHUBER, Johann, *Theology as Science*, 2.

18 De hecho, en los teólogos que vivieron el Concilio, se puede ver en ellos mismos ese cambio de método.

19 DULLES, Avery, *The Craft of Theology. From Symbol to System* (1992), 135.

20 VIDAL, Marciano, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética* (2014), 568.

todo, no hay que perder de vista que es necesaria una relación crítica de la Teología con las ciencias modernas²¹, particularmente en la temperie actual, como bien ha señalado Lisa Sideris²² al argumentar que es necesario resistirse frente a las tentaciones de considerar a las ciencias experimentales como las portadoras de una visión omnicomprensiva de la realidad.

Si bien no es difícil detectar en el Vaticano II (GS 36), la primera conciencia de que la Teología tenía que entrar el diálogo con otras disciplinas, amén de renovar su método estrictamente teológico, es conocida la revisión del método teológico llevada a cabo, por ejemplo, por Marie-Dominique Chenu, ya antes del Concilio. En otras palabras, el Concilio no fue un camino a Damasco, sino la maduración eclesial de una reflexión que la Teología ya estaba haciendo durante la primera mitad del siglo XX. Debe decirse, sin embargo, no sin exageración, que la salida de la Teología fuera de sus límites disciplinares no fue inicialmente más allá de las ciencias sociales o ciencias del espíritu, si queremos utilizar la expresión diltheyana, lo que en la jerga actual sería una interdisciplinariedad “estrecha” (*narrow*)²³. Todavía había un divorcio (y lo sigue habiendo) entre las dos culturas, descritas por C. P. Snow²⁴, es decir, entre las ciencias y las humanidades, aunque sin duda se ha avanzado en el diálogo entre Teología y ciencia en la segunda mitad del siglo XX (Juan Pablo II, 1988), aunque el mismo Pontífice se lamenta, afirmando: “En términos generales, ha faltado un diálogo intenso con la ciencia contemporánea por parte de los teólogos dedicados a la docencia y a la investigación”²⁵.

21 MELINA, Livio et al, *Camminare alla luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana* (2008), 95.

22 SIDERIS, Lisa, *Consecrating Science. Wonder, Knowledge and the Natural World* (2017).

23 THOMPSON KLEIN, Julie, *A taxonomy of Interdisciplinarity*, 18.

24 PIERCE SNOW, Charles, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (1961).

25 JUAN PABLO II, *Carta al P. George Coyne* del 1 de junio de 1988. Disponible en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1988/documents/hf_jp-ii_let_19880601_padre-coyne.html (acceso efectuado el 17 de octubre de 2022).

Hay quizás dos ámbitos donde ese divorcio se hizo insostenible y obligó a redibujar las fronteras disciplinares: la bioética (comenzando por V. R. Potter y el Hastings Center) y la Filosofía de la tecnología, desde donde Carl Mitcham comienza a instalar el término interdisciplina para describir una praxis que los estudiosos de la tecnología no podían obviar. Esto no debe extrañar demasiado puesto que “la ética es un esfuerzo inherentemente interdisciplinar”²⁶. Por parte de la Teología, el fenómeno se propulsó más desde la moral social acogiendo el aporte epistemológico de la Teología de la Liberación y su uso, con las diferencias del caso entre los distintos autores, del análisis de la realidad socioeconómica que se buscaba transformar con la praxis cristiana. El método ver-ju-zgar-actuar, sin negar la presencia de la Teología desde el primer momento, en ese “mirar con ojos de discípulos” que demandaba Aparecida²⁷, concede amplio espacio a las ciencias naturales y sociales en ese primer momento, aunque quizás está todavía al debe en el tercer momento, es decir, a la hora de proponer soluciones concretas y viables para las transformaciones a las que se aspira. En cierto modo, la Santa Sede ha marcado también el rumbo hacia la interdisciplina, con la creación y la actividad de las Pontificias Academias: de las ciencias, de las ciencias sociales y para la Vida; son espacios de interacción entre destacados científicos y teólogos que producen fecundas reflexiones para iluminar problemáticas concretas y actuales. No debe olvidarse, sin embargo, como nota Canale, que la progresiva división y especialización de las ciencias hace que haya mucho desconocimiento entre las disciplinas, incluso entre

26 BALSAMO, Anne; MITCHAM, Carl, “Interdisciplinarity in Ethics and the Ethics of Intedisciplinarity”, in: FRODEMAN, Robert et al (eds.), *The Oxford Handbook*, 259.

27 El capítulo segundo del Documento de Aparecida hace precisamente ese ejercicio de mirar con “ojos de discípulo”.

especialidades de la Teología²⁸. La interdisciplinariedad, sin duda, no es un camino fácil.

El caso de la moral de la vida (bioética)

Más allá de los debates entre los historiadores de la bioética sobre el origen exacto de la disciplina, es un hecho que buena parte de la reflexión inicial de esta disciplina, en los años 1960 y 1970, fue llevada adelante por teólogos, católicos y protestantes, particularmente en Estados Unidos²⁹. La mayoría de estos teólogos desarrollaba su labor académica vinculados a centros médicos católicos o protestantes y eran requeridos continuamente por los médicos ante los dilemas éticos que se presentaban en la práctica clínica. En otras palabras, era la realidad de la praxis de la medicina tecnológica la que interpelaba a los teólogos moralistas para recibir orientación. Ese cuestionamiento los obligó a informarse en materias médicas y sobre todo a sentarse a pensar juntos los problemas morales. Podríamos decir que en los comités de ética de los hospitales es donde comenzó a gestarse esa interdisciplina práctica y cotidiana que está en el origen de las instituciones pioneras de la bioética, donde desde el inicio hubo teólogos presentes, como el Hastings Center liderado por Daniel Callahan (1930-2019)³⁰, que tenía formación teológica y el Joseph and Rose Kennedy Institute for Ethics (más conocido actualmente como el Kennedy Institute), donde Warren T. Reich, teólogo, fue uno de sus principales académicos, además de editor de la famosa *Encyclopedia of Bioethics*. Debe reconocerse, sin embargo, que el lenguaje teológico y el aporte de la Teología fue silenciado rápidamente. Ya en 1975

28 CANALE, Fernando, "Interdisciplinary method in christian theology?", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (2001), 368.

29 Cf. RUSSO, Giovanni, "Storia della bioetica dalle origini ad oggi", in: Id. (ed.), *Storia della Bioetica* (1995), 14-15.

30 CALLAHAN, Daniel, *In Search of the good, A life in Bioethics* (2012).

James Gustafson sostenía que la Teología no era necesaria puesto que los principios morales podían fundamentarse sin referencia a ella³¹. En cierto modo, el auge del principialismo, a fines del siglo pasado, le da la razón. Sin embargo, esto no fue obstáculo para que, en los países católicos, hubiera un fuerte interés por la naciente disciplina de la bioética desde la Teología.

En la segunda edición de la *Encyclopaedia of Bioethics*, nuevamente en la voz “bioethics” (bioética), Reich plantea la interdisciplinariedad como característica propia de la disciplina. “El estudio sistemático de las dimensiones morales – incluidas las visiones morales, las decisiones, el comportamiento y las políticas – de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, con el empleo de metodologías diversas y en un contexto interdisciplinar”³². Si bien yo mismo, en el pasado, me he expresado en contra de esa definición de bioética, por el oscurecimiento de la dimensión normativa de la bioética que implica, en relación con la definición que daba en la primera edición de la *Encyclopaedia*, no deja de tener el mérito de poner la interdisciplina como parte del método de la bioética³³.

En el ámbito de la moral católica de la vida, se ha notado este impulso. Lo hace Elio Sgreccia en su mismo Manual de Bioética, que, aunque no es estrictamente un texto de moral de la vida, él mismo reconoce que para la bioética “es oportuna una apertura a la Teología como ‘horizonte de sentido’”³⁴. Otros autores católicos, como Maurizio Faggioni o Adriano Pessina, sin mencionar la palabra interdisciplinariedad reconocen que en la moral de la vida (Bioética), es necesaria la colaboración entre las distintas disciplinas de las

31 GUSTAFSON, James, *The Contributions of Theology to Medical Ethics* (1975), 53.

32 REICH, Warren. T., “Bioethics”, in: *Encyclopaedia of Bioethics* (1995).

33 BORGONO, Cristián, “Bioética y Magisterio de la Iglesia”, *Anales de Teología* (2008), 7.

34 SGRECCIA, Elio, *Manuale di Bioética, Vol.1 Fondamenti di etica biomedica* (2007), 26.

ciencias sociales y experimentales³⁵ para lograr que la bioética (y la moral de la vida), sean “la conciencia crítica de la civilización tecnológica”³⁶. No pueden pasar inobservadas las claras afinidades sobre la necesidad de la interdisciplina como respuesta a los problemas de la sociedad tecnológica que propone Mitcham que evidenciamos más arriba³⁷. Sobre todo, Sgreccia, aunque no utiliza la palabra interdisciplina, sostiene que: “Toda ciencia se presenta como completa dentro de los límites que ella misma define. Lo que no quita que las ciencias se abran una a la otra y que, aún más, en su entrelazarse (...) se logre un enriquecimiento en la comprensión del objeto estudiado (...) según un movimiento epistemológico de ‘integración’”³⁸. Esta visión se concreta en lo que el mismo autor define como “método triangular”³⁹ y que expondremos a continuación para que el lector pueda juzgar si se sostiene nuestra tesis de la interdisciplinariedad en la moral de la vida.

Como señalamos arriba, aunque se puede objetar que la propuesta de Sgreccia no es de moral de la vida, sino de bioética racional (no teológica), me parece que eso no afecta la apertura de este a su integración con el aporte de la Teología. En el pasado he abordado el aporte específico de la Teología Moral de la vida a la bioética y remito a ese trabajo para ese tema⁴⁰. Lo que pretendo explicitar ahora

35 FAGGIONI, Maurizio P., *La vita nelle nostre mani. Manuale di bioetica teologica* (2016), 34. PESSINA, Adriano, “Fondazione e applicazioni dei principi etici. Aspetti del dibattito sulla bioetica”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1991), 584.

36 PESSINA, Adriano, *Bioetica. L'uomo sperimentale* (1999), 41. Añade Pessina: “La bioética puede pensarse como la heredera de la reflexión filosófica y sociológica que ha tomado en consideración el problema de la técnica”. PESSINA, *Bioetica*, 43.

37 Cf. Supra.

38 SGRECCIA, Elio, *Manuale di Bioetica*, 28.

39 SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, 72. Un análisis de este método que puede servir de complemento a mi exposición es PESSINA, Adriano, “La questione del metodo nella prospettiva della bioetica di stampo personalista”, *Medicina e Morale* (2004), 317-327.

40 BORGONO, Cristián, “Teologia e bioetica. Il ruolo della teologia nella bioetica come scienza”, *Studia Bioethica* (2009), 55-61.

es cómo el método triangular, que es la propuesta de método interdisciplinar en bioética más elaborada que conozco, puede encajar el aporte de la Teología Moral. La idea de la moral de la vida como interdisciplinar también es sostenida por Giovanni Russo⁴¹, pero sin extenderse en una metodología más precisa como hace Elio Sgreccia.

El método prevé la contribución sucesiva de las disciplinas, comenzando por las ciencias biomédicas, cuyo rol es exponer los datos biomédicos de la biotecnología que se propone para ser éticamente valorada. El segundo momento es el antropológico, que busca exponer el significado para la persona de hacer uso de una determinada biotecnología; por ejemplo, qué significa ser generado tecnológicamente a diferencia de ser generado naturalmente (por medio del acto conyugal). Finalmente, el tercer momento es el discernimiento de los valores en juego que son el insumo inmediato para la valoración ética del acto tecnológico en cuestión. El centro del análisis, por tanto, corresponde a la Antropología filosófica, aunque el contenido normativo proviene de la Ética. Como sostiene Pessina⁴², a quien Sgreccia cita, es la praxis humana el elemento que unifica e integra el aporte de las diferentes disciplinas. Es también el análisis de la praxis humana, siendo la Teología Moral aquella que busca orientar el obrar humano a la salvación, donde se concreta el aporte de la Teología, el cual se genera a partir de una comprensión más profunda del obrar humano, particularmente del obrar tecnológico, que el ofrecido por las ciencias biomédicas, la Antropología y la Ética. Como subraya Maurizio Chiodi, la instancia racional pertenece también a la Teología y a la Filosofía⁴³, como también a todas las disciplinas científicas.

41 RUSSO, Giovanni, *Bioetica. Manuale per teologi* (2005), 14-15.

42 Cf. PESSINA, Adriano, "La relazione tra ricerca biomedica, l'antropologia e l'etica filosofica. Appunti per una riflessione metodologica", in: CORREA, Juan de Dios Vial; SGRECCIA, Elio (eds.), *Etica della ricerca biomedica. Per una visione cristiana* (2004), 144-158.

43 CHIODI, Maurizio, *Morale della vita. Bioetica in prospettiva teologica* (2017), 146-147.

Es esta racionalidad común la que permite un diálogo auténtico entre las disciplinas. En este sentido, la propuesta de Sgreccia, al considerar esta interdisciplinariedad estructural es todavía más importante que pensar la Teología Moral de la vida teniendo en cuenta los aportes de la Antropología cristiana como punto de referencia (como propone Faggioni, permaneciendo en la multidisciplinariedad⁴⁴), pero sin integrarlos en el análisis de la praxis concreta en el uso de las biotecnologías.

Por su parte, el Magisterio de la Iglesia, especialmente a partir de la segunda mitad de los 1980, ha incorporado la mirada de las otras disciplinas a la hora de referirse a los problemas morales que intenta discernir. El recurso al conocimiento científico como preámbulo para la reflexión moral es evidente en los dos documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre temas de moral de la vida: *Donum vitae* (1987) y *Dignitas personae* (2008). El mismo Juan Pablo II creó las Pontificias Academias de las Ciencias Sociales en 1994 y la Pontificia Academia para la Vida en 1998, dando a entender la importancia de escuchar la voz de las ciencias para la reflexión eclesial. Debe notarse, que la Pontificia Academia para la Ciencias ya la había fundado Pío XI en el lejano 1936, más de 25 años antes del Concilio. La misma Carta Apostólica *Vitae mysterium*, con la que Juan Pablo II crea la Pontificia Academia para la Vida, habla de que “la Iglesia, en el servicio de la vida, no puede menos que encontrarse con la ciencia”⁴⁵. Por su parte, el artículo 2, letra a, de los nuevos Estatutos de la Pontificia Academia para la Vida, aprobados por Francisco en el año 2018 sostiene que la responsabilidad específica de la Academia es “estudiar, desde una perspectiva interdisciplinar, los problemas relacionados con

44 Cf. FAGGIONI, Maurizio P., *La vita nelle nostre mani*, 43-45.

45 JUAN PABLO II, “Carta apostólica *Vitae mysterium*”, *Acta Apostolicae Sedis* (1995), 385-393.

la promoción y defensa de la vida humana”. Asimismo, en el artículo seis, describe su propia actividad como “interdisciplinar”. La misma Academia para la Vida ha publicado un “Comentario Interdisciplinar” a la encíclica *Evangelium vitae*⁴⁶. Con estas referencias a actos pontificios y documentos magisteriales no pretendo decir que el Magisterio de facto realiza interdisciplina, más bien recordar que esta praxis de los Pontífices y de la Curia Romana han jugado también un rol para validar la consideración del aporte de las ciencias en la reflexión moral y, por tanto, poner las bases para un diálogo que permita hacer Teología Moral como un auténtico esfuerzo de interdisciplina.

El método ver-juzgar-actuar y la moral social

Ya es un tópico hablar del método ver-juzgar-actuar (en lo sucesivo, VJA) como el método que ha cambiado la moral social (y la Teología) del posconcilio. Procuraremos mostrar la naturaleza al menos multidisciplinar y eventualmente interdisciplinar del método y su influencia en la moral social, particularmente de los primeros dos momentos, a través de un análisis de su adopción por los teólogos y por el Magisterio.

El método VJA fue propuesto inicialmente por la acción católica obrera centroeuropea, en los años 1930⁴⁷. Fue sin duda su uso por Juan XXIII en *Mater et Magistra* (n. 236) y luego por el Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et Spes* lo que lo catapultó a método de “corriente principal” en la moral social. Como señala Comblin, haciendo un balance del desarrollo del método en tiempos del Concilio: la Teología por venir tiene que “tomar prestados los instrumentos que las disciplinas científicas actuales o las ciencias del espíritu han puesto en las manos de

46 LUCAS LUCAS, Ramón, *Comentario Interdisciplinar a la Evangelium vitae* (1996).

47 SILVA, Sergio, “Teología de la Liberación”, *Teología y Vida* (2009), 99.

nuestros contemporáneos”⁴⁸. Los mismos comentaristas de la Doctrina Social de la Iglesia (en lo sucesivo, DSI) subrayan cómo con el Concilio Vaticano II el mismo Magisterio social de la Iglesia cambió de enfoque: desde uno deductivo, que buscaba la aplicación de principios generales, a uno inductivo que partía del análisis del contexto histórico y generaba principios para hacerse cargo de él y transformarlo⁴⁹. Como señala acertadamente Ezequiel Martín Silva: “Se abría una tierra inhóspita para la mediación socioanalítica (ver) del método teológico-pastoral. La incorporación de las ciencias humanas y sociales señalaba una nueva época en la historia de la epistemología teológica”⁵⁰.

El método es asumido por la Conferencia de Medellín y, de ahí, es retomado por la Teología de la Liberación. Es en el momento del ver es dónde se recurre a las ciencias sociales para una comprensión más profunda de las causas de la opresión de la mayoría pobre en Latinoamérica. Esta parte del método se conoce también como “mediación socioanalítica”. Para autores como Illanes es precisamente la naturaleza interdisciplinar de la Teología de la Liberación la que hace que la mediación socioanalítica cambie el mismo modo de plantear la Teología⁵¹. Él mismo contrasta el uso de las ciencias sociales como mero instrumento de análisis con la transformación del mismo método teológico por la influencia de las ciencias sociales. En esta transformación de la Teología, a partir de las ciencias sociales, descrita con sumo detalle por Scannone⁵², es donde podemos hablar de interdisciplina e incluso de transdisciplina, según las definiciones dadas más

48 COMBLIN, Joseph, *Hacia una teología de la acción* (1964), 132.

49 Cf. CAMACHO, Ildefonso, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica* (1991), 171.

50 MARTÍN SILVA, Ezequiel, “La cuestión del método en Teología y el aporte latinoamericano en la propuesta ver-juzgar-actuar”, *Cuestiones teológicas* (2022), 18.

51 ILLANES, José Luis, “Teología de la Liberación. Análisis de su método”, *Scripta Theologica* (1985), 746.

52 SCANNONE, Juan Carlos, “El método de la Teología de la Liberación”, *Theologica Xaveriana* (1984), 369-389.

arriba. Debe notarse, sin embargo, que al menos en las fases iniciales de la Teología de la Liberación, esta mediación socioanalítica no era la de cualquier escuela de las ciencias sociales, quizás no sólo de las miradas marxistas, como señala la instrucción *Libertatis nuntius*⁵³, pero sí del desarrollismo y de la teoría de la dependencia, muy en boga en esos años en ambientes influidos por el pensamiento marxista y neomarxista⁵⁴. En cierto modo, el mismo Gustavo Gutiérrez hizo un *mea culpa* al respecto cuando afirma que “las contribuciones del análisis marxista deben ser situadas y criticadas en el horizonte de las ciencias sociales”⁵⁵. Puede explicarse esta necesidad de corrección por la novedad del método y por la velocidad con la que fue adoptado, como sugiere Schickendantz⁵⁶.

Por su parte, el Magisterio de la Iglesia incorporó rápidamente esta metodología que puede verse en buena parte de las encíclicas sociales⁵⁷ o en los documentos del episcopado latinoamericano, incluso en la recientísima *Laudato Si'*, del actual Pontífice. A veces, como en este caso, toda la encíclica está estructurada a partir del método, otras veces, el método se incorpora total o parcialmente al enfrentar temas más puntuales.

En los manuales de Moral Social del posconcilio, naturalmente influidos por el Magisterio social, se observa también una atención a los datos de las ciencias sociales al abordar las problemáticas concretas. Como señala Gallagher, “empezar por ese corpus básico del Magisterio, como categoría separada, es la opción preferida por

53 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación”, *Acta Apostolicae Sedis* (1984), 888.

54 Texto emblemático de estas teorías era CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo, *Dependencia y Desarrollo en América Latina* (1969).

55 GUTIÉRREZ, Gustavo, *La verdad os hará libres: Confrontaciones* (1986), 80.

56 Cf. SCHICKENDANTZ, Carlos, “¿Una exaltación de lo empírico? La metodología teológico-pastoral de Medellín a debate”, *Horizonte* (2018), 538-539.

57 Cf. ESCOBAR, Ricardo, “La Doctrina Social de la Iglesia: fuentes y principios de los derechos humanos”, *Revista Prolegómenos – Derechos y Valores* (2012), 103.

muchos teólogos católicos contemporáneos”⁵⁸; no debe extrañar, entonces, que la atención de la DSI a las ciencias humanas se traslade también a la moral social. De hecho, la misma Congregación para la Educación Católica señala la importancia de las ciencias sociales en la enseñanza de la DSI⁵⁹, idea que retoma el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* (n. 78).

Como sostiene con acierto Francisco de Aquino Júnior, la relación de la Teología con las ciencias sociales puede comprenderse o bien como un paso previo a la reflexión teológica en sentido estricto, como lo hace la mayoría de los teólogos (multidisciplinariedad) o bien como un momento intrínseco del proceso teológico (interdisciplinariedad o transdisciplinariedad)⁶⁰. No queremos definir aquí cuál de las dos actitudes es la correcta, sino más bien constatar que las ciencias sociales son, de facto, un interlocutor consolidado de la Teología y que su presencia no puede ser obviada a la hora de pensar el método teológico de la moral social. Con el mismo autor podemos concluir que el hecho de que las ciencias sociales “no sean suficientes para la reflexión teológica no significa que no sean constitutivas de la misma”⁶¹. En otras palabras, la moral social, o la misma Teología, si queremos ir más allá, no puede renunciar a la interdisciplinariedad con las ciencias sociales; lo reconoció Pablo VI hace más de 50 años⁶².

En esta línea se plantean también los moralistas al pensar en el método de la moral social. Como sostiene Giuseppe Angelini, es necesario comprender el carácter necesario y a la vez no definitivo de

58 GALLAGHER, R., “Ética social como disciplina teológica, ¿problema sin resolver?”, in: RUBIO, Miguel; GARCÍA, Vicente; GÓMEZ MIER, Vicente (eds.), *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal* (2003), 675.

59 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (1998), 68.

60 Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de., “Teología e ciencias sociais”, *Horizonte* (2012): 1325.

61 AQUINO JÚNIOR, “Teología e ciencias sociais”, 1345.

62 Cf. PABLO VI, *Octogésima adveniens* (1971), 40.

las condiciones sociales del obrar⁶³ y, por tanto, las debemos tener en cuenta, comprendiéndolas con el auxilio de las ciencias sociales. Patricio Miranda nos previene, por su parte, de considerar las ciencias sociales como un corpus monolítico⁶⁴, como si las lecturas que ellas hacen de la realidad estuvieran desprovistas de toda ideología.

Si bien las formas de articular la Teología y las ciencias sociales son diferentes y a veces ni siquiera explicitadas en un método específico por los diferentes autores (como era el caso del método triangular de Sgreccia), nos parece que no puede dudarse que es ya un hecho pacífico que la moral social que se elabora y se enseña actualmente implica alguna de las formas de interdisciplinariedad. Marciano Vidal, autor del manual de moral social probablemente más leído en Latinoamérica⁶⁵ afirma sin ambages que en la moral social debe darse una integración entre la racionalidad ética y la racionalidad científico-técnica de las ciencias sociales. El mismo Francisco ha convocado a la economía, dando su apoyo al proyecto “*The Economy of Francesco*”, como un interlocutor válido para superar las desigualdades materiales que denuncia en su Magisterio⁶⁶.

La ecoteología y las humanidades ambientales

Como es ampliamente conocido, la así llamada conciencia ecológica es un fenómeno contemporáneo, de los últimos 50 años, más allá de precursores decimonónicos. Sin querer comprometerme con un hito inaugural o con obras señeras que pusieron el problema sobre la mesa, baste decir que, por obra del desarrollo de una

63 ANGELINI, Giuseppe, “Il trattato teologico dell’etica sociale”, *Teologia* (1988), 173.

64 MIRANDA, Patricio, “Doctrina social de la Iglesia y Ciencias Sociales”, in: PARRA, Fredy; MIRANDA, Patricio, *Pensamiento social de la Iglesia y ciencias sociales: horizontes teológicos para un diálogo*, *Anales de la Facultad de Teología*. Vol. LVII (2006) Cuaderno 2, 166.

65 VIDAL, Marciano, *Moral de Actitudes*. Tomo III: Moral Social (2006), 82.

66 Cf. FRANCISCO, *Carta a los participantes en el evento “The Economy of Francesco”* (2019).

ciencia relativamente nueva, la ecología, a partir de los años 1970 comenzó a alcanzar notoriedad social y académica el así llamado “problema ambiental”.

A corto andar, el dedo acusador fue apuntado al cristianismo, por medio del ya clásico artículo del historiador Lynn White⁶⁷. La reacción de la Teología fue, sin embargo, rápida y consistente. Aunque es posible rastrear tomas de postura previas de iglesias cristianas y del mismo Pablo VI ante el problema ambiental, no cabe duda de que la disciplina de la ecoteología tardó algunos años más en asentarse⁶⁸. Más allá de las dificultades y límites de su diálogo con las disciplinas científicas, que Lisa Sideris ha señalado correctamente⁶⁹, la ecoteología nació dialogando con la ecología, las ciencias experimentales y las ciencias sociales, al punto que se la puede considerar a pleno título una de las *environmental humanities*⁷⁰, que es la etiqueta que se da en el mundo anglosajón a las ciencias sociales que estudian el problema ambiental. Ellas mismas mantienen un constante y fecundo diálogo con las ciencias experimentales, particularmente con la Ecología y con la Física (por el problema del cambio climático). Como señala Schmidt: “La necesidad de la colaboración interdisciplinar entre las humanidades y las ciencias en las humanidades ambientales nace de la observación común de que la biósfera existe independientemente del ser humano, pero, al mismo tiempo es transformada y moldeada por él a una velocidad sin precedentes”⁷¹. Más allá de este deseo, como constata Little, en el ámbito de las humanidades ambientales,

67 Cf. WHITE, Lynn, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science* (1967), 1203-1207.

68 Cf. DEANE-DRUMMOND, Celia, *A Primer in Ecotheology* (2017).

69 SIDERIS, Lisa, “Religion, Environmentalism, and the Meaning of Ecology”, in: GOTTLIEB, Roger (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* (2010), 446-464.

70 El término es acuñado el año 1998 en Chequia por la bióloga y socióloga Han Librova. Cf. SCHMIDT, Matthias; SOENTGEN-HUBERT ZAPE, Jens, “Environmental Humanities: an Emerging Field of Transdisciplinary Research”, *Gaia* (2020), 225.

71 SCHMIDT, Matthias et al, *Environmental Humanities*, 227.

el trabajo colaborativo interdisciplinar es relativamente nuevo en esta área de estudio⁷².

En este contexto, podríamos decir que la ecoteología nació con el método interdisciplinar, reclamado por uno de los fundadores de la bioética, Van Rensselaer Potter, como elemento indispensable de la nueva ciencia de la supervivencia⁷³ por él diseñada. La Teología católica, hay que decirlo, fue bastante más lenta que la protestante para sumarse a este esfuerzo interdisciplinar. Aunque encontramos constantemente alusiones al problema ecológico en el Magisterio pontificio y latinoamericano, no ha sido sino hasta *Laudato Si'* que la reflexión teológica católica, sobre todo fuera del mundo anglosajón, comenzó a agarrar impulso y a transitar por la brecha marcada por algunos pioneros como el mismo Leonardo Boff, que había dedicado ya un puñado de obras al tema antes de la encíclica de Francisco. Él mismo acoge los datos de la ciencia para justificar sus propuestas éticas e incursiona en la mirada del problema ecológico como problema socioambiental en su famosa obra *Ecología. Grito de la tierra. Grito de los pobres*⁷⁴. Francisco, al darle esa etiqueta al problema ambiental y al retomar la propuesta de la ecología integral de Juan Pablo II, construye sobre un terreno ya preparado por la Teología latinoamericana. El mismo Francisco, usando el método VJA de la DSI y de la Teología de la Liberación, plantea su propuesta en la encíclica dando espacio a las ciencias experimentales y sociales en su reflexión y podemos decir que no hay prácticamente ecoteólogo alguno que plantee una Teología ambiental sin formas al menos incipientes de interdisciplina.

72 Cf. LITTLE, Gavin, "Connecting Environmental Humanities: Developing Interdisciplinary Collaborative Method", *Humanities* (2017), 6, 91.

73 Cf. POTTER, V. R., "Bioethics. Science of Survival", *Perspectives in Biology and Medicine* (1970), 127-153.

74 Cf. BOFF, Leonardo, *Ecología, grito de la tierra. Grito de los pobres* (2011).

En ningún momento la Teología ha osado utilizar el método deductivo y monodisciplinar que todavía estaba vigente antes del Concilio para abordar las temáticas ambientales. Quizás este auto-percibido lastre metodológico hizo que los teólogos se sumaran tarde y más reactiva que proactivamente a la investigación sobre estos temas. Los mismos centros dedicados al estudio de la ecoteología son interdisciplinarios, quizás el ejemplo de más reciente creación, el *Laudato Si' Research Institute* en Oxford, es un botón de muestra de la interdisciplina con la que habitualmente trabaja la ecoteología, aunque en su declaración de misión hablan más de multidisciplinariedad que de interdisciplinariedad⁷⁵.

En pocas palabras, la ecoteología, a diferencia de la moral de la vida y la moral social, no necesitó abrirse al método interdisciplinar, nació ella misma en un contexto en el que no había otro método posible. Como señala Lisa Sideris, el aporte de las religiones (y por tanto de la ecoteología) no es un mero adorno, sino una exigencia imprescindible en busca de la sabiduría necesaria para resolver satisfactoriamente los desafíos que la problemática ambiental presenta a la humanidad, que no puede resolverse echando mano sólo a las ciencias experimentales y a la tecnología⁷⁶. El mismo Francisco ve a la tecnociencia más como un problema que como una solución, más allá de sus innegables bondades⁷⁷.

La ecoteología entró en diálogo con las demás ciencias simplemente por la necesidad de distintos abordajes para comprender adecuadamente las problemáticas ambientales. No es una simple casualidad que Celia Deane-Drummond comience su exposición sintética sobre la ecoteología con la descripción de los principales

75 Research Institute. *Laudato Si'*. Disponible en <https://lsri.campion.ox.ac.uk/mission> (acceso efectuado el 17 de octubre de 2022).

76 Cf. SIDERIS, Lisa, *Consecrating science. Wonder, Knowledge and the Natural World* (2017), 202.

77 FRANCISCO, *Laudato Si'* (2015), 105.

problemas ambientales que han suscitado una reflexión teológica⁷⁸. Por esta misma opción dialógica, la ecoteología no ha tenido que luchar tanto para ser reconocida como un interlocutor válido entre las demás disciplinas. Por lo mismo, posiblemente tiene mucho que enseñar a las demás subdisciplinas teológicas sobre el método interdisciplinar.

Interdisciplina, cómo y por qué

La Teología Moral versa sobre la praxis humana y ella es inseparable de las realidades temporales, puesto que el ser humano es esencialmente un *ser-en-el-mundo*. Este es, podríamos decir, el marco último que justifica la interdisciplina en el método teológico, que es lo que hemos descrito en sus particulares concreciones en las distintas subdisciplinas de la Teología Moral después del Concilio.

Haciendo un balance del camino recorrido hasta ahora podemos decir con cierta seguridad que la multidisciplinariedad es ya una ganancia consolidada del método teológico de la moral especial. Prácticamente no se encuentran textos de moral especial donde no haya una mirada de los problemas desde disciplinas distintas de la Teología. Es un paso inicial, si se quiere insuficiente, pero que nos parece importante destacar. Esta interacción entre las disciplinas no sólo se ha quedado en la reflexión de las mismas disciplinas teológicas, también está entrando en la organización eclesial de los estudios teológicos. Como leemos en *Veritatis gaudium*:

En este sentido, es sin duda positivo y prometedor el redescubrimiento actual del principio de la interdisciplinariedad: no sólo en su forma “débil”, de simple multidisciplinariedad, como planteamiento que favorece una mejor comprensión de un objeto de estudio, contemplándolo desde varios puntos de vista; sino también en su forma “fuerte”, de transdisciplinariedad, como

78 DEANE-DRUMMOND, Celia, *Eco-theology* (2008), 1-16.

ubicación y maduración de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios⁷⁹.

Y, más adelante, en el artículo 66 se da forma jurídica a este deseo:

La colaboración entre Facultades, bien sea de una misma Universidad, bien de una misma región o de un territorio más amplio, deberá ser promovida diligentemente. En efecto, ello será de gran ayuda para fomentar la investigación científica de los profesores y la mejor formación de los alumnos, así como para conseguir la comúnmente llamada “relación interdisciplinar”, que se hace cada vez más necesaria; igualmente para desarrollar la “complementariedad” entre las distintas Facultades; en general, para lograr la penetración de la sabiduría cristiana en toda la cultura⁸⁰.

El Papa Francisco sugirió, a los miembros de la comunidad universitaria de la Pontificia Universidad Católica de Chile de forma concreta y directa, avanzar por ese camino. Dijo Francisco en su discurso en nuestra casa de Estudios: “La Universidad, en este sentido, tiene el desafío de generar nuevas dinámicas al interno de su propio claustro, que superen toda fragmentación del saber y estimulen a una verdadera *universitas*”⁸¹. Y más adelante agregó:

El conocimiento siempre debe sentirse al servicio de la vida y confrontarse con ella para poder seguir progresando. De ahí que la comunidad educativa no puede reducirse a aulas y bibliotecas, sino que debe avanzar continuamente a la participación. Tal diálogo sólo se puede realizar desde una *episteme* capaz de asumir una lógica plural, es decir, que asuma la interdisciplinariedad e interdependencia del saber⁸².

79 FRANCISCO, *Veritatis gaudium*, 4c.

80 FRANCISCO, *Veritatis gaudium*, art. 66.

81 FRANCISCO, *Discurso en la Pontificia Universidad Católica de Chile* (2018). La cursiva es del texto.

82 FRANCISCO, *Discurso en la Pontificia Universidad Católica de Chile*.

Del camino ya recorrido y del que queda todavía por recorrer se ve claro el impulso a pasar de la multidisciplinariedad a la interdisciplinariedad. Es una exigencia de la complejidad y del alcance global de los problemas de los que se deben ocupar la Teología y todas las ciencias; problemas comunes exigen una reflexión común. Más aún, la fragmentación del saber puede considerarse incluso una forma de ignorancia, como señala Lisa Sideris comentando el n. 104 de *Laudato Si'*, donde el Pontífice habla de los peligros del reduccionismo⁸³. Más adelante Francisco señala que el diálogo entre las disciplinas evita la absolutización del propio campo de conocimiento⁸⁴, reafirmando la idea de que desde una sola disciplina es imposible una adecuada comprensión de la realidad. La Teología, con su inevitable tendencia a pensarse como saber de Dios en el sentido subjetivo del término, tiene el especial peligro de absolutizarse y es por ello por lo que la humildad epistémica que impone la interdisciplina puede ser un remedio eficaz para esta *hubris*. Los efectos de no controlar esta *hubris* del saber humano los estamos viendo al constatar el daño socioambiental obrado por el paradigma tecnocrático. Por ello, el diálogo interdisciplinar no sólo es un remedio para la Teología sino también un aporte que ella puede hacer a otras disciplinas, todas portadoras de la misma inclinación, se despliega así el rol de la Teología como servicio al mundo.

Este camino de la multidisciplinariedad hacia la interdisciplinariedad no está exento de dificultades, retrocesos, riesgos y peligros, pero no por ello debemos renunciar a él. Más aún, debe ser la forma principal de nuestro quehacer académico como teólogos moralistas. Dicho esto, no olvidemos que todo diálogo auténtico parte de un adecuado autoconocimiento de sí mismo, y nos lleva

83 Cf. SIDERIS, Lisa, "Techno-science, integral thought and the reality of limits in *Laudato Si'*", *The Trumpeter* (2018): 24.

84 FRANCISCO, *Laudato Si'* (2015), 201.

incluso a conocernos mejor. Por ello creemos que el esfuerzo, todavía incipiente, por comprender mejor la identidad y la naturaleza de la misma Teología moral, a partir del ejercicio interdisciplinar, requiere ser profundizado para precisar más profundamente la identidad específica de nuestra disciplina teológica y para que su ejercicio como guía de la praxis humana sea más provechoso para la salvación de cada ser humano y del mundo entero, que es su finalidad principal como ejercicio del *intellectus fidei*.

Referencias

- ANGELINI, Giuseppe. Il trattato teologico dell'etica sociale. *Teologia*, v. 13, n. 2, 1988.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Teologia e ciências sociais. *Horizonte*, v. 10, n. 28, 2012.
- BALSAMO, Anne; MITCHAM, Carl. Interdisciplinarity in Ethics and the Ethics of Intedisciplinarity. In: FRODEMAN, Robert et al (eds.), *The Oxford Handbook*. Oxford University Press, 2010.
- BODEN, Margaret A. What is interdisciplinarity? In: CUNNINGHAM, Richard (ed.). *Interdisciplinarity and the Organization of Knowledge in Europe*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, 1999.
- BOFF, Leonardo. *Ecología, grito de la tierra. Grito de los pobres*. Barcelona: Trotta, 2011.
- BORGOÑO, Cristián. Teología e bioética. Il ruolo della teologia nella bioetica come scienza. *Studia Bioethica*, v. 2, n. 3, p. 55-61, 2009.
- BORGOÑO, Cristián. Bioética y Magisterio de la Iglesia. *Anales de Teología*, v. 10, n. 1, 2008.
- CALLAHAN, Daniel. *In Search of the Good, A life in Bioethics*. Cambridge: MIT Press, 2012.
- CAMACHO, Ildelfonso. *Doctrina social de la iglesia. Una aproximación histórica*. Madrid: San Pablo, 1991.
- CANALE, Fernando. Interdisciplinary Method in Christian Theology? *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, v. 43, n. 3, 2001.
- CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTTO, Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1969.

- CHIODI, Maurizio. *Morale della vita. Bioetica in prospettiva teologica*. Brescia: Queriniana, 2017.
- COMBLIN, Joseph. *Hacia una Teología de la acción*. Barcelona: Herder, 1964.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. Roma: s.e., 1998.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación”. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 76, 1984.
- DEANE-DRUMMOND, Celia. *A Primer in Ecotheology*. Eugene: Cascade Books, 2017.
- DEANE-DRUMMOND, Celia. *Eco-theology*. London: Darton, Longman and Todd, 2008.
- DULLES, Avery. *The Craft of Theology. From Symbol to System*. New York: Crossroad, 1992.
- ESCOBAR, Ricardo. La Doctrina Social de la Iglesia: fuentes y principios de los derechos humanos. *Revista Prolegómenos – Derechos y Valores*, v. 15, 2012.
- FAGGIONI, Maurizio. *La vita nelle nostre mani. Manuale di bioetica teologica*. Bolloña: Dehoniane, 2016.
- FRANCISCO, PP. *Veritatis gaudium*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- FRANCISCO, PP. Carta a los participantes en el evento “The Economy of Francesco”. *Vatican*, 2019.
- FRANCISCO, PP. Discurso en la Pontificia Universidad Católica de Chile. *Vatican*, 2018.
- FRANCISCO, PP. *Laudato Si'*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015.
- GALLAGHER, R. Ética social como disciplina teológica, ¿problema sin resolver? In: RUBIO, Miguel; GARCÍA, Vicente; GÓMEZ MIER, Vicente (eds.). *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*. Madrid: Perpetuo Socorro, 2003.
- GÓMEZ MIER, Vicente. *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Vaticano II*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- GUSTAFSON, James. *The Contributions of Theology to Medical Ethics*. Milwaukee: Marquette University Press, 1975.

- GUTIÉRREZ, Gustavo. *La verdad os hará libres: Confrontaciones*. Lima: CEP-ICB, 1986.
- ILLANES, José. Teología de la Liberación. Análisis de su método. *Scripta Theologica*, v. 17, n. 3, 1985.
- JONAS, Hans. *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.
- JUAN PABLO II. Carta apostólica Vitae mysterium. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 86, p. 385-393, 1995.
- JUAN PABLO II. Carta al P. George Coyne del 1 de junio de 1988. *Vatican*, 1988.
- LATTUCA, R. Lisa. *Creating Interdisciplinarity: Interdisciplinary Research and Teaching Among College and University Faculty*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2001.
- LITTLE, Gavin. Connecting Environmental Humanities: Developing Interdisciplinary Collaborative Method. *Humanities*, v. 6, 2017.
- LUCAS L., Ramón. *Comentario interdisciplinar a la Evangelium vitae*. Madrid: BAC, 1996.
- MARTÍN SILVA, E. La cuestión del método en Teología y el aporte latinoamericano en la propuesta ver-juzgar-actuar. *Cuestiones teológicas*, v. 49, n. 111, 2022.
- MELINA, Livio; NORIEGA, José; PEREZ-SOBA, Juan José. *Camminare alla luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*. Siena: Cantagalli, 2008.
- MIRANDA, Patricio. Doctrina social de la Iglesia y Ciencias Sociales. In: PARRA, Fredy; MIRANDA, Patricio. *Pensamiento social de la Iglesia y ciencias sociales: horizontes teológicos para un diálogo*, *Anales de la Facultad de Teología*, v. LVII, cuaderno 2, 2006.
- NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES. *Facilitating Interdisciplinary Research*. Washington, D.C.: National Academies Press, 2004.
- PABLO VI. *Octogésima adveniens*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1971.
- PESSINA, Adriano. Fondazione e applicazioni dei principi etici. Aspetti del dibattito sulla bioética. *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, v. 88, 1991.
- PESSINA, Adriano. *Bioetica. L'uomo sperimentale*. Milano: Bruno Mondadori, 1999.
- PESSINA, Adriano. La relazione tra ricerca biomedica, l'antropologia e l'etica filosofica. Appunti per una riflessione metodologica. In: CORREA, Juan de Dios Vial; SGRECCIA, Elio (eds.). *Etica della ricerca biomedica. Per una visione cristiana*. Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

- PESSINA, Adriano. La questione del metodo nella prospettiva della bioetica di stampo personalista. *Medicina e Morale*, v. 53, n. 2, p. 317-327, 2004.
- PIERCE S., Charles. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press, 1961.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *Biblia y Moral. Las raíces bíblicas del obrar cristiano*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
- POTTER, V. R. Bioethics. Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine*, v. 14, n. 1, p. 127-153, 1970.
- REICH, Warren. Bioethics. In: *Encyclopaedia of Bioethics*. London: The Free Press, 1995.
- RUSSO, Giovanni. Storia della bioetica dalle origini ad oggi. In: *Storia della Bioetica*. Roma: Armando, 1995.
- RUSSO, Giovanni. *Bioetica. Manuale per teologi*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2005.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones* XI, XIV, 17.
- SCANNONE, Juan. El método de la Teología de la Liberación. *Theologica Xaveriana*, v. 34, p. 369-389, 1984.
- SCHICKENDANTZ, Carlos. ¿Una exaltación de lo empírico? La metodología teológico-pastoral de Medellín a debate. *Horizonte*, v. 16, n. 50, p. 538-539, 2018.
- SCHIMIDT, Matthias; SOENTGEN-HUBERT ZAPF, Jens. Environmental Humanities: an Emerging Field of Transdisciplinary Research. *Gaia*, v. 29, n. 4, 2020.
- SGRECCIA, Elio. *Manuale di Bioética. Vol.1 Fondamenti di etica biomedica*. Milán: Vita e Pensiero, 2007.
- SIDERIS, Lisa. Techno-Science, Integral Thought and the Reality of Limits in Laudato Si'. *The Trumpeter*, v. 34, n. 1, 2018.
- SIDERIS, Lisa. *Consecrating Science. Wonder, Knowledge and the Natural World*. Oakland: University of California Press, 2017.
- SIDERIS, Lisa. Religion, Environmentalism, and the Meaning of Ecology. In: GOTTLIEB, Roger (ed.). *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SILVA, Sergio. Teología de la Liberación. *Teología y Vida*, v. 50, 2009.
- SILVA, Ezequiel. La cuestión del método en teología y el aporte latinoamericano en la propuesta ver-juzgar-actuar. *Cuestiones teológicas*, v. 49, n. 111, 2022.

- SMITH, Brent. *Religious Studies and the Goal of Interdisciplinarity*. London: Routledge, 2020.
- THOMPSON, Julie. A taxonomy of interdisciplinarity. In: FRODEMAN, Robert et al (eds.). *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- TURNER, Geoffrey. Saint Thomas Aquinas on the Scientific Nature of Theology. *New Blackfriars*, v. 78, Oxford, 1997.
- VIDAL, Marciano. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Madrid: Perpetuo Socorro, 2014.
- VIDAL, Marciano. *Moral de actitudes. Tomo III: Moral Social*. Madrid: Perpetuo Socorro, 2006.
- VIVA, Vincenzo; WITASZEK Gabriel. *Etica Teologica nelle correnti della Storia*. Ciudad del Vaticano: Lateran University Press, 2011.
- WHITE, Lynn. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, v. 155, p. 1203-1207, 1967.
- ZACHHUBER, Johann. *Theology as Science in the Nineteenth-Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

CAPÍTULO VI

La investigación actual de la Historia de la Iglesia: apuntes y reflexiones

David Chamorro¹

Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la
Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Ecuador)

Todo teólogo y fiel que aborde con seriedad el tema eclesiológico en nuestro continente terminará inquiriendo por el devenir histórico de la comunidad de fe establecida en 1492. Un principio vinculante es que la Historia de la Iglesia es un momento indivisible de la única Teología. Es historia de salvación: el obrar de Dios con el ser humano². Adelanto que las reflexiones que siguen son deudas de mi formación en la Facultad de Historia de la Iglesia de la Universidad Gregoriana, de mi mayor familiaridad con los autores ecuatorianos, colombianos y españoles y de mis últimas investigaciones sobre la recepción del Concilio Vaticano II en el Ecuador.

En la segunda mitad del siglo XX, el acontecer de la comunidad cristiana en nuestra América ha sido el objeto de estudio de académicos beneméritos y rigurosos, desde Pedro Borges hasta Enrique

¹ Estudió Ciencias de la Educación en la PUCE. Magíster en Historia por la Pontificia Universidad Javeriana, culminó una especialización en Historia de la Iglesia en Roma, Pontificia Universidad Gregoriana. Professor de la PUCE. Miembro de la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica. Religioso Jesuita.

² PATIÑO, José Uriel, *La Iglesia en América Latina* (2012), 7.

Dussel y Josep-Ignasi Saranyana (más adelante me referiré a algunos historiadores nacionales y locales)³. El espectro ideológico tanto en los manuales como en los libros y artículos consagrados a una iglesia particular o a un instituto religioso, es plural (lo cual hoy se valora mucho). Este esfuerzo ha sido asumido en gran parte por historiadores que no tienen relación con ninguna iglesia o credo. El objeto de estudio de esos autores – no necesariamente positivistas ni anti-clericales – suele ser la “Iglesia en la Historia”: una institución humana – demasiado humana – que es un referente moral y de poder. Ejemplo de lo señalado es la producción historiográfica con motivo del bicentenario de la independencia de las naciones hispanoamericanas, que ha abordado con frecuencia el papel de la Iglesia Católica entre 1809 y 1824.

Las preguntas generadoras de este aporte son: ¿cómo proseguir la investigación en torno a la Historia de la Iglesia en Latinoamérica? ¿Qué problemas, métodos y técnicas de investigación se están privilegiando? Podemos detectar algunas tendencias desde mediados del siglo XX. Resalto tres elementos decisivos en la escritura de la Historia eclesiástica: la profesionalización de la disciplina histórica en nuestros países (alrededor de 1960), el impacto del Vaticano II y el avance de la secularización.

Hace medio siglo, el filósofo e historiador Enrique Dussel afirmó, quizá temerariamente, que la Historia de la Iglesia en nuestro continente “acababa de nacer”⁴. Precisamente, la Comisión de

3 Menciono algunas obras de carácter general que han alcanzado cierta difusión: BORGES, Pedro (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (1992); DUSSEL, Enrique D., *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación, 1492-1973* (1974). Mencionaré varias obras de Saranyana en este artículo. John Lynch presenta una sugestiva visión de conjunto en *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina* (2012). Entre los “clásicos”, menciono la obra de LOPETEGUI, León; ZUBILLAGA, Félix, *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX* (1965).

4 DUSSEL, *Historia de la Iglesia*, 13.

Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) nació gracias al impulso dado por Dussel y otros colaboradores del Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA)⁵. Entre los años 1970 y 1980 irrumpió la llamada *Nueva Historia*, influenciada por las escuelas francesa y anglosajona. En oposición a los cánones tradicionales, la Nueva Historia recurría a un nuevo lenguaje y, hasta cierto punto, era iconoclasta respecto a las “tradiciones patrias”. La *Nueva Historia del Ecuador* (1983, editada por Enrique Ayala Mora, un “católico de izquierda”) es emblemática por un rasgo llamativo: soslayó en medida apreciable el papel histórico de la Iglesia Católica⁶.

Los autores eclesíasticos adoptaron también nuevos enfoques y técnicas. Por citar un historiador notable, Juan Manuel Pacheco, S.J. escribió cuatro volúmenes de la *Historia Extensa de Colombia* que abarcan los siglos coloniales hasta 1767 (año de la expulsión de la Compañía de Jesús); tales volúmenes aparecieron entre 1971 y 1986. En una introducción, Pacheco expone los principios hermenéuticos de su investigación: “la Historia de la Iglesia no puede reducirse a la sola actividad de sus jerarcas, sino que debe abarcar la de todo el pueblo cristiano, pero la falta de investigación sobre este último aspecto nos obliga a reducir nuestro campo de estudio”⁷. Ese vacío se ha ido llenando, pero la tarea continúa.

Hoy, la investigación se encauza de forma cada vez más inclusiva y sinodal. Como dice José U. Patiño, O.S.A., la Historia de la Iglesia no es un tratado teológico ni apología, sino “la narración del devenir

5 ALCALÁ ALVARADO, Alfonso, “La enseñanza de la Historia de la Iglesia en América Latina”, *Anuario de Historia de la Iglesia* (1996), 151-170. Acoto que el director del IPLA era Mons. Leonidas Proaño, obispo de Riobamba (Ecuador).

6 AYALA MORA, Enrique (ed.), *Nueva Historia del Ecuador* (1983). No es que Ayala y su equipo no estudien el hecho religioso (ciertamente, ningún capítulo se refiere exclusivamente a la Iglesia), sino que el influjo de la institución eclesial no es tan determinante como en las obras previas de autores como Federico González Suárez y José María Vargas, O. P.

7 Cit. por MANTILLA, Luis C., “Entre el avance y la insatisfacción: los últimos 50 años de historia de la Iglesia en Colombia (1965-2015)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* (2016), 59-89; aquí, 69.

en el tiempo y en el espacio de la comunidad fundada por Jesucristo que tiene diferentes manifestaciones de fe y de intelección de esa fe”⁸. Hace 90 años, un representante de la célebre *Escuela de los Anales*, Gabriel Le Bras, fue pionero en explorar las relaciones de la vida eclesial con su contexto social, de la que emana el comportamiento religioso de las personas. Por tanto, aparte de pretender ser una “Historia total” – en la línea de Lucien Febvre y Marc Bloch – Le Bras apostó por una Historia “desde abajo”⁹. Hoy por hoy, interesa mucho a los historiadores latinoamericanos estudiar la agencia de actores eclesiales casi olvidados: las mujeres, los pueblos originarios y los afrodescendientes.

En el siguiente apartado señalaré algunos temas de investigación que ilustran las preferencias actuales de los historiadores de la religión. En el tercer apartado esbozaré algunas cuestiones metodológicas que pueden orientar la exploración histórica en torno a un objeto de estudio de capital importancia: el Vaticano II y su recepción en América.

Algunos temas de estudio: Conquista, misiones y protestantismo

Es comprensible que los historiadores, según su escuela o afiliación, privilegien ciertos temas o filones, en consonancia con los eventos contemporáneos y los intereses de cada generación. Como dice Ayala Mora, existe una estrecha coherencia entre nuestra versión del pasado y la consiguiente interpretación de la realidad prevaleciente; y esta interpretación “está vitalmente conectada con la postura asumida frente al orden establecido, a sus contradicciones y racionalidades, a su continuidad o ruptura”¹⁰. La misma elección de los temas por

8 PATIÑO, *La Iglesia en América Latina*, 11-12.

9 Le Bras “se preocupó más de los destinatarios de las disposiciones jerárquicas y de la recepción de estas, que de los detentadores de la jurisdicción”, SARANYANA, Josep-Ignasi, “La Historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo”, *Anuario de Historia de la Iglesia* (1996), 137-150.

10 AYALA MORA, “Introducción general”, in: *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 1: Época Aborigen, 7-21; aquí, 10.

parte del investigador condiciona sus métodos y técnicas de investigación, así como el tono de la narración.

En este apartado haré un esbozo de cómo se han abordado la Conquista y la primera evangelización, las misiones católicas y la pluralidad de las confesiones cristianas. Considero que estos tres temas ilustran, hasta cierto punto, los cambios historiográficos de las últimas décadas¹¹. Como comprenderán los lectores, no juzgo necesario ser exhaustivo en la bibliografía ni explorar todas las aristas.

Hasta bien entrado el siglo XX, los autores eclesiásticos, fascinados por el hispanismo, hablaban de la “conquista espiritual de las Indias”, concepto resumido en la sentencia de Lope de Vega: “Al Rey infinitas tierras y a Dios infinitas almas”¹². Dato clave: entre 1939 y 1975, España vivió bajo el régimen franquista. Para el “nacional-catolicismo” era vital resaltar la “misión providencial” de la Monarquía hispánica. Por eso, cuando, hacia 1965, los jesuitas León Lopetegui y Félix Zubillaga abordaron la empresa de Colón y de Isabel la Católica, hablaron sin rubor alguno de “gesta”¹³. Ese tono grandilocuente y funcional a un programa político de derechas fue el dominante en los seminarios y en las facultades eclesiásticas hasta las vísperas del Vaticano II.

Pero llegó el posconcilio y la CEHILA – producto del Vaticano II y de Medellín – criticó la visión hispanista. Una tesis que ganó terreno paulatinamente fue que la cosmovisión y las sociedades prehispanicas fueron “pulverizadas” durante la Conquista, lo que derivó en un genocidio. Luigi Mezzadri, C. M. – autor de un solvente manual

11 SARANYANA, Josep-Ignasi, “Historiografía hispano-portuguesa acerca de la historia de la Iglesia en Latinoamérica. Metodología y epistemología”, in: PRIEN, Hans-Jürgen (ed.), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía* (1998), 95-104.

12 Cit. por MEZZADRI, Luigi, *Storia della Chiesa tra Medioevo ed Época Moderna, vol. 2. Rinnovamenti, separazioni, missioni. Il Concilio di Trento (1492-1563)* (2014), 285.

13 LOPETEGUI; ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América Española*, 39.

en lengua italiana – resume las tres vertientes principales que estudian el tema en cuestión.

- a) La *leyenda negra* (“cuyo iniciador fue Las Casas”¹⁴), explotada por los autores protestantes (ingleses y flamencos) en el marco de las controversias religiosas del siglo XVII. A lo largo del siglo XIX circularon de forma renovada diversos estereotipos e imágenes negativas sobre España en buena parte de Europa¹⁵. Hoy son casi un lugar común los juicios contundentes sobre una institución tristemente célebre: la Inquisición española¹⁶.
- b) El ya mencionado *hispanismo*, una “epistemología particular de conocimiento del pasado” que exalta la obra “civilizatoria y misional” de la Madre Patria. Su objetivo era la defensa de la identidad común de los dos hemisferios hispánicos, identidad sustentada en una herencia (historia, cultura, “raza”, lengua y catolicismo) y un proyecto común. Los autores hispanistas “canonizaron” el estudio de los archivos coloniales como acceso privilegiado e incontrovertible hacia el pasado¹⁷.
- c) La CEHILA fue la abanderada de la corriente *liberadora*, “que ha juzgado la realidad latinoamericana como si

14 MEZZADRI, *Storia della Chiesa*, 286.

15 GRANADOS, Aimer, *Debates sobre España. El Hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX* (2005), 24.

16 Acerca de Felipe II, una elogiada obra reciente de un historiador inglés afirma que el hijo de Carlos I se comprometió con la idea de que “solo había un modo de ser español: el del católico tradicionalista... El Rey se convenció enseguida de que había que respaldar los bulliciosos esfuerzos de la Inquisición española para lograr este fin”, MACCULLOCH, Diarmaid, *Historia de la Cristiandad* (2011), 719.

17 BUSTOS, Guillermo, *El culto a la nación. Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950* (2017), 289. La cabeza de serie de los archivos coloniales es, por supuesto, el Archivo General de Indias (Sevilla), experiencia obligada para los historiadores hispanistas, GRANADOS, *Debates sobre España*, 23-26.

hubiera nacido de la opresión”¹⁸. Si bien Saranyana advierte que no toda la Teología posconciliar de nuestro continente ha sido Teología de la Liberación, ésta ha sido la más divulgada y estudiada¹⁹. Tal interpretación y otras derivadas de ella han sido asumidas tanto por la enseñanza oficial como por el uso público y político de la Historia (basta recordar las diatribas de Hugo Chávez y de Andrés M. López Obrador contra España).

Por razones de espacio no entro en controversias que serían tema por sí mismas de una monografía y paso al tema de las “misiones entre infieles”. Se trata de una de las temáticas predilectas de los historiadores adscritos a un instituto religioso. Para no retroceder tanto en el tiempo, diré que Pedro Borges dedica la parte III del primer volumen de su *Historia de la Iglesia* (1992) a la actividad misionera de las órdenes coloniales. A partir de un estudio riguroso de los documentos pontificios y de las cédulas reales (como es característico de los hispanistas), la de Borges es una visión laudatoria e indulgente que caracteriza a las estrategias misionales como las más idóneas en el contexto del patronato regio²⁰. Si bien evita emplear el término de “conquista espiritual”, el historiador español está lejos de considerar las objeciones que historiadores, sociólogos y antropólogos han construido de este lado del Atlántico en los últimos 30 años.

Como es obvio, no podemos hablar ya de los “infelices pueblos salvajes”, ajenos a toda civilización y dominados “por las tinieblas de la superstición”²¹. El posconcilio y el desarrollo de las

18 MEZZADRI, *Storia della Chiesa*, 287.

19 SARANYANA, Josep-Ignasi, *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)* (2005), 106.

20 BORGES, “Estructura y características de la evangelización americana”, in: *Historia de la Iglesia*, 423-436.

21 Expresiones usuales en la correspondencia misionera, tal como las recoge TORRES, Víctor H., “Introducción”, in: VÁZQUEZ, Lola y equipo (eds.), *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*, 557-566; aquí, 557.

ciencias humanas reemplazaron el discurso y praxis del “misionero heroico” – consagrado a expediciones apostólicas, a enseñar el catecismo, a la *reducción* de los “naturales” y a la celebración de sacramentos – por las herramientas del científico social. A la par que los misioneros abandonaron los antiguos métodos de *tabula rasa* por una praxis anclada en la *promoción humana*, la historia de las misiones fue revisada a profundidad. Se reconoció que entre los evangelizadores y las naciones originarias se habían dado *relaciones asimétricas*. Esa es la convicción de Maurizio Gnerre – a propósito de los salesianos y de los shuar de la Amazonía ecuatoriana²² – y de Misael Kuan en su estudio sobre la misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo. El historiador colombiano cuestiona la visión tradicional de los misioneros a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Sus fuentes primarias son los informes de los mismos misioneros, escritos originalmente para dar cuenta y “glorificar” su esfuerzo apostólico. En un contexto amazónico que había cambiado radicalmente con la presencia de empresarios que ambicionaban explotar la quina y el caucho, los capuchinos y otros misioneros se convirtieron en

...adalides de un proyecto civilizador estatal en el que la religión tenía un papel importante. Los capuchinos fueron un elemento clave de defensa del territorio ante los intereses económicos de caucheros peruanos. Lo complejo de esta misión estuvo en que los misioneros hicieron las veces de gobernadores civiles al regentar la educación, construir carreteras, otorgar tierras y dirigir la moralidad de las gentes. Los misioneros obraron, entonces, como intermediarios de la ampliación de la frontera colombiana y de la defensa de la frontera interna²³.

22 GNERRE, Maurizio, “Los salesianos y los shuar. Construyendo la identidad cultural”, in: *La presencia salesiana*, 567-628.

23 KUAN, Misael B., “La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo, 1893-1929” (2013), <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/9804>.

En la década de 1980 comenzó a hacerse sentir el influjo de otros autores de vanguardia, como Foucault y De Certeau. Investigadores como Max Hering y Amada C. Pérez introducen una nueva disciplina en el estudio de las misiones, la *Historia cultural*, con sus conceptos esenciales: prácticas, imaginarios y representaciones. Precisamente, una representación dominante a inicios del siglo XX definía al ciudadano “católico, laborioso y civilizado”. Construir esa ciudadanía fue el fin último de los misioneros. Dice Pérez:

En la medida en que los indígenas fueron representados como salvajes, débiles e inútiles, las relaciones que se establecieron entre estos y los misioneros y las prácticas que se implementaron para civilizarlos estuvieron articuladas con dichas representaciones: buscaban convertirlos en civilizados a través de una estrategia de tutelaje que incluía tanto una instrucción católica y cívica como la inserción en el mundo del trabajo²⁴.

Aparte de la correspondencia de los frailes, estos autores analizan las fotografías de las misiones y de sus habitantes. Este abordaje – mucho más complejo de lo que acabo de presentar – recupera la agencia de los pueblos “adoctrinados”, es decir, sus estrategias de resistencia y acomodamiento ante la intrusión del extraño dotado de poder simbólico (el misionero).

Paso al tercer tema. El Estado colonial reprimió cualquier asomo de luteranismo o de calvinismo en el Nuevo Mundo. Uno de los principios del liberalismo triunfante en el siglo XIX fue la libertad de cultos, lo que abrió las puertas a migrantes europeos y norteamericanos. El proselitismo protestante fue visto con temor por los católicos (eran frecuentes las campañas antiprotestantes preconizadas por el episcopado). Los manuales preconciarios soslayan estos tópicos. La

24 PÉREZ, Amada Carolina, “Representaciones y prácticas en las zonas de misión: los informes de los frailes capuchinos”, in: HERING, Max S.; PÉREZ, Amada C. (eds.), *Historia cultural desde Colombia. Categorías y debates*, 287-316 (2012).

CEHILA fue nuevamente pionera: en los años 1970 propició el trabajo conjunto entre estudiosos católicos y protestantes²⁵.

El extraordinario crecimiento de las denominaciones cristianas después de la Segunda Guerra Mundial – “financiado con caudales públicos o semipúblicos”²⁶ – y la recepción del decreto *Unitatis Redintegratio* y de la declaración *Dignitatis Humanae* (uno de los documentos conciliares de más difícil recepción en América Latina) explican el reciente interés por la presencia de estas comunidades eclesiales en un continente tradicionalmente católico. La actividad y la mera presencia de las comunidades protestantes consolidaron el laicismo. Las traducciones de la Biblia a lenguas vernáculas con anterioridad al Vaticano II ejercieron un impacto que se sigue evaluando, así como el empleo de la radio para fines evangelizadores y proselitistas²⁷.

Los protestantes fueron percibidos como una amenaza a la llamada “matriz católica” hasta bien avanzado el siglo XX. El avance del pluralismo y del sincretismo religioso, así como la proliferación de iglesias y sectas alteraron radicalmente la situación. Luis C. Mantilla, por citar un caso, admite que Colombia terminó abandonando el discurso chauvinista de considerarse “el país más católico de América Latina”²⁸. En los últimos años ha habido reflexiones conjuntas sobre la evolución de la legislación y la progresiva aceptación del principio de libertad religiosa. También se ha estudiado el impacto de los conflictos político-religiosos (como los que sacudieron la actual Colombia entre 1840 y 1902)²⁹. En general, el descenso de porcentaje

25 ALCALÁ ALVARADO, “La enseñanza de la Historia”, 154.

26 SARANYANA, *Cien años de Teología en América Latina*, 137.

27 DEIRÓS, Pablo A., *Historia del Cristianismo en América Latina* (1992); AYALA MORA, Enrique (ed.), *La Reforma luterana y su influencia en América Latina del pasado al presente* (2018).

28 MANTILLA, “Entre el avance y la insatisfacción”, 60.

29 ARBOLEDA MORA, Carlos, “El pluralismo religioso en Colombia”, in: GRUPO DE INVESTIGACIÓN RELIGIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD, *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1840-1902*, 481-499 (2005); TORO JARAMILLO, Iván D., “Polemistas católicos colombianos”, in: SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.), *Teología en América Latina, II/2: De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)* (2008), 410-447.

de católicos y el creciente influjo electoral de la población evangélica son factores de peso a la hora de reescribir la historia religiosa de nuestros países³⁰.

Para terminar este apartado, acoto que existen otros temas recurrentes y sugestivos, como el ya mencionado papel de la Iglesia en el proceso independentista, las relaciones entre Iglesia y Estado, la biografía de prelados destacados, el anticomunismo y el estudio de los intelectuales católicos.

El Vaticano II: evento, hermenéutica y recepción

A 60 años de su convocatoria, no es necesario repetir que el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) fue el evento religioso más importante del siglo XX. Alberigo y O'Malley, entre otros, resaltan la novedad que significó el concilio convocado por Juan XXIII, así como sus principios: *aggiornamento*, pastoralidad, desarrollo de la doctrina y regreso a las fuentes³¹. Al navegar en un tema tan apasionante, he debido sortear los escollos representados por cierto tradicionalismo (que considera al Vaticano II como la causa de todos los males de la Iglesia contemporánea) y la euforia iconoclasta de algunos “progresistas”.

En cuanto problema de investigación, el Concilio puede abordarse desde tres enfoques: el *histórico* – que atiende al *evento* –, el *hermenéutico* – la interpretación de las constituciones, los decretos y

30 Quito será la sede del Congreso Eucarístico Internacional de 2024 que, en el plano local, marcará los 150 años de la Consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús. Entre las comisiones del magno evento no puede faltar una comisión histórica. Ahora bien: ¿cómo planteará la Conferencia Episcopal Ecuatoriana esta conmemoración cuando los sectores anticlericales y críticos del catolicismo repiten como un mantra que el “Estado es laico” (principio consagrado por la Constitución vigente)? Este es apenas un ejemplo de cómo los nuevos contextos condicionan la conmemoración histórica ligada a lo religioso.

31 ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II* (1999-2008); O'MALLEY, John, *What Happened at Vatican II* (2008).

las declaraciones³² —, y la atención al proceso de *recepción*³³. Durante mis investigaciones me he concentrado en la recepción del Concilio desde una Iglesia particular: la ecuatoriana (poco estudiada, por cierto)³⁴. La Historia de la Iglesia enseña que la recepción de un concilio es un proceso complejo y conflictivo. Tanto teólogos como historiadores han destacado dos hitos: el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 y el discurso de Benedicto XVI a la Curia Romana del 22 de diciembre de 2005³⁵. La que sigue es una propuesta de periodización de la era posconciliar:

- a) La primera etapa abarcaría desde la clausura (1965) hasta el ya mencionado sínodo de 1985. Hacia 1970 había la impresión de que el Concilio había roto una presa; por tanto, se desencadenó un impetuoso torrente de renovación. Esa primera recepción coincidió en Occidente con una crisis de autoridad que terminó por estallar en 1968. Pablo VI tuvo que enfrentar numerosas crisis en los diez últimos años de su pontificado.
- b) Durante la segunda etapa (1985-2005) resaltó el debate entre la interpretación del Concilio como *evento* (la tesis de Alberigo) y la interpretación del mismo Concilio como *texto constitucional de la fe*. El marco fue el pontificado “restauracionista” de Juan Pablo II.
- c) La tercera etapa coincide con el pontificado del recientemente

32 RUSH, Ormond, “Conciliar Hermeneutics”, in: GAILLARDETZ, Richard R. (ed.), *The Cambridge Companion to Vatican II* (2020), 94-112.

33 LAMB, Matthew L.; LEVERING, Matthew (eds.), *The reception of Vatican II* (2017). En el plano latinoamericano, señalo la importancia de la *Revista Eclesiástica Brasileira*, en los años en que fue dirigida por Boaventura Kloppenburg, O.F.M. Sobre este tema, SARANYANA, Josep-Ignasi, “Medio siglo de la Revista Eclesiástica Brasileira”, *Hispania Sacra* (1996), 261-273.

34 CHAMORRO, E. David, “La Iglesia ecuatoriana entre el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín”, *Procesos* (2022), 111-137.

35 BENEDICTO XVI, “Discurso alla Curia Romana, 22 dicembre 2005”, *Acta Apostolica Sedis* (2006), 217-252.

fallecido Benedicto XVI (2005-2013), quien invitó a descubrir el “verdadero Vaticano II”, recurriendo a la llamada *hermenéutica de la continuidad*³⁶.

- d) Por último, el Papa Francisco ha inaugurado desde 2013 una nueva etapa en la que ha emergido el concepto de sinodalidad³⁷.

Estoy de acuerdo con el teólogo e historiador Carlos Schickendantz: la bibliografía sobre el Concilio y su recepción ha alcanzado un volumen tal que vuelve difícil su seguimiento y ponderación³⁸. A este hecho se suma el debate, a veces agrio, entre “tradicionalistas” y “progresistas”. Santiago Madrigal, S.J. analiza las hermenéuticas contrapuestas y anota que la crisis posconciliar reavivó las resistencias expresadas por la minoría en la Basílica de San Pedro entre 1962 y 1965³⁹. En otra obra, Madrigal rinde homenaje a la dupla Rahner/Ratzinger⁴⁰. Ambos ejercieron su influjo en la Iglesia latinoamericana: mientras Karl Rahner fue profesor en Innsbruck de una elite teológica que difundió las reformas, Joseph Ratzinger, prefecto de la Doctrina de la Fe entre 1981 y 2005, tuvo que poner un alto a los desarrollos más “subversivos”⁴¹.

36 En oposición a la hermenéutica de la ruptura, REGOLI, Roberto, *Oltre la crisi della Chiesa. Il pontificato di Benedetto XVI* (2016), 33-37.

37 Ya desde *Evangelii Gaudium* (2013) hemos asistido a una interpretación original del Vaticano II a cargo de un Pontífice que fue moldeado por su recepción en una iglesia tan conflictiva y fecunda a la vez como la de Argentina, IVEREIGH, Austen, *El gran reformador. Francisco, retrato de un papa radical* (2015).

38 SCHICKENDANTZ, Carlos, “Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo”, *Teología y vida* (2014), 105-141.

39 MADRIGAL, Santiago, *Vaticano II: remembranza y actualización* (2002). Roberto de Mattei, simpatizante de Ottaviani, Ruffini y otros exponentes de la minoría, ha visto en las reformas del Vaticano II la causa de la crisis de la Iglesia, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (2010).

40 MADRIGAL, Santiago, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger, Tras las huellas del Concilio* (2006).

41 “El Vaticano II se encuentra hoy bajo una luz crepuscular. La corriente llamada progresista lo considera completamente superado desde hace tiempo y, en consecuencia, como un hecho del pasado”. En contrapartida, la corriente conservadora considera al Concilio como el “responsable de la actual decadencia de la Iglesia católica”, MESSORI, Vittorio; RATZINGER, Joseph, *Informe sobre la fe* (1985), 34.

Una línea de investigación válida es seguir un tema o lugar teológico (libertad religiosa como derecho civil, colegialidad episcopal, la Iglesia, “pueblo de Dios”, y sus relaciones con el Estado) desde el *status questionis* anterior a 1962, pasando por el inter redaccional de los documentos conciliares hasta llegar a su recepción. Como sabemos, los documentos conciliares y los teólogos más influyentes estimularon la aparición de nuevos *loci* (como la Teología política y la reflexión sobre la pobreza). Hablemos, a manera de ejemplo, de la *Iglesia de los pobres*. Para rastrear su génesis debemos remontarnos tanto a la experiencia de los sacerdotes obreros como al impacto del libro de Paul Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Église* (1962)⁴². También deberíamos referirnos al apostolado pionero de San Alberto Hurtado, Mons. Manuel Larraín y Dom Helder Câmara (exponentes del catolicismo social en Chile y Brasil).

Iniciado el Concilio, un grupo de trabajo comenzó a reunirse en el Colegio Belga de Roma. El cardenal Giacomo Lercaro se unió al grupo y lo presentó en el aula en su recordado discurso hacia el final de la primera sesión⁴³. Más adelante, los pobres y la pobreza de la Iglesia fueron un *Leitmotiv* durante los debates sobre la Iglesia en el mundo moderno. Todo ese dinamismo condujo al *Pacto de las Catacumbas* del 16 de noviembre de 1965. Fue un gesto profético que, si bien pasó casi desapercibido en su momento, congregó a los que Comblin ha llamado los “santos padres de América Latina”⁴⁴. La difusión del manifiesto firmado en la catacumba de Domitila incidió en la recepción y aplicación del Concilio en algunas diócesis y comunidades de base. La obra coordinada por Xabier Pikaza y José

42 AUBERT, Roger, “El medio siglo que preparó el Vaticano II”, in: AUBERT, Roger et al. (eds.), *Nueva Historia de la Iglesia* (1977), 469-566; aquí, 514-518.

43 Para Lercaro, la Iglesia de los pobres no era un tópico entre otros, sino el “único tema del Vaticano II”, el elemento de síntesis y coherencia de todo el trabajo pendiente, RUGGIERI, Giuseppe, “El difícil abandono de la eclesiología controversista”, in: ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio*, 267-330; aquí, 319-320.

44 COMBLIN, José, “Los santos padres de América Latina”, *Concilium* (2009), 653-664.

Antunes da Silva es iluminadora de una manera de entender el posconcilio latinoamericano en clave liberadora⁴⁵.

Entre los autores vigentes, Schickendantz ha destacado por sus reflexiones sobre el posconcilio a nivel continental (no es el único)⁴⁶. Estudiar la aplicación del Vaticano II en medio de tantos balances y hermenéuticas contrapuestos es una tarea tan delicada que el posconcilio sigue siendo *terra incognita* para más de una iglesia local⁴⁷. Una investigación seria debe explorar tanto la historia política y eclesiástica como las culturas del continente, sin soslayar aspectos teológicos básicos (como cuáles documentos son las “claves hermenéuticas” del Concilio).

Para estudiar el posconcilio hay que tener claro el devenir de la Iglesia de cada país, en conexión con el marco regional (Centroamérica, países andinos, Cono Sur...) y continental. Hay que comprender además que antes y después de 1965 estuvo vigente toda una generación de grandes pastores: Helder Câmara, Manuel Larraín, Marcos McGrath, Eduardo F. Pironio, Leonidas Proaño y Sergio Méndez Arceo. Durante mi investigación he tenido que familiarizarme con eventos y aspectos del Ecuador a caballo entre los pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II. El enfoque de la Historia de los intelectuales ha orientado este trabajo⁴⁸.

45 PIKAZA, Xabier; ANTUNES DA SILVA, José (eds.), *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia* (2015).

46 SCHICKENDANTZ, Carlos, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II: convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968)”, *Teología* (2012), 25-53. Saranyana estudia el Vaticano II y el posconcilio en el capítulo IV de *Cien años de Teología en América Latina*, 87-137.

47 Fuera de un artículo de C. Freile y de una biografía del cardenal Carlos de la Torre (1873-1968), es poco lo que se ha escrito sobre el catolicismo ecuatoriano en las últimas seis décadas. FREILE, Carlos, “La historiografía de la Iglesia en el Ecuador en los últimos cincuenta años”, *Anuario de Historia de la Iglesia* (2015), 197-209; ORTIZ CRESPO, Gonzalo, *Su Eminencia. El cardenal Carlos María de la Torre y el Ecuador de su tiempo* (2019).

48 Un referente es el aporte de ALTAMIRANO, Carlos (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina, vol. II: Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX* (2008). Los hallazgos de Altamirano y sus colaboradores me han proporcionado un abordaje apropiado a otras figuras del posconcilio ecuatoriano, como Juan Larrea Holguín (jurista, miembro del Opus Dei, obispo) y Hernán Malo, S.J. (filósofo, rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador).

- a) *Eventos*: gobierno pastoral de Pablo Muñoz Vega, S.J. en la Arquidiócesis de Quito (1967-1985), la reforma litúrgica, las asambleas generales del CELAM, con énfasis en Medellín (1968) y Puebla (1979), la dictadura militar de los años 1970, el *boom* petrolero y el retorno a la democracia (1979). El periodo se cierra con la visita apostólica de Juan Pablo II (1985, durante la presidencia del socialcristiano León Febres Cordero).
- b) *Protagonistas*: entre los obispos, es obligatorio estudiar a Pablo Muñoz Vega (1901-1994), Leonidas Proaño (1910-1988) y Bernardino Echeverría (1912-2000). Acoto que los seglares también aguardan por un lugar en esta historia⁴⁹.
- c) *Documentos*: es esencial comprender los textos conciliares y el magisterio pontificio del periodo (*Populorum Progressio, Evangelii Nuntiandi, Redemptoris missio*), así como la documentación del episcopado, los manifiestos del Grupo de Reflexión del presbiterio quiteño etc.⁵⁰.

Es crucial el estudio de los fondos personales y testimonios escritos de los protagonistas. Esa revisión ha sido esencial para el estudio del posconcilio en Europa. La Diócesis de Riobamba ha hecho un gran servicio a los investigadores y al pueblo fiel al publicar casi toda la documentación legada por Mons. Proaño⁵¹. En cuanto a los fondos del Cardenal Muñoz Vega, su estudio es aún incipiente. Un primer abordaje me ha demostrado que esos fondos son imprescindibles

49 Dos seglares ecuatorianos que destacaron en el periodo fueron Julio César Trujillo (abogado, catedrático y político de la Democracia Cristiana) e Isabel Robalino (abogada, catedrática y activista social).

50 CREAMER, Pedro, *Iglesia y sociedad en el Ecuador contemporáneo. Interpretación teológico-pastoral de la Documentación Episcopal* (1981).

51 Contamos con la autobiografía de Mons. Leonidas PROAÑO, *Creo en el hombre y en la comunidad* (2001). Publicados por la Diócesis de Riobamba: PROAÑO, Leonidas, *El largo caminar hacia la liberación* (2010); PROAÑO, Leonidas, *Abriendo surcos indígenas* (2011) etc.

para comprender la crisis posconciliar en Ecuador⁵². El investigador puede encontrar auténticas joyas. Menciono tan solo una carpeta del fondo “Muñoz Vega”, que lleva el título “Crisis Religiosa. Roma 1969”. Se trata de documentación reservada con miras a una reunión de alto nivel convocada por Pablo VI; resume las problemáticas que inquietaban a la jerarquía a finales de los años 1960: el avance de la increencia, las limitaciones de la formación eclesial tradicional y las crecientes reducciones al estado laical. Esos papeles del cardenal revelan que en el centro de la crisis posconciliar estuvo una cuestión de identidad sacerdotal en una sociedad que se secularizaba⁵³.

La exploración no puede terminar en el archivo. En aras de la verdad más completa que sea posible alcanzar, el investigador debe revisar las fuentes primarias publicadas (aunque parezca obvio decirlo: debe estar familiarizado con los documentos conciliares y del CELAM, el magisterio pontificio etc.)⁵⁴, la producción en Teología y ciencias humanas y las publicaciones periódicas de la época. Sucede que, si el investigador se limita a leer los textos de los prelados, se quedará con una imagen parcial. Volviendo al Cardenal Muñoz Vega: si bien se propuso transmitir a la Arquidiócesis de Quito las *Conclusiones* de Medellín, quizá no contó con el influjo de los medios de comunicación seculares. Su convicción era que Medellín había marcado “un derrotero claro y firme” para adaptar la acción

52 El legado documental de Pablo Muñoz Vega está dividido. Una parte se conserva en el Archivo de la Curia de la Provincial Ecuatoriana S.J. La otra está en la Biblioteca “Aurelio Espinosa Pólit” (Cotacollao).

53 Un informe reservado dice: “Como el adolescente, el seminarista, el joven religioso (...) se enfrenta también en estos momentos a la angustia existencial de una crisis de identidad que las generaciones que han cristalizado no pueden realizar vivencialmente. ¿Qué son? ¿Qué deben ser?” “Crisis de Identidad” (1968), Archivo S.J., fondo “Muñoz Vega”, caja 6 carpeta “Crisis Religiosa. Roma 1969”.

54 CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, decretos, declaraciones* (1967); SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I. Ponencias. II. Conclusiones* (1969).

pastoral a las exigencias del tiempo. Por tanto, los católicos desorientados – que no eran pocos – deberían mirar al norte señalado por el CELAM⁵⁵. Sin embargo, al ampliar mis pesquisas a las publicaciones eclesísticas y “profanas” de los años 1960 y 1970, concluí que el arzobispo de Quito, al igual que otros de sus hermanos en el episcopado, había perdido el control de la situación. En un sector del clero y del laicado se dio una recepción peculiar de Medellín, que identificó evangelización con “promoción” o “liberación humana”, conceptos más comprensibles para el pensamiento secular. Entre 1969 y 1974, el clero quiteño protagonizó actos de rebeldía impensables en tiempos del Cardenal De la Torre: un contestatario Grupo de Reflexión conformado por sacerdotes diocesanos y religiosos, ataques verbales contra el nuncio, el secuestro de un sacerdote a cargo de estudiantes progresistas de la Universidad Católica y una huelga de seminaristas⁵⁶.

Para reconstruir esa época de crisis es casi imprescindible recurrir a la Historia oral. En los últimos años he entrevistado a una veintena de laicos, sacerdotes y religiosos que vivieron el posconcilio⁵⁷. Confirmé

55 MUÑOZ VEGA, Pablo, “Presentación”, in: *Iglesia y liberación humana. Los Documentos de Medellín*, 9-10 (1971), aquí, 9.

56 Al igual que en otras diócesis, surgió en Quito un Grupo de Reflexión conformado por 26 sacerdotes diocesanos y religiosos que se hicieron conocer en los medios a través de sus boletines. Una carta dirigida al señor arzobispo el 24 de diciembre de 1968 causó sensación. Las fuentes consultadas revelan que, ciertamente, había malestar en el presbiterio. Se había filtrado la noticia de que Juan Larrea H. y Antonio González Z. serían nombrados obispos auxiliares. El Grupo, apoyándose en *Lumen Gentium* y en las Conclusiones de Medellín, recordó a Mons. Muñoz que “el Concilio considera a los presbíteros cooperadores del orden episcopal” y que lo mínimo que se esperaba es que se les consultase sobre un tema tan importante para el Pueblo de Dios. No había antecedentes de una reacción semejante en el clero ecuatoriano, GRUPO DE REFLEXIÓN, “Elección de obispos y Pueblo de Dios”, in: ROSSI, Juan J. (ed.), *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o profecía?* (1969), 245-249. Acerca de las repercusiones, MAS, Hugo, “Una Iglesia que se despierta”, *Vistazo* (1969): 91-96.

57 Las principales críticas se dirigieron al nuncio, Mons. Giovanni Ferrofino, a quien el clero veía distante. Al parecer, cierta aversión hacia los nuncios fue una actitud frecuente entre los “progresistas” latinoamericanos. Pedro Trigo, S.J. recuerda que una vez él y algunos escolares jesuitas se cruzaron en las calles del centro histórico de Quito con el nuncio anterior, Mons. Alfredo Brunie-

así un dato que se encuentra en los libros: los grupos renovadores en el seno del catolicismo hablaron con insistencia de una “Iglesia carismática”, renovadora y más cercana al pueblo. Como se sabe, los partidos políticos tradicionales, las clases dirigentes y las Fuerzas Armadas, anclados en la lógica anticomunista, vieron con temor esos desarrollos, principalmente en el Cono Sur. Sería interesante crear más espacios para compartir entre colegas historiadores los hallazgos proporcionados por la Historia oral en relación con los desencuentros eclesiales en el marco de las dictaduras de la década de 1970.

Hasta aquí esta somera revisión. Como han constatado los lectores, los temas, autores y casos propuestos, si bien contados, dan una idea panorámica del quehacer actual de los investigadores de la Iglesia en nuestro continente. Existen otros filones, como el estudio de los organismos e instituciones (conferencias episcopales, CELAM, universidades y facultades, seminarios) y de los sujetos colectivos, como las parroquias, los movimientos laicales y la vida consagrada. La comprensión, recepción y actualización del Concilio es una tarea que continúa por medio de este esfuerzo intelectual.

Como personas de fe que sentimos *con y en la Iglesia*, los historiadores somos conscientes de que para recibir el espíritu del Vaticano II es necesario un discernimiento. La lectura de los signos de los tiempos permitió a los “santos padres de América Latina” asumir el poder de la colegialidad, del diálogo expresado en el intercambio teológico y de

ra (1959-1965). Los jóvenes religiosos de varias nacionalidades le increparon: “La razón de nuestra molestia es que daba la impresión de que el nuncio se la pasaba banqueteeando en embajadas y cosas por el estilo”, Pedro Trigo (teólogo jesuita), en conversación con el autor, mayo de 2021. Entre las demás entrevistas destaco las realizadas a Víctor Corral (obispo emérito de Riobamba, quien trabajó estrechamente con Mons. Proaño), febrero de 2021 y a Simón Espinosa (exjesuita, docente y escritor influyente), marzo de 2021.

iniciativas pastorales. Esta es una memoria valiosa en estos tiempos de sinodalidad. El Vaticano II nos invita a seguir estudiando tópicos como la reforma litúrgica, la irrupción de la Teología de la Liberación, el diálogo interreligioso y el avance de la secularización. Llegado el momento, los historiadores seremos los llamados a hacer el balance del pontificado del primer Papa latinoamericano, Francisco.

Las tareas pendientes se acumulan. Los historiadores tenemos que abordar con rigor temas dolorosos que han dañado a la Iglesia y que han sido noticia en México, Chile y otros países. Tendremos que cumplir la tarea sin minimizar los hechos, ni echarles la culpa a otros; será capital dar con las causas que hicieron posibles tales crímenes para evitarlas en el futuro. Ese mismo esfuerzo debe realizarse con otros episodios problemáticos de la Historia de la Iglesia en América Latina. Ni diatriba, ni apología: una aproximación serena y bien documentada será el mejor servicio que podremos hacer a la comunidad creyente. Un gran volumen de documentación archivística aguarda ser debidamente estudiada. De hecho, concluyo diciendo que hay que repensar la misma apología a la luz de la coyuntura actual – una sociedad más plural y secularizada. Buscar la verdad es uno de los mejores servicios que los historiadores podemos hacer a nuestra Madre Iglesia. Y lo haremos con la actitud descrita por Henri de Lubac en su *Méditation sur l'Église*: como hombres y mujeres de Iglesia que aman su pasado.

Referencias

Archivos consultados

Archivo de la Provincia Ecuatoriana de la Compañía de Jesús.

Fondo “Muñoz Vega”: caja 6, carpeta “Crisis Religiosa. Roma, 1969”.

Entrevistas

CORRAL, Víctor. *Obispo emérito de Riobamba, en conversación con el autor*. Febrero de 2021.

ESPINOSA, Simón. *Docente y escritor, en conversación con el autor*. Marzo de 2021.
TRIGO, Pedro. *Teólogo jesuita, en conversación con el autor*. Mayo de 2021.

Periódicos y revistas

MAS, Hugo. Una Iglesia que se despierta. *Vistazo*, n. 141, p. 91-96, feb., 1969.

Fuentes primarias publicadas

BENEDICTO XVI. Discurso alla Curia Romana, 22 diciembre 2005. *Acta Apostó-lica Sedes*, n. 98, p. 217-252, 2006.

CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: BAC, 1967.

GRUPO DE REFLEXIÓN. Elección de obispos y Pueblo de Dios. En: ROSSI, Juan José (ed.). *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o profecía?* Buenos Aires: Ediciones Búsqueda, 1969, p. 245-249.

MUÑOZ VEGA, Pablo. Presentación. In: *Iglesia y liberación humana. Los Documentos de Medellín*. Lima/Cuenca: Ed. Salesiana/Don Bosco, 1971, p. 9-10.

PROAÑO, Leonidas. *Creo en el hombre y en la comunidad*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2001.

PROAÑO, Leonidas. *El largo caminar hacia la liberación*. Riobamba: Fondo Documental Diocesano/ICALA, 2010.

PROAÑO, Leonidas. *Abriendo surcos indígenas*. Riobamba: Fondo Documental Diocesano/ICALA, 2011.

SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I. Ponencias. II. Conclusiones*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969.

Fuentes secundarias

ALBERIGO, Giuseppe (dir.). *Historia del Concilio Vaticano II* (5 vols.). Salamanca: Peeters/Sígueme, 1999-2008.

ALCALÁ ALVARADO, Alfonso. La enseñanza de la Historia de la Iglesia en América Latina. *Anuario de Historia de la Iglesia*, n. 5, p. 151-170, 1996.

ALTAMIRANO, Carlos (dir.). *Historia de los intelectuales en América Latina. Vol. II: Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz, 2008.

ARBOLEDA MORA, Carlos. El pluralismo religioso en Colombia. In: GRUPO DE INVESTIGACIÓN RELIGIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD. *Ganarse*

- el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1840-1902.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 481-499.
- AUBERT, Roger. El medio siglo que preparó el Vaticano II. In: AUBERT, Roger et al (eds.). *Nueva Historia de la Iglesia.* Madrid: Cristiandad, 1977, p. 469-566.
- AYALA MORA, Enrique (ed.). *Nueva Historia del Ecuador* (15 vols.). Quito: Corporación Editora Nacional, 1983.
- AYALA MORA, Enrique (ed.). *La Reforma luterana y su influencia en América Latina del pasado al presente.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Colegio de América/Ediciones La Tierra, 2018.
- BORGES, Pedro (dir.). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (2 vols.). Madrid: BAC/Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, 1992.
- BUSTOS, Guillermo. *El culto a la nación. Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950.* Quito: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- CHAMORRO ESPINOSA, David. La Iglesia ecuatoriana entre el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. *Procesos*, n. 55, p. 111-137, ene.-jun. 2022.
- COMBLIN, José. Los santos padres de América Latina. *Concilium*, v. 5, n. 13, p. 653-664, nov. 2009.
- CREAMER, Pedro. *Iglesia y sociedad en el Ecuador contemporáneo. Interpretación teológico-pastoral de la Documentación Episcopal.* Quito: PUCE, 1981.
- DEIRÓS, Pablo Alberto. *Historia del Cristianismo en América Latina.* Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.
- DE MATTEI, Roberto. *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta.* Torino: Lindau, 2010.
- DUSSEL, Enrique D. *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación, 1492-1973.* Barcelona: Nova Terra, 1974.
- FREILE, Carlos. La historiografía de la Iglesia en el Ecuador en los últimos cincuenta años. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 24, p. 197-209, 2015.
- GNERRE, Maurizio. Los salesianos y los shuar. Construyendo la identidad cultural. *La presencia salesiana*, 2012, p. 567-628.
- GRANADOS, Aimer. *Debates sobre España. El Hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX.* México: El Colegio de México/Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, 2005.
- IVEREIGH, Austen. *El gran reformador. Francisco, retrato de un papa radical.* Bogotá: Ediciones B Colombia, 2015.

- KUAN BAHAMÓN, Misael. *La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo, 1893-1929*. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2013.
- LAMB, Matthew L.; LEVERING, Matthew (eds.). *The Reception of Vatican II*. New York: Oxford University Press, 2017.
- LOPETEGUI, León; ZUBILLAGA, Félix. *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX* (2 vols.) Madrid: BAC, 1965.
- LYNCH, John. *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica, 2012.
- MACCULLOCH, Diarmaid. *Historia de la Cristiandad*. Barcelona: Debate, 2011.
- MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II: remembranza y actualización*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- MADRIGAL, Santiago. *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- MANTILLA, Luis Carlos. Entre el avance y la insatisfacción: los últimos 50 años de historia de la Iglesia en Colombia (1965-2015). *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 25, p. 59-89, 2016.
- MESSORI, Vittorio; RATZINGER, Joseph. *Informe sobre la fe*. Madrid: BAC/La Editorial Católica, 1985.
- MEZZADRI, Luigi. *Storia della Chiesa tra Medioevo ed Época Moderna. Vol. 2. Rinnovamenti, separazioni, missioni. Il Concilio di Trento (1492-1563)*. Roma: CLV Edizioni, 2014.
- O'MALLEY, John. *What Happened at Vatican II*. Harvard: Harvard University Press, 2008.
- ORTIZ CRESPO, Gonzalo. *Su Eminencia. El cardenal Carlos María de la Torre y el Ecuador de su tiempo*. Quito: Plaza Grande, 2019.
- PATIÑO, José Uriel. *La Iglesia en América Latina*. Bogotá: San Pablo, 2012.
- PÉREZ, Amada Carolina. Representaciones y prácticas en las zonas de misión: los informes de los frailes capuchinos. En: HERING, Max S.; PÉREZ, Amada Carolina (eds.). *Historia cultural desde Colombia. Categorías y debates*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana/Universidad de los Andes, 2012, p. 287-316.
- PIKAZA, Xabier; ANTUNES DA SILVA, José (eds.). *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Madrid: Verbo Divino, 2015.
- REGOLI, Roberto. *Oltre la crisi della Chiesa. Il pontificato di Benedetto XVI*. Turín: Lindau, 2016.

- RUGGIERI. El difícil abandono de la eclesiología controversista. In: ALBERIGO (ed.). *Historia del Concilio*. Madrid: Síguime, 2008, p. 267-330.
- RUSH, Ormond. Conciliar Hermeneutics. In: GAILLARDETZ, Richard R. (ed.). *The Cambridge Companion to Vatican II*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2020, p. 94-112.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. La Historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 5, p. 137-150, 1996.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. Medio siglo de la Revista Eclesiástica Brasileira. *Hispania Sacra*, v. 48, p. 261-273, 1996.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. Historiografía hispano-portuguesa acerca de la historia de la Iglesia en Latinoamérica. Metodología y epistemología. In: PRIEN, Hans-Jürgen (ed.). *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 1998, p. 95-104.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*. Bogotá: CELAM, 2005.
- SCHICKENDANTZ, Carlos. Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo. *Teología y vida*, v. 55, n. 1, p. 105-141, 2014.
- SCHICKENDANTZ, Carlos. Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II: convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968). *Teología*, v. 49, n. 108, p. 25-53, 2012.
- TORO JARAMILLO, Iván D. Polemistas católicos colombianos. In: SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.). *Teología en América Latina, II/2: De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2008, p. 410-447.
- TORRES. Introducción. In: VÁZQUEZ, Lola y equipo (eds.). *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*. Cuenca: Sociedad Salesiana en el Ecuador/Universidad Politécnica Salesiana, p. 557-566.
- VÁZQUEZ, Lola y equipo (eds.). *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*. Cuenca: Sociedad Salesiana en el Ecuador/Universidad Politécnica Salesiana.
- ZUBILLAGA, Félix. *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX* (2 vols.). Madrid: BAC, 1965.

CAPÍTULO VII

Metapatrología El estudio de los Padres de la Iglesia: su método propio y sus aportes a la Teología

Xavier Morales¹

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

¿Es la Patrología una disciplina teológica?

¿Cuál es el objeto que la Patrología pretende conocer? ¿Para qué pretende conocerlo? ¿Cuál es el método adecuado que debe aplicar para lograrlo? El objetivo de este ensayo es determinar el objeto y el método propios que debería asumir, en el contexto contemporáneo, una disciplina científica que se ha constituido como tal de forma progresiva. Para lograrlo, la reflexión debe constatar que, a lo largo de la historia de la constitución de esta disciplina, este objeto y este método han cambiado. Prueba de ello es la propia variación del nombre de esta disciplina o su difracción en disciplinas complementarias o competidoras (Patrología, Patrística, Historia de los dogmas, Historia de la Literatura cristiana antigua, *early Christian studies* etc.). El ensayo parte, pues, de la posición del problema de fondo: lo que se llamará “Patrología”

¹ Profesor asociado, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, doctor de la École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses (París, Francia). E-mail: xavier.morales@uc.cl, Orcid: 0000-0002-5819-9441.

por simplificación ¿es una disciplina teológica?, ¿aporta algo al conocimiento del objeto propio de la Teología, la auto-manifestación de Dios en el mundo? El resto del ensayo ofrecerá una visión panorámica de la Historia de la Patrología, e interpretará sus principales cambios como variaciones en la determinación de su objeto y método. Esta deconstrucción histórica ofrecerá los elementos de una posible reconstrucción actualizada en el contexto de las necesidades y expectativas de la cientificidad contemporánea. La hipótesis del ensayo es que, aún hoy, la Patrología puede aportar su contribución al conocimiento de Dios y, por tanto, ser considerada una disciplina teológica.

Un análisis preliminar de la idea de Patrología pone en evidencia ciertas pre-comprensiones acerca de su objeto y de su finalidad. Ahora bien, la misma palabra “patrología”, con la alusión a los “Padres ‘de la Iglesia’”, apunta hacia el pasado. Siendo el pasado el objeto específico de la ciencia histórica, la Patrología, por lo tanto, tendría que ver con la *Historia*. Además, mediante la categoría de “Padre”, se afirma que el pasado que estudia la Patrología es un pasado con el que “la Iglesia”, que llama a ciertos personajes sus Padres, pretende tener un vínculo de continuidad: si hay padres, es que hay hijos, y lo propio de los hijos, es heredar de sus padres y conservar esta herencia intacta para entregarla a sus propios hijos. Y ¿qué es esta herencia que la Iglesia recibe de sus “Padres”?; ¿la enseñanza revelada por Dios sobre sí mismo y su relación con los seres humanos? Este es precisamente el objeto de la *Teología*, por lo que la Patrología también tendría que ver con ella.

En el marco de estas pre-comprensiones, la Patrología es definida como una disciplina que comparte su objeto propio con otras dos disciplinas, la *Historia* y la *Teología*. ¿Cómo interpretar esta coincidencia? ¿Qué relaciones tiene la Patrología con estas dos disciplinas? ¿Se la debe considerar como una disciplina subordinada, sin otra finalidad propia que la de proporcionar datos a la Historia y la Teología para que ambas disciplinas alcancen sus objetivos propios?

La pregunta se complejiza si se toma en cuenta el conjunto de datos del que dispone la Patrología como material de estudio: un corpus *literario*. La Patrología, por lo tanto, también tendría que ver con la *Literatura* o la *Historia literaria*. Ahora bien, la delimitación del corpus de estudio, es decir, la fijación de la lista de los Padres de la Iglesia, obedece a criterios que no son exclusivamente históricos ni literarios. La comunidad de lectores de la Iglesia constituye este corpus mediante el reconocimiento de sus autores como autoridades y este reconocimiento convierte el corpus literario en corpus normativo. La Patrología, en cuanto estudio del corpus normativo de la Iglesia, se relacionaría, entonces, de alguna forma con la Teología *dogmática*.

El análisis de las pre-comprensiones del concepto de Patrología desemboca en una definición que entrelaza tres dimensiones: lo histórico, lo teológico y lo literario². La Patrología sería una ciencia *directamente histórica*, puesto que se relaciona con su objeto como pasado, e *indirectamente teológica*, porque este objeto es indirectamente el objeto de la Teología: el objeto de la Patrología no es la auto-revelación de Dios al ser humano, sino las interpretaciones pasadas de esta auto-revelación, interpretaciones consideradas como normativas por ser las de los “Padres”. Siendo estas interpretaciones transmitidas mediante obras literarias, el método principal de investigación en Patrología sería el método propio del estudio de obras literarias del pasado, es decir, la Filología.

Si la Patrología es indirectamente teológica, ¿cuál es, entonces, su aporte específico a la Teología? A lo largo de la Historia, la respuesta a esta pregunta ha variado substancialmente. Esta variación puede describirse

2 La cuestión de la relación entre Patrología, Teología, Historia e Historia de la Literatura es una cuestión clásica desde el s. XIX. Entre una multitud de reflexiones, ver las páginas polémicas de KRÜGER, Gustav, “Patristik, Patrologie, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Geschichte der altchristlichen Literatur”, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XV (31904), 1-13, en particular 9-13; SINISCALCO, Paolo, “Patristica, patrologia, letteratura cristiana antica ieri e oggi. Postille storiche e metodologiche”, *Augustinianum* (1980): 383-400; y el subtítulo llamativo de col., *Les Pères de l'Église au xx^e siècle. Histoire – Littérature – Théologie*. “L'aventure des Sources chrétiennes” (1997).

grosso modo como una progresiva emancipación, desde una instrumentalización estricta por parte de la Teología, hacia una reivindicación de la finalidad histórica y literaria de la Patrología, pasando por una recuperación de la dimensión teológica gracias al concepto de “desarrollo”. Las dos primeras partes de este ensayo presentarán esta evolución según un orden cronológico, partiendo de la aparición del argumento de autoridad en la época patristica, su fijación en la época moderna y su puesta en tela de juicio por la crítica de la Ilustración (I); y el atento de superación de la crítica mediante el concepto de “desarrollo” en el siglo XIX (II). Esta descripción histórica se prestará al mismo tiempo para un ejercicio de deconstrucción, cuyos resultados estarán disponibles para plantear, en el marco de los nuevos paradigmas históricos heredados del siglo XX, una propuesta de agenda para la Patrología en el siglo XXI (III).

¿Los escritos de los Padres de la Iglesia como lugares teológicos?

La Patrología nace en un marco polémico: si bien recibe un nombre muy tarde, es decir, en la época del conflicto entre la Reforma y la Contrarreforma, la época patristica ya la conoce como tarea de corroborar la verdad de una proposición teológica disputada mediante su asimilación a una proposición formulada por un “Padre de la Iglesia”.

Orígenes del argumento patristico

Uno de los primeros usos del argumento patristico³ se encuentra en la carta que Eusebio de Cesarea envía a su comunidad para defender su suscripción a la fórmula de fe del Concilio de Nicea en 325. Para

3 Sobre el “argumento patristico”, ver SALAVERRI, Joaquín, “El argumento de Tradición Patristica en la antigua Iglesia”, *Revista española de teología* (1945): 107-120; GRANT, Robert M., “The Appeal To the Early Fathers”, *JThS* (1960): 13-24; TETZ, Martín, “Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. Zum 5. Jh: Anfänge des expliziten Väterbeweise”, *Evangelische Theologie* (1961): 354-368 y GRAUMANN, Thomas, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen bis zum Konzil von Ephesus (431)* (2002).

justificar la inserción en esta fórmula de una palabra desconocida de la Sagrada Escritura, *homoousios* (ὁμοούσιος), no sólo descarta posibles interpretaciones incorrectas, sino que invoca su uso por autores anteriores: “Sabemos que, entre los antiguos, obispos y escritores eruditos y famosos usaron la palabra *homoousios*, aplicada a la divinidad del Padre y del Hijo”⁴.

En los años 350, Atanasio de Alejandría incluye en su defensa *De las decisiones de Nicea* una serie de citas de grandes teólogos del siglo anterior (Teognosto, Dionisio de Alejandría, Dionisio de Roma y Orígenes), para demostrar que la cristología de la fórmula de Nicea no es una innovación, sino que “esta interpretación fue transmitida de padres a padres”⁵. Veinte años más tarde, Basilio de Cesarea incluye en su tratado *Sobre el Espíritu Santo* una serie de citas o menciones de varios “santos hombres del pasado”⁶ (Ireneo, Clemente de Roma, Dionisio de Roma, Dionisio de Alejandría, Eusebio de Cesarea, Orígenes, Africanus, Atenógenes, Gregorio de Capadocia, Firmiliano de Capadocia).

El conflicto entre Cirilo de Alejandría y Nestorio de Constantinopla es un hito importante en la historia del argumento patrístico: los dos partidos apoyan sus acusaciones recíprocas con carpetas de citas de autores reconocidos. De hecho, las actas del concilio de Éfeso (431) incluyen un florilegio de citas de Pedro de Alejandría, Atanasio de Alejandría, Julio de Roma, Félix de Roma, Teófilo de Alejandría, Cipriano de Cartago, Ambrosio de Milán, Gregorio de Nacianzo, Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa⁷.

4 EUSEBIO DE CESAREA, *Carta desde el Concilio de Nicea* (325), 13 (*Athanasius Werke*, III, 1, *Urkunden*, 22, p. 46). Para Atanasio, Eusebio alude a la *Refutación y Apología* de Dionisio de Alejandría (ca. 260), en la que el obispo explica a su homónimo de Roma que es falso que “niega que Cristo es homoousios con Dios” (ATANASIO, Decr. 25, 4 [*Athanasius Werke* II, 1, p. 21, l. 17]).

5 ATANASIO, Decr. 27, 4 (*Athanasius Werke* II, 1, p. 24, l. 4).

6 BASILIO DE CESAREA, *Spir.*, xxix, 71 (Sources Chrétiennes 17bis, p. 502, l. 33).

7 ACO, I, 1, 2, doc. 54, p. 39-45.

Vicente de Lérins ofrece una exposición clásica del argumento patrístico en su *Commonitorium*, escrito tres años después del Concilio de Éfeso. Para Vicente, el fundamento es la unicidad e inmutabilidad de la doctrina cristiana. Es “un dogma celestial (...) al que basta haber sido revelado en una sola vez”⁸. En palabras de la primera carta de Pablo a Timoteo, esta doctrina es un “depósito” que hay que “custodiar” (1Tim 6,20), transmitiéndolo fielmente. Para demostrar que una proposición teológica es verdadera, basta con mostrar que pertenece a “lo que ha sido creído en todos los lugares, lo que ha sido creído siempre, lo que ha sido creído por todos”⁹.

La Patrología se ocupa de verificar el segundo de los tres criterios, el de la *antiquitas*. Vicente explica el método en el capítulo 28 de su tratado: “hay que comparar las opiniones de los Padres”¹⁰ para sacar a la luz una “antigua opinión convergente de los Santos Padres”¹¹. Todo lo que se aparte de este consenso reconstruido es una disidencia, una desviación, un error: “¿Quién, pues, establece herejías, sino el que primero se ha separado de la opinión convergente de toda la Iglesia Católica y de toda su historia?”¹².

Auctoritas sanctorum veterum (Melchor Cano)

De la inmensa producción de colecciones de *sententiae Patrum* durante la Edad Media, el ejemplo más famoso es el *Sententiarum libri*

8 VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXI, 2 (CCSL 64, p. 175, l. 7-8): caeleste dogma (...) quod semel reuelatum esse sufficiat.

9 VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, II, 5 (p. 149, l. 24-26): id (...) quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.

10 VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXVIII, 6 (p. 187, l. 25): Patrum sententiae conferendae sunt.

11 VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXVIII, 2 (p. 186, l. 5): antiqua sanctorum Patrum consensio.

12 VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXIV, 7 (p. 181, l. 29-31): Quis unquam haereses instituit, nisi qui se prius ab ecclesiae catholicae uniuersitatis et antiquitatis consensione discreuerit?

quattuor de Pedro Lombardo a mediados del siglo XII, que sirvió como libro de texto para la enseñanza de la Teología hasta que fue sustituido por la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. En la época moderna, Melchor Cano incluye el corpus patrístico entre los diez “lugares teológicos” de los que el teólogo controversista puede extraer sus argumentos¹³. En particular, como había proclamado el Concilio de Trento unos 15 años antes¹⁴, se invoca la “manera de entender de todos los santos antiguos” como criterio principal para la interpretación de la Sagrada Escritura, “ya que la opinión de todos los santos es la misma opinión del Espíritu Santo”¹⁵.

El protestantismo, en cambio, proclama la suficiencia de la Escritura: todo lo que hay que creer está en la Escritura¹⁶, y está allí de manera clara (*perspicuitas*) para los creyentes iluminados por el Espíritu Santo¹⁷, lo que hace innecesaria la interpretación por la tradición de los Padres. “Lombardo prefirió recoger opiniones humanas antes que informar de lo que dice la Escritura”, se queja Melanchthon¹⁸. Turretini es más matizado: los Padres son los “testigos de la opinión común de la Iglesia antigua”, pero en ningún caso “jueces que podrían zanjar las controversias de la fe con una autoridad infalible”¹⁹.

13 CANO, Melchor, *De locis theologicis* (1563).

14 CONCILIO DE TRENTO, cuarta sesión (8 de abril 1546): unanimem consensum Patrum.

15 CANO, *De locis theologicis*, VII, 3: In expositione sacrarum literarum communis omnium sanctorum veterum intelligentia (...) Quippe cum sanctorum omnium sensus Spiritus sancti sensus ipse sit.

16 Ver por ejemplo URSINUS, Zacharias, *Corpus doctrinae orthodoxae sive catecheticae explanationum* (1612), 3: Omnis doctrina sacris litteris comprehensa est (“ Toda la doctrina está contenida en las Sagradas Escrituras”).

17 TURRETTINUS, Franciscus, *Institutio theologiae elencticae* (1679), Locus II, Quaestio XVII. *De perspicuitate Scripturae*, III, 149: fidelis qui habet oculos mentis illustratos attente legens sufficienter ad salutem haec mysteria capere possit (“ El creyente que tiene los ojos de la mente iluminados, si lee con atención, es capaz de comprender estos misterios de manera suficiente para su salvación”).

18 MELANCHTHON, Felipe, *Loci communes* (1521), A iii, recto: Longobardus congerere hominum opiniones, quam scripturae sententiam referre, maluit.

19 TURRETTINUS, *Institutio theologiae elencticae*, Locus II, Quaestio XXI, vi, 171: testes qui de consensu ecclesiae veteris vel de sententia Ecclesiae illorum seculorum, quibus vixerunt (...) iudices qui auctoritate infallibili controversias fidei dirimere possint.

“Patrologia”

La palabra *patrologia* (πατρολογία) no aparece en el *Thesaurus Linguae Graecae*, ni en el *Patristic Greek Lexicon* de G.H. Lampe (1961-1968) ni en el *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)* de E.A. Sophocles (1887). Uno de sus primeros usos detectables en latín, en la *Patrologia gratulatoria* que Timotheus Gerschow, secretario de Albrecht von Brandenburg-Ansbach, dedica en 1618 a su patrono, Lucas Pusch, en honor a la boda de su hija Ursula, designa la genealogía de la novia.

En 1624 el grabador de Augsburgo Raphael Custos tituló (con letras griegas) *PATPOΛOΓIA (sic) idest descriptio s. patrum graecorum et latinorum qui in Augustana biblioteca visuntur*, una serie de grabados reproduciendo veintidós retratos de Padres de la Iglesia de la Biblioteca de Augsburgo. Cada grabado va acompañado de una corta presentación del Padre, de un dístico y un epigrama, en su mayoría extraídos de publicaciones de principios del s. XVII del poeta neolatino de Leipzig, Petrus Ailberus.

Finalmente, fue en 1653 cuando la palabra *patrologia* se utilizó como título de un libro sobre los Padres de la Iglesia²⁰, en el contexto de las controversias entre católicos y protestantes, la *Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita et lucubrationibus opus posthumum* (Iena, 1653), del gran teólogo protestante Johann Gerhardt. Dado que la obra fue publicada tras la muerte de Gerhardt por su hijo, no es seguro que el título y la estructura sean de él. El libro, que contiene las fichas y notas que Gerhardt utilizó para estudiar a los Padres de la Iglesia, es una especie de diccionario crítico de autores cristianos, presentado en orden cronológico desde Hermas (“Hermes”) hasta Belarmino. Para cada uno de ellos, Gerhardt recoge

20 Sobre la historia de las patrologías modernas, ver DI BERARDINI, Angelo, “Modern Patrologies”, in: PARRY, Ken (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics* (2015), 51-67.

información directa o indirecta sobre su biografía y producción literaria, y a continuación, según los casos, indica los *errata* y *elogia*, es decir, los errores doctrinales o valoraciones positivas detectados por el propio Gerhardt o por otros autores. El objetivo es claro: proporcionar un trasfondo histórico y filológico para el uso de los autores estudiados como autoridades en controversias teológicas.

El título se retomó en los años y siglos siguientes, sin llegar a imponerse. Además del sustantivo *patrologia*, también se utiliza el adjetivo *patristica*. Por ejemplo, Johann Heinrich Hottinger dedica el libro II de su *Bibliothecarius Quadripartitus* a la *patrologia sive theologia patristica*, para la que recomienda “el método crítico-histórico”²¹. La *Bibliotheca patristica* de Johann Georg Walch (Iena, 1770) fue especialmente influyente. Del lado católico, Wilhelm Wilhelm define la Patrología como “ciencia de la autoridad, los escritos y el uso de los santísimos Padres en Teología”²² y distingue dos perspectivas, la *Patrologia*, que estudia a los propios Padres (*de Patribus*), y la *Theologia patristica*, que expone la Teología “a partir de los Padres” (*ex Patribus*)²³. La tarea de la primera, cuyo prototipo es el “catálogo de escritores eclesiásticos” de Jerónimo, su tratado *De viris illustribus vel proprie de scriptoribus ecclesiasticis*²⁴, se basa en este razonamiento deductivo:

El principio fecundo de la Teología es la tradición. Los Padres de la Iglesia son los testigos de la Tradición. Estos testigos deben ser conocidos. Este conocimiento no es otro que la Patrología²⁵.

21 HEINRICH HOTTINGER, Johann, *Bibliothecarius Quadripartitus* (1664), 199: methodus critico historica.

22 WILHELM, *Patrologia ad usus academicos* (1778), xxi: scientiam de autoritate, scriptis et usu S.S. Patrum in theologia.

23 WILHELM, *Patrologia ad usus academicos*, vi.

24 WILHELM, *Patrologia ad usus academicos*, v.

25 WILHELM, *Patrologia ad usus academicos*, xxi: Principium theologiae fecundum est traditio – Patres Ecclesiae sunt testes traditionis – Hos testes oportet nosse – Haec notitia nihil est aliud nisi patrologia.

La *Patrologie oder christliche Literärgeschichte* del gran teólogo católico de Tübinga, Johann Adam Möhler, adopta la misma perspectiva. Entre las diversas “motivaciones para el estudio de la Literatura eclesialística antigua”, Möhler asigna dos “usos” principales: 1) “para la argumentación dogmática” y 2) “para la Historia”²⁶. La Patrología se define así como una ciencia auxiliar, al servicio de la Teología dogmática o de la Historia del cristianismo. En el primer caso, para el que Möhler prefiere hablar de *Patristik*, se trata de presentar “los testimonios de los Padres a favor del dogma de la Iglesia y de las instituciones”²⁷. En el segundo caso, para el que Möhler reserva el nombre de *Patrologie*, se usa la crítica histórica para seguir distinguiendo entre producciones auténticas e inauténticas de la Literatura cristiana antigua²⁸. Pero Möhler pretende ir más allá, quiere transmitir “el sentimiento de los Padres de la Iglesia, su fe viva personal, su entusiasmo por Cristo y la Iglesia”²⁹. Al dar a la Patrología una finalidad propia, Möhler abre la puerta a una posible emancipación de la Patrología respecto de la dogmática.

La orientación teológica de la Patrología en la Iglesia Católica dominó todo el siglo XIX. A mediados de siglo, el manual de Joseph Fessler, *Institutiones patrologiae*, que sería reeditado varias veces, en particular por B. Jungmann, tenía como “finalidad primera ilustrar y confirmar la fe transmitida a la Iglesia”³⁰ y dedicaba todo su primer capítulo a “la autoridad de los Padres”. Treinta años más

26 MÖHLER, Johann Adam, *Patrologie oder christliche Literärgeschichte* (1840), 2: “für die dogmatische Beweisführung (...) für die Geschichte”. El libro, publicación postuma, retoma el texto de las *Vorlesungen* de Möhler, y se presenta, como la patrología de Gerhardt, como una serie de fichas sobre los autores.

27 MÖHLER, *Patrologie*, 2: “die Zeugnisse der Väter für das Dogma der Kirche und die Institutionen”.

28 MÖHLER, *Patrologie*, 9: “die Wissenschaft, Aechtes und Unächttes darin wichtig auszuscheiden, oder die Handhabung der historischen Critik”.

29 MÖHLER, *Patrologie*, 2: “die Empfindung des Kirchenvaters, sein persönlich lebendiger Glaube, seine Begeisterung für Christus und die Kirche”.

30 FESSLER, Joseph, *Institutiones patrologiae*, quas ad frequentiore, utiliore et faciliore SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit Jos. FESSLER (1850), x: scopus primarius erat, fidem Ecclesiae traditam illustrare et confirmare.

tarde, el manual del benedictino Bernhard Schmid, *Grundlinien der patrologie*, que conoció también varias reediciones, sigue la misma orientación³¹. No fue hasta el manual de Otto Bardenhewer, a finales de siglo³², cuando los patrólogos católicos presentaron a los Padres de la Iglesia más decididamente, no como autoridades dogmáticas, sino como personalidades históricas y literarias dignas de un estudio especial. Las numerosas “Patrologías” publicadas a lo largo del siglo XX adoptarán esta orientación.

La perspectiva de la instrucción de la Congregación para la Educación Católica “Sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal” (10 de noviembre de 1989)³³ está en perfecta continuidad con Wilhelm y Möhler. Distingue entre “por una parte, la Patrística, que trata del pensamiento teológico de los Padres y, por otra parte, la Patrología, que tiene como objeto la vida y los escritos de los Padres”³⁴, y vincula la primera a la dogmática y la segunda a la Historia de la Iglesia antigua.

De la Patrología a la Historia del dogma

En la Iglesia Católica, el desarrollo de la Patrología y, más en general, de la llamada Teología positiva a lo largo del siglo XIX está intrínsecamente ligado a una cierta concepción de la Historia de la Iglesia como *continuidad* entre el pasado y el presente, y a una comprensión de la Teología como *preservación* del pasado.

31 SCHMID, Bernhard, *Grundlinien der patrologie* (1879), “Zweites Kapitel: Autorität der Kirchenväter”.

32 BARDENHEWER, Otto, *Patrologie* (1894), también autor de una *Geschichte der altkirchlichen Literatur*.

33 Consultado en:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19891110_padri_it.html

34 Instrucción, § 49: “da una parte la Patrística, che si occupa del pensiero teologico dei Padri, e dall'altra la Patrologia, che ha per oggetto la vita e gli scritti dei medesimi”.

En este marco, basta con describir los productos de la Teología en la Historia para exponer su contenido. Como dice brillantemente Möhler, en términos que recuerdan el *Commonitorium* de Vicente de Lérins, “la pregunta: ‘¿Cuál es la doctrina de Cristo?’ es totalmente histórica. Significa: ¿Cuál es la doctrina que siempre se ha enseñado en la Iglesia desde los apóstoles? ¿Qué dice la Tradición general y constante?”³⁵. En este sentido, la Patrología, precisamente por ser histórica, es ya Teología, una Teología expuesta según un orden histórico, mientras que la Teología en su sentido más común sería una Teología expuesta según un orden sistemático.

Sin embargo, el siglo XIX fue también el siglo de la impugnación de la instrumentalización del corpus literario patristico por la Teología moderna. La crítica histórica demuestra que los Padres no dicen lo que se les hace decir, del mismo modo que había demostrado que la Biblia no contenía lo que la Teología decía que contenía³⁶. Además, sus opiniones suelen ser divergentes. Por lo tanto, sus escritos no pueden reducirse a una doctrina común e invariable.

Ya en 1638, el anglicano William Chillingworth, en contra del argumento católico del consenso de los Padres, señaló:

Hay Papas contra Papas, concilios contra concilios, determinados Padres contra otros, los mismos Padres contra sí mismos, un consenso de Padres de una

35 MÖHLER, J. A., *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhundert* (1825), § 10, 33: “die Frage: was ist Christi Lehre, ist durchaus historisch; sie heisst, was ist immer in der Kirche von den Aposteln an gelehrt worden? wie lautet die allgemeine, immerwährende Ueberlieferung?”

36 Ya en *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), Gotthold Ephraim Lessing debe refutar la crítica según la cual “la doctrina de la unidad de Dios”, “la doctrina de la inmortalidad del alma y la doctrina conexas del castigo y la recompensa en una vida futura” son ausentes del Antiguo Testamento (§ 22).

época contra un consenso de Padres de otra época, la Iglesia de una época contra la Iglesia de otra época³⁷.

Como resultado, los escritos de los Padres pierden no sólo su valor como argumentos de autoridad, sino, más profundamente, su valor teológico en general, el de determinar por su consenso la auténtica doctrina universal. La tarea de Teología positiva asignada a la Patrología es puramente ideológica, ya que se basa en el prejuicio dogmático de la identidad de la Iglesia Católica a través del tiempo. La Iglesia Católica quiere creer que “la doctrina de Cristo es totalmente histórica” (Möhler), pero, replican sus críticos, “es, en realidad, inútil buscar en la Historia el contenido de la Revelación que ha sido encomendada al género humano: uno no puede ser cristiano histórico, aun cuando quisiera”³⁸.

En estas condiciones, los paradigmas disciplinarios cambian. La Patrología pierde su especificidad y se convierte en una sub-disciplina de la Historia de la Literatura (“Historia de la Literatura cristiana antigua”) o de la Historia del dogma (“instauración del dogma eclesiástico”), dos disciplinas bajo las que la personalidad más imponente en el estudio de los Padres a finales del siglo XIX, el protestante alemán Adolf Harnack, clasifica claramente sus investigaciones³⁹. Otro síntoma es que, mientras que en 1844 Jean-Paul Migne optó por llamar *Patrologia* a su gigantesca biblioteca de los

37 CHILLINGWORTH, William, *The Religion of Protestants. A Safe Way to Salvation...* (1638), c. 6, 376, citado por NEWMAN en su *Essay on the Development of Christian Doctrine*: “There are Popes against Popes, Councils against Councils, some Fathers against others, the same fathers against themselves, a Consent of Fathers of one age against a Consent of Fathers of another age, the Church of one age against the Church of another age”.

38 Palabras puestas en la boca de los historiadores críticos por NEWMAN, John Henry, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), 71: “it is useless, in fact, to seek in History the matter of that Revelation which has been vouchsafed to mankind; that they cannot be historical Christians if they would.”

39 HARNACK, Adolf, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erster Band: Die Entstehung des Kirchlichen Dogmas* (1886); *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (1893-1904).

Padres de la Iglesia, los dos grandes corpus de textos patrísticos inaugurados en la segunda mitad del siglo XIX, el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* creado en 1866 y *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* creado en 1897, hacen hincapié en la perspectiva literaria.

La Historia de la Teología como Teología histórica

El concepto de Historia como desarrollo orgánico

¿Cómo puede el estudio de los Padres de la Iglesia responder a la nueva conciencia histórica moderna, marcada por la objetividad y el distanciamiento, sin perder por ello toda pretensión teológica? Esta cuestión particular no es más que la repercusión de la cuestión más general que ocupó a la Filosofía de la religión a lo largo de los siglos XVIII y XIX. La Reforma protestante ya había pretendido “ahorrarse completamente el cristianismo histórico, para formar un cristianismo desde la sola Biblia”⁴⁰. La Ilustración, la *Aufklärerei*, como la llama Schelling⁴¹, pretende ahora con su crítica “alejarse por completo el cristianismo de lo positivo e histórico para reducirlo a la pura religión racional”⁴². Las diversas soluciones que se ofrecen para superar esta crítica se basan todas en el mismo concepto, ya expuesto magistralmente por Lessing en su *Educción del género humano*: el ser y la acción divinos se manifiestan en la Historia, pero esta manifestación no es un depósito confiado de una vez por todas a la Iglesia para que pueda ser transmitido de generación en

40 NEWMAN, *Essay...*, 72: “dispensing with historical Christianity altogether, and forming a Christianity from the Bible alone”.

41 SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), 198.

42 SCHELLING, *Vorlesungen...*, 196: “das Positive und Historische aus dem Christenthum gänzlich zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern”.

generación sin modificación alguna; sufre cambios que le dan la forma de un “desarrollo” (*Entwicklung*)⁴³.

La Patrología, reinterpretada como disciplina histórica crítica, no está condenada a poner de relieve las incesantes contradicciones, retrocesos y aparentes traiciones de la doctrina de la Iglesia, y a repudiarla, ya sea en favor de una Teología exclusivamente especulativa, ya sea en favor de un fundamentalismo escriturístico. Su tarea, como la de la Historia en general, es discernir la unidad ideal que se da de forma fragmentaria y progresiva en los acontecimientos históricos. En este sentido, el “estudio histórico de la Teología” es una “Teología histórica”⁴⁴.

Esta concepción de la Historia en general y de la Historia del cristianismo antiguo en particular es claramente asumida, por ejemplo, por el teólogo católico Johann Sebastian Drey a principios del siglo XIX:

el concepto más alto de Historia necesita ya considerarla como los esfuerzos y los entrelazados de un principio único, de *un espíritu*, que emerge entre los espíritus del tiempo, para configurarse su propio tiempo, que, también, lo trae todo en su círculo *mientras se desarrolla*⁴⁵.

La investigación histórica consiste en encontrar “el punto de unidad (...) en el que convergen todas las multiplicidades, fenómenos

43 LESSING, G., *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), A3: “Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll” (“¿Por qué no preferir considerar todas la religiones positivas como la marcha según la cual el entendimiento humano ha podido desarrollarse, en todas partes y de por sí solo, y debe desarrollarse cada vez más?”).

44 DREY, Johann Sebastian, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System* (1819), § 64, 40-41.

45 DREY, *Kurze Einleitung...*, § 175, 118: “nöthigt schon der höhere Begriff der Geschichte sie als das Streben und Weben eines einigen Principis, eines Geistes anzusehen, der unter den Geistern der Zeit hervorbricht, sich seine eigene zu gestalten, der auch sich herauswirkend alles in seinen Kreis zieht...”.

que, en su dimensión exterior, se contradicen de múltiples maneras”⁴⁶.

Este paradigma histórico con el que la Patrología pretende sobrevivir a sí misma es claramente de corte idealista. La *Breve introducción al estudio de la teología* de Drey confiesa la influencia de las *Lecciones sobre el método del estudio académico* de Friedrich Wilhelm Schelling, en particular su octavo capítulo sobre “La construcción histórica del cristianismo”. Retomando la idea de Lessing de una revelación progresiva en la Historia, Schelling afirma por ejemplo que “cada momento del tiempo es revelación de un aspecto particular de Dios, en cada uno de los cuales él está de manera absoluta”⁴⁷.

La analogía central de este paradigma histórico es la del organismo vivo. Esta analogía ya se encontraba en Vicente de Lérins: “La religión de las almas debe imitar la ley de los cuerpos”⁴⁸. La analogía entre Historia del género humano y educación de cada individuo en Lessing es su prolongación natural. Sobre todo, las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* de Schelling, publicadas en 1803, ponen de moda el uso del concepto de desarrollo en la presentación de la doctrina cristiana: “toda Historia consiste en la actualización real de un organismo externo como expresión de ideas”⁴⁹. Este organismo encuentra su “símbolo” en la “Iglesia como obra de arte viva”⁵⁰. Drey desarrolla la idea: la Historia del cristianismo es eso “en que su Espíritu se expresa y toma figura de manera libre e

46 DREY, *Kurze Einleitung...*, § 217, 146: “den Einheitspunct (...) in welchen alle die Mannichfaltigkeiten, nach ihrer Aussenseite mannichfaltig sich widersprechenden Erscheinungen zusammenlaufen”.

47 SCHELLING, *Vorlesungen...*, 172.

48 VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, xxiii, 4 (CCSL 64, p. 178): *Imitetur animarum religio rationem corporum*.

49 SCHELLING, *Vorlesungen...*, 154: “alle Geschichte auf die Realisirung eines äussern Organismus als Ausdrucks von Ideen geht”.

50 SCHELLING, *Vorlesungen...*, 183: “die Kirche als lebendiges Kunstwerk”.

inmediata”⁵¹. La palabra clave es *Entwicklung*: la doctrina cristiana es el “desarrollo de una Tradición viva”⁵².

También en Möhler, “la Iglesia es un organismo vivo” y no un “mecanismo”⁵³, es “la producción externa de una fuerza interior que la forma, el cuerpo de un espíritu que se crea a sí mismo”⁵⁴. La influencia de Schelling y de su articulación entre el plan ideal del espíritu y el plan real de la naturaleza es evidente:

El espíritu del ser humano (...) sólo alcanza la conciencia de sí mismo y la manifiesta, en la medida en que él se crea el organismo corpóreo a través de cuya destrucción el mismo espíritu humano perdería la existencia terrestre. Pasa lo mismo con el espíritu cristiano⁵⁵.

De la analogía entre el espíritu humano individual que se manifiesta a sí mismo en su organismo corporal, y el espíritu cristiano que se manifiesta a sí mismo en la Iglesia visible, se deduce que “la Historia de la Iglesia no es otra cosa que un desarrollo vital cristiano”⁵⁶.

(...) es la misma conciencia que se desarrolla, es la misma vida que se desenvuelve siempre más, que se hace siempre más determinada, más clara a sus

51 DREY, *Kurze Einleitung...*, § 179, 120: “in der innern Geschichte des Christentums, in welcher sich sein Geist frei und unmittelbar ausspricht und gestaltet”.

52 DREY, *Kurze Einleitung...*, § 255, 170: “Entwicklung einer lebendigen ‘Überlieferung’”.

53 MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, § 49, 197: “Die Kirche is aber ein lebendiger Organismus”.

54 MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, § 49, 196: “als die äussere Produktion einer innern bildenden Kraft, als der Körper eines sich slben schaffenden Geistes. Eben so mit dem christlichen Geiste”.

55 MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, § 49, 196: “Der Geist des Menschen (...) gelangt aber nur dadurch zum Selbstbewusstseyn, und beweiset dieses, indem er sich den leiblichen Organismus schaffet, durch dessen Zerstörung der menschliche Geist selbst das irdische Seyn verlieren würde”. Entre Schelling y Möhler, cabe mencionar no sólo a Drey, sino también a Sailer, Gügler y Geiger. Ver CHAILLET, Pierre, “L’Esprit du Christianisme et du Catholicisme. I. Les antécédents de l’École de Tubingue”, *RSPT* (1937): 483-498, y “II. L’École de Tubingue. Drey, Baader et Moehler”, 713-726, testimonio de la influencia de Möhler en los años 1930.

56 MÖHLER, A., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832), § 68, 265: “Die Kirchengeschichte ist nichts anders, als eine christliche Lebensentwicklung”.

propios ojos, la Iglesia llega a la edad adulta de Cristo. Estas formaciones son, por tanto, verdaderos desarrollos vitales de la Iglesia, y la tradición contiene estos sucesivos desenvolvimientos de gérmenes vitales superiores, al tiempo que mantiene la unidad vital interior⁵⁷.

A la inversa, para ser recibido correctamente por el individuo, el cristianismo no puede presentarse como “un mero concepto”⁵⁸, sino como “esta fuerza vital espiritual que se propaga y hereda en la Iglesia”, es decir, como “Tradición”⁵⁹. Para conocer la doctrina cristiana, “el creyente está remitido a la totalidad de los creyentes”⁶⁰.

La Patrología recupera su especificidad, la de presentar el cristianismo en su estado seminal, como primera etapa de su transmisión a la Iglesia por los Apóstoles, y como tal puede recuperar su función teológica.

Un ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana

La presentación más famosa de esta interpretación de la Historia de la doctrina cristiana como desarrollo es la obra de John Henry Newman *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, publicada por primera vez en 1845. En ella, Newman confiesa su deuda con Möhler⁶¹. La analogía orgánica constituye, en cierto modo, el punto común entre dos modos de pensamiento muy diferentes, el

57 MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, § 13, 48: “dasselbe Bewusstseyn entwickelt, dasselbe Leben entfaltet sich immer mehr; wird bestimmter, sich selbst immer klarer; die Kirche gelangt zum Mannesalter Christi. Diese Bildungen sind mithin eigentliche Lebensentwickelungen der Kirche, und die Tradition enthält diese successiven Entfaltungen der höheren Lebenskeime bei der Bewahrung der innern Lebenseinheit selbst”.

58 MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, § 4, 14: “kein blosser Begriff”.

59 MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, § 3, 10: “Diese in der Kirche sich fortpflanzende, fortererbende geistige Lebenskraft is die Tradition...”.

60 MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, § 8, 24: “ist der Gläubige an die Gesamtheit der Gläubigen angewiesen”.

61 Newman menciona también Joseph de Maistre – probablemente el tratado *Du Pape* (1819).

pragmatismo británico⁶² y el idealismo alemán. La tradición británica de la Teología natural ya había aprovechado esta analogía, y el propio Newman nos dice en su *Apologia pro vita sua* que debe su descubrimiento de “la naturaleza histórica de la Revelación”⁶³ a la lectura, hacia 1823, de la obra del anglicano Joseph Butler *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*⁶⁴. John Coulson⁶⁵ ha mostrado también la influencia del concepto de “idea” presentado por Samuel Taylor Coleridge en su *Treatise on Method* (1817):

En la infancia de la mente humana, todas nuestras ideas son instintos; y el lenguaje está felizmente concebido para llevarnos de lo vago a lo distinto, de lo imperfecto a la forma plena y acabada (...) Desde la primera idea, la idea inicial, como desde una semilla, brotan ideas sucesivas (...) este es el *principio* de una *progresión* indefinida, para no decir infinita⁶⁶.

Si se considera el cristianismo como una idea, se debe aplicarle la “teoría de los desarrollos”⁶⁷:

Este proceso se llama el desarrollo de una idea, es decir, la germinación, el crecimiento, y la perfección de una determinada verdad viva, es decir, una verdad

62 Ver la caracterización de Hurrell Froude en NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (1864), Part III, 86: “He had a keen insight into abstract truth; but he was an Englishman to the backbone in his severe adherence to the real and the concrete”.

63 NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Part III, 67: “the historical character of Revelation”.

64 BUTLER, Joseph, *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736). Ver en particular, Part II, chapter 4, “Of Christianity, Considered as a Scheme or Constitution, Imperfectly Comprehended”.

65 COULSON, John, *Newman and the Common Tradition. A Study in the Language of Church and Society* (1970), 22-26.

66 COLERIDGE, Samuel Taylor, *General Introduction; or, Preliminary Treatise on Method* (ed. 1817), section I, 4: “In the infancy of the human mind, all our ideas are instincts; and language is happily contrived to lead us from the vague to the distinct, from the imperfect to the full and finished form (...) From the first, or initiative idea, as from a seed, successive ideas germinate (...) this is the principle of an indefinite, not to say infinite, progression”.

67 NEWMAN, *Essay...*, 90: “the Theory of Developments”.

que tenga influencia, o de una verdad aparente, en la mente de los seres humanos durante un período de tiempo suficiente⁶⁸.

El paradigma de Newman sigue estando fuertemente marcado por su contexto y su finalidad apologética: su afirmación de la historicidad del cristianismo, contra la interpretación idealista del protestantismo alemán⁶⁹, sirve también, y ante todo, para defender “una continuidad real de la doctrina”⁷⁰ en la Iglesia Católica, desde los Apóstoles hasta la época contemporánea, contra la acusación hecha en particular por los anglicanos de haber inventado nuevos dogmas. El concepto central del *Essay* sigue siendo el de “identidad”⁷¹. Newman logra salvaguardarlo al tiempo que concede a su adversario que esta doctrina no puede considerarse como un núcleo inmutable común a todos los Padres de la Iglesia, independientemente de la época en que vivieron. Gracias a la analogía orgánica, el concepto de identidad integra el concepto de cambio: “En esta tierra, vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado a menudo”⁷².

Esto se debe a que el cambio, interpretado como *development*, no consiste en una alteración, “siendo el desarrollo sólo la actualización de la idea hasta sus consecuencias”⁷³.

68 NEWMAN, *Essay...*, 99: “this process is called the development of an idea, being the germination, growth, and perfection of some living, that is, influential truth, or apparent truth, in the minds of men during a sufficient period”.

69 Ver por ejemplo NEWMAN, *Essay...*, 72-73.

70 NEWMAN, *Essay...*, 70.

71 El problema de la identidad es un problema central en la tradición filosófica británica, desde el *Essay Concerning Human Understanding* de John Locke (1689, II, xxvii) y el *Treatise of Human Nature* de David HUME (1739, I, IV, vi). Butler adjunta a su *Analogy of Religion* una “Dissertation of Personal Identity”.

72 NEWMAN, *Essay...*, 100: “here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often”.

73 NEWMAN, *Essay...*, 114: “the development being but the carrying out of the idea into its consequences”. Ver la oposición, en Vicente de Lérins, entre profectus-in semetipsum amplificari y permutatio-in aliud transvertari (*Commonitorium*, xxiii, 2 [CCSL 64, p. 177]).

Ahora bien, no es la idea en sí la que experimenta un desarrollo, sino su recepción por la mente humana:

El aumento y la expansión del símbolo y del ritual cristianos, y las variaciones que han acompañado el proceso (...) son auxiliares necesarios de toda Filosofía o organización que tome posesión del intelecto y del corazón (...) el tiempo es necesario para la comprensión y perfeccionamiento total de las grandes ideas⁷⁴.

Por lo tanto, entre los Apóstoles y los teólogos posteriores, no hay ningún desacuerdo posible:

Los santos Apóstoles conocían sin palabras todas las verdades respecto de las elevadas doctrinas de la Teología, que los controversistas después de ellos, con piedad y caridad, redujeron en fórmulas y desarrollaron a través de la argumentación⁷⁵.

En definitivas cuentas, Newman recupera, con otras palabras, el concepto de *consensus Patrum* de Vicente de Lérins, y renueva su triple criterio de discernimiento de este *consensus*, en una lista de siete “testes”⁷⁶ para distinguir entre “desarrollos legítimos” y “corrupción”⁷⁷.

El modelo del desarrollo orgánico, tal como lo expusieron Möhler y Newman, se ha impuesto progresivamente en la Iglesia Católica. Es invocado, por ejemplo, al principio del siglo XX, en la época de la crisis modernista, cuando la Teología protestante liberal denuncia la discrepancia entre los datos positivos de la Historia de los

74 NEWMAN, *Essay...*, 90: “Time is necessary for the full comprehension and perfection of great ideas”. Ver también p. 150 sobre los desarrollos “in the minds of recipients”.

75 NEWMAN, *Essay...*, 138: “the holy Apostles would know without words all the truths concerning the high doctrines of theology, which controversialists after them have piously and charitably reduced to formulae, and developed through argument”.

76 En la primera edición del NEWMAN, *Essay...*, habla de *distinctive tests*. En la edición de 1878, optó por *note*, en el sentido tradicional de “elemento que permite reconocer algo”.

77 NEWMAN, *Essay...*, 58.

dogmas y el contenido de la dogmática eclesial. Maurice Blondel⁷⁸, por ejemplo, opone “el historicismo ‘que’ tiende por lo tanto a buscar toda la materia de la Historia en la *evolución* que desenvuelve la serie de los eventos bajo la presión de todas las fuerzas componentes del mundo, y su forma en la explicación mecánica de este caleidoscopio”⁷⁹, y la idea de un “desarrollo vital, es decir, una creación continuada desde un germen que transubstancia sus propios alimentos”⁸⁰.

Este modelo quedará finalmente fijado en la Constitución dogmática sobre la Revelación del Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*. Mientras que el Concilio de Trento, siguiendo a Vicente de Lérins, había definido la tradición interpretativa de la norma escriturística a partir del consenso unánime de los Padres, los Padres del Vaticano le dieron una dimensión de progreso en la comprensión de la Revelación: “Esta Tradición recibida de los Apóstoles progresa en la Iglesia, bajo la asistencia del Espíritu Santo. De hecho, crece la comprensión, tanto de las cosas que de las palabras transmitidas”⁸¹.

Treinta años después, en conformidad con este paradigma, un conocido manual de Historia del dogma⁸² sigue defendiendo la identidad de la doctrina: “su fe [de los creyentes contemporáneos], cuales hayan sido los desarrollos de su discurso, sigue siendo todavía hoy la de los Apóstoles”⁸³.

78 BLONDEL, Maurice, “Histoire et Dogme”, *La Quinzaine* (1904): 145-167; 349-373; 433-458.

79 BLONDEL, “Histoire et Dogme”, 166: “L’historicisme tend donc à chercher toute la matière de l’histoire dans l’évolution qui déroule la série des événements sous la pression de toutes les forces composantes du monde, et sa forme dans l’explication mécanique de ce kaléidoscope”.

80 BLONDEL, “Histoire et Dogme”, 364: “développement vital, c’est-à-dire création continuée à partir d’un germe qui transubstantie ses propres aliments”.

81 Constitución dogmática sobre la Revelación del Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 8: “Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio”.

82 SESBOÛÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph (dir.), *Histoire des dogmes, I, Le Dieu du salut* (1994).

83 SESBOÛÉ y WOLINSKI, (dir.), *Histoire des dogmes, I*, 9: “leur foi, quoi qu’il en ait été des développements de son discours, est bien toujours aujourd’hui celle des apôtres”.

¿Una Patrología darwinista?

Se podría comparar el modelo del desarrollo orgánico al del naturalista francés Jean-Baptiste de Lamarck: la Historia de la Teología sería la Historia de la adaptación creativa de la Teología a los cambios del medio ambiente, que suscitan nuevas consecuencias o aplicaciones de sus principios. Así, pues, de adaptación en adaptación, la Teología va adecuando progresivamente su discurso a su objeto real. Se podría, por ejemplo, con Orígenes y Möhler, considerar al fenómeno de la herejía como un factor de desarrollo de la doctrina cristiana. La Iglesia se ve forzada a desarrollar y profundizar su comprensión de la verdad, para poder responder a la objeción que representa la herejía: “la Iglesia necesita esta lucha, y sus miembros reconocen que se completa y realza gracias a las herejías”⁸⁴. Aplicando esta interpretación a la crisis del monarquianismo a finales del siglo II y principios del siglo III, Gabino Uríbarri considera que “la emergencia, situación apurada, en que los patripasianos situaron la comprensión refleja de la fe obligó a responder con la teologización de la inmanencia trinitaria”⁸⁵.

Ahora bien, habría que contrastar este modelo evolucionista lamarckiano con un modelo seleccionista a la manera de Darwin⁸⁶. El paso de una etapa a otra del desarrollo dogmático corresponde a la desaparición de una especie teológica, incapaz de lidiar con los cambios en su entorno cultural, a favor de la dominación de otra especie teológica, capaz de adaptarse a nuevos contextos. En palabras del gran patrólogo protestante Adolf Harnack, “los dogmas se

84 MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, § 32, 121: “die Kirche dieses Kampfes bedarf, und ihre Mitglieder eingestehen, dass sie durch die Häresien ergänzt und gehoben werde”. Möhler cita a Orígenes, *Homilías sobre Números*, IX, 1, 3.

85 URÍBARRI BILBAO, Gabino, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (1999), 20.

86 Ver DARWIN, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859).

establecen, se desarrollan, y se transforman para servir nuevas perspectivas”⁸⁷. Aplicado a la crisis del monarquianismo que acabo de mencionar, Harnack explica que “El concepto del *Logos* (...) podía adaptarse a cualquier transformación o modificación del interés religioso”⁸⁸. En cambio, “la representación tradicional de la estricta unicidad de personalidad de Dios (...) fue, en los hechos, condenada por no poder ser más soportada por la Iglesia”⁸⁹.

La interpretación por Harnack de la Historia de los dogmas dibuja claramente una secuencia explicativa en tres momentos: innovación, reacción, substitución, que obedece a un paradigma netamente seleccionista⁹⁰, donde gana el más fuerte. Lo que Harnack llama, retomando un término de Ritschl, “la doctrina de fe vetero-católica”⁹¹, y otros historiadores llaman, retomando un término antiguo, “la Gran Iglesia”⁹², no es otra cosa que la reducción del cristianismo, por selección natural, a una postura mediana, la postura más fluida, integradora y, dirán algunos, latitudinaria. Tal como en el caso del modelo católico, el uso del concepto de desarrollo en la Historia de los dogmas de Harnack sirve a un propósito ideológico: en el caso de Harnack, se trata de “liberar la Iglesia del cristianismo dogmático”⁹³, para recuperar el cristianismo evangélico.

87 HARNACK, Adolf, *Lehrbuch...*, I, 9: “Die Dogmen entstehen, entwickeln sich und werden neuen Absichten dienstbar gemacht”.

88 HARNACK, *Lehrbuch...*, I, 562: “der Begriff des Logos (...) konnte jeder Wandelung und Steigerung des religiösen Interesses (...) angepasst werden”.

89 HARNACK, *Lehrbuch...*, I, 564: “wurde mit der überlieferten Vorstellung von der strengen Einpersönlichkeit Gottes (...) factisch als kirchlich unerträglich verdammt”.

90 Para una descripción evolucionista de la religión, ver por ejemplo BOURRAT, Pierrick, “L'évolution de la religion d'un point de vue darwinien: synthèse des différentes théories”, in: HEAMS, Thomas (ed.), *Les mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution* (2011), 1091-1121.

91 HARNACK, *Lehrbuch...*, I, 33, n. 2: “die altkatholischen Kirchenlehre”.

92 Ver HARNACK, *Lehrbuch...*, I, 301.

93 HARNACK, A., *Grundriss der Dogmengeschichte*, I (1889), 5: “die Kirche von dem dogmatischen Christenthum zu befreien”.

Propuesta de agenda para la Patrología en el siglo XXI

¿Una Patrología puramente positiva?

La Patrología, si quiere cumplir con la pretensión de producir conocimiento científico, ¿debería renunciar a ser una “Teología histórica”, y contentarse humildemente con ser una sub-disciplina de la Historia? La reciente tendencia a rebautizar la Patrología como “*early Christian studies*”⁹⁴ deja abierta la cuestión epistemológica de su pertenencia disciplinaria.

Si la Patrología se redujera a una Historia del cristianismo en la época de los Padres de la Iglesia, ¿qué paradigma epistemológico tendría que asumir? En la época en que Harnack escribía que la Iglesia debía liberarse del cristianismo dogmático, la concepción de la Historia que dominaba el mundo científico se resumía en la famosa palabra del prefacio a la primera obra publicada del alemán Leopold Ranke: La tarea de la ciencia histórica (*Historie*) es “meramente decir cómo ha sido realmente”⁹⁵ y proponer la “estricta presentación de los hechos”⁹⁶, sin hacer depender esta presentación de una Filosofía de la Historia como, por ejemplo, la de Hegel. Desde Ranke, la primacía de los “hechos” (*Tatsache*) determina la metodología de la ciencia histórica. Una exposición clásica de esta metodología la proporciona, a finales del siglo XIX, el tratado de Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos. Los autores, que recuerdan que “la Historia se

94 La delimitación disciplinaria más reciente de los “*early Christian studies*”, si bien acaba de liberar la Patrología de su tradicional orientación teológica, permite en realidad abarcar “History, Literature, thought, practices, and material culture of the Christian religion in late antiquity” (¿y por qué no también la Teología?), como lo explican ASHBROOK HARVEY, Susan; HUNTER, David G., “Introduction”, in: idem (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (2008), 9; ver CLARK, Elizabeth, “From Patristics to Early Christian Studies”, 7-41.

95 RANKE, Leopold, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1555*, I (1824), vi: “bloss sagen, wie es eigentlich gewesen”.

96 RANKE, *Geschichten...*, vii: “Strenge Darstellung der Thatsache”.

hace con documentos y que los documentos son las huellas de acontecimientos pasados”⁹⁷, deducen las tres etapas del método histórico: 1) la heurística, es decir, la investigación documental; 2) las operaciones analíticas, que conducen “de la constatación material de los documentos al conocimiento de los hechos”⁹⁸ mediante la crítica de dichos documentos y su correcta interpretación; 3) las operaciones sintéticas de “la construcción histórica”, que agrupa los hechos, los articula en cadenas causales y deduce leyes generales.

La insistencia en los hechos es evidentemente polémica: el historiador pretende combatir las leyendas y las interpretaciones ideológicas, para liberar el pasado de los disfraces con que las tradiciones memoriales, por ejemplo, la tradición de la Iglesia, lo han revestido para controlarlo mejor. Al deseo, explícito o inconsciente, de apoderarse del pasado como fundamento para el presente, el historiador opone el recordatorio de la distancia irreductible entre el pasado y el presente, de su indisponibilidad y de la consiguiente imparcialidad del historiador con respecto a todos sus elementos. Ranke, por ejemplo, ya en 1824, cuestiona esta “tarea” que “se ha otorgado a la Historia, de juzgar el pasado, de dar lecciones a sus contemporáneos sobre cómo usar con provecho el futuro”⁹⁹.

En el caso de la Patrología, el llamado a la distanciaci3n debería llevar a una crítica, a partir de la Historia, del concepto de tradici3n que le impone la Teología. Ya no basta con demostrar que la doctrina cristiana no es un depósito objetivo transmitido de una generaci3n a la otra sin resto ni deformaci3n, sino una misma fuerza vital que

97 LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Charles, *Introduction aux études historiques* (1898) (ENS Éditions, 2014), 43: “l’histoire se fait avec des documents et que les documents sont les traces des faits passés”.

98 LANGLOIS; SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, 44: “de la constatation matérielle des documents à la connaissance des faits”.

99 RANKE, *Geschichten...*, v: “Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beygemessen”.

se apropia de las formas culturales cambiantes para expresar su contenido. La historicidad del cristianismo no es sólo una cuestión de *aggiornamento* de su lenguaje¹⁰⁰. Se trata de reconocer que también la Teología, y más generalmente las representaciones de Dios y de su relación con los seres humanos que propone el cristianismo, han cambiado a lo largo del tiempo; que la manera en que el apóstol Pedro se representaba a Dios es distinta de la que expone la *Suma de teología* de Tomás de Aquino o el *Diario de un alma* de Teresa de Lisieux. Tomás y Teresa apuntan hacia el mismo objeto que el apóstol y, en este sentido, hablan del *mismo* Dios. Teresa recibe esta identificación de los cristianos que la preceden, al igual que Tomás, en una sucesión que puede llamarse legítimamente Tradición. Pero cada nuevo recipiente de la Tradición de identificación crea una representación nueva del objeto identificado a partir de su lugar histórico. La Tradición es como la suma de las variaciones musicales sobre un tema desconocido.

La emancipación de la Historia cristiana en general, y de la Patrología en particular, respecto de la Teología, ¿significa que la Teología, a su vez, no tiene nada que esperar de la Historia, como han pretendido los partidarios de una religión puramente racional? En absoluto: es precisamente gracias a su independencia que la Patrología podrá aportar su contribución a la Teología¹⁰¹.

100 Es todavía la perspectiva que Juan XXIII propone en su discurso de inauguración del Concilio Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia* (6 octubre 1962), 6: Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia (“una cosa es el depósito de la fe, o sea, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra es la manera en que estas verdades se enuncian, aunque con el mismo significado”).

101 Aquí coincido con las afirmaciones que, desde la misma Teología, plantea BONINO, Serge-Thomas, “Teologia e storia della teologia”, *Annales Theologici* (2021): 205-208 (205): “mi sembra che la storia della teologia no sia una parte della teologia e debba essere distinta formalmente dalla teologia in quanto tale. (...) ‘la storia della teologia nutre la teologia.’” Sin embargo, Bonino retoma la idea del desarrollo cuando agrega que “la Teologia [non] progredisce (...) per mezzo di una lenta evoluzione omogenea” (206).

La tarea crítica

La primera aportación, la más indirecta, por así decirlo, que la Patrología podría hacer a la Teología, debido a su dimensión histórica, deriva de su tarea crítica, la segunda de las operaciones que Langlois y Seignobos asignaron al método histórico.

La “Historia” que Herodoto de Halicarnaso decidió escribir para preservar el pasado del olvido es, en su sentido propio, una “investigación”¹⁰². La Patrología, por lo tanto, somete al cristianismo en general, y la Teología en particular, a una investigación, ya no para defenderla, demostrando que lo que la Teología dice hoy es lo que siempre dijo en el pasado, en particular en el pasado lejano de su inicio, sino para recordarle que no siempre dijo lo que dice, y explicarle cómo vino a decir lo que dice.

Esta crítica no es más ni menos que el recordar a la Teología su facticidad histórica. Es llamativo el hecho que, en el siglo XX, se haya afirmado con insistencia la historicidad de la Revelación, en el sentido de la manifestación de Dios en la contingencia del mundo¹⁰³, en cambio, por lo menos en la Teología católica, la historicidad de la Teología no ha ido mucho más allá del concepto de “desarrollo de la doctrina” analizado más arriba. Es tiempo que la Historia de la Teología, en particular la Patrología, mediante el análisis de sus variaciones, recuerde a la Teología que ninguna de ella es el tema desnudo.

102 HERODOTO, *Historias*, I, pr.: Ἡροδότου Ἀλικαρνησέως ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροις ἀποδεχθέντα, ἀκλεῖα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι (“Herodoto de Halicarnaso presenta esta investigación para que el curso del tiempo no haga olvidar lo ocurrido de parte de los seres humanos, ni deje sin gloria las acciones grandiosas y admirables presentadas por los Griegos y los bárbaros, en particular, por qué razón se hicieron la guerra los unos a los otros”).

103 Ver por ejemplo PANNENBERG, Wolfhart (ed.), *Offenbarung als Geschichte* (1961), y la importancia, en la Teología post-conciliar, del concepto de “Historia de la salvación”.

Ahora bien, la propia Historia debe someterse a esta crítica. La imparcialidad total a la que aspira el “historicismo” (*Historismus*) es más que un ideal imposible, es una concepción equivocada de la Historia. Ella, de hecho, no presenta el pasado mismo que, por ser pasado, está irremediablemente perdido, sino el sentido que el presente da a las huellas dejadas por el pasado, y mediante las cuales rellena su ausencia. Los mismos Langlois et Seignobos confiesan este “problema del método histórico”: el historiador no presenta el pasado en sí, forma “imágenes”¹⁰⁴. Walter Benjamin, en su famoso opúsculo *Sobre el concepto de historia*¹⁰⁵, refuta el dicho de Ranke: “articular el pasado de manera histórica no consiste en conocerlo tal como ha sido entonces realmente”¹⁰⁶, porque esta ambición supone una concepción del pasado como una “verdad inmóvil que no hace más que esperar al investigador”¹⁰⁷, cuya disponibilidad resulta de su ubicación en un *continuum* de “nexos causales”¹⁰⁸. Sin embargo, objeta Benjamin, “lo que a nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos” es en realidad “una única catástrofe, que amontona sin cesar ruina sobre ruina”¹⁰⁹, y el “espacio histórico” es un *discontinuum*¹¹⁰. Por lo tanto, la imagen auténtica

104 LANGLOIS; SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, 118.

105 BENJAMIN, Walter, *Über der Begriff der Geschichte*, en *Gesammelte Schriften*, I, TIEDEMANN R.; SCHWEPPEHÄUSER, H. (eds.) (1974), 691-704; ver la postura más matizada de TROELTSCH, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme*, I. *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922). Se podría también mencionar a MARROU, Henri-Iréné, *De la connaissance historique* (1954).

106 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, VI, 695: “Vergangenes historisch artikulieren heisst nicht, es erkennen ‘wie es denn eigentlich gewesen ist’”.

107 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, versión francesa, V, 1261: “La vérité immobile qui ne fait qu’attendre le chercheur ne correspond nullement à ce concept de la vérité en matière d’histoire”.

108 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, “Anhang”, A, 704.

109 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, IX, 697: “eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint”, “eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuf”.

110 BENJAMIN, “Neue Thesen”, 1175.

que debe formar el historiador es una “imagen dialéctica”¹¹¹, en la que el pasado y el presente se encuentran por encima de toda cadena cronológica-causal: “No es verdad que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido se encuentra con el presente, a la manera de un relámpago, hasta formar una constelación”¹¹².

Este encuentro, que Benjamin describe como un “choque”, un “relámpago”¹¹³ o un “salto de tigre”¹¹⁴, es esencialmente singular, histórico y contingente: “El pasado sólo puede ser aferrado como una imagen que relampaguea ya en el instante de su cognoscibilidad, para nunca volver a ser vista”¹¹⁵.

La Patrología, en cuanto Historia del cristianismo antiguo, detecta las sucesivas “imágenes” o interpretaciones del pasado producidas por la “fábrica de la Historia”¹¹⁶, y propone, a su vez, desde el presente siempre nuevo del patrólogo, nuevas interpretaciones, puesto que “cada época debe comprender de nuevo, a partir de su propio punto de vista, las grandes líneas de la Historia”¹¹⁷, y no sólo ellas sino también sus detalles ocultos.

111 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, “Neue Thesen B”, 1233: “das dialektische Bild”. Ver también *Das Passagen-Werk*, N 2a, 3, in: TIEDEMANN, R. (ed.), *Gesammelte Schriften*, V, (1982), 577: “Nur die dialektische Bilder sind echte (d.h.: nicht archaische) Bilder” (“Sólo las imágenes dialécticas son imágenes auténticas [es decir: no arcaicas]”).

112 BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, N 2 a, 3, 576: “Nicht so ist es, dass das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt”.

113 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, V, 695.

114 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, XIV, 701.

115 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, V, 695: “Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten”.

116 Título de un programa radiofónico francés (France-Culture, 1999-2019).

117 TROELTSCH, E., “Die Krisis des Historismus”, *Die Neue Rundschau* (1922): 572-590 (579): “jedes Zeitalter muss die grossen Züge der Geschichte von seinem Standpunkt aus neu verstehen”.

La tarea redentora

Ahora bien, la concepción del tiempo histórico como *continuum*, y de la Historia como progreso o desarrollo, es, en realidad, una manera de perpetuar la dominación de los vencedores¹¹⁸. En el siglo XX, la Historia quiso escuchar la voz de los vencidos: “Tarea de la Historia es adueñarse de la tradición de los oprimidos”¹¹⁹. En este sentido, la Patrología debe lúcidamente enfrentar el hecho de que la Iglesia, a través del concepto de tradición, interpreta su Historia a partir de las corrientes teológicas que prevalecieron y eliminaron a sus competidores. El patrólogo conoce muy bien la grave deficiencia en detalles biográficos fiables o documentos auténticos acerca de los teólogos condenados como heréticos. Desde la monografía que Harnack dedicó a Marción¹²⁰, hasta la de Rowan Williams sobre Arrio¹²¹, los atentos de abandonar el punto de vista de la ortodoxia triunfante para asumir el del propio condenado, según matices que van de la reevaluación empática a la rehabilitación, son aportes importantes de la Patrología contemporánea. Al fin y al cabo, los “heréticos”, a pesar de las acusaciones de engaño, de artificialidad o de sumisión a un sistema ajeno a la Revelación, desempeñaron un esfuerzo valioso para describir lo que Dios revela de sí mismo lo más adecuadamente posible. Este esfuerzo se merece ser redimido.

De manera más general, la Historia contemporánea ya no es el taller de (re)construcción de la unidad y de la identidad de un pueblo

118 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, VIII, 696. En 1944, Robert Brasillach escribe la famosa fórmula: “L’histoire est écrite par les vainqueurs” (“La Historia está escrita por los vencedores”, en *Frères ennemis*, 1944).

119 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, Ms. 469, p. 1236: “Aufgabe der Geschichte ist, der Tradition der Unterdrückten habhaft zu werden”.

120 HARNACK, A. von, *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche* (1920).

121 WILLIAMS, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition* (1987).

o de una idea, sino la exploración de las singularidades, en particular las singularidades olvidadas o marginadas. No se trata sólo de hacer justicia a los oprimidos de la Historia, sino de privilegiar “los lugares en los que la tradición se interrumpe y, por lo tanto, sus puntas y escarpaduras, que obligan a detenerse al que quiere pasar por encima de ellas”¹²², convencidos de que “cada instante era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías”¹²³. El trabajo de la Historia tiene mucho que ver con la redención, y esta redención pasa por una atención a los detalles, antes que a las grandes líneas, y, por lo tanto, a la originalidad de cada autor patristico: “la mejor clave está contenida en su individualidad, su carácter, sus relaciones personales y otras particularidades, y ahí debe ser encontrada”¹²⁴.

En fin, ya no se puede considerar, con una mirada retrospectiva, la Teología de la época patristica como un incipiente esbozo, acompañado de imprecisiones que el futuro desarrollo eliminaría, sino que debe ser estudiada por sí misma, con todo el potencial que quedó desatendido por la posteridad.

Analogía histórica

Si, como lo redescubrió la Teología en el siglo XX, la Revelación de Dios es histórica, entonces, la Teología, en su proyecto de comprender esta Revelación, debe asumir su historicidad. Para hacerlo, no bastan los eslóganes, se requiere una auténtica reflexión sobre el concepto de Historia, y su aplicación a la Revelación como objeto histórico. Sin embargo, en virtud de la diferencia infinita entre el ser

122 BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, N 9 a, 5, p. 592: “die Stellen, an denen die Überlieferung abbricht und damit ihre Schroffen und Zacken, die dem einen Halt bieten, der über sie hinausgelangen will”.

123 BENJAMIN, *Über der Begriff der Geschichte*, “Anhang”, B, 704: “... war jede Sekundo die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte”.

124 MÖHLER, *Patrologie*, 10.

de Dios y el ser del mundo, esta aplicación sólo puede ser analógica. Por lo tanto, se podría hablar de una analogía entre la Revelación y la Historia o, para decirlo de manera más breve, de una *analogía histórica*. La Teología debería observar esta analogía para describir su objeto propio, y la Patrología, en cuanto ciencia histórica, puede ayudarla.

En este marco, mucho de la tarea propia de la Teología dependerá de la manera de concebir lo histórico. Ahora bien, la imagen del tiempo histórico que se acaba de esbozar, sobre todo gracias a las intuiciones de Walter Benjamin, es la de una constelación, una figura plural, llena de conflictos y de cabos sueltos, y no una figura reconciliada y armoniosa. La Patrología, en particular, en la estela de la Teología del Nuevo Testamento y de la Historia de la Iglesia primitiva, contribuye en la disipación del espejismo del primitivismo, que llama a una “vuelta a la fuente” supuestamente pura y una. Al comienzo del cristianismo ya hay diversidad, que no es fruto de la corrupción o de la divergencia, sino de la imposibilidad de describir en una figura única y delimitada la revelación que Dios hace de sí mismo en la contingencia del mundo. Se puede medir la distancia entre dos declaraciones papales: Juan Pablo II eligió las palabras *Fidei depositum custodiendum*, una alusión a 1Tim, para comenzar la Constitución Apostólica que promulgaba el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, en la estela de la concepción de Vicente de Lérins; Francisco, en cambio, describiendo la diversidad de “líneas de pensamiento filosófico, teológico y pastoral” en su encíclica programática, *Evangelii Gaudium*, explica:

A quienes sueñan con una doctrina monolítica defendida por todos sin matices, esto puede parecerles una imperfecta dispersión. Pero la realidad es que esa variedad ayuda a que se manifiesten y desarrollen mejor los diversos aspectos de la inagotable riqueza del Evangelio¹²⁵.

125 FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, 40.

Aún más, describir las contradicciones entre las doctrinas o entre las evoluciones de la doctrina a lo largo de la Historia del cristianismo, es describir la estructura esencialmente paradójica del fenómeno que se revela: la de un fenómeno infinito que se revela en figuras finitas, de tal manera que su recepción por el sujeto de la Teología, es decir, su interpretación, no puede no ser variada e inestable, sincrónica y diacrónicamente. La dimensión paradójica de la Revelación ha sido expresada a lo largo del siglo XX¹²⁶, retomando las anticipadoras reflexiones de Søren Kierkegaard sobre “la paradoja absoluta”¹²⁷. Esta paradoja consiste, para el filósofo danés, en la “contradicción dialéctica de que una salvación eterna tiene su fundamento en una relación con algo histórico”¹²⁸. Ahora bien, “en relación a la Historia, la mayor certeza es sólo una aproximación”¹²⁹. Por lo tanto, querer llegar a un conocimiento definitivo de la Revelación de Dios mediante la investigación histórica, bajo el pretexto de que la Historia guarda esta Revelación en sus arcas, como un depósito inmutable y disponible, es una ilusión que sólo conduce, una vez desenmascarada, a la “desesperación”¹³⁰. Sin embargo, el “salto” de la fe al que llama Kierkegaard no significa que la verdad esté disponible más allá de la Historia, ni que Dios, por revelarse en la Historia, comunique a la Historia, aparentemente contingente e irracional, el carácter necesario de su propio ser y la intencionalidad racional de su actuar – por

126 Ver por ejemplo STĂNILOAE, Dumitru, *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, tr. engl. (1998), 82: “The dogmatic formulae are paradoxical because they comprise essentially contradictory aspects of a living and inexhaustibly rich reality”; o WOLINSKI, Joseph, “Le paradoxe chrétien avant et après Nicée”, in: BLANCHARD, Yves-Marie; BADY, Guillaume (dir.), “De commencement en commencement”, *Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine* (2007), 15-65.

127 Ver KIERKEGAARD, S., *Philosophiske Smuler* (1844), 52: “Det absolute Paradox”.

128 KIERKEGAARD, S., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846), 441: “Den dialektiske Modsigelse, at en evig Salighed begrundes paa Forholdet til noget Historisk”.

129 KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, 12: “i Forhold til det Historiske er den største Vished dog kun en Approximation”. Ver también p. 442.

130 KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, 12: “fortvivle”.

ejemplo transformando “especulativamente al cristianismo en una Historia eterna, al Dios en el tiempo en un eterno devenir divino etc.”, como lo hace Hegel, lo que sería “sólo una escapatoria o un juego de palabras”¹³¹. Significa que el cristiano *Cree* que Dios adopta la estructura esencialmente contingente y fáctica de la Historia para revelarse, sin cesar de ser el que es en la eternidad.

La Patrología, como Historia de la Teología, será entonces un recordatorio permanente a la Teología de su situación crítica frente al *eskhaton*, punto focal de toda la revelación de Dios en el mundo.

El lugar específico de la Patrología en la Historia de la Teología

Las tres tareas descritas hasta ahora – crítica, redentora y analógica – no son específicas de la Patrología, sino que se extienden a toda la ciencia histórica de la Teología. En cambio, la Patrología se encuentra en una situación particular que intensifica su responsabilidad para con la Teología. La Patrología es la Historia de los *comienzos* de la Teología. Como tal, presenta a la Teología modelos para *recomenzar* continuamente su tarea. Así es como hay que entender el “retorno a las fuentes” patrísticas que marcó la “nueva Teología” de mediados del siglo XX: ciertamente, la referencia a los Padres de la Iglesia conservó la función tradicional de autoridad, permitiendo refutar la acusación de innovación formulada por los sectores más conservadores. Pero también permitió romper el corsé escolástico o neo-escolástico de la Teología para buscar nuevas fuentes de inspiración. Por tanto, no puede existir una “Teología patrística” en el mismo sentido en que existe una “Teología escolástica”, como sistema integrador de las ideas teológicas de los diversos Padres de la Iglesia, en el que se apoyaría

131 KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, 445: “Spekulativt at forvandle Christendommen til en evig Historie, Guden i Tiden til en evig Gudvorden o. s. v. er kun Udflugter og Spil med Ord”.

el teólogo para exponer el cristianismo al mundo de hoy. Los Padres de la Iglesia ya no son “testigos” o “autoridades”, llamados al estrado para defender una tesis, sino “maestros” y modelos en los que todo teólogo puede inspirarse para su propia tarea de interpretación de la revelación de Dios en Cristo. Así lo afirma uno de los principales protagonistas del “retorno a las fuentes” patrísticas, Henri de Lubac:

Ninguno de estos maestros nos dispensa de buscar y, en la medida en que pensamos haber encontrado, seguir buscando. Todos, al contrario, como Orígenes explotando el maravilloso símbolo del pozo de los Patriarcas, que los filistinos obstruyen sin cesar, todos nos enseñan a excavar nosotros mismos, a siempre excavar, y a “beber el agua de nuestros pozos”. No nos dictan nuestras soluciones, no nos dispensan de reflexionar: nos estimulan. Anuncian en nosotros el movimiento que nunca debe detenerse. Nos inician a una fe que tanto nos libera cuanto nos compromete. Su actualidad es una actualidad de fecundación¹³².

Los Padres de la Iglesia, en particular, por su ubicación entre el origen judío del cristianismo y su transformación en civilización cristiana, en la etapa de su integración en la civilización helenística, nos ofrecen “ejemplos de escucha y de reproposición actualizada de la palabra de Dios, verdaderos modelos de traducción cultural de su experiencia de fe”¹³³.

132 LUBAC, Henri de, “Préface”, in: QUÉRÉ-JAULMES, F.; HAMMAN, A. (ed.), *Les chemins vers Dieu* (1967), retomado en *Mémoires sur l'occasion de mes écrits* (1989), 320: “Aucun de ces maîtres ne nous dispense de chercher et, dans toute la mesure où nous pensons avoir trouvé, de chercher encore. Tous, au contraire, comme Origène exploitant le merveilleux symbole des puits des Patriarches, que les Philistins ne cessent d'obstruer, tous nous apprennent à creuser nous-mêmes, à creuser toujours, et à 'boire de l'eau de nos puits'. Ils ne nous dictent pas nos solutions, ne nous dispensent pas de réfléchir: ils nous stimulent. Ils annoncent en nous le mouvement qui ne doit plus s'arrêter. Ils nous initient à une foi qui nous libère autant qu'elle nous engage. Leur actualité est une actualité de fécondation.” Cabe mencionar también la “síntesis neo-patrística” del ruso Jorge Florovsky, expuesta, por ejemplo, en “Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”, in: *The Collected Works of Georges Florovsky*, IV (1987), 15-22.

133 PADOVESE, Luigi, *Introducción a la Teología Patrística* (1993), trad. esp. (1996), 9. Es muy interesante la descripción de algunos de los rasgos característicos de la reflexión de los Padres, a modo de orientaciones metodológicas (p. 43-47).

La Patrología, a lo largo de su historia, ha demostrado su gran versatilidad: pasó de ser el aliado principal del tradicionalismo contra la innovación de las herejías a ser su principal enemiga, criticando, con sus investigaciones, dicha tradición como una ficción retrospectiva impuesta por una mayoría conservadora. Sin embargo, también fue invocada contra el fundamentalismo escriturístico protestante y debería serlo para disipar el espejismo del primitivismo, de la “vuelta a los Padres” como vuelta a la doctrina pura e integral, más allá de las divisiones y disidencias. Finalmente, en la época actual, que descubre las riquezas de la diferencia y de la pluralidad, en oposición a la idolatría del uno y de la uniformidad, que caracterizó a la civilización occidental desde la Antigüedad hasta la época moderna, destaca la variedad y pluralidad de la Teología en sus orígenes.

Frente a la variedad en sus objetivos (defender o criticar), en sus objetos (los escritos de autores reconocidos como normativos, la Historia de la Teología o la Historia del cristianismo) y, más aún, la variedad de estos mismos objetos, los métodos adoptados por la Patrología deben ser lo más variados posible. Por lo tanto, la Patrología es esencialmente una ciencia pluridisciplinaria y debería tender a la interdisciplinarietà: el patrólogo necesita habilidades en Lingüística, Paleografía y Filología, Historia política, social y cultural, Historia de la Teología, Teología, Exégesis bíblica, Filosofía, Historia de la Filosofía...

Hoy, más que nunca, la Teología necesita de la Patrología para recordar sus comienzos, para tomar distancia respecto a lo que, de su pasado, no pasa y queda enquistado en su presente, y retomar su tarea a su fuente. En palabras del gran teólogo suizo, Karl Barth:

La realidad de Dios no queda nunca de antemano a disposición del dogmático, del predicador o del ser humano (...); quiere siempre ser interrogada y buscada de nuevo, de punto a punto, debe siempre darse a conocer de nuevo, de punto a punto¹³⁴.

Referencias

Autores antiguos

Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO), I, 1, 2. Berlín – Leipzig, 1929.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA. Sobre las decisiones de Nicea (Decr.). In: *Athanasius Werke* II, 1. Berlín, 1938.

BASILIO DE CESAREA. *Tratado sobre el Espíritu Santo (Spir.)*. In: BASILE DE CÉSARÉE. *Sur le Saint-Esprit*. Sources Chrétiennes, 17bis. Paris, 2013.

EUSEBIO DE CESAREA. *Carta desde el Concilio de Nicea*. In: *Athanasius Werke*, III, 1, *Urkunden*, 22. Berlín, 1934-1935.

VICENTE DE LÉRINS. *Commonitorium*. In: *Corpus Christianorum; Series Latina*, 64. Turnhout, 1985.

Autores modernos

BARDENHEWER, Otto. *Patrologie*. Friburgo en Brisgovia, 1894.

BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: *Gesammelte Schrifte*, V. Frankfurt, 1982.

BENJAMIN, Walter. “Über der Begriff der Geschichte”. In: TIEDEMANN R.; SCHWEPPENHÄUSER, H. (eds.). *Gesammelte Schrifte*, I. Frankfurt, 1974, p. 691-704.

BUTLER, Joseph. *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. London, 1736.

CANO, Melchor. *De locis theologicis*. Salamanca, 1563.

CHILLINGWORTH, William. *The Religion of Protestants. A Safe Way to Salvation...* Oxford, 1638.

134 BARTH, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2 (1938), 916: “Gottes Wirklichkeit dem Dogmatiker sowohl wie dem Prediger wie dem Menschen überhaupt nie vorweg (...) zur Verfügung steht, sondern von Punkt zu Punkt sich selber immer erst gefragt und gesucht sein will, von Punkt zu Punkt sich selber immer wieder neu zu erkennen geben muss”.

- COLERIDGE, Samuel Taylor. *General Introduction; or, Preliminary Treatise on Method*. s.l., 1817.
- DARWIN, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London, 1859.
- DREY, Johann Sebastian. *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System*. Tubinga, 1819.
- FESSLER, Joseph. *Institutiones patrologiae, quas ad frequentiore, utiliore et faciliore SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit Jos. Fessler*. Innsbruck, 1850.
- HARNACK, Adolf. *Grundriss der Dogmengeschichte*, I. Friburgo en Brisgovia, 1889.
- HARNACK, Adolf. *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche*. Leipzig, 1920.
- HARNACK, Adolf. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Leipzig, 1893-1904.
- HARNACK, Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erster Band: Die Entstehung des Kirchlichen Dogmas*. Friburgo en Brisgovia, 1886.
- HEINRICH HOTTINGER, Johann. *Bibliothecarius Quadripartitus*. Zürich, 1664.
- LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Charles. *Introduction aux études historiques*. ENS Éditions, 2014.
- LESSING, Gotthold. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlín, 1780.
- MARROU, Henri-Irénée. *De la connaissance historique*. Paris, 1954.
- MELANCHTHON, Philippus. *Loci comunes*. Basilea, 1521.
- MÖHLER, Johann Adam. *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Mainz, 1832.
- MÖHLER, Johann Adam. *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhundert*. Tubinga, 1825.
- MÖHLER, Johann Adam. *Patrologie oder christliche Literärgeschichte*. Regensburg, 1840.
- NEWMAN, John Henry. *Apologia pro vita sua*. London, 1864.
- NEWMAN, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. London, 1845.

- RANKE, Leopold. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1555*, I. Leipzig – Berlin, 1824.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Tübinga, 1803.
- SCHMID, Bernard. *Grundlinien der patrologie*. Friburgo en Brisgovia, 1879.
- TROELTSCH, Ernst. Die Krisis des Historismus. *Die Neue Rundschau*, v. 33, p. 572-590, 1922.
- TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme, 1. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. Tübinga, 1922.
- TURRETTINUS, Franciscus. *Institutio theologiae elencticae*. Ginebra, 1679.
- URSINUS, Zacharias. *Corpus doctrinae orthodoxae sive catecheticarum explicationum*. Heidelberg, 1612.
- WILHELM, Wilhelm. *Patrologia ad usus academicos*. Friburgo de Brisgovia, 1778.
- WILLIAMS, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*. London, 1987.

Estudios contemporáneos

- ASHBROOK HARVEY, Susan; HUNTER, David G. Introduction. In: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford, 2008.
- BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2. München, 1938.
- BLONDEL, Maurice. Histoire et Dogme. *La Quinzaine*, n. 56, p. 145-167; 349-373; 433-458, 1904.
- BONINO, Serge-Thomas. Teologia e storia della teología. *Annales Theologici*, n. 35, p. 205-208, 2021.
- BOURRAT, Pierrick. L'évolution de la religion d'un point de vue darwinien: synthèse des différentes théories. In: HEAMS, Thomas (ed.). *Les mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution. Vol. 2*, 1091-1121. Éditions Matériologiques, 2011.
- CLARK, Elizabeth. From Patristics to Early Christian Studies. In: ASHBROOK HARVEY, Susan; HUNTER, David G. (eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford, 2008, p. 7-41.
- COL. *Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire – Littérature – Théologie*. "L'aventure des Sources chrétiennes". Paris, 1997.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*. Vatican. Roma, 1989.

- COULSON, John. *Newman and the Common Tradition. A Study in the Language of Church and Society*. Oxford, 1970.
- CHAILLET, Pierre. L'Esprit du Christianisme et du Catholicisme. I. Les antécédents de l'École de Tubingue. *RSPT*, v. 26, p. 483-498, 1937.
- DI BERARDINI, Angelo. Modern Patrologies. In: PARRY, Ken (ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*. Chichester, 2015, p. 51-67.
- FLOROVSKY, George. Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church. In: *The Collected Works of Georges Florovsky*, IV. Belmont, MA., 1987, p. 15-22.
- FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- GRANT, Robert M. The Appeal To the Early Fathers. *JThS*, n. 11, p. 13-24, 1960.
- GRAUMANN, Thomas. *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen bis zum Konzil von Ephesus (431)*. Tübinga, 2002.
- KIERKEGAARD, Søren. *Afluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Copenhagen, 1846.
- KIERKEGAARD, Søren. *Philosophiske Smuler*. Copenhagen, 1844.
- KRÜGER, Gustav. Patristik, Patrologie, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Geschichte der altchristlichen Literatur. In: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XV. Leipzig, ³1904, p. 1-13.
- LUBAC, Henri de. Préface. In: QUÉRÉ-JAULMES, F.; HAMMAN, A. (eds.). *Les chemins vers Dieu*. Paris, 1967.
- PADOVESE, Luigi. *Introducción a la Teología Patrística*. Verbo Divino, 1996.
- PANNENBERG, Wolfhart (ed.). *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen, 1961.
- SALAVERRI, Joaquín. El argumento de Tradición Patrística en la antigua Iglesia. *Revista española de teología*, n. 5, p. 107-120, 1945.
- SESBOÛÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph (dir.). *Histoire des dogmes, I: le Dieu du salut*. Paris, 1994.
- SINISCALCO, Paolo. Patristica, patrologia, letteratura cristiana antica ieri e oggi. Postille storiche e metodologiche. *Augustinianum*, v. 20, p. 383-400, 1980.
- STĂNILOAE, Dumitru. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*. Brookline, MA., 1998.
- TETZ, Martin. Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. Zum 5. Jh: Anfänge des expliziten Väterbeweise. *Evangelische Theologie*, v. 21, p. 354-368, 1961.
- URÍBARRI BILBAO, Gabino. *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*. Madrid, 1999.

WILLIAMS, Rowan. *Arius: Heresy and Tradition*. London, ¹1987.

WOLINSKI, Joseph. Le paradoxe chrétien avant et après Nicée. In: BLANCHARD, Yves-Marie; BADY, Guillaume (dir.). *“De commencement en commencement”*. *Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine*. Paris, 2007, p. 15-65.

CAPÍTULO VIII

Análisis teológico pastoral del proceso nacional de discernimiento de la Iglesia chilena

Alex Viguera Cheres¹

Congregación de los Sagrados Corazones
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

En las reflexiones sobre Teología pastoral no es extraño que se presenten claramente elementos teóricos relacionados a la fundamentación y al método, pero siempre, al final, nos quedamos con la pregunta: ¿y cómo se hace eso en la práctica? Por esta razón, en este artículo haremos el camino inverso: tomaremos una experiencia concreta, el Proceso Nacional de Discernimiento vivido en Chile y que tuvo como momento crucial la III Asamblea Eclesial Nacional (7 al 9 de octubre de 2022), y lo analizaremos desde la perspectiva teológico pastoral.

Este Proceso Nacional de Discernimiento se inició en la Iglesia chilena en el año 2018, cuando los obispos chilenos fueron convocados a Roma por el Papa Francisco, a raíz de la gravedad de la crisis de los abusos. Y cuando se dio inicio al tiempo de escucha para el

¹ Alex Viguera Cheres conoció la Congregación de los Sagrados Corazones en la Parroquia Universitaria, cuando estudiaba Medicina en la Universidad de Concepción. Terminado el cuarto año, ingresó en la congregación seducido por las comunidades en la Iglesia y por la experiencia misionera; sobre todo, por el sentido de la vida, del dolor y la muerte, respuestas que no encontraba en la Medicina.

Sínodo de la Sinodalidad, el proceso de Discernimiento Nacional integró este proceso sinodal. Fue un tiempo complejo, pues en octubre de 2019 ocurrió el estallido social y, luego, en marzo de 2020 irrumpió la pandemia del Covid-19. Debido a esto, buena parte del proceso debió hacerse online.

A partir del contexto de la crisis de los abusos en la Iglesia, fue claro desde el inicio que este proceso de discernimiento, más que orientaciones pastorales, buscaba cambios reales que permitieran erradicar de la Iglesia los abusos de todo tipo. De hecho, hemos vivido este proceso de discernimiento como una manera de honrar a las víctimas, lo cual le ha dado un peso, una seriedad, una responsabilidad especial.

Presentamos a continuación, a modo de marco teórico, la concepción de Teología pastoral que nos guiará. Analizaremos, luego, los elementos más relevantes del Proceso Nacional de Discernimiento y la III Asamblea Eclesial Nacional (III AEN). Y, finalmente, propondremos algunas conclusiones.

Marco teórico: una Teología pastoral de cuño escatológico

En el trasfondo de nuestro análisis está la Teología práctica de Karl Rahner. Consideramos la praxis eclesial en su conjunto, en cuanto realiza su misión de mediadora de salvación en una situación presente concreta. Integramos de manera nueva la dimensión escatológica de la Teología práctica de Rahner, que se expresa en el concepto “autorrealización de la Iglesia”. Pretendemos desarrollar la intuición rahneriana que considera la Teología como una eclesiología “en el modo de la plenificación”.

Nos mantenemos en el contexto eclesiológico del planteamiento de Rahner, a pesar de que ha sido uno de los elementos más criticados de su Teología práctica. Lo hacemos porque creemos que

la preocupación pastoral tiene que ver, de hecho, con la Iglesia: la comunidad de las mujeres y hombres convocados por Dios a una misión. Esa vocación es lo que le da sentido a la búsqueda de mayor fidelidad a la misión que se le ha encomendado. La relevancia que le damos a la misión y al propio Dios como origen de la misma, permite evitar el peligro de un planteamiento eclesiocéntrico. Creemos que es posible una Teología pastoral como ejercicio creyente, lo cual no merma su objetividad ni su rigor científico. Nos parece equivocado el camino que, en busca de la objetividad, le entrega buena parte de la tarea de la Teología pastoral a otras ciencias, tales como la Sociología, la estadística, la psicología, las ciencias de la acción etc.

Lo más relevante es que creemos que este cuño escatológico es condición de posibilidad de una Teología pastoral verdaderamente crítica.

Proponemos la siguiente definición de Teología pastoral: *La Teología pastoral es la ciencia que desarrolla una teoría teológica de la praxis de la Iglesia en la situación presente – y que concretiza en imperativos pastorales –, de cara al futuro, en la búsqueda de una mayor fidelidad a su misión de ser mediadora de la salvación para el mundo; salvación que alcanza su culmen en Jesucristo (en su persona y su anuncio del Reino de Dios).*

El carácter de *semper reformanda* de la Iglesia no tiene que ver solo con un esfuerzo de *aggiornamento* a las nuevas condiciones epocales. No es solo una adaptación a nuevos paradigmas y condiciones de la sociedad y del mundo. Lo que está en juego es la fidelidad a su misión de ser mediadora de salvación para el mundo. Su misión nace de un llamado del Señor, que la ha constituido como tal, llamado al que nunca puede responder con toda fidelidad y, por tanto, la Iglesia debe existir en un permanente proceso de conversión, un constante “nacer de lo alto”, como le dice Jesús a Nicodemo (cf. Juan 3,3). En efecto, la Iglesia en plenitud es una realidad siempre futura que se

debe anhelar y buscar en cada tiempo. Paul Zulehner llama a esto “eclesiogénesis”:

La Iglesia no está nunca lista y ya hecha, sino que “deviene” en tanto que con el propio actuar se “realiza” adentrándose en el futuro. También la Iglesia está, por tanto, siempre en devenir, se edifica “actuando” de modo nuevo en cada generación, en cada cultura, en cada nueva situación. (...) Tema de nuestra Teología práctica es una doctrina situacional y contextual de la “eclesiogénesis”, del “nacimiento” de la Iglesia. (...) Actuando situacionalmente la Iglesia deviene, renace paso a paso en cada generación².

El teólogo Carlos María Galli subraya la conciencia que tuvo Rahner al percibir con claridad que el Concilio Vaticano II fue un momento crucial en esta eclesiogénesis:

En 1965 Karl Rahner sostuvo que el Concilio fue “el inicio del inicio” de un proceso que llevaría décadas hasta formar la Iglesia *del Vaticano II*, y vinculó el principio sinodal y colegial con la vocación de una *Iglesia siempre en proceso de reforma (ecclesia semper reformanda)*³.

La “mayor fidelidad” tiene que ver con este anhelo de plenitud de la respuesta de la Iglesia a su vocación. La fidelidad, por tanto, no es solo a la Tradición, a determinadas formas de la Iglesia en el pasado, a intereses de determinados grupos. La fidelidad es, en última instancia, al mismo Dios que le ha encomendado una misión y que la invita a ser fiel. Por ello la Iglesia se mira en el presente, pero siempre en una dinámica que la atrae desde el futuro. Podríamos decir que se moviliza a partir de la fuerza de una plenitud que la atrae. Esa atracción puede ser ejercida, sea desde la plenitud ausente, amenazada,

2 ZULEHNER, Paul, “Teología práctica”, in: EICHER, Peter (ed.), *Enciclopedia teológica* (1989), 32.

3 GALLI, Carlos María, “La correlación entre la sinodalidad y la misión en la eclesiología del Papa Francisco”, *Testimonio* (2022): 45. Galli se refiere al planteamiento de Rahner en *Das Konzil – Ein neuer Beginn* (1965), 13; cf. 6, 15, 20-21.

combatida (en cuanto implica criterios que son rechazados por la sociedad), o desde una plenitud que ya se manifiesta en el presente.

Esta aproximación a la praxis de la Iglesia “en el modo de la plenitud” aparece también en la referencia a Jesucristo, evento culmen de la Historia de la salvación. Miramos a un evento del pasado porque en él se revela el futuro que anhelamos. Nos interesa toda la Historia de la salvación contenida en las Sagradas Escrituras y, de modo particular, la culminación que representa Jesucristo. No solo su enseñanza que podría ser conceptualizada y sistematizada, sino su persona en cuanto evento irreductible de la presencia del Emanuel, “Dios-con-nosotros”, camino, verdad y vida. Y todo esto de cara al Reino de Dios en su condición de realidad ya presente en la Historia, pero cuya plenitud es siempre escatológica.

La etapa de “reconocer” y el *sensus fidei fidelium*

El Proceso Nacional de Discernimiento se diseñó en tres etapas: Reconocer, Interpretar y Elegir (RIE). Desde nuestra perspectiva teológico pastoral, la primera etapa del Reconocer es un ejercicio de *kairológia*⁴. Es decir, más que una mera aproximación a una situación presente, buscamos reconocer la presencia de Dios actuante en su pueblo y en la Historia. En el Reconocer se trata, por tanto, de una aproximación a un *kairós*. Y eso solo es posible desde la fe, pues la Historia y la sociedad son realidades teológicas.

En el camino hacia el Sínodo de la sinodalidad se ha hablado mucho del *sensus fidei fidelium*, al punto que se ha instalado como un concepto esencial para pensar y vivir la sinodalidad. Pero tenemos la impresión de que no todos creen en él. Es decir, creer de verdad que Dios nos habla a través del pueblo creyente: nos da esperanza, nos

⁴ Sobre kairológia, ver MIDALI, Mario, *Teologia pratica 5: Per un'attuale configurazione scientifica* (2011), 83-92.

cuestiona e interpela, nos consuela, nos señala un rumbo. Por ello debemos volver a tomar conciencia de la dignidad bautismal que nos ha consagrado a todos y todas sacerdotes/sacerdotisas, profetas/profetisas y reyes/reinas. Y esto porque la plenitud del Reino se manifiesta por todas partes, a través del don del Espíritu. También más allá de los límites de la Iglesia, pues Dios es libre de manifestarse cuando quiere, donde quiere y como quiere. Entonces, ya no se trata solo de escuchar a la gente, sino escuchar a profetas y profetisas; no solo es escuchar al pueblo de Dios, sino a Dios que nos habla en su pueblo.

En una Teología pastoral de cuño escatológico como la que proponemos se nos invita a mirar la realidad desde la “futuricidad del presente”⁵. Es decir, hay en el tiempo histórico y en lo cotidiano una experiencia de eternidad, desde la que podemos mirar el presente de manera nueva. Al contrario de la teoría económica que mira todo desde la escasez, nosotros miramos todo desde la abundancia. ¿Pero dónde está esa abundancia, esa futuricidad desde la cual debemos mirar el presente? Si, como afirma Rahner, el ser humano es el evento de la “autocomunicación de Dios”⁶, podemos decir que él tiene una dimensión de eternidad. Por eso Rahner llama a la persona humana *individuum ineffabile*⁷. Lévinas va a decir que el otro es un acontecimiento siempre futuro, inasible, que se nos escapa cada vez que queremos dominarlo, comprenderlo. Por eso nuestro método de Teología pastoral va a dar tanta relevancia a las personas concretas, a su manera de ver las cosas, a sus dolores e intuiciones de futuro, a su esperanza creyente. Cada una en particular y juntos como pueblo de Dios.

5 RAHNER, Karl, “Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen” [1960], in: LEHMAN, Karl et al, *Sämtliche Werke 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes* (2005), 497.

6 RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe* (1976), 116.

7 Cf. RAHNER, Karl, “Würde und Freiheit des Menschen”, in: LEHMAN, Karl et al, *Sämtliche Werke 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit* (2003), 187.

Impresiona en Jesús la seriedad con que toma en cuenta a cada persona con la que se encuentra, podríamos decir que toma en serio el *sensus fidei fidelium*. En el encuentro con la mujer cananea (cf. Mt 15,21-28), por ejemplo, cambia su manera de entender la misión que el Padre le ha encomendado a partir de la fe de la mujer; se abre a la universalidad de esta misión. Varias veces Jesús exclama: “¡Qué grande es tu fe!” (cf., p. ej., Mt 8,10; 15,28), o “tu fe te ha salvado” (cf, p. ej., Lc 7,50; 18,42). Una fe incluso mayor que la que encuentra en sus discípulos, a los que más de una vez llamó “hombres de poca fe” (cf. Mt 8,26; tb. Mc 9,19, en que trata a los discípulos de incrédulos y Mt 6,32, en que asemeja a los discípulos con los paganos).

Presento a continuación algunos aspectos metodológicos que en el Proceso Nacional de Discernimiento ayudaron a una escucha profunda en la etapa del Reconocer.

Conversar en torno a una mesa

En el tiempo de escucha del Proceso Nacional de Discernimiento se optó por la utilización de metodologías participativas que incluyeron siempre dinámicas lúdicas. Es decir, más que recurrir a iluminaciones de expertos, se optó por generar conversaciones en torno a una mesa. Conversaciones que tuvieron lugar en el contexto de un juego. Esto hizo posible la participación de todos en un plano de igualdad.

Este tipo de dinámicas considera que todas las personas saben (son portadoras de una plenitud), tienen experiencia y, por tanto, pueden aportar. Es como si consideráramos a cada persona un experto, una experta, para mirar su experiencia y la experiencia en torno suyo con los ojos de la fe. En este tipo de dinámicas se evita que la conversación la acapare el que considera que sabe más, que tiene más formación. Esto favoreció especialmente la participación de aquellos que antes no se atrevían a hablar o la de aquellos que pensaban diferente.

En un contexto eclesial marcado por el clericalismo, el sentarnos en torno a una mesa a conversar de igual a igual apareció como un ejercicio sanador, incluso profético de lo que debe ser la Iglesia en su vida cotidiana.

Así también, se favoreció un compartir más narrativo que de ideas, lo cual permitió tocar más efectivamente la realidad de cada persona y, algo muy importante, integrar la emocionalidad en lo compartido. De este modo, más que un compartir conceptual, se compartieron experiencias. No era extraño que, después que un participante compartiera su experiencia, quedábamos en silencio, conmovidos, sea por dolores tan grandes experimentados o por los maravillosos testimonios de santidad de la gente.

Escuchar de verdad

Un elemento esencial del proceso de escucha fue el respeto por la opinión de cada persona. En efecto, en una primera parte las personas podían expresarse mientras los demás debían guardar silencio. No se podía comentar ni rebatir lo que el otro estaba diciendo. Esta tarea estaba encomendada al moderador del grupo.

Este fue un desafío interesante en la III AEN en que los participantes estaban divididos en grupos plurales donde había laicos, laicas, religiosos, religiosas, sacerdotes, diáconos y obispos. En algunas ocasiones algún sacerdote u obispo trató de argumentar señalando que lo que un integrante del grupo estaba diciendo era inadecuado o iba contra la recta doctrina, o se alargaban en grandes disquisiciones. Ahí los secretarios les pedían guardar silencio, esperar su turno para opinar, hablar en el tiempo asignado. No fue fácil, pero estas “reglas del juego” ayudaron a un diálogo de iguales que nos hizo bien a todos.

Así también, en el equipo organizador, a la hora de diseñar diferentes actividades durante el proceso, teníamos siempre una primera

etapa en que cada uno podía proponer lo que se le ocurriera, por muy descabellado que pareciera. No era posible rebatir el planteamiento del otro. Más adelante se podrían hacer observaciones favorables o críticas. Esto, para evitar dinámicas de autocensura, de miedo, de “racionalización excesiva” de las dinámicas del Espíritu. Pienso que esto hizo posible un proceso marcado por la creatividad y la libertad.

Gritos y susurros

Habitualmente pensamos que los fenómenos más relevantes son aquellos que aparecen más claramente; esas ideas que se repiten y producen un consenso claro. Cuando hablamos de los “signos de los tiempos”, por ejemplo, solemos pensar que son esos clamores que aparecen con claridad en el momento presente como un llamado de Dios para el pueblo creyente. Sin embargo, en el Proceso Nacional de Discernimiento invitamos a estar atentos tanto a los gritos como a los “susurros”. Es decir, no solo a aquellos signos que aparecen con mayor nitidez, respaldados por mayorías, sino también a aquellas intuiciones que parecen significativas, aunque aparezcan pocas veces. Y eso en la convicción de que el profetismo puede aparecer en aquel planteamiento más frágil, insignificante en apariencia. A menudo las cosas de Dios parecen extrañas y no concitan consensos de buenas a primeras⁸. Por eso los profetas bíblicos fueron incomprendidos y maltratados.

Fue así como, cuando trabajamos en la síntesis del proceso de escucha, al revisar los aportes de los grupos a nivel nacional, nos preguntamos, por un lado, por aquello más relevante porque aparecía con mayor frecuencia, pero también pusimos cuidado en aquello que pudiera ser significativo, aunque apareciera pocas veces. Es lo que quedó

⁸ Esa sería un rasgo de una kairológia que la diferenciaría de un mero análisis de la situación presente.

plasmado en el “Informe de resultados”, texto significativo en el proceso de Discernimiento, sobre todo, porque la gente lo percibió como una recogida fiel del aporte de los grupos en el proceso de escucha.

Un ejemplo de esto es la iniciativa de crear una “Vicaría de la niñez” que fue respaldada con fuerza por la III AEN. Nadie había hablado de una iniciativa como esa, solo un grupo (de entre 60) planteó esta idea y, sin embargo, a la hora de proponerla al plenario provocó un amplio consenso y una gran alegría.

En general, fuimos siempre muy cuidadosos en que ninguna iniciativa planteada se perdiera en el camino. Podríamos decir que cuidamos cada hebra de este tejido de propuestas que fue apareciendo durante el proceso. Fue por eso que en la III AEN fuimos enfáticos en el hecho de que no partíamos de cero. Toda la metodología se diseñó como un discernimiento que daba continuidad a lo que ya había ido apareciendo en el proceso de escucha, la etapa de “Reconocer”⁹. Propusimos como inspiración la imagen de Moisés descalzándose ante la zarza ardiendo porque reconoce en ella la presencia de Dios: “Somos invitados a descalzarnos para escuchar y considerar este texto como algo más que un informe: como una confidencia, como un acto de confianza en que se nos abre el corazón, como palabra profética en la que Dios mismo nos habla en su pueblo; como una interpelación y una esperanza que hay que tomar en serio, más todavía, que hay que obedecer”¹⁰.

⁹ Eso fue lo que no se hizo en la I Asamblea Eclesial Latinoamericana. En efecto, llegamos a esa Asamblea con un documento de trabajo valioso que recogió con fidelidad los aportes de los países. Sin embargo, en el diseño metodológico de esa Asamblea partimos de cero. Muchos quedamos molestos, pues sentimos que había una intención de censura detrás de esa opción. Finalmente, más que una Asamblea fue algo así como un simposio en que escuchamos numerosas – y buenas – ponencias. Los participantes nos sentimos meros espectadores. Por eso, cuando pensábamos en el método de la III Asamblea Eclesial Nacional decíamos “no podemos cometer el error de la I Asamblea Eclesial Latinoamericana”.

¹⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE (CECH), *Sistematización Discernimiento Eclesial 2019. Informe de resultados* (2021), 88-89.

Así también, durante la III AEN fuimos socializando el trabajo de los grupos, de tal forma que todo lo que ellos trabajaron se dio a conocer a través de una página web, sin secretos, sin censura, sin filtros. Eso posibilitó que en el texto final de la Asamblea aparecieran temas tales como la situación de acogida a la diversidad sexual (con una propuesta concreta de crear una Pastoral de la Diversidad Sexual a nivel nacional), o la necesidad de continuar la reflexión en torno al diaconado femenino.

Cuidar la emocionalidad, proponer una emocionalidad

La emocionalidad es una dimensión constitutiva del ser humano y, por eso, un proceso de discernimiento como el propuesto no podía dejar fuera esta dimensión. La emoción es fundamental para que una experiencia sea significativa y para mover a la acción. A menudo reclamamos que en los procesos de discernimiento llegamos a buenas decisiones, pero, luego, cuesta mucho implementarlas. Nos parece que una de las razones es que no se ha trabajado suficientemente una emoción que movilice para implementar las decisiones alcanzadas. La emoción mueve a la acción.

Presento a continuación algunos elementos metodológicos que van en la línea de, por un lado, cuidar una emocionalidad y, por otro, proponer una emocionalidad.

- *Las citas literales*: en el Informe de Resultados recurrimos a menudo a las citas literales de lo que las personas compartieron en el proceso de escucha y que quedó consignado en el aporte de los grupos. El peligro que tiene un informe de síntesis es el de adquirir un carácter conceptual que se aleja de la emocionalidad con que las cosas fueron dichas. A través de las citas literales quisimos resguardar algo de esa emocionalidad original. Y eso nos conectó con un malestar profundo, con la rabia de mucha gente, pero también

con la esperanza y la confianza. Por ejemplo, a la hora de mirar las dificultades en torno al ministerio sacerdotal, el informe cita literalmente: “Creemos que los sacerdotes son perfectos y siempre tienen la razón”; “por muchísimos años se acostumbró que el sacerdote (párroco) tomara todas las decisiones”; “vivimos en una cultura de dependencia del sacerdote, bajo la lógica de que no se puede hacer nada sin el cura”¹¹. Este estilo de informe fue apareciendo, luego, en los informes diocesanos, preparatorios para la III AEN. Esto ayudó a que las personas se sintieran – en general – interpretadas. En uno de los plenarios que tuvimos en Copiapó, cuando leímos por primera vez el informe diocesano, una de las personas expresó: “Me gusta el informe porque en él hay verdad”.

- *La dimensión lúdica*: como decíamos más arriba, casi siempre las dinámicas propuestas para trabajar los temas eran participativas y lúdicas. Y esto hacía que la gente, al finalizar el trabajo, se sintiera contenta, aunque a veces los temas conversados eran densos y dolorosos. La dimensión lúdica tuvo el mérito de sustentar el trabajo en una emocionalidad marcada por la confianza, la fraternidad, la alegría. Asimismo, el juego tiene la capacidad de hacer que las personas tomen cierta distancia respecto a lo que se está conversando (no se está evaluando todo el rato en las consecuencias que podría tener si digo lo que digo), generando un ambiente de mayor libertad para hablar.

- *La belleza*: en el Proceso Nacional de Discernimiento se cuidó la belleza en las instancias más diversas. Todos los materiales de trabajo tenían hermosos y coloridos diseños. La infografía, las presentaciones en las reuniones por Zoom, los videos, los flyers, todo fue cuidadosa y cariñosamente diseñado. En la III AEN la belleza fue un factor primordial para que la gente hiciera una experiencia

11 CECH, *Sistematización Discernimiento Eclesial 2019. Informe de resultados* (2021), 41.

significativa. Profundizaremos en esto cuando hablemos de la belleza en la liturgia.

En los encuentros del Proceso Nacional de Discernimiento que vivimos en la diócesis de Copiapó cuidamos siempre de la belleza: el lugar de la Palabra, los símbolos relacionados al texto bíblico inspirador, la imagen de María etc. Eso ayudó a que las personas entraran con mayor facilidad en las dinámicas propuestas. Fue un factor determinante que nos ayudó a rezar, a ponernos en las manos de Dios.

A través de la belleza propusimos una emocionalidad centrada en la confianza y la esperanza. Una emocionalidad para nada ficticia o artificial, sino aquella emocionalidad que fue brotando desde la gente, que era capaz de vivir el duro momento presente de la Iglesia chilena desde la confianza de la fe.

- *Importan todos*: no fue fácil que las personas entraran en el Proceso Nacional de Discernimiento. A veces primó la desconfianza en la efectividad de estos procesos; “siempre terminan en nada”, nos decían. Un factor determinante fue la dificultad de parte del clero para entrar. En algunas diócesis hubo indiferencia, en otras bloqueos manifiestos. Pero apenas una diócesis daba señales de querer integrarse, se ponían todos los medios para ayudarles: visitas, materiales, seguimiento. Nadie fue descartado a priori, a todos se les manifestó la importancia de su aporte, de su experiencia. Se valoraba tanto el camino de los que iban muy avanzados, como los primeros pasos de los que se integraban recién.

Las reuniones nacionales por Zoom (participaban delegados y delegadas por diócesis, vicarios y vicarias pastorales y algunos obispos) fueron relevantes para ir generando ese sentimiento de que todos somos importantes, de que nos necesitamos, de que podemos ayudarnos aprendiendo unos de otros. Nadie estaba allí para ostentar los logros alcanzados. Probablemente más que nunca en la historia de la Iglesia chilena, nos sentimos conectados, verdaderamente hermanos, corresponsables del camino de nuestra Iglesia.

Escuchar al diferente

Mirar la realidad no es fácil. Puede haber impedimentos para ver lo que está delante de nuestros ojos: por cegueras naturalizadas, por miedo a ser cuestionados, por miedo al cambio. Entonces aparece el peligro de una mirada que no da lugar a la sorpresa de lo distinto. Cuánto más si queremos ver “con los ojos de Dios”. Esto supone un despojo que nos permita entrar en el dinamismo de Otro, el completamente distinto: Dios.

Byul-Chul Han sostiene que toda experiencia de ver está relacionada a una experiencia de alteridad. Supone una distancia dada por una negatividad que contiene aquello que se contempla. Asumiendo el planteamiento de Gadamer plantea que “la negatividad es esencial para el arte. Es su *herida*. Es opuesta a la positividad de lo pulido. En ella hay *algo* que me conmociona, que me remueve, que me pone en cuestión, de lo que surge la apelación de *tienes que cambiar tu vida*”¹². Para Han esto es relevante porque es la experiencia de la negatividad lo que posibilita la experiencia.

Él sostiene que en la modernidad se ha separado lo bello de lo sublime: mientras lo bello, eliminando toda negatividad y extrañeza, solo busca agradar; lo sublime “es grande, macizo, tenebroso, agreste y rudo. Causa dolor y horror. Pero es sano en la medida en que conmueve enérgicamente al ánimo, mientras que lo bello lo alletarga”¹³. El desafío es, por tanto, eliminar esa separación de lo bello y lo sublime que se ha dado en la modernidad, para que lo bello recupere “una sublimidad que no quepa interiorizarla, una sublimidad *desubjetivizante*”¹⁴.

Y es por eso por lo que ver es propiamente ver de forma distinta; solo así se convierte en experiencia. En efecto, experimentar es una

12 HAN, Byung-Chul, *La salvación de lo bello* (2015), 17. Cursivas son del autor.

13 HAN, *La salvación de lo bello*, 33.

14 HAN, *La salvación de lo bello*, 38.

vulneración, una herida, que es el momento de verdad que encierra el ver. “En su esencia, la experiencia (...) es el dolor en el que la esencial alteridad de lo existente se desvela frente a lo habitual”¹⁵.

Entonces, en una mirada de la realidad que supone la etapa de “Reconocer”, no podemos quedar conformes si solo hemos preguntado a los que son parte de la Iglesia o a los que nos tienen simpatía. A veces pareciera que tenemos una actitud excesivamente autocomplaciente y eso nos ha hecho daño; por ejemplo, cuando tendimos a minimizar la crisis de los abusos. Hay que asumir con honestidad la percepción de los que están afuera, de los que han sido heridos por la Iglesia, de las víctimas de abusos, de los no creyentes.

En el Proceso Nacional de Discernimiento, este fue un aspecto difícil de integrar. Sin embargo, en el proceso que vivimos en la diócesis de Copiapó quisimos ir más allá a preguntar a quienes no tenían un vínculo con la Iglesia para escuchar qué es lo que piensan de la Iglesia y su misión. Así es como diseñamos una “breve entrevista” en la que hacíamos solo dos preguntas: ¿qué hace la Iglesia? y ¿qué debería hacer la Iglesia? Fue duro leer las respuestas. En relación con cómo nos perciben los jóvenes, el informe final señala: “En el proceso de escucha, alguno de ellos nos dijo que la Iglesia ‘viola y abusa de diversos niños, ensucia el nombre de Dios’ y por lo mismo, debería ‘desaparecer, disolverse’”¹⁶. Más adelante señala: “La juventud no se siente parte de esta Iglesia porque la percibe como cerrada, aburrida, incoherente, que ‘sólo se pegan con una piedra en el pecho los domingos’, incapaz de acercarse y ofrecer alguna respuesta y/o acompañamiento a sus problemas”¹⁷. Pero no todo fue negativo. Se valorizó mucho la solidaridad de la Iglesia con los más pobres: los ancianos, los migrantes, los que viven en las tomas.

15 HAN, *La salvación de lo bello*, 54-55.

16 Informe Sinodal Diócesis de Copiapó, 17.

17 Informe Sinodal Diócesis de Copiapó, 20.

Una de las experiencias más significativas que vivieron los participantes en la III AEN fue el compartir en las comunidades¹⁸ con personas muy diferentes. Algunos se admiraban de aquellos que eran distintos: “Quedé impresionado del testimonio de una señora del Opus”, “me impresionaron dos personas de la Padis¹⁹ que estaban en mi comunidad... eran muy buenas personas” – comentó un obispo –; “tuvimos problemas con el obispo al inicio porque quería marcar la pauta, pero luego participó como uno más. Terminamos muy amigos”.

Nos impresiona que personas que sean tan distintas a nosotros sean santas y buenas personas. Cada uno cargando amores y dolores. Y qué mal nos hace cuando comenzamos a juntarnos solo con los que piensan y actúan igual o parecido a nosotros. Eso nos empobrece. Es una especie de “comunión *light*”. Relacionarnos solo con los iguales nos hace perder vitalidad y nos lleva a una ilusión de comunión, pero no a la comunión del Evangelio. Tenemos que incorporar las diferencias como una riqueza; atrevernos a encontrarnos con aquellos que están distantes, que tienen otras sensibilidades y formas de vivir la fe al interior de la Iglesia. Tenemos la impresión de que, y esta fue una de las mayores luces de la III AEN, en todo lo que hagamos: liturgia, misiones, planes pastorales, pastoral social etc., no estemos solo “nosotros”, sino que invitemos a personas de otras pastorales, de otras diócesis, de otros movimientos, de otros Colegios. Tal vez las

18 Una opción metodológica de la III AEN consistió en no armar “grupo de trabajo”, sino comunidades. Por eso se juntaron dos veces online antes de la Asamblea. Estos encuentros previos fueron instancias para conocerse y para una primera aproximación a los temas, lo cual posibilitó que los participantes llegaran a la Asamblea con una buena disposición. Varios les traían regalos a los miembros de su comunidad. Después de la Asamblea se generaron vínculos que permanecen hasta ahora. La experiencia de las comunidades posibilitó que las conversaciones no fueron solo un debate de ideas, sino un compartir de experiencias de personas creyentes. Algunos sacerdotes estaban asustados con asistir a la Asamblea. Tenían miedo de ser increpados, cuestionados, criticados. El contexto fraternal de las comunidades ayudó a que también ellos tuvieran una hermosa experiencia.

19 Pastoral de la Diversidad Sexual.

cosas sean más difíciles, pero sin duda nos llevarán a hacer experiencias más ricas, más exigentes y purificadoras. Somos invitados, no a erradicar las diferencias, tampoco solo a tolerarlas, sino a buscarlas; salir a buscar al diferente. Y, en este contexto, considerar la conflictividad como un elemento natural de esta dinámica de comunión de personas distintas.

El amarre de todo en la liturgia

En nuestro método de Teología pastoral la liturgia es relevante en todas las etapas del proceso. También hay en ella una dimensión de futuro, de plenitud ya realizada que es fundamental a la hora de Reconocer, Interpretar y Elegir. Es ella la que le va a dar al proceso un sabor de discernimiento cristiano.

No todo resultó bien en la III AEN: algunas conclusiones nos dejaron con gusto a poco, a veces nos enredamos en la aplicación del método, tuvimos algunos conflictos en su desarrollo. Sin embargo, al final de la Asamblea la gente estaba feliz. Se iban a sus diócesis fortalecidos, consolados, contentos de seguir siendo parte de la Iglesia de Cristo. Habíamos hecho una experiencia del Espíritu más fuerte de lo que pudimos prever. Una persona me dijo: “Siento que, más que debatir ideas, estamos haciendo una experiencia de Jesús”.

Este protagonismo de la liturgia fue parte del método de la Asamblea. En efecto, durante todo el tiempo de preparación trabajamos juntos el equipo de metodología y el equipo de liturgia. Ahora bien, lo que se produjo fue mucho más allá de lo esperado.

Presentaremos a continuación algunos aspectos de la liturgia que nos parecen especialmente relevantes y en cada uno de ellos iremos haciendo comentarios vinculados al Proceso Nacional de Discernimiento y a la III AEN.

Liturgia y belleza

Para Byung-Chul Han lo bello tiene que ver con la verdad, más específicamente, con el acontecer de la verdad, por cuanto es la congregación de lo disperso en una unidad. Lo bello concentra lo disperso en una expresión, una figura. No es un mero amontonamiento. Eso es lo que es un concepto: funda una unidad. En ese sentido podemos entender la verdad como reconciliación y como libertad. En efecto, “el concepto engendra una totalidad armónica. Es bella la sintonización conjunta y sin coerción de las partes en una totalidad”²⁰.

Al sumirse en lo bello, el querer (la voluntad) se retira, el sí mismo se retrae y se llega a un estado de quietud. Es como si el ver hubiese llegado a su destino y, por eso, quiere quedarse, descansar allí, demorarse. Es una manera de manifestarse la eternidad en el presente. Y para Han eso está vinculado a la presencia del otro²¹. Por eso dirá que las obras de arte son como una celebración nupcial, un tiempo elevado en que el tiempo habitual ha sido superado²².

Por eso vinculamos la liturgia a lo bello. No tanto por un asunto estético, formal, sino porque en ella celebramos, conmemoramos la plenitud del amor de Dios manifestado en la pascua de Jesucristo. Esa plenitud de amor se hace de nuevo presente en los sacramentos que se anclan en experiencias clave de la vida de Jesús (el llamado a la conversión, su misericordia con los pecadores, la vida plena dada a los enfermos etc.); y, sobre todo, en la eucaristía en la que conmemoramos su entrega radical hasta la cruz y su resurrección. La liturgia es la belleza de una vida asumida en el amor y, por eso mismo, camino de salvación.

20 HAN, *La salvación de lo bello*, 77.

21 Cf. HAN, *La salvación de lo bello*, 94.

22 Cf. HAN, *La salvación de lo bello*, 95.

En la III AEN tuvimos una especial preocupación por la belleza del espacio donde nos reunimos. Queríamos comunicar el mensaje de que lo que estábamos viviendo era algo especial, que hubo personas que prepararon todo con cariño. Queríamos que la gente se sintiera acogida. Pero, tal vez la belleza principal tuvo que ver con el don de cada uno. Con la vocación bautismal vivida en momentos difíciles con dolor, pero con una porfiada esperanza. Esta dimensión vocacional, que remite finalmente a un llamado de Dios, le dio unidad a la experiencia vivida y ayudó a descentrarla de los propios miedos y desconfianzas. De hecho, los signos de cada día: viento, aceite y agua, remitían a nuestro bautismo.

Liturgia y fiesta

Han afirma que en la fiesta el tiempo se detiene, pues en ella resplandece la eternidad. La fiesta comienza cuando cesa el tiempo profano (lo que queda fuera de lo sagrado) y por eso presupone una consagración: “Uno es consagrado e iniciado para entrar en el tiempo elevado de la fiesta”²³. En efecto, durante la fiesta se hace la experiencia de otro tiempo. No hay ningún objetivo al que dirigirse, pues la fiesta suprime el transcurso²⁴.

Para Taborda²⁵ en la fiesta se anticipa el mundo renovado. Es una experiencia de gratuidad que hace redescubrir la gratuidad de la vida (la propia existencia, la praxis histórica), y por eso permite vivir la vida como historia de libertad y liberación. De este modo manifiesta lo más profundo de la vida, aquello por lo que vale la pena vivirla. La fiesta manifiesta el valor de cada persona y de toda la comunidad. Cada persona vale por sí misma, no por su productividad,

23 HAN, *La salvación de lo bello*, 96.

24 HAN, *La salvación de lo bello*, 97.

25 Cf. TABORDA, Francisco, *Sacramentos, praxis y fiesta* (1989), 50-59.

no por su calidad moral. Tal vez por eso cuesta hacer fiestas con cupos limitados, porque quisiéramos que estuvieran todos. La fiesta anuncia la meta final anticipándola y, por eso, hace posible saborear la meta.

En la III AEN la fiesta estuvo presente. Tuvimos especial cuidado con la música: en las misas, en los momentos de oración, en los momentos de descanso. Contamos con un apoyo especial de algunos cantantes católicos que nos hicieron cantar y bailar.

Tenemos la impresión de que eso ayudó a renovar la alegría de ser Iglesia, pueblo de Dios siempre en camino. Y eso es relevante en un contexto de crisis. Tal vez por eso nos sentimos animados, consolados.

La liturgia nos conectó con la alegría profunda del Evangelio. Esa que no depende de las circunstancias favorables, sino de la fidelidad del amor gratuito de Dios por nosotros. Una alegría posible, por tanto, en las buenas y en las malas.

En los encuentros diocesanos de Copiapó que se realizaron en el Proceso Nacional de Discernimiento se fue haciendo normal comenzar ya no solo con una “oración de la mañana”, sino con un “momento de espiritualidad”, que duraba en torno a una hora. Un tiempo reposado para escuchar la Palabra de Dios, escucharnos entre nosotros, hacer silencio, cantar, compartir la oración... Una especie de mini retiro. Este tiempo de meditación le fue dando a los encuentros un sentido más profundo. Ya no como mero ejercicio práctico de toma de decisiones, sino como encuentro con Dios, con uno mismo y con los hermanos y hermanas. Nos ayudó a hacer una experiencia de gratuidad y no solo un ejercicio pragmático. Podríamos decir que nos ayudó a vivir la eclesialidad. Y, luego, al final de cada encuentro, retomábamos el momento de espiritualidad subrayando siempre el sabor de lo vivido y la fuerza y el ánimo para continuar la vida cotidiana desde la confianza de la fe.

Liturgia: sentido que transforma desde la libertad

En la liturgia, entendida como fiesta, se produce un distanciamiento que permite ver la globalidad de la vida, el sentido de lo cotidiano. Se podría incluso decir que el tema de la fiesta es el sentido de la vida, de lo que se vive y espera. En ella es posible encontrar la espiritualidad de la praxis histórica. Ese sentido se transforma en un horizonte desde el cual podemos comprender la vida. Tiene, pues, una función hermenéutica²⁶.

El tema del sentido lo aborda Han al decir que lo bello es lo vinculante, lo normativo, lo que da la medida por excelencia. Y esto vinculante exige fidelidad, una fidelidad incondicional²⁷. Pero – y esto nos parece relevante – es una fidelidad que se funda en una libertad profunda. En efecto, lo bello no actúa por coacción, o por la fuerza de los argumentos, o como obligación moral. Lo bello atrae, fascina, conmueve. Es un llamado a la libertad humana, desde la gratuidad.

Podríamos decir que en la *lex orandi*, se nos revela la *lex vivendi* como actitud o acción pastoral. En efecto, en la liturgia y en la Sagrada Escritura la Iglesia descubre un sentido para toda obra humana. En la medida que la liturgia es resplandor de lo eterno aparece en ella la profundidad, la esencia de las cosas. Por eso “se mira la liturgia para comprender la vida, no al revés, porque la liturgia es el ojo que, más allá de la costra superficial de las cosas, consigue ver la intensidad de significado que las cosas tienen a los ojos de Dios”²⁸. Está a nuestra disposición en la liturgia un horizonte de objetividad con el que debemos confrontarnos. Ahí podemos encontrar un camino que nos conduce a Dios y a la realización de nuestra

26 Cf. TABORDA, *Sacramentos, praxis y fiesta*, 50-59.

27 HAN, *La salvación de lo bello*, 109; 142.

28 CAMPATELLI, M., “La forza creativa e formativa della liturgia”, in: ŠPILDLÍK, Tomáš; RUPNIK, Marki I., *Teologia pastorale a partire dalla bellezza* (2005), 422.

vocación más auténtica²⁹. De este modo “más que preocuparse de la introspección psicológica para analizar el propio estado interior, el mundo litúrgico conlleva, sobre todo, la atención y la mirada sobre Dios y la realidad objetiva: Cristo, su misterio, el propio pecado (pero visto delante del rostro de Dios, no en la cerrazón del propio mundo de la propia desesperación o autoconmiseración), la redención, la Iglesia”³⁰.

En el memorial litúrgico miramos al pasado: la vida y la pascua de Jesucristo, como una plenitud de amor que ya ha penetrado en la eternidad, pero que, al mismo tiempo está volcada hacia nosotros en el tiempo. Y podemos entrar en la realidad de ese misterio reviviéndolo en la liturgia. En efecto, en el rito los acontecimientos de la vida devienen “lugar de anamnesis, esto es, actualización viva de las intervenciones de Dios en la propia historia de salvación, anuncio y realización de aquello que Dios hace hoy por todos los hombres”³¹. Ver lo que Dios ha hecho en la Historia es la garantía de que él está con nosotros en el presente, en camino hacia el pleno cumplimiento de sus promesas en el futuro. De este modo, tomamos conciencia de que “toda la existencia ha sido formada a fin de asumir una configuración pascual”³². Por ello la tarea más relevante de la Iglesia es hacer presente en el mundo el *éschaton*, es decir, la manifestación de la plenitud que es el Reino de Dios, horizonte último al que debe estar referido la vida del ser humano y del mundo³³.

Esa revelación de un sentido no es algo que se quede solo en un plano racional, sino que implica una transformación: de la persona, de la Iglesia, del mundo. En efecto, la *epiclesis* eucarística no tiene

29 Cf. CAMPATELLI, M., “La forza creativa e formativa della liturgia”, 423.

30 CAMPATELLI, “La forza creativa e formativa della liturgia”, 423.

31 CAMPATELLI, “La forza creativa e formativa della liturgia”, 409.

32 CAMPATELLI, “La forza creativa e formativa della liturgia”, 408.

33 CAMPATELLI, “La forza creativa e formativa della liturgia”, 411.

que ver solo con la transformación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, sino también con la transformación de toda la comunidad que participa. Esto es relevante porque podemos caer en el error de pensar que es solo el mundo el que necesita ser transformado, y perder de vista que esa transformación pasa por la transformación del corazón del creyente y de la comunidad eclesial. Y ella se da, sobre todo, en la mayor cercanía e intimidad con Dios y con su hijo Jesucristo. Ninguna transformación es posible sin esa proximidad.

Por eso podemos decir – como señala Taborda – que los sacramentos “causan la relación con Dios” y, así, llevan a una mayor fidelidad en el seguimiento de Jesucristo. Causan una vida nueva: unas actitudes, unas acciones que tienen su raíz en la vida y la pascua del Señor³⁴. La gran transformación tiene que ver con la gratuidad: la acción en el mundo tiene que ver con una respuesta de amor a Dios que nos amó primero. Ya no se trata de una acción movida por el deber ser o por la búsqueda de méritos, sino solo por el dinamismo de un amor gratuito, el mismo que se manifestó en la vida de Jesús.

Entonces, la liturgia en el itinerario de una Teología pastoral nos lleva a tomar conciencia de que ver una realidad es cambiar uno mismo, implica conversión. No basta con analizar nuevos diagnósticos, nuevos datos, sino poner frente a frente la objetividad de la realidad con la objetividad de la vida y la pascua de Jesucristo. Y, a partir de ahí, hacer un proceso de discernimiento. La liturgia será como una caja de resonancia que hará que todo el proceso sea un itinerario creyente; que los imperativos pastorales que irán apareciendo sean leídos como llamado del propio Dios a su Iglesia. Y que estos imperativos no aparezcan como nueva obligación, sino como un llamado a la libertad, como algo que fascina y atrae.

34 Cf. TABORDA, *Sacramentos, praxis y fiesta*, 174-175.

En la liturgia confrontamos nuestra vida personal y eclesial con la Palabra de Dios. En la III AEN la oración al inicio del día, la celebración de la eucaristía, la adoración, la liturgia de la tarde fueron espacios para escuchar a Dios en su Palabra. En la preparación de la Asamblea se cuidó para que existiera un correlato entre lo que se iba conversando en las comunidades y lo que se iba meditando en la liturgia. Y esto nos ayudó a resituar las cosas de otra manera. Así como nos conectó con el don que cada uno de nosotros significa, también el que piensa muy diferente a mí, nos ayudó a recordar que la conversión es un llamado para todos.

En la crisis que hemos vivido por los abusos a veces culpamos a otros. Y, por tanto, de la conversión de esos otros dependería que la Iglesia se sane. La Palabra de Dios nos vuelve a situar a todos como santos y pecadores. Y, por tanto, a percibir que nos necesitamos unos a otros.

Nos ayudó también a dejar atrás las mezquindades a darnos cuenta de que, a veces, aquellas batallas por las que damos la vida son, a los ojos de Dios, nimiedades.

Cuento un hecho que tuvo lugar en la III AEN: el equipo de liturgia había propuesto que para la adoración una mujer expusiera el Santísimo. Algunos obispos se opusieron y hubo que cambiar de planes. Fue así como al inicio de la adoración, mientras se escuchaba el canto, un obispo llevaba el Santísimo acompañado de una mujer a cada lado. En determinado momento el obispo se detuvo y le pasó el Santísimo a una de las mujeres, la cual lo puso en el lugar de exposición. Y, al final de la adoración, la misma mujer bendijo a la Asamblea con el Santísimo. Arrodillados ante el Cristo sacramentado la dificultad para que una mujer llevara el Santísimo parecía algo tan pequeño, tan mezquino. Ese fue un gesto que quedó grabado a fuego en la retina y el corazón de todos, especialmente de las mujeres.

Liturgia y materialidad, corporeidad

La liturgia, por integrar lo simbólico (la corporeidad, la materialidad), tiene una fuerza que “alcanza capas profundas del ser humano”³⁵. Envuelve a la persona entera (lo intelectual, lo afectivo, lo emocional).

Cuando pregunté a Estefany (integrante de un baile religioso de la parroquia en que trabajo en el norte de Chile) qué sentía al bailar, me respondió: “Siento una vibración desde el pelo hasta la punta de mis pies”. No fundamentó su experiencia en una idea o en un relato, sino en una experiencia eminentemente corporal: una vibración. Tal vez por eso la liturgia tiene un poder transformador tan grande, al apelar a dimensiones de lo humano anteriores a la reflexión y a la decisión. Y esto es relevante a la hora de una acción pastoral, pues toda acción debe tener una emoción que la sustente.

La liturgia es ese espacio donde todo el proceso de una Teología pastoral se vive con esperanza, con una confianza radical en que Dios está acompañando a la comunidad; con alegría de saber que los frutos dependerán siempre de él. Nos ayudará a situarnos desde una emocionalidad que va dejando atrás los miedos, que sustenta el salto a lo nuevo, que es capaz de acoger y alegrarse con lo distinto.

En la III AEN los signos fueron cuidadosamente trabajados. Ya no solo unos signos para presentar en la eucaristía, sino signos presentes durante todo el día. El primer día fue el viento, el segundo el aceite y el tercero el agua. Cada signo era visible: el viento a través de figuritas de origami colgadas desde el techo que estaban siempre en movimiento; el aceite en una grande y bella vasija de vidrio; el agua en una hermosa fuente que estuvo siempre presente en el escenario. Cada signo fue presentado al inicio del día, junto a una canción que

³⁵ CAMPATELLI, “La forza creativa e formativa della liturgia”, 175.

nos acompañaba el día entero. Se cuidó la materialidad de los signos, por eso el viento había que verlo y sentirlo, el aceite olerlo y el agua recibirla en la aspersión.

Otro signo importante fue la vela que acompañaba las reuniones de cada grupo. Una vela que se ponía en un candelabro de sal (que al final de la Asamblea fue regalado a cada uno de los jefes y jefas de grupo).

Realmente se puede decir que en la III AEN los signos hablaron, interpelaron, nos conectaron con la experiencia fundamental del cristiano: el bautismo. Y creo que por eso fuimos entrando en una especie de vibración común, una resonancia que nos tocó en profundidad. Nos ayudó a tener más libertad para elegir caminos de cambio eclesial, de renovación, de conversión.

En este artículo hemos querido mostrar cómo es posible diseñar un método teniendo como base una Teología pastoral de cuño escatológico. Sin duda nuestra presentación no ha sido lo sistemática que hubiésemos querido, mostrando un método claro con etapas e instrumentos. Sin embargo, y me parece lo más importante, creemos que esta Teología pastoral puede ayudar a hacer un ejercicio de discernimiento verdaderamente creyente, desde su inicio hasta su fin.

Un problema relevante que enfrentamos en el Proceso de Discernimiento Nacional fue la negativa de parte de algunos obispos para que las conclusiones de la III AEN fueran vinculantes. Desde el equipo que acompañó el proceso siempre se dijo que este trabajo de discernimiento debía desembocar, más que en Orientaciones Pastorales, en cambios concretos para la Iglesia chilena: relaciones más evangélicas y estructuras más sinodales. Eso implicaba tomar decisiones para la Iglesia en Chile en su globalidad. Sin embargo,

los obispos han optado por tomar estas conclusiones como base de Orientaciones Pastorales. Solo cuando tengamos el texto de esas orientaciones podremos ver cuánto del aporte del Proceso Nacional de Discernimiento fue tomado en cuenta.

No puede ser que el Reconocer e Interpretar se haga con la participación de todo el pueblo de Dios, mientras que el Elegir quedaría como algo privativo de la autoridad eclesiástica. Sería una enorme distorsión de la sinodalidad a la que aspiramos. En este sentido, el teólogo Rafael Luciani señala: “Deben favorecerse mediaciones institucionales que no solo hagan posible que la escucha sea acogida y discernida, sino también que sus resultados sean vinculantes a los procesos de cambio necesarios para renovar la institución eclesiástica”³⁶. Esto ha puesto en evidencia que “uno de los desafíos mayores para la jerarquía eclesiástica en este momento es la creación de mediaciones y procedimientos para que todos los fieles se involucren y participen en el establecimiento de las modalidades de decisión compartida”³⁷.

Esto plantea un problema muy serio para una Teología pastoral que debe diseñar un método que culmine efectivamente en una toma de decisiones.

En todo caso, el proceso que se ha vivido en Chile ha implicado transformaciones que difícilmente tendrán vuelta atrás: la necesidad de escuchar a todos, la valoración por el aporte de cada uno, la necesidad de vincularnos y apoyarnos a nivel nacional; el valor de la diversidad y, probablemente lo más relevante, la *parresía* del laicado para hablar y la conciencia que va adquiriendo de la corresponsabilidad en la vida de la Iglesia.

Así también, a partir de la relevancia que se le dio en proceso nacional a los procesos diocesanos, hay Diócesis que ya están pensando

36 LUCIANI, Rafael, “Del Sínodo sobre sinodalidad a la sinodalización de toda la Iglesia: hacia una reconfiguración eclesial a la luz de la sinodalidad”, *Testimonio* (2022): 33.

37 LUCIANI, “Del Sínodo sobre sinodalidad...”, 34.

en la concreción de las iniciativas que surgieron, tanto en su propio discernimiento como en el proceso de discernimiento nacional. Confiamos en que será el Espíritu el que haga fecundo el proceso que hemos vivido.

Referencias

- CAMPATELLI, M. La forza creativa y formativa della liturgia. In: ŠPILDLÍK, Tomáš; RUPNIK, Marki I. *Teologia pastorale a partire dalla bellezza*. Roma: Lipa, 2005.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE (CECH). *Sistematización Discernimiento Eclesial 2019. Informe de resultados*. Santiago, octubre 2021.
- DIÓCESIS DE COPIAPÓ. *Informe sinodal diocesano*. Copiapó, 2022.
- GALLI, Carlos María. La correlación entre la sinodalidad y la misión en la eclesio-
logía del Papa Francisco. *Testimonio*, v. 310, p. 36-49, oct.-dic. 2022.
- GRANADOS, Álvaro. *Identidad y método de la Teología pastoral: ocho protagonistas del debate contemporáneo*. Valencia: EDICER, 2010.
- HAN, Byung-Chul, *La salvación de lo bello*. Barcelona: Herder, 2015.
- LANZA, Sergio. *Introduzione alla Teologia pastorale: Teoria dell'azione ecclesiale*. Brescia: Queriniana, 1989.
- LUCIANI, Rafael. Del Sínodo sobre sinodalidad a la sinodalización de toda la Iglesia: hacia una reconfiguración eclesial a la luz de la sinodalidad. *Testimonio*, v. 309, p. 26-38, abr.-jun. 2022.
- METTE, N. *Einführung in die katholische Praktische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- MIDALI, Mario. *Teologia pastorale o pratica: Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*. Roma: LAS, 1985.
- MIDALI, Mario. *Teologia pratica 5: Per un'attuale configurazione scientifica*. Roma: LAS, 2011
- NEUMANN, Karl. *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*. Freiburg: Herder, 1980.
- RAHNER, Karl. *Das Konzil – Ein neuer Beginn*. Freiburg: Herder, 1965.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Madrid: Herder, 1976.
- RAHNER, Karl. Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen [1960]. In: LEHMAN, Karl et al. *Sämtliche Werke 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes*. Freiburg i. Br.: Herder, 2005.

- RAHNER, Karl. Würde und Freiheit des Menschen. In: LEHMAN Karl et al. *Sämtliche Werke 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit*. Freiburg i. Br.: Herder, 2003.
- SEVESO, Bruno. *La pratica della fede: Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*. Milán: Glossa, 2010.
- ŠPILDLÍK, Tomáš; RUPNIK, Marki I. *Teologia pastorale a partire dalla bellezza*. Roma: Lipa, 2005.
- TABORDA, Francisco. *Sacramentos, praxis y fiesta*. San Pablo: Paulinas, 1989.
- VIGUERAS, Alex. *En la meta hacia la meta: La perspectiva escatológica como horizonte de comprensión de la Teología Práctica en Karl Rahner* (tesis de doctorado). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Brasil, 2010.
- ZULEHNER, Paul. La dimensione pastorale della teologia di Karl Rahner. In: SANNA, Ignazio. *L'eredità teológica di Karl Rahner*. Roma: Lateran University, 2005.
- ZULEHNER, Paul. Teología práctica. In: EICHER, Peter (ed.). *Enciclopedia teológica*. Brescia: Queriniana, 1989.

CAPÍTULO IX

Hacia una renovación de la espiritualidad evangelizadora

Carlos Ignacio Man-Ging Villanueva¹

Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la
Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Ecuador)

*“¿Están ustedes tan cerrados que teniendo ojos
no ven y teniendo oídos no oyen?”*

Mc 8,18

El epígrafe del texto del Evangelio de Marcos sintetiza la experiencia espiritual de muchas personas que aprenden a reconocer lo esencial a través de la apertura al misterio que nos trasciende y revitaliza. Es una invitación a la mirada en profundidad que, sin negar el uso de los sentidos, nos devuelve a un horizonte más profundo en el encuentro con la realidad. Este es el talante de la Teología espiritual, que no puede ser encasillada o encerrada en un tratado único, sino que, por el dinamismo propio del movimiento del Espíritu, implica una mirada interdisciplinar. La espiritualidad comparte ámbitos

¹ Doctor en Biología Humana de la Universidad Ludwig Maximilians de Munich (Alemania); doctor en Literatura de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; maestría en Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia); licenciado en Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile; licenciado en Filosofía de la Universidad del Salvador (Buenos Aires, Argentina). Profesor principal (2017) de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Docente desde el año 2002 hasta la fecha. Decano de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Ecuador) y miembro de la Comisión Académica de la PUCE.

del conocimiento teológico dogmático, así como del eminentemente práctico de la Teología moral y pastoral. Ella abarca la vivencia de la fe en todas las dimensiones de la existencia de la persona humana.

El presente estudio propone en primer lugar una revisión de algunos de los problemas, métodos y estrategias de investigación en Teología espiritual para luego dar paso a la reflexión del proceso de renovación de la espiritualidad evangelizadora, que confiere la esperanza cristiana y su dinamismo profético. En los últimos 15 años, transcurridos desde el hito de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano llevada a cabo en la ciudad de Aparecida (2007), se ha insistido en la necesaria renovación eclesial a través de la acción del Espíritu. El magisterio del Papa Francisco ha impulsado constantemente la evangelización misionera a través de sus exhortaciones apostólicas y encíclicas. Su magisterio invita a descubrir la misericordia en las acciones de justicia, paz y reconciliación con cada uno, así como también con los hermanos, el mundo y la creación en un sentido profundo de comunión y discipulado misionero². Sin embargo, después de años de búsquedas individuales y colectivas llegamos a un tiempo nuevo signado por la pandemia y contextualizado por la amenaza de la vida y la experiencia de sufrimiento y dolor profundos.

La pérdida de tantas personas nos lleva a reconocer esta herida universal como una gran oportunidad de crecimiento y búsqueda de reconciliación. Aquello que los escritores místicos vivieron como la noche oscura de la fe, y que superaron con fidelidad creativa, vuelve a ser hoy motivo de interés como *kayrós*, que permite una nueva comprensión del sentido más gratuito de la existencia. Como comunidad de fe asistimos a la oportunidad de reformular nuestra opción fundamental de confianza, gratitud y generosidad sin límites.

2 GALLI, Carlos, "Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del Papa Francisco", *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe* (2017), 93-158.

La Teología espiritual tuvo carta de institucionalización desde los albores del siglo XX mediante la creación e implementación de sendas cátedras en las facultades de Teología. De modo especial se difundieron manuales de carácter enciclopédico para la enseñanza de la “Teología espiritual”, en una suerte de síntesis entre ascética y mística, y la propuesta de santificación que alcanzó su culmen en la preparación y ejecución del Concilio Vaticano II como fruto del movimiento de renovación espiritual de la Iglesia. Los teólogos más destacados en este proceso de unidad espiritual fueron Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner, aunque la visión global del Concilio todavía no ha sido llevada a cabo en plenitud.

La principal preocupación del siglo pasado fue la de dar a la Teología espiritual un estatuto epistemológico y reconocer su esencia integradora e interdisciplinaria, de ahí que se la fuera conociendo con el matiz más dinámico de crecimiento espiritual, hasta llegar al término generalizado de “Estudios de Espiritualidad”³. Se procuró realizar una lectura espiritual y exegética, a la vez que hacer una apropiación con actualizaciones acordes al tiempo moderno mediante una renovación mistagógica pastoral⁴.

Investigación en Teología espiritual: problemas, métodos y técnicas

La investigación en el campo de la Teología espiritual es múltiple y en último término nos remite a la renovación del proceso evangelizador desde una visión interdisciplinaria. Su estatuto epistemológico le permite investigar y hacer visibles sus posibilidades y límites en el trabajo científico. Su método está abierto al diálogo, la cultura y el mundo contemporáneo: “El método no es un conjunto de reglas

3 SHELDRAKE, Philip, *Spirituality: A Very Short Introduction* (2012).

4 CELAM, *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe* (2022).

que cualquiera ha de seguir meticulosamente; es más bien un marco destinado a favorecer la creatividad y la colaboración”⁵.

En su evolución histórica se han contemplado dos métodos opuestos en la Teología espiritual. De una parte, el método deductivo (racional) de la escuela dominicana que parte de las causas o principios que determinan la vida espiritual. De otra parte, el método inductivo (experimental) de la escuela carmelitana, que estudia el conocimiento desde los signos o hechos particulares en que se expresa el fenómeno espiritual⁶. De esta concepción se pasó al método histórico-positivo como un esfuerzo de síntesis de la reflexión teológico-espiritual con las fuentes patrísticas de la vivencia del misterio cristiano.

La irrupción del Concilio Vaticano II integra la Teología espiritual dentro de la perspectiva histórico-salvífica hacia la plena comunión con Dios. Esta perspectiva sigue la Constitución *Dei Verbum no. 2* (1965), que propone la comunicación de Dios a su creatura humana entrando con su misterio en la persona y transformándola en comunión de vida en el Espíritu por el amor. La formulación actual “Iglesia en salida” del Papa Francisco alcanza así la dimensión centrífuga del dinamismo espiritual hacia la comunidad eclesial y a la vida en el mundo a través de la Historia. El objeto de estudio se formulará en términos de la vida en el Espíritu que actúa en la persona, la Iglesia y el mundo⁷ hacia la plenitud en Cristo. En un enfoque que sigue el derrotero de una Teología de la encarnación son numerosos los temas de estudio, pues nada es ajeno a la vida espiritual⁸. Se han presentado diversas temáticas que abarcan investigaciones relacionadas con los lugares teológicos hasta

5 LONERGAN, Bernard, *Método en Teología* (2006), 9.

6 GARCÍA, Ciro, “La teología espiritual. Autonomía e interdisciplinariedad”, *Teresianum* (2001), 459-487.

7 GARCÍA, “La teología espiritual...”.

8 PINZÓN, Orlando, “El ejercicio de inculcación de la espiritualidad: aporte de Gustavo Gutiérrez”, en: “*Beber en su propio pozo*”, *Revista Albertus Magnus* (2018), 59-70.

asuntos de la praxis cotidiana en las urbes. Algunos son muy evidentes, otros más sutiles.

Las preguntas de investigación presentadas por la Teología espiritual van a la fuente de donde brotan las manifestaciones de Dios en las criaturas, así como también el lugar privilegiado de los pobres en la forma de percibir y dejarse acompañar como pueblo de Dios por el Creador. De gran notoriedad es el creciente interés en la vinculación de la espiritualidad a la Teología pastoral, puesto que la evangelización requiere la animación del Espíritu para ser comunidades con alma y guiadas por el impulso vital divino⁹. El recurso principal del discernimiento genera una gran vinculación a la praxis cristiana desde el acompañamiento espiritual y la vivencia de las gracias y luces recibidas para actuar con convicción y generosidad. Las urgencias de un mundo roto y de la crisis socioambiental son también motivo de las investigaciones de la vida espiritual, especialmente de los grupos vulnerados y en situaciones límite de pobreza, dolor y abandono. De esta forma contribuye la Teología espiritual a evitar la mundanidad espiritual y sus tentaciones de gnosticismo, neopelagianismo y otras deformaciones que buscan la autorreferencialidad¹⁰. Es una búsqueda de santidad y autenticidad que incluye a todos en la Iglesia, empezando por los pastores que deben tener olor a oveja para ser reconocidos e identificados como los pastores según el corazón de Cristo, contemplativos en la misión y cercanos a todo dolor humano¹¹.

Para las personas seguidoras de la Teología de la Liberación, así como para las teólogas feministas del 2000, la pregunta central del mensaje cristiano es cómo hablar de Dios desde el sufrimiento de

9 ZAMBONI, Stefano, "Evangelizzatori con Spirito", *Rivista di teología morale* (2014), 39-45; BOFE, Clodovis, *Experiência de Deus e outros escritos de espiritualidade* (2018).

10 FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (2013), 93.

11 GERA, Lucio, "Pueblo, religión del pueblo y cultura", en: AZCUY et al (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera* (2006), T1, 717-744.

los inocentes, así como la posibilidad de transmitir el mensaje del amor de Dios hacia las propias víctimas. De modo especial, el tema del abuso sexual y manipulación de conciencia es una pregunta incómoda ante el silencio y la pretensión de impunidad. Se ha intentado responder a esta cuestión imprescindible desde la cristología latinoamericana que estudia la misión de Jesús de revelar el amor del Padre llegando al extremo del sacrificio en la cruz. En el Hijo y en sus heridas nos podemos reconocer dentro del *mysterium iniquitatis* que condena injustamente a los inocentes. En su sacrificio el pueblo acompaña no tanto el hecho de la muerte de Cristo en la cruz, sino en el conjunto de la revelación de la vida de Jesús y la Historia del pueblo de Israel. Es en su muerte y resurrección que Jesús recapitula a todas las víctimas que esperaron y recibieron la justicia divina¹².

Con no menor insistencia llega la cuestión de género y su equidad. Existe todavía mucha desconfianza frente a la manera de abordarlo, aunque se vislumbran algunas inquietudes desde la Mariología y el ser femenino en la Iglesia. Su constatación radica en la misma invitación del Papa Francisco que aspira a que la mujer tenga un reconocimiento y participación más decidida en las estructuras eclesiales: formativas, pastorales, de acogida y de toma de decisiones¹³. El estilo mariano de la evangelización aporta un lenguaje y cultura de maternidad como lo es el mismo Espíritu que acoge, genera, renueva, vivifica y planifica en apertura y comunión. De esta forma están enunciadas las características principales del camino sinodal al que nos invita la Iglesia en salida y misionera. Sin embargo, apenas se balbucean unas expectativas de complementariedad, inclusión y

12 COSTADOAT, Jorge, "Cristo liberador, mediador absoluto del reino de Dios", *Teología y vida* (2008), 97-113.

13 ECKHOLT, Margit, "¿Un nuevo 'movimiento' en la cuestión de mujeres y ministerios en la Iglesia? Observaciones partiendo de impulsos del Concilio Vaticano II", *Revista Iberoamericana de Teología* (2017), 39-63.

reconocimiento sincero de gratitud por todo el bien que se experimenta en la Iglesia desde lo característico de la mujer. Este desafío implica mayor libertad de Espíritu para proclamar las grandezas del Señor con valentía desde la experiencia de la ternura de Dios que es su misericordia.

En resumen, se trata de no olvidar que Dios es amor y fuente inagotable de la misericordia. La investigación interdisciplinaria de la Teología espiritual presenta nuevos paradigmas teológicos que resaltan su dimensión mística y litúrgica para proponer a la sociedad y a la Iglesia una espiritualidad abierta que devuelva a la persona su horizonte de sentido y reconciliación:

La espiritualidad nos permite descubrir quiénes somos y cómo podemos vivir en paz, alegría y libertad. Nos posibilita una transformación radical y personal, y una lucha por la autenticidad y la veracidad. La espiritualidad es el camino hacia la libertad personal¹⁴.

A lo largo de la historia del quehacer teológico se han desarrollado algunos métodos muy particulares. El método sapiencial de la Patrística permite saborear los misterios de la fe a la vez que propone una dimensión apologetica contra las herejías. En la escolástica (siglo XIII) se privilegia un método racional basado en la *quaestio*, *lectio* (recurso a las Sagradas Escrituras y las categorías filosóficas griegas) y *disputatio*. En la modernidad se privilegió, en cambio, la independencia de la razón de los fundamentos filosóficos. Después de esta validación científica se hablará de “teologías” en plural, tanto las de matriz existencialista o de carácter individual, como las de consistencia política que miran a la comunidad. En el ámbito de la Teología espiritual se pueden mencionar entonces algunas posibilidades metodológicas: descriptivo-fenomenológico, encarnación y seguimiento

14 NOLAN, Albert, *Esperanza en una época de desesperanza y otros textos esenciales* (2010), 175.

de Jesús, investigación-acción participativa (IAP), teoría general de los sistemas, entre otras.

El método descriptivo-fenomenológico de la Teología espiritual no es único. Se han realizado diversos intentos con sendas estrategias investigativas. Entre los teóricos principales se encuentran Balthasar, Moili, Waaijman y algunos discípulos que adaptaron las categorías fundamentales al ámbito de la lectura ver-juzgar-actuar. La interpretación se ha llevado al campo de la Teología espiritual desde la aproximación a la vida cotidiana y popular en sus múltiples expresiones¹⁵. Se podría hablar de métodos interdisciplinarios con carácter recíproco e interactivo, evitando así la yuxtaposición investigativa.

Waaijman continúa la orientación de los “Estudios de Espiritualidad” y sigue la estructura básica de la sabiduría práctica y del discernimiento y propone cuatro estrategias de investigación: la descripción, la hermenéutica, la sistemática y la mistagogía. Se conforma así un ciclo metodológico que realiza la investigación en pasos ordenados desde la apreciación multiforme de la espiritualidad hasta enunciar los niveles descriptivos en clave fenomenológica:

la percepción del fenómeno que se presenta ante mí como totalidad, su horizonte interior – bajo la guía de un interés específico – y su horizonte externo – en relación con otros fenómenos – ... “las formas espirituales ocurren como un diálogo interior con una cultura para encontrar, a contracorriente de ella, un camino que trate de superar la ambivalencia cultural desde la relación con Dios”¹⁶.

Según su sistematización serán tres los niveles de comprensión descriptiva. El primer nivel es la síntesis del fenómeno espiritual

15 ESCOBAR, José; QUINTERO, Fredy; MONCADA, Ciro, “Fenomenología y representaciones sociales como método investigativo para la comprensión teológica de la espiritualidad”, *Cuestiones Teológicas* (2022), 190-207.

16 AZCUY, Virginia, “La espiritualidad como disciplina teológica: panorama histórico, consensos y perspectivas actuales”, *Revista Teología*: Tomo XLVII (2011), 275.

constituido por el cronotopo, los ideales, las prácticas y las virtudes. El segundo nivel como horizonte externo en relación con el elemento socio-cultural de la espiritualidad, pues ninguna forma o praxis espiritual subyace en el vacío, sino que goza de una expresión cultural como lenguaje propio esencial de un diálogo a veces en tensión. Finalmente, el tercer nivel de interioridad se refiere al proceso de transformación y acostumbamiento de la humanidad a la divinidad mediante los ejercicios espirituales, la práctica de las virtudes, la oración y el avance hacia la mística como apropiación de una nueva identidad transformada en Cristo (2Co 5,17). Se efectúa en la interpretación del sujeto que conoce, bajo la óptica de la transformación espiritual¹⁷, mediada por la caridad que genera actos en pro del bienestar humano.

La investigación hermenéutica propone una metodología que consiste en una lectura atenta del texto con la finalidad de explorar un mundo de significados que se develan en el acto interpretativo. El lector y el texto interactúan gracias a la función performativa del lenguaje y, siguiendo a Gadamer, a la fusión de horizontes de la tradición y del intérprete. Otro elemento clave es el aporte de Emmanuel Lévinas sobre los cuatro campos de significado: el sentido enigmático, la dignidad profética del lenguaje, la función del lenguaje de coordinar-me con el otro y el ser-único del lector. Waaijman (2002) reflexiona sobre la praxis de la lectura espiritual y la lectio divina como ejercicios propios de la vida eclesial.

Algunos estudios hagiográficos¹⁸ investigan el transcurso de la vida en docilidad al Espíritu desde la dimensión de “ágape” y en la comunicación entre Dios y la criatura. Este modelo privilegia la apertura de la persona creyente al proceso de transformación como imagen del Hijo en la comunidad. Esta propuesta se diferencia de la

17 WAAIJMAN, Kees, *Spirituality: Forms, foundations, methods* (2002).

18 SORRENTINO, Domenico, *L'esperienza di Dio, disegno di teologia spirituale* (2007).

de Waaijman al integrar las coordenadas teológicas con las antropológicas: naturaleza y gracia, palabra y espíritu en la Iglesia, Historia y Escatología, y finalmente la prospectiva unitiva en la que Dios mismo se comunica a la persona humana.

Francesco Asti explica la transmisión de la experiencia espiritual en el mundo contemporáneo. La experiencia espiritual (vida o vivencia) se remonta a la tradición cristiana como proceso de transmisión de la fe estableciendo la relación entre la persona que hace la experiencia y el ser trascendental que se muestra. El encuentro entre la Trinidad y la creatura se desarrolla en el interior de la propia conciencia con una relación de respeto de la divinidad y la humanidad. La perfección se alcanza en la relación con el otro y los otros, relación que llega a su plena madurez en Cristo¹⁹.

La investigación sistemática consiste en la propuesta de temas generales y particulares de investigación que sigue en forma ordenada y metódica lo que se puede conocer de los mismos mediante la comprensión de los ejes conceptuales del proceso. No es Teología sistemática, sino una forma especial de organización de sus contenidos en el entorno de la Teología espiritual.

La mistagogía espiritual favorece la disposición al crecimiento espiritual de la fe mediante la escritura autobiográfica espiritual que permite una síntesis reflexiva y la comprensión empática en el proceso de lectura. Es un proceso pedagógico que implica un anuncio y adhesión desde la profundidad de la identidad cristiana.

Otro método ha sido el ya clásico empírico de Bernard Lonergan en que se han destacado la encarnación y el seguimiento de Jesús en el contexto de la Teología de la Liberación, consolidado en la década de los años 1980 con una abundante producción bibliográfica en

19 ASTI, Francesco, "Teologia spirituale ed esperienza spirituale cristiana", *Mysterion* (2012/2), 76-102.

Teología y cuyo centro fue la espiritualidad y su dimensión práctica eclesial. Se privilegiaron algunas categorías de estudio: la experiencia de Dios (desde el seguimiento de Jesús y la pobreza hacia una experiencia de libertad y de comunidad), la conversión (transformación que construye fraternidad), oración y contemplación (acceso al misterio en la confianza y el trabajo por el Reino), discernimiento (búsqueda de la voluntad de Dios), pobreza espiritual (infancia espiritual), santidad política (compromiso por el bien común), comunidad (comunión fraterna), perspectiva mariana (centro del mensaje de salvación), encarnación (al estilo de Jesús), seguimiento de Jesús (por los valores del Reino), dinamismo liberador (salvación).

El método de investigación-acción participativa (IAP) proveniente de la Sociología, ha sido aplicado a la lectura bíblica de grupos humanos²⁰, las Teologías contextuales (Vélez, 2017) y en especial a la lectura de los signos de los tiempos (Bacher-Martínez, 2017). La investigación-acción participativa (IAP) persigue la toma de conciencia individual y comunitaria en perspectiva de cambio y transformación. El fortalecimiento de la justicia en las relaciones sociales es la aspiración de una propuesta espiritual de liberación y plenitud humana. El proceso metodológico exige reflexión, sistematicidad, control y criticidad en el estudio de un fenómeno de la realidad. Su dimensión práctica implica la transformación del mismo fenómeno por medio de una intervención directa en la búsqueda del conocimiento por parte de los investigadores con los participantes destinatarios del programa, es decir, como sujetos activos que igualmente conocen e inciden en la transformación de la realidad. Se organiza así una comunidad de personas que caminan y aprenden juntas con diversidad de roles en diálogo respetuoso que mira en igualdad, desde dentro

20 MEZA, José Luis; SUÁREZ, Gabriel; MARTÍNEZ, Víctor, "Hacer Teología desde la investigación acción participativa Experiencia con un grupo de mujeres que vive con VIH", *Theologica Xaveriana* (2017), 141-161.

y desde abajo²¹, y acompaña desde la diversidad. De esta forma, se propone la investigación-acción participativa (IAP) como método teológico, siempre y cuando se respeten los principios de la fe y la revelación: el Dios de la vida se revela y manifiesta a través de acciones y palabras en la vida de las personas y comunidades, y por la fe se cree que Dios actúa en la Historia y la creación.

También se ha recurrido a la teoría general de los sistemas, puesto que se concibe al campo teológico como un sistema abierto de relaciones. De ahí que se privilegie una forma de pensar sintética en lugar de la analítica²².

La entrevista en profundidad es un aporte a la investigación cualitativa interdisciplinaria. La contribución fundamental es amplia pues permite hacer un aporte contextual y popular, experiencial, dinámico, colaborativo, reflexivo y de impacto vital. Se pretende “hacer hablar” desde la herramienta narrativa. En relación con los métodos presentados con anterioridad se puede indicar que esta técnica es funcional a los mismos en cuanto proporciona el material de estudio y análisis correspondiente según las necesidades de la investigación a seguir.

La entrevista adquiere un contexto gracias al método descriptivo de corte fenomenológico y profundiza la observación participante que demarca la forma, la contextualización del fenómeno y la explicación del proceso de transformación espiritual²³. Se concibe a la espiritualidad como un fenómeno multiforme mediante los tres niveles de la descripción de la forma según la fenomenología de Edmund Husserl, ya mencionada anteriormente. El método

21 VÉLEZ, Olga Consuelo, “El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa, Una reflexión metodológica”, *Theologica Xaveriana* (2017), 187-208.

22 FLORES, José, “La investigación de la Espiritualidad, pilar indispensable de la acción pastoral”, *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità “Teresianum”* (2001), 639-653.

23 AZCUIY, Virginia, “La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica”, *Teología* (2016), 73-98.

hermenéutico ayuda en su interpretación y el método sistemático en la formulación y síntesis de núcleos teológicos de la experiencia biográfica espiritual.

El método hermenéutico se inspira en la lectio divina a través de la interpretación de la biografía como texto recolectado en la entrevista. Su recursividad es amplia por cuanto cada lectura aporta nuevo material de interpretación pues su riqueza se acrecienta conforme se hacen lecturas más profundas y sucesivas con nuevas perspectivas de análisis y comprensión espirituales. El método sistemático propuesto por Waaijman explicita los conceptos fundamentales del relato, así como permite destacar los significados para su interpretación ulterior. La orientación pastoral del método mistagógico obtiene en la entrevista el material necesario para la elaboración concreta y evolutiva del proceso místico-espiritual como acción del Espíritu en la guía del conocimiento y cercanía de la divinidad.

También se proponen otras técnicas como la observación participante y la entrevista etnográfica. A través de ellas se postula en definitiva un acercamiento respetuoso a la persona entrevistada a través de un proceso epistemológico de su trayectoria (circunstancias), logros y necesidades. El efecto que se busca es aprender a mirar lo cotidiano con una cierta capacidad de asombro y gratitud por la acción del Espíritu y que interpela de igual forma en la vida personal.

La historia de vida mediante la entrevista semiestructurada es una forma de planificar con buena organización y detalle lo que permitirá el fluir de la información y experiencias significativas de la persona entrevistada en relación con los acontecimientos más relevantes según su propia decisión. Es dar la voz a los personajes de la historia, a quienes han encarnado las experiencias fundamentales del espíritu y tener la oportunidad de preguntarles sobre su propia interpretación del hecho en cuestión (favores recibidos, gracias especiales, seguimiento libre al Espíritu). A través de este pasaje entre la

oralidad y la escritura se presentan un sinnúmero de afectos, emociones, recuerdos que ayudan a contextualizar las propias expresiones culturales y antropológicas.

Como ciencia teológica que estudia la respuesta de fe a la revelación divina, la Teología espiritual requiere un proceso fenomenológico-cultural-histórico de aprehensión del misterio que se experimenta en la integridad del ser de la persona. Esto puede causar inconvenientes al momento de la validación de los datos de la fe, puesto que los relatos biográficos suponen la aceptación de la subjetividad en relación con una Otredad que es a la vez totalmente distinta y similar en forma simultánea. La exploración de las historias de vida como referente apropiado de la acción del Espíritu permite acercarse al itinerario espiritual propio como fuente primordial del paso amoroso de la divinidad en el corazón de la persona. Su estudio evidencia la descripción del fenómeno espiritual y su interpretación más directa de la vida en el Espíritu en la vida cotidiana. De igual forma interpela empáticamente en la persona que investiga y le confiere un modo particular de aprender a mirar y escuchar interdisciplinariamente los signos espirituales para realizar un aporte significativo al campo de la pastoral y las ciencias no teológicas en tiempos complejos. Se trata entonces de un proceso de comunicación interpersonal que nos abre a la posibilidad de escuchar y recibir para actualizar el mensaje de la acción de Dios como reflejo del amor trinitario de la creación y la redención. La mistagogía supondrá una valoración específica de la manera de recepción del mensaje cristiano que se vive en las márgenes y periferias existenciales, de tal modo que no haya tierras extrañas o malditas donde no se experimente la acción espiritual, ni experiencias espirituales cosificadas o unificadas por una determinada tendencia.

Para una espiritualidad renovadora y evangelizadora de la comunidad

Las tendencias en los problemas, métodos y estrategias señalan una gran diversidad de temas y esfuerzos de investigación teológica en el ámbito de la Teología espiritual. Consecuencia *sine qua non* de la propuesta de la mística de ojos abiertos y del enfoque sinodal es la dimensión comunitaria de una espiritualidad evangelizadora. La comunión conduce a un proceso de conversión en la esperanza de mayor participación y misión por cuanto la vida en comunidad es la primera misión. Fue el Concilio Vaticano II el instrumento de redescubrimiento y remozamiento de las estructuras eclesiales a través de la llamada a la santidad. Esto implica renovarse en el bautismo de toda persona bautizada hacia una experiencia de revelación de Dios en los mismos acontecimientos de la Historia y la sociedad, necesitados de redención. La Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco (2013) destaca la dimensión social de la espiritualidad²⁴ y la centralidad del mundo de los pobres en la eclesiología “Pueblo de Dios”. Aquí radica un verdadero esfuerzo de integración de la Teología espiritual para proponer la conversión pastoral necesaria de una Iglesia misionera en vías de transformación. Esto supondrá encarnar culturalmente a Cristo con creatividad y en clave de visible de comunicación. El evangelizador es percibido como un testigo de la fe que hace propias las bienaventuranzas de Jesús (pastor con olor de oveja) y su mensaje se vuelve mistagógico al iniciar a otros en el conocimiento del Evangelio. La persona evangelizada, por su parte, va experimentando que el amor al Creador se refleja en la creación, sus semejantes y en sí misma. Este proceso comunicativo genera vida espiritual cuando las personas se aman incesantemente

24 AZCUY, Virginia, “Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de *Evangelii Gaudium* III-IV-V desde la Teología espiritual”, *Medellín* (2017), 551-572.

a imagen y semejanza de la Trinidad²⁵. La iniciativa es del Espíritu que se da como don a la persona a fin de vivir en el Espíritu y desde el Espíritu²⁶.

La forma de transmisión de la espiritualidad por parte de una determinada cultura conlleva la novedad de su introducción en el Evangelio y la Iglesia. Sus manifestaciones en la piedad popular perduran puesto que el mismo pueblo se vuelve evangelizador de modo afectivo, aleccionador y gestor de una cultura cristiana de solidaridad, justicia y fraternidad, en intercambio intercultural respetuoso constante. El carácter transformador de esta disciplina teológica exige una investigación contextual rigurosa, pero esto no equivale a una actitud de intelectualismo y racionalismo²⁷, sino de conversión humilde (metanoia) que alimenta la experiencia de fe inspirada en Jesús.

Este enfoque requiere profundizar una espiritualidad integral que contemple la dignidad de la persona humana, en clave de renovación mística social, cultural y religiosa. Algunas notas características que la investigación teológica señala en los últimos años son las siguientes:

- *Glocal* porque una cultura local debe estar abierta a la universalidad para dejarse fecundar por otras culturas y situaciones dramáticas que vive la humanidad. La pandemia Covid-19 ha marcado un hecho sin precedentes en que el cristianismo ha vivido una solidaridad simultánea globalizante. De forma inversa lo universal no anula el afecto por los rasgos de la propia matriz cultural que exige la vivencia profunda de sus valores y la adhesión a la identidad particular. Una mirada mística *glocal* de nuestro mundo interconectado, entre

25 COSTADOAT, Jorge, "Urgencia de renovación de la pastoral", *Revista CLAR* (2022), 72-77.

26 GRESHAKE, Gisbert, *Wie man in der Welt leben soll. Grundfragen christlicher Spiritualität* (2009).

27 VILLIERS, Pieter de, "Spirituality, theology and the critical mind", *Acta Theologica* (2007), 99-124.

todos y con todo, es capaz de tomar conciencia del don de la vida con esperanza y visión del mensaje de Jesucristo quien trae vida en abundancia (Jn 10,10) en comunión con la Iglesia universal porque su razón de ser radica en la comunión, participación y misión: "...El verdadero misionero, que nunca deja de ser discípulo, sabe que Jesús camina con él, habla con él, respira con él, trabaja con él. Percibe a Jesús vivo con él en medio de la tarea misionera..." (EG 266).

- *Vulnerabilidad de las heridas* como una espiritualidad al servicio y en coherencia frente a la tentación del poder manifestado de forma privilegiada en el clericalismo. Desde la conciencia de minoridad y humildad esta espiritualidad busca desprogramar la acción del Espíritu, refrescar el presente y actualizar la esperanza como un futuro en germen que es promesa de eternidad. Esta espiritualidad presenta la dimensión trascendente de Dios encarnado en la realidad. Frente al consumo desmedido del instante, se trata de una espiritualidad que abraza el pasado y el futuro desde la confianza, la gratitud y la apertura. De presente en presente no se pierde la presencia de cada momento presente. He aquí la realidad de la mirada mística de la confianza en la plenitud de la Presencia en la propia vida, transformada por el Amor de la herida²⁸.

- *Liberación* que es experiencia de salvación, y exige un examen del paso divino en la vida humana para progresar en nuestra capacidad de sentir la pascua como proceso de liberación. Esta dimensión mística nos ayuda a la transformación paulatina de zonas alejadas del don del Espíritu. Frente al misterio adoramos y contemplamos con una nueva capacidad de aproximación filosófica (asombro) y teológica (gratitud). Es un camino que abraza la totalidad de la vida con afecto ordenado en la creación divina. De esta forma se reducen los

28 MELLONI, Javier, *Perspectivas del absoluto: Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones* (2018).

niveles de amenaza que genera la incertidumbre y se propician los tiempos gratuitos para escuchar a Dios que nos habla en la vida y en la realidad que vivimos. Se aprende a vivir con actitud de libertad afectiva y cognitiva para acoger el misterio de la salud en apertura y disponibilidad para escuchar lo que acontece. En definitiva, nos desprendemos de lo ya conocido para acoger la novedad de lo que nos es desconocido. Se alcanza una libertad para silenciar los prejuicios y la soberbia del mundo circundante.

- *Mística* que apunta a un espacio de silenciamiento y contención de lo que sentimos y pensamos como algo invasivo. En la vida mística somos co-creadores de la realidad en cada instante y la interpretación que hago es lo que nos hace partícipes de lo que creemos como seres libres. Es el camino espiritual en que nos damos cuenta de nuestra vida en el mundo en forma integral, pues todos estamos en el mismo momento civilizatorio del planeta. Esta aspiración permite entrar en comunión con la Totalidad y con otras personas²⁹. La mística toca el fondo y corazón de la realidad, de ojos abiertos, en sintonía con la vida en la que nos hacemos todos más humanos, y la vez, más divinos. En ese desarrollo de las cosas concretas político-sociales se juega el desarrollo de la humanidad, siendo partícipes de un proceso colectivo en el corazón mismo de Dios. Solo en Dios podemos entender las cosas sin angustia, dolor o rabia. En cambio, se adquiere mayor fuerza de integración mediante la escucha sagrada del discernimiento que nos invita a participar para llegar a conocer: la participación integral de lo que nace en nosotros.

En clave de mujer y maternidad

La espiritualidad se abre de igual forma al estudio de género desde la inclusión y misericordia. De ahí resulta que no se puede enfocar una

29 MELLONI, *Perspectivas del absoluto...*

espiritualidad en singular sino en colectivo, con varias espiritualidades según los grupos multiformes en que se vive la dimensión teológica. No sólo la receptividad es femenina, sino propia de toda persona humana que se encuentra con la divinidad. De igual forma la generación de la vida y la creatividad más atribuida a las mujeres también es parte de un acervo espiritual que brota de la libertad del Espíritu, con fuerza tanto moral como espiritual. La seducción, perseverancia, intuición y fecundidad son elementos indispensables de toda espiritualidad que goza de la contemplación en la acción evangelizadora y conceden a la vida eclesial una vitalidad impresionante en el proceso de la búsqueda del ser amado y que se concretiza en acciones concretas de servicio y acogida. Es un camino de santificación comunitaria en el ejercicio de la misión apostólica. Toda la comunidad es madre a través de la caridad, la oración, el ejemplo y las obras de penitencia (*Presbyterorum Ordinis* 6). La fecundidad de la tarea apostólica radica en que el fiel bautizado encuentre vida, fortaleza y alegría en Dios mediante la puesta en práctica del Evangelio en su vida alcanzando la meta de vivir en Cristo guiado por el Espíritu³⁰.

De la bibliografía consultada se puede colegir que no se puede hablar de investigación teológica de la Teología espiritual sin aludir a la conversión pastoral en una mirada interdisciplinar que contemple la integración de la liturgia, pastoral, moral, espiritualidad³¹ como un proceso de apertura humanística y teológica, que ponga a la persona humana en el centro de su actividad. Desde la II Conferencia del Episcopado de Medellín del año 1968 se fue entretejiendo un estilo propio de reflexionar las enseñanzas del Concilio Vaticano II,

30 FERNÁNDEZ, Víctor Manuel, *La espiritualidad integradora que propone Aparecida en Carlos Galli y otros. De la Misión Continental a la Misión Universal* (2013).

31 AZCUY, Virginia, "Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de *Evangelii Gaudium* III-IV-V desde la Teología espiritual", *Medellín* (2017), 551-572; MERINO, Patricio; MEJÍA, Iván, "El aporte de Segundo Galilea a la interrelación entre espiritualidad, teología y pastoral. Clave pneumatológica", *Teología* (2019), 45-66.

así como también una manera propia de encarnar la Teología a través del discernimiento espiritual:

La renovación eclesiológica que significó el Concilio Vaticano II, con especial impacto de la *Gaudium et Spes*, a través de su metodología inductiva y su llamado a discernir los signos de los tiempos, permitió en la Teología latinoamericana desarrollar un entrelazado entre espiritualidad, Teología y pastoral, constituyendo un trípode que se hace presente en los distintos documentos conclusivos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, también en destacados teólogos y pastoralistas latinoamericanos, igualmente presente en el propio Papa Francisco³².

De igual forma se propone investigar de forma interdisciplinaria e integradora las dimensiones de intimidad (contemplación) y de salida (misión), de universalidad e interculturalidad. Se toma en cuenta los aportes de los teólogos anteriores como Gutiérrez (la solidaridad que exige conversión), Galilea (seguimiento de Jesús y amor al hermano), Scannone (el sujeto comunitario de la espiritualidad y mística popular), el documento de Puebla (santidad y justicia social), Paulo VI (*Evangelii Nuntiandi*), Benedicto XVI (Discurso inaugural de Aparecida), Sobrino (el camino hacia Dios y con Dios en la Historia), entre otros. La vida en el Espíritu se entiende como un dinamismo encarnatorio en la cultura, propiciado por el Espíritu, y en consecuencia interpretado como seguimiento, imitación y prolongación creativa del modo de vivir de Jesús y el reino de libertad que ofrece³³. Johann-Baptist Metz propone así una lectura novedosa de la espiritualidad de ojos abiertos como compromiso en la Historia para actualizar el mensaje de liberación, justicia y anuncio de la buena noticia (Lc 4).

Según von Balthasar (2004) la espiritualidad reúne tres dimensiones de la vida creyente: una relación de búsqueda de Dios

32 MERINO; MEJÍA, "El aporte de Segundo Galilea...", 45-66.

33 ELLACURÍA, Ignacio, "Historicidad de la salvación cristiana", en: ELLACURÍA, I., *Escritos teológicos I*, 535-596 (2000).

(asombro ante el misterio), su repercusión concreta en la propia existencia (unidad de vida y espíritu), y el consentimiento a que Él lleve la iniciativa en dicha relación (primacía del misterio que sobreabunda). Estas apreciaciones marcaron profundamente una renovación de la Teología como misión a la luz del misterio de Cristo. Uno de los teólogos noveles de aquel tiempo madurará esta idea como una espiritualidad de “ojos abiertos”³⁴ que asume el mundo, porque la experiencia del Espíritu lleva a Jesús a comprometerse en la Historia para liberar a los oprimidos, para llevar la justicia a la victoria y para anunciar la Buena Noticia a los pobres.

De gran importancia es la actitud de discernimiento espiritual como la competencia espiritual para dejarse guiar de la acción del Espíritu en silencio y docilidad a la gracia y sus consolaciones. Leer los signos de los tiempos con renovada esperanza y sensibilidad por los vulnerados es confiar en la libre autocomunicación y donación de Dios en una forma novedosa y creativa de madurez humana y espiritual. Una cultura del encuentro, diálogo y reconciliación en que nos dispongamos más a fomentar solidaridad y respeto que división y escepticismo. De aquí el acento teológico del Documento de Aparecida en que se nos invita a ser discípulos misioneros a través de una espiritualidad encarnada que brota de la alegría del Evangelio. Es la espiritualidad de la Iglesia en salida que no se enclaustra o reduce a los espacios de oración íntima, sino más bien la de una Iglesia misionera que busca la salvación del mundo (Jn 3,17) al comunicar el amor de Dios y promover así que la persona alcance la plenitud en Cristo al participar de la vida interna de Dios. Su naturaleza misionera la recibe de la misión de Cristo quien anuncia libremente el Reino de Dios por la iniciativa de su amor (1Jn 4,10). En resumen, la

34 METZ, Johann-Baptist, *Para una mística de ojos abiertos* (2013).

espiritualidad es misionera porque la misión brota del Espíritu³⁵. De esta forma, la intuición del Concilio Vaticano II, que serán retomadas con diversos acentos por las conferencias del Episcopado latinoamericano, se sostiene en la ortodoxia de la llamada a la santidad por una espiritualidad de raigambre misionera para la evangelización.

Los autores presentados en este ejercicio de revisión académica coinciden en reconocer la primacía de la “ruah” como dinamismo de interdependencia en la creación. Dejarse llevar por el Espíritu en su dinámica de comunicación del amor trinitario, es vivir la solidaridad con los empobrecidos para aliviar su sufrimiento³⁶, y en consonancia con las bienaventuranzas del Evangelio (Mt 5, Lc 10). El amor de Dios es el que renueva a la humanidad con la buena noticia de Jesucristo. Los teólogos latinoamericanos han propuesto el método ver-juzgar-actuar (destacado especialmente en la II Conferencia Episcopal de Medellín del año 1968) como una manera de seguir las huellas del Espíritu desde la lectura crítica y cercana a la realidad de los territorios marcados por profundas situaciones de injusticia estructural.

La lectura y discernimiento de la Palabra es otra dimensión de la comunidad evangelizadora para preparar el anuncio y discernir los hechos históricos (EG 159, 154) desde una opción preferencial de escucha del clamor de los pobres (EG 187-192) como elemento esencial de su fe pneumatológica y categoría teológica que surge de la profundidad del misterio trinitario. Esta comunidad de amor se vuelve de singular importancia en la Iglesia y sus comunidades,

35 URÍBARRI, Gabino, *Santidad misionera. Fuentes, marco y contenido de Gaudete et exultate* (2019).

36 CASTILLO, José María, *Espiritualidad para insatisfechos* (2007).

ya que ellas son por antonomasia la misma y primera misión. La contemplación no está separada de la clave pneumatológica misionera pues ella es recepción en su propia existencia de los dones del Espíritu, que unge a la persona (Lc 4,18-19) para ser enviada a los rincones más apartados donde aparentemente no llega la luz de la irradiación espiritual.

Su perspectiva de comunión ha sido una línea transversal que ha acompañado su evolución desde una espiritualidad liberadora, pasando por una espiritualidad del discipulado misionero hasta afinarse más actualmente con el magisterio del Papa Francisco en la insistencia de actualización del carisma recibido en el bautismo para que los cristianos lleguemos a ser evangelizadores con Espíritu³⁷. Este proceso dinámico nos inserta en la vida de Jesús, en el seguimiento de Cristo y en la misión. Esto supone una conversión misionera mediante el discernimiento a fin de que la espiritualidad reanime la vocación eclesial de los bautizados (Mt 28,19-20). La dimensión profética de nuestro bautismo sólo puede ser desarrollada en tanto cuanto se deje actuar al Espíritu que integra nuestra existencia y nos invita a salir de nuestro propio amor, querer e interés como proceso ineludible de la conversión personal. Aquí radica la condición de posibilidad de nuestra libertad que puede seguir un camino de gloria o de mediocridad, dependiendo del desarrollo pneumatológico³⁸ de una Iglesia misionera que ha redescubierto su esencia en la invitación sinodal a ser comunión, participación y misión.

37 AZCUY, Virginia, "Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de *Evangelii Gaudium* III-IV-V desde la Teología espiritual", *Medellín* (2017), 551-572; BINGEMER, María Clara, "La consolación y el bien mayor. Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco", *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe* (2017), 531-550; MERINO, Patricio; MEJÍA, Iván, "El aporte de Segundo Galilea a la interrelación entre espiritualidad, teología y pastoral. Clave pneumatológica", *Teología* (2019), 45-66.

38 CODINA, Víctor, "Prioridad teológico-pastoral de la pneumatología hoy", *Revista Latinoamericana de Teología* (2012), 173-190.

La necesaria incorporación de la reflexión en la vida del Espíritu sigue siendo una tarea pendiente como línea fuerza de la renovación eclesial como proceso integrador interdisciplinario teológico. Su prioridad es la renovación pastoral que anima la actividad misionera y que devuelve al quehacer teológico las pautas de su trabajo discursivo, especulativo y orientador. De esta forma la mística como capacidad de ver con los ojos de la fe contempla la acción del Espíritu que actúa en la comunidad puesto que ella misma es la misión fundamental y primera de la Iglesia. El episodio de la Transfiguración narrada en el Evangelio (Mt 17,1-8) nos invita a gozar en el Espíritu desde la dimensión estética del encuentro con el fulgor transformante del Señor, su hermosura y la belleza³⁹ que irradia vivir en el Espíritu como horizonte de eternidad y plenitud para gustar aquí y ahora de su constante presencia y ausencia. La persona que incursiona en el camino integrador de la espiritualidad logra atisbar los destellos de una belleza interior que purifica, unifica y lleva a la plenitud pues nos abre a la voz interior del Espíritu que apela a nuestra libertad para acoger con gratitud la voluntad de Dios, quien en su divina providencia desea donarse y permanecer a nuestro lado. Esta convicción de una espiritualidad que evangeliza es ya el signo por excelencia de que la primera misión es la comunidad y que ella es capaz de contagiar alegría cuando irrumpe la fuerza del Espíritu.

Limitaciones

La Teología espiritual goza de una cierta complejidad y amplitud, así como es el Espíritu que sopla donde quiere (Jn 3,8) y no puede ser encadenado porque es la libertad misma de Dios. De ahí que el presente estudio no es una realidad acabada y en ocasiones puede mostrar

39 GALILEA, Segundo, *Fascinados por su fulgor. Para una espiritualidad de la belleza* (1998).

cierta ambigüedad y generalidad. Abordar la dimensión evangelizadora de la espiritualidad implica vislumbrar la gran interdisciplinariedad y creatividad de sus problemas, métodos y estrategias. Se han consultado algunas fuentes representativas del ámbito latinoamericano y europeo, por lo que probablemente la lectura de esta presentación deje un sabor a escasez y ausencia de otras voces narrativas, investigativas y carismáticas. Existe una gran pluralidad de términos y enfoques cuando se habla de Teología espiritual. No se pretende igualar la gran variedad de su léxico, sin embargo, algunas de ellas son dimensiones de la misma realidad que a lo largo de la Historia se han dado para apuntar al misterio de la autocomunicación de Dios.

Agradecimientos

A todas las personas que nos han mostrado un camino místico de integración de la vida en la fe y la esperanza. La llamada a la santidad para todas las personas nos purifica de la soberbia y mundanidad espirituales, cediendo espacio en nuestras vidas al mensaje del Evangelio y en especial de las Bienaventuranzas. Que cada día aprendamos a ser agradecidos para compartir el destino pascual del seguimiento del Resucitado.

Referencias

- ASTI, Francesco. Teologia spirituale ed esperienza spirituale cristiana. *Mysterion*, v. 5, p. 76-102, 2012/2.
- AZCUY, Virginia. Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de Evangelii Gaudium III-IV-V desde la Teología Espiritual. *Medellín*, v. XLIII, n. 168, p. 551-572, may-ago., 2017.
- AZCUY, Virginia. La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica. *Teología*, v. 121, p. 73-98, 2016.

- AZCUY, Virginia. La espiritualidad como disciplina teológica: panorama histórico, consensos y perspectivas actuales. *Revista Teología*: Tomo XLVII, n. 105, 2011.
- BACHER-MARTÍNEZ, Carolina. Aportes de la investigación-acción participativa a una teología de los signos de los tiempos en América Latina. *Theologica Xaveriana*, v. 67, n. 184, p. 309-332, 2017.
- BALTHASAR, Hans Urs von. El Evangelio como norma y criterio de toda espiritualidad en la Iglesia. En: *Spiritus Creator. Ensayos teológicos III*. Madrid: Encuentro – Cristiandad, 2004.
- BINGEMER, María Clara. La consolación y el bien mayor. Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, v. 43, n. 168, p. 531-550, 2017.
- BOFF, Clodovis. *Experiência de Deus e outros escritos de espiritualidade*. São Paulo: Pia Sociedade de São Paulo-Editora Paulus, 2018.
- CASTILLO, José María. *Espiritualidad para insatisfechos*. Madrid: Trotta, 2007.
- CELAM. *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe*, 2022.
- CODINA, Víctor. Prioridad teológico-pastoral de la pneumatología hoy. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 29, n. 86, p. 173-190, 2012.
- COSTADOAT, Jorge. Cristo liberador, mediador absoluto del reino de Dios. *Teología y vida*, v. 49, n. 1-2, p. 97-113, 2008.
- COSTADOAT, Jorge. Urgencia de renovación de la pastoral. *Revista CLAR*, v. 60, n. 4, p. 72-77, 2022.
- ECKHOLT, Margit. ¿Un nuevo “movimiento” en la cuestión de mujeres y ministerios en la Iglesia? *Observaciones partiendo de impulsos del Concilio Vaticano II. Revista Iberoamericana de Teología*, v. 13, n. 24, p. 39-63, 2017.
- ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA, I. *Escritos teológicos I*. San Salvador: UCA Editores, 2000, p. 535-596.
- ESCOBAR, José; QUINTERO, Fredy; MONCADA, Ciro. Fenomenología y representaciones sociales como método investigativo para la comprensión teológica de la espiritualidad. *Cuestiones Teológicas*, v. 49, n. 111, p. 190-207, 2022.
- FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. *La espiritualidad integradora que propone Aparecida en Carlos Galli y otros. De la Misión Continental a la Misión Universal*. Buenos Aires: Docencia, 2013.

- FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. *Teología espiritual encarnada: profundidad espiritual en acción*. Buenos Aires: San Pablo, 2005.
- FLORES, José. La investigación de la Espiritualidad, pilar indispensable de la acción pastoral. *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum"*, v. 52, n. 1, p. 639-653, 2001.
- FRANCISCO, PP. *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana, 2013.
- GALILEA, Segundo. *Fascinados por su fulgor. Para una espiritualidad de la belleza*. Madrid: Narcea, 1998.
- GALLI, Carlos. Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del Papa Francisco. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, v. 43, n. 167, p. 93-158, 2017.
- GARCÍA, Ciro. La Teología espiritual. Autonomía e interdisciplinariedad. *Teresianum*, v. 52, n. 1-2, p. 459-487, 2001.
- GERA, Lucio. "Pueblo, religión del pueblo y cultura". En: AZCUY y otros (eds.). *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*. Buenos Aires: Facultad de Teología-Ágape, 2006, T1, p. 717-744.
- GÓMEZ, Jairo; HOYOS, Adriana; NAVARRO, Rosa; RODRÍGUEZ, Hermann; SOLANO, Orlando; ZUREK, Jorge. El sentido teológico de una espiritualidad en camino: la espiritualidad de la liberación entre Puebla y Santo Domingo. *Cuestiones Teológicas*, v. 43, n. 99, p. 149-174, 2016.
- GRESHAKE, Gisbert. ... *Wie man in der Welt leben soll. Grundfragen christlicher Spiritualität*. Würzburg: Echter, 2009.
- LONERGAN, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Editorial Sígueme, 2006.
- MELLONI, Javier. *Perspectivas del absoluto: Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*. Barcelona: Herder Editorial, 2018.
- MERINO, Patricio; MEJÍA, Iván. La mística y la espiritualidad como principios dinamizadores de la Teología y pastoral latinoamericanas. *Anales de teología*, Universidad Católica de la Santísima Concepción, v. 18, n. 1, p. 91-110, 2016.
- MERINO, Patricio; MEJÍA, Iván. El aporte de Segundo Galilea a la interrelación entre espiritualidad, teología y pastoral. Clave pneumatológica. *Teología*, v. 56, n. 130, p. 45-66, 2019.
- METZ, Johann-Baptist. *Para una mística de ojos abiertos*. España: Herder, 2013.
- MEZA, José Luis; SUÁREZ, Gabriel; MARTÍNEZ, Víctor. Hacer Teología desde la investigación acción participativa experiencia con un grupo de mujeres que vive con VIH. *Theologica Xaveriana*, v. 67, n. 183, p. 141-161, 2017.

- NOLAN, Albert. *Esperanza en una época de desesperanza y otros textos esenciales*. Cantabria: Sal Terrae, 2010.
- PARRA, Alberto. *¿Qué es investigar en teología?* En: PARRA, A. *Investigar en Teología, Colección Apuntes de Profesores*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2006.
- PINZÓN, Orlando. El ejercicio de inculturación de la espiritualidad: aporte de Gustavo Gutiérrez. Beber en su propio pozo. *Revista Albertus Magnus*, v. 9, n. 2, p. 59-70, 2018.
- SCANNONE, Juan Carlos. *La Teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- SHELDRAKE, Philip. *Spirituality: A Very Short Introduction*. Oxford: OUP, 2012.
- SORRENTINO, Domenico. *L'esperienza di Dio, disegno di teologia spirituale*. Assisi: Cittadella Editrice, 2007.
- SUEIRO, Samuel. Espiritualidad para la misión. Estudios Eclesiásticos. *Revista de investigación e información teológica y canónica*, v. 95, n. 372, p. 69-111, 2020.
- URÍBARRI, Gabino. *Santidad misionera. Fuentes, marco y contenido de Gaudete et exsultate*. Santander: Sal Terrae, 2019.
- VATICANO II. *Dei Verbum. Sobre la divina revelación*. La Paz: Paulinas, 1965.
- VATICANO II. *Presbyterorum Ordinis. Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1965.
- VÉLEZ, Olga Consuelo. *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Facultad de Teología, Colección Teología hoy, 2008.
- VÉLEZ, Olga Consuelo. El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa, Una reflexión metodológica. *Theologica Xaveriana*, v. 67, n. 183, p. 187-208, 2017.
- VILLIERS, Pieter de. Spirituality, Theology and the Critical Mind. *Acta Theologica*, v. 27, n. 2, p. 99-124, 2007.
- WAAIJMAN, Kees. *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*. Vol. 18. Leuven: Peeters Publishers, 2002.
- WAAIJMAN, Kees. *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- ZAMBONI, Stefano. Evangelizzatori con Spirito. *Rivista di teología morale*, v. 181, p. 39-45, 2014.

CAPÍTULO X

Caminho metodológico da Teologia pastoral na América Latina: alguns lineamentos característicos

Abimar Oliveira de Moraes¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brasil)

Do ponto de vista teológico-pastoral, podemos considerar as últimas seis décadas de produção teológica na América Latina como extremamente fecundas. É óbvio que, nestas poucas linhas que traçamos, não é possível indicar as distintas tendências que se encontram até hoje em evolução. O que é possível realizar, numa análise rápida e sumária, é a apresentação de um horizonte que engloba, em grande parte, o trabalho teológico-pastoral realizado por diversos autores e autoras.

A partir da celebração do Concílio Vaticano II, é possível reconhecer um progressivo desenvolvimento dos pressupostos metodológicos deste modo próprio de fazer Teologia pastoral na América Latina. Juntamente com o desenvolvimento de tais pressupostos, é possível assistir, também, a uma interessante ampliação dos temas pastorais com os quais ela se ocupa. É claro que a Teologia produzida

¹ Doutor em Teologia Pastoral e Catequética pela Università Pontificia Salesiana (Roma); professor associado 1 da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; e coordenador adjunto dos Programas de Pós-Graduação Acadêmicos da Área Ciências da Religião e Teologia da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

na América Latina não pode ser considerada como uma escola ou um fenômeno monolítico, mas preferimos entendê-la como um movimento teológico de várias tendências e correntes que contemporaneamente se desenvolvem com diferenciações presentes dentro de uma perspectiva global fundamentalmente comum.

O que podemos afirmar é que todo este trabalho teológico-pastoral se desenvolve dentro de uma ótica geral da libertação. De fato, com o surgimento das Teologias da Libertação, no contexto latino-americano, aparece a preocupação com a formulação de um caminho metodológico pastoral próprio. Não no sentido dos métodos ou instrumentos utilizados, por exemplo, pela pesquisa teológica bíblica, histórica ou sistemática, mas como percurso que produz uma reflexão teológica em vista da análise e da transformação da prática pastoral.

As significativas intervenções magisteriais das décadas de 1970 e 1980 influenciaram positivamente tal movimento teológico-pastoral e, embora suscitando polêmicas, acabaram por favorecer um processo de esclarecimento e uma progressiva recepção de novos conteúdos qualificantes. Sobretudo, a partir da segunda metade dos anos 1980, começamos a identificar uma situação mundial nova, marcada por novos desafios e novos sujeitos. Tudo isso fez com que a Teologia produzida na América Latina ampliasse sua visão e seguisse novos percursos na tentativa de elaborar a própria reflexão teológico-pastoral em chave libertadora. Numa fecunda sinergia, a Teologia latino-americana acolheu os desafios lançados por outras Teologias emergentes preocupadas com outras perspectivas: a crise ecológica; o feminismo; o direito dos povos originários; o decolonialismo; os direitos humanos; o pluralismo religioso, dentre outros.

Isto fez, inclusive, com que, nos últimos decênios, os lineamentos e o universo temático das Teologias produzidas na América Latina se difundissem e se encontrassem presentes, não somente nos

centros de reflexão europeus, norte-americanos, africanos, asiáticos, mas, também nos pronunciamentos de outras Igrejas cristãs e do Magistério Universal católico, como, por exemplo, nalguns documentos de João Paulo II, especialmente as encíclicas sociais *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) e *Centesimus annus* (1991), e, mais recentemente, em diversos posicionamentos do Papa Francisco.

Nesses textos magisteriais, encontramos expressas as principais intuições da Teologia da América Latina: opção preferencial pelos pobres; qualidade histórico-libertadora da fé cristã; vida comunitária como experiência cristã libertadora; articulação entre fé e vida, mística e política; libertação como processo aberto e integral; missão profética da Igreja em vista da conscientização e da transformação das estruturas marcadas pela injustiça social; dentre outras. No presente texto, buscaremos apresentar tal horizonte, mediante alguns aspectos que consideramos mais relevantes nos últimos 60 anos.

Algumas considerações sobre o pensamento teológico-pastoral latino-americano

Refletir sobre o tema da metodologia em Teologia pastoral em perspectiva latino-americana esconde algumas armadilhas sorrateiras. De fato, tal tema não é unitário. Podemos afirmar, sem dúvidas, que não existe “a” metodologia teológico-pastoral latino-americana, assim como, não existe “a” Teologia latino-americana. Tal constatação nos permitirá apresentar uma escolha que decidimos fazer na proposição deste texto: pensar a questão metodológico-pastoral a partir da Teologia da Libertação.

A primeira coisa que devemos fazer é buscar esclarecer o que entendemos com esta opção. Não faltam estudos e opiniões sobre a Teologia da Libertação. É visível que, no campo acadêmico, não falta produção intelectual sobre o tema: livros, capítulos, artigos

científicos, teses, dissertações. Há uma vasta literatura especializada. Contudo, sobretudo nos últimos anos, os que se sentem autorizados a discorrer sobre a temática, muitas vezes em redes sociais, não percebem que a Teologia da Libertação é um fenômeno complexo e múltiplo.

Tal multiplicidade expressa a dificuldade, inúmeras vezes, de emitir um juízo correto sobre ela. Em nossa abordagem, queremos propor que não existe “a” Teologia da Libertação, mas sim, tantas Teologias da Libertação, muitas vezes, extremamente diferentes entre si. Tais Teologias da Libertação já têm uma história, um contexto dentro do qual nasceram, se desenvolveram e se consolidaram. Algumas delas, em tal processo de desenvolvimento, perceberam determinadas lacunas e buscaram correções e/ou revisões.

Neste complexo mosaico teológico, nossa reflexão quer se debruçar sobre a Teologia da Libertação reconhecida e assimilada pelos pronunciamentos do Magistério da Igreja latino-americana. Tal Teologia encontra sua expressão, sobretudo, nos documentos das Assembleias Gerais do Episcopado Latino-americano e Caribenho de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007). Mas se encontra, também, por exemplo, na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* do Papa Paulo IV, quando o Romano Pontífice dá ao tema um reconhecimento positivo, no sentido de libertação integral:

Nós regozijamo-nos de que a Igreja tome uma consciência cada dia mais viva do modo próprio, genuinamente evangélico, que ela tem para colaborar na libertação dos homens. E o que faz ela, então? Ela procura suscitar cada vez mais nos ânimos de numerosos cristãos a generosidade para se dedicarem à libertação dos outros. Ela dá a estes cristãos “libertadores” uma inspiração de fé e uma motivação de amor fraterno, uma doutrina social a que o verdadeiro cristão não pode deixar de estar atento, mas que deve tomar como base da própria prudência e da própria experiência, a fim de a traduzir concretamente

em categorias de ação, de participação e de compromisso. Tudo isto, sem se confundir com atitudes táticas nem com o serviço de um sistema político, deve caracterizar a coragem do cristão comprometido. A Igreja esforça-se por inserir sempre a luta cristã em favor da libertação do desígnio global da salvação, que ela própria anuncia. (...) Todas estas considerações deveriam contribuir, ao menos é de esperar que assim suceda, para evitar a ambiguidade de que se reveste frequentemente a palavra “libertação”, nas ideologias, nos sistemas ou nos grupos políticos. A libertação que a evangelização proclama e prepara é aquela mesma que o próprio Jesus Cristo anunciou e proporcionou aos homens pelo seu sacrifício².

A Instrução *Libertatis Nuntius* (1984) constata que “a poderosa e quase irresistível aspiração dos povos à *libertação* constitui um dos principais *sinais dos tempos* que a Igreja deve perscrutar e interpretar à luz do Evangelho”³. A libertação é um tema fundamental tanto do Antigo quanto do Novo Testamento fazendo com que a Instrução *Libertatis Conscientia* (1986) afirme que:

As promessas divinas de libertação e o seu vitorioso cumprimento na morte e ressurreição de Cristo são o fundamento da “alegre esperança” na qual a comunidade cristã busca a força para agir resoluta e eficazmente ao serviço do amor, da justiça e da paz. O Evangelho é uma mensagem de liberdade e uma força de libertação⁴.

Evidentemente, é preciso, também, reconhecer que existem cristãos e teólogos que entendem ser possível conciliar a fé cristã com a ideologia marxista. Tal polêmico entendimento deu origem a posições contrárias a certas abordagens presentes em algumas das Teologias da Libertação tanto dentro da América Latina, quanto fora do continente. Contudo, é preciso afirmar que tais grupos cristãos e teológicos representam uma minoria dentro deste vasto campo

2 EN 38.

3 *Libertatis Nuntius*, n. 1.

4 *Libertatis Conscientia*, n. 43.

teológico-pastoral e, de modo algum, deveriam ser considerados como representação absoluta desta realidade complexa e plural.

O Papa João Paulo II, na *Centesimus Annus*, distingue estes diversos tipos de Teologias da Libertação, chegando mesmo a afirmar que existe uma autêntica Teologia da Libertação:

Em passado recente, o desejo sincero de se colocar da parte dos oprimidos e de não ser lançado fora do curso da História induziu muitos crentes a procurar de diversos modos um compromisso impossível entre marxismo e cristianismo. O tempo presente, enquanto supera tudo o que havia de caduco nessas tentativas, convida a reafirmar a positividade de uma autêntica Teologia da Libertação humana integral⁵.

Portanto, segundo o Magistério da Igreja, existe uma importante Teologia da Libertação fundada sobre a Palavra de Deus, dentro de um conjunto de diversíssimas Teologias da Libertação. Seria incorreto, como infelizmente vem acontecendo com certa frequência, equiparar simplesmente todas estas perspectivas, no ensejo de fazer emergir defensores e adversários da Teologia da Libertação.

A grande questão que do ponto de vista teológico-pastoral aqui nos interessa é a seguinte: o amor de Deus anunciado no Evangelho não pode ser proposto a partir de vagas abstrações antropológicas, mas precisa ser proposto a pessoas humanas concretas. Os interlocutores do Evangelho são pessoas que vivem em culturas concretas e numa situação social concreta, feita de tensões e conflitos.

O único Evangelho deve, portanto, entrar, num modo específico, nas diversas culturas e apresentar-se em modo diverso. Isso faz com que haja uma distinção entre a unidade da Igreja e a existência de uma Igreja da unidade. Segundo o Concílio Vaticano II, “na comunhão eclesial existem legitimamente igrejas particulares com

5 CA 26.

tradições próprias”⁶. Nesse sentido, a comunhão eclesial deve ser obtida mediante o diálogo e o espírito de complementariedade, onde cada igreja local busca existir em comunhão com as outras.

Dentro dessa perspectiva, vem se movendo o Magistério Episcopal, na América Latina, ao propor, em suas Assembleias Gerais, uma práxis pastoral na qual a libertação acontece conjugada com a evangelização. Segundo esta tendência, o empenho em favor da justiça e da liberdade apresenta-se como um elemento constitutivo da mensagem de libertação do Evangelho. Desde Medellín, em seus textos, as Assembleias Gerais do Episcopado Latino-americano assumem uma interessante perspectiva teológico-pastoral: a profética.

Em tal perspectiva querem exprimir o grito de milhões de pobres, denunciar com clareza as situações de exploração e opressão, levantar evangelicamente a voz contra as injustiças que clamam aos céus, as torturas e as diversas formas de violência que impedem que o reinado de Deus esteja entre nós. Há, no Magistério latino-americano, uma opção de fundo que é superior a todas as objeções dirigidas a ele: a visão de uma comunhão e de uma pastoral de tipo humano e fraterno/sororal.

Tal visão teológico-pastoral de liberdade e justiça, nos últimos tempos e em certos espaços de opinião, tem sido designada como “socialismo/comunismo”. Para nós isso se apresenta como um equívoco. Na tentativa de compreender os posicionamentos teológico-pastorais do Magistério latino-americano, não devemos pensar num dos sistemas socialistas existentes. O que está sendo proposto não é um programa político concreto, uma visão social, mas sim, uma visão de Igreja renovada pelo Espírito que, uma vez liberta de estruturas tóxicas e obsoletas, age pastoralmente para favorecer a liberdade a todos e todas, em particular aos pobres e às vítimas. Trata-se de um

6 LG 13.

fazer pastoral não somente para o povo, mas do povo, proposto por uma Igreja na qual, particularmente, os pobres não sejam somente objeto de sua assistência criativa e caritativa, mas tornem-se, também, sujeitos e possam contribuir e desenvolver toda a sua criatividade pastoral.

A busca por um processo de renovação pelos pobres e a partir dos pobres não é uma novidade na tradição cristã. Pensemos, por exemplo, nos movimentos mendicantes medievais. Foram tempos de um reflorescer evangélico que aconteceu de maneira progressiva e que encontrou em Francisco de Assis e Domingos de Gusmão, com seus respectivos companheiros e companheiras de vida, espiritualidade e missão, a capacidade de manter-se até hoje válido, como herança permanente para outros processos de revisão pastoral na Igreja.

Dentre os muitos pontos de vista possíveis, alguns dos quais presentes neste livro, é importante destacar que o tema da libertação deve ser compreendido como um modo de fazer Teologia pastoral, uma orientação que conduz a uma reflexão crítica sobre a práxis cristã. Tal reflexão crítica se dá através da escuta da Palavra de Deus, na tentativa de reconhecer a verdade da práxis e na práxis, para depois traduzi-la novamente na práxis.

A realidade dos pobres como “kairós” que provoca a reflexão teológico-pastoral

No horizonte do pensamento teológico-pastoral latino-americano, interagem, em diversas dimensões, três sujeitos coletivos: a sociedade e suas diversas minorias; a comunidade de fé; e a comunidade teológica. O ponto de partida é a experiência de fé que deve ser vivida como prática libertadora. Tal prática, além de ser “ato primeiro”, é o lugar hermenêutico que oferece à reflexão teológico-pastoral uma nova perspectiva para a compreensão dos sinais da

presença de Deus na História e, ao mesmo tempo, das estratégias a curto, médio e longo prazo que devem ser perseguidas a fim de gerar uma prática renovada.

Assim, a este “ato primeiro” segue um segundo momento constituído pela reflexão teológico-pastoral, entendida como reflexão bíblica, sapiencial, profética, científica e crítica *sobre* tal prática, *a partir* de tal prática e, sobretudo, *dentro* de tal prática, isto é, deixando-se envolver por tal prática. Nesse sentido, a inserção comunitária de quem faz Teologia pastoral é uma condição indispensável para sua reflexão teológica, na América Latina. Prática e reflexão sobre a prática têm uma importância diversa e complementar.

Sobretudo, a prática pastoral dos que pertencem às comunidades cristãs deve estar comprometida com a situação dos povos latino-americanos formados, em grande maioria, por pobres. No referir-se à realidade dos pobres, a Teologia pastoral latino-americana dá a ela uma compreensão muito específica. Em geral, a categoria “pobre” (e as que dela derivam) não é comumente entendida em sentido individual, não designa pessoas singulares, em situação de pobreza, mas prevalece o sentido coletivo e social, designando o povo ou a imensa classe de empobrecidos, inseridos num sistema social, político e histórico existente há tempos e que perdura na atual conjuntura latino-americana.

No âmbito desta visão geral, ao longo dos anos, na Teologia pastoral latino-americana, foi emergindo uma progressiva compreensão de que os pobres não deveriam tanto ser considerados “destinatários” do fazer pastoral, mas como sujeitos ativos e interlocutores privilegiados. Sobretudo, a partir da década de 1970, o interesse pela História passada e presente dos povos latino-americanos ganha lugar de destaque no fazer teológico-pastoral. O que se identifica é que, embora marcada pela opressão, em tal História existem tentativas e processos de libertação promovidos pelos pobres.

É possível identificar, também, a existência de uma *ortopraxis* evangélica dos pobres. Ela está expressa, sobretudo, na concepção cristã da existência humana (vida, trabalho, alegria, dor, morte, destino eterno); no modo como se vivencia e se exprime a fé nas formas próprias que a religiosidade popular latino-americana foi capaz de criar e manter; na inteligência humana e sabedoria evangélica transmitida e profundamente vivida, não obstante os inegáveis limites e ambiguidades enfrentados pelos pobres na América Latina.

A atenção a esta *ortopraxis*, fez com que a Teologia pastoral latino-americana elaborasse uma nova compreensão, na qual os pobres não são simplesmente os destinatários da missão e da solidariedade das comunidades cristãs; mas sim, interlocutores privilegiados da Igreja e da Teologia pastoral; e, mais ainda, protagonistas na transformação da sociedade e evangelizadores em tal processo de libertação⁷,

Do ponto de vista teológico-pastoral, isto é, operativo, a Igreja precisa colocar-se a serviço dos pobres, primeiros protagonistas da práxis cristã libertadora. Assim compreendidos, os pobres tornam-se não somente *tema* privilegiado da Teologia pastoral, mas *lugar kairológico* ou hermenêutico. Isto quer dizer que a reflexão teológico-pastoral latino-americana irá buscar encontrar na experiência de fé vivida pelos pobres, seus referenciais, fazendo com que, em certo modo, os pobres se tornem sujeitos da Teologia pastoral, porque têm o direito de refletir sobre os processos de renovação da própria práxis de fé⁸.

Para a Teologia pastoral latino-americana, a práxis de fé dos pobres está constituída por três componentes distintos, inseparáveis e complementares. O componente transformador, pois, é uma práxis histórica dedicada a renovar a realidade através da libertação dos oprimidos. O componente teórico que está presente na própria

7 GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres* (1982), 215-276.

8 SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia* (1981), 99-176.

práxis. Tal componente ajudar a criticar a situação atual e estimula o processo de transformação em chave libertadora. O componente contemplativo, pois, o compromisso transformador e o juízo crítico devem ser animados pela caridade cristã e pela vivência de fé. Tal vivência deve ser fruto do encontro com o Senhor da História, com sua Palavra e com sua promessa de libertação total.

Queremos insistir que estes três componentes são distintos, interdependentes e complementares⁹. É óbvio que, dependendo da particular situação pastoral identificada, a reflexão teológico-pastoral deverá acentuar um determinado componente, em vista das urgências e prioridades que se apresentam, mas sem deixar de lado a atenção aos outros dois componentes.

Após um período de debate, a Teologia pastoral latino-americana hodierna prefere utilizar a fórmula “libertação integral”, a fim de evitar a redução da libertação cristã às dimensões históricas e sociais. A fórmula é utilizada para chamar a atenção aos riscos dos reducionismos e dualismos que perseguem a experiência cristã ao longo do seu fazer histórico. Neste sentido, a libertação integral não se reduz à dimensão sócio-político-econômica-cultural e, nem mesmo, à dimensão espiritual-religiosa¹⁰.

A Teologia pastoral latino-americana reconhece, hoje, a complexidade do processo de libertação na totalidade de seus aspectos. Assim, a libertação integral deve ser pensada de maneira processual, unitária e na distinção de diversas dimensões que nela estão presentes: libertação econômica, social, política, cultura, ambiental; libertação da pessoa humana de todas as formas de escravização; libertação do pecado e libertação para a comunhão com Deus como fundamento último para a fraternidade humana, a amizade social e

9 GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación* (1972), 46-47.

10 DP 480-490; EN 32-33.

o restabelecimento das relações com os demais seres criados¹¹. Sobre-
tudo, a partir da década de 1990, a Teologia pastoral latino-america-
na conhece o alargamento de sua proposta na direção da libertação
ecossocial¹², da reinvidicação dos direitos humanos das minorias
empobrecidas e emarginadas, da igualdade de gênero.

Pensar uma práxis cristã libertadora integral a partir da opção preferencial pelos pobres

Como afirmamos, a práxis cristã libertadora exige, em algumas situ-
ações, que a Teologia pastoral faça algumas opções preferenciais. Na
América Latina, a Teologia pastoral busca dar uma resposta à inter-
pelação dos pobres, mediante a opção preferencial por eles. A fór-
mula “opção preferencial pelos pobres” traz consigo uma progressiva
elaboração teológica, suscitada pela experiência de fé vivida em chave
de libertação integral. Sem nos delongarmos na discussão que tal
opção suscitou, encontramos na fórmula a síntese de duas temáticas
que são de fundamental importância para o agir pastoral na América
Latina: a) a evolução da compreensão do papel histórico dos pobres;
e b) a interpretação teológica dada à pobreza.

Nos estudos teológicos pastorais, no continente, num primeiro
momento, encontramos uma tendência a uma atitude de solidarie-
dade com os pobres, com os seus protestos e com suas lutas por li-
bertação. Uma solidariedade individual em relação à pobreza dos po-
bres considerados singularmente, mas inserida e vivida dentro de um
contexto de empenho por sua libertação coletiva. Uma solidariedade
direcionada a eliminar as causas da dependência injusta dos pobres,
mediante a criação de uma sociedade mais justa e fraterna, e a supe-
ração das formas assistencialistas, compreendidas como reprodutoras

11 GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*, 82-88; 191-192.

12 MORAES, A., *Crise socioambiental e Teologia pastoral* (2020), 43-65.

do sistema socioeconômico dominante e opressor¹³.

Gradualmente, assistimos à passagem desta tendência a uma segunda. Nela, os pobres são reconhecidos explicitamente como interlocutores privilegiados da Teologia pastoral, como protagonistas nas lutas históricas, em vista da transformação da sociedade e como sujeitos evangelizadores de tal processo libertador dentro das comunidades cristãs. Tal protagonismo histórico, político e eclesial dos povos pobres e, ao mesmo tempo, cristãos, do continente está marcado por limites, altos e baixos: esperanças, expectativas, tentativas, vitórias, derrotas, repressões, conquistas.

Nesta segunda perspectiva, a opção preferencial pelos pobres, em termos pastorais, transcende a pura solidariedade com as reivindicações e a luta dos pobres, traduzindo-se num compromisso histórico e pastoral mais objetivo: colocar-se concretamente a serviço dos pobres, primeiros protagonistas na práxis cristã integral da libertação e na construção de uma experiência cristã liberta e libertadora, porque mais evangélica.

No que diz respeito à interpretação teológica dada à pobreza, a Teologia pastoral latino-americana não entende a pobreza material (econômica, social, política, cultural) como um ideal. Ela não deve ser espiritualizada, mas sim, julgada como uma realidade histórica antievangélica e, portanto, a ser eliminada mediante a construção de um mundo mais justo e fraterno. A pobreza espiritual é compreendida como a atitude religiosa de abertura a Deus, aos seres humanos e demais seres criados, que torna possível o compromisso de solidariedade e de serviço na libertação da pobreza material¹⁴.

Juntamente com a conversão histórica, ética e pastoral, a opção preferencial pelos pobres comporta, inseparavelmente, uma

13 GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación*, 83-100.

14 GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*, 131-212.

conversão ideológica e cultural, que interessa diretamente o modo como compreender e formular as intervenções pastorais necessárias. Ao falarmos de conversão ideológica, admitimos que a mesma estabelece relações com a fé e, conseqüentemente, com a própria Teologia pastoral. Se entendermos ideologia não como sinônimo de uma espécie de visão deformada da realidade, mas como um sistema histórico de meios e finalidades, veremos que ela é necessária às pessoas humanas para estabelecerem relações com a realidade e para transformá-la. Como tal, cada ideologia é sempre relativa a uma determinada situação histórica e carrega em si sempre o risco de ser sacralizada, tornando-se absoluta e imutável.

Assim sendo, também, a fé cristã, devendo promover a realização do reinado de Deus na história humana, tem necessidade de ideologias que devem ser consideradas sempre limitadas e relativas a uma determinada situação histórica. Isso porque a dimensão escatológica da fé cristã que relativiza toda e qualquer realidade terrena impede a Teologia pastoral de absolutizar uma ideologia, considerando-a imóvel e imutável.

Neste sentido, a Teologia pastoral latino-americana compreende como o processo de colonização dos povos do continente foi marcado pelo favorecimento às classes dirigentes. Ela percebe, também, que tais mecanismos ideológicos penetraram no catolicismo popular e na própria pastoral da Igreja, fazendo com que cultura e pastoral estivessem a serviço das classes dominantes e opressoras.

Faz-se mister uma conversão cultural que questione as culturas que sustentam ideologicamente estruturas sociais e culturais injustas. Tal conversão cultural traz consigo a necessária compreensão de que a prática pastoral não pode ser restringida ao ambiente privado e/ou meramente espiritual. Mas é preciso pensar a pastoral descobrindo suas implicações concretas, históricas e políticas, em vista de um discernimento da História à luz da fé cristã.

A conversão cultural implica uma mudança na concepção do trabalho teológico-pastoral, uma vez que o pastoralista passa a ser chamado a escutar a sabedoria pastoral do outro, sobretudo, dos pobres, reconhecendo o potencial libertador presente no povo de Deus e em suas práticas pastorais concretas. O teólogo pastoral, assim, não se entende como um mestre e, sobretudo, como um censor, mas como um discípulo, como alguém capaz de reconhecer o *kairós* de Deus, sendo capaz de colocar sua reflexão teológica e crítica a serviço da compreensão da fé, que o povo de Deus formula e exprime, muitas vezes de maneira pré-científica ou espontânea. É o que designamos como perspectiva kairológica.

Além da conversão cultural, a opção preferencial pelos pobres comporta uma opção política. O termo “política” deve ser entendido aqui em sentido amplo, como setor do bem comum garantido por muitas forças e atores sociais sob a garantia jurídica do Estado; mas, também, em sentido estrito, isto é, como complexo de atividades direcionadas à conquista, à divisão e à gestão do poder.

Na Teologia latino-americana, para sublinhar a dimensão política da fé, alguns autores usam a categoria de “utopia”, compreendida como o desenho histórico de uma sociedade qualitativamente diversa, capaz de exprimir a constituição de novas relações sociais¹⁵. Queremos admitir que tal categoria consente uma correta compreensão das relações entre fé cristã e política. Pois, de um lado, a fé cristã não contém, nem pode conter, as soluções concretas e determinadas pelos problemas políticos que surgem das mutáveis situações históricas. De outro lado, a fé cristã anuncia o advento na história do reinado de Deus que requer justiça e igualdade entre todos e todas. Tal “utopia” presente na promessa cristã nos impede de identificar o reinado de Deus com as realizações históricas que, embora importantes, serão

15 GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación*, 236-245.

sempre limitadas. Ao mesmo tempo, a “utopia” denuncia os limites e os males existentes no tecido social, reivindicando transformação. De tal modo, fé e política se distinguem e não se identificam, mas sem se separar ou contrapor.

A fé cristã ao animar a práxis libertadora integral traz consigo uma dimensão política, enquanto denuncia a situação social, política, econômica, cultural, ecológica antievangélica e impulsiona a proposta de transformação em vista da realização de uma sociedade digna. Em virtude de sua estreita relação com a vida cristã, a reflexão pastoral tem uma insuprimível relação com a política. A opção pelos pobres e pela práxis cristã libertadora integral comporta um salto político qualitativo, uma conversão política do ponto de vista do empenho pastoral. No âmbito da opção preferencial pelos pobres, é preciso empreender uma transformação das sociedades latino-americanas.

O primado da ortopraxis em Teologia pastoral

Do que até aqui expusemos é possível colher a impostação metodológica que rege a Teologia pastoral latino-americana. A busca pela práxis libertadora integral conduz a uma nova compreensão do agir pastoral. O seu ponto prioritário é a fé cristã. A fé cristã, contudo, se encarna, necessariamente, em mediações ideológicas, culturais e políticas. A fé cristã, portanto, não pode prescindir das mediações que são o símbolo real no qual se expressa e articula o projeto pastoral; ao mesmo tempo, não pode reduzir-se e/ou identificar-se com tais mediações. Nesse sentido, guiado pela fé cristã, um projeto pastoral assume criticamente as mediações, estabelecendo etapas de avaliações que permitam o justo equilíbrio entre a própria fé e as mediações que estão sendo chamadas em causa.

Em sua proposta metodológica, a Teologia pastoral latino-americana busca responder ao desafio de construir uma inteligência

crítica da fé capaz de ativar uma práxis transformadora da práxis vigente. Por isso, ela se coloca a serviço de uma práxis histórica cuja finalidade é a libertação dos pobres. Para alcançar tal resultado, a Teologia pastoral precisa dialogar profundamente com as demais ciências, sobretudo, as ciências humanas e sociais, enquanto oferecem instrumentos de análise, de compreensão e modelos de transformação idôneos a tal escopo.

Como já afirmamos, a Teologia pastoral, contudo, não ignora as questões vinculantes à fé cristã, mas empreende um esforço cognitivo e operativo de transformação da realidade. Em sua proposta metodológica, a Teologia pastoral latino-americana está preocupada com a superação da dependência e da opressão; tendo, portanto, como interlocutor privilegiado os pobres, as vítimas, os oprimidos, as classes exploradas, os marginalizados, as culturas desprezadas. Assim, a sua problemática concerne à crítica e ao câmbio de uma ordem social, econômica, política, cultural, ecológica pré-estabelecida e que domina. Como inteligência operativa da fé cristã, a Teologia pastoral tem por objetivo elaborar um projeto histórico de práxis libertadora integral. É sua tarefa interpretar a fé, animada pela Palavra de Deus, em vista da construção de uma práxis histórica que permita, em modo eficaz e convincente, que os pobres acolham a mensagem e a promessa do Evangelho: a libertação de Jesus Cristo.

Em termos gerais, podemos dizer que, na metodologia teológico-pastoral latino-americana, a relação entre práxis e teoria é alimentada por três elementos correlatos e complementares. O primeiro deles é a práxis vigente que deve ser conhecida como realidade histórica, identificando nessa o que é necessário transformar e, ao mesmo tempo, no que os agentes de pastoral devem se transformar. O segundo elemento é o recurso à compreensão bíblica a fim de começar a compreender o que fazer, identificando, ao mesmo tempo, as atitudes de amor, de misericórdia, de paciência histórica, pois a fé

cristã se opera sempre através da caridade. O terceiro elemento é a construção de uma práxis renovada processual, capaz de compreender que os “bons resultados” são frutos dos “bons processos”¹⁶.

Percebemos, assim, como a Teologia pastoral latino-americana atribui certa prioridade à heurística, isto é, à capacidade de descobrir e inventar, porque marcada por situações de incertezas que desafiam a força libertadora do Evangelho. A sua metodologia é guiada pela práxis cristã da libertação integral, que é ato primeiro, em relação à teoria. Dando o primado à práxis, no sentido por nós indicado, a Teologia pastoral latino-americana rompe com o método dedutivo, uma vez que a práxis não é mais entendida como um campo de aplicação da doutrina/teoria previamente elaborada.

Para justificar o primado que dá à práxis, a Teologia pastoral latino-americana distingue uma “ortodoxia abstrata”, complexo de verdades, de uma “ortodoxia concreta”, entendida como complexo de verdades operantes. Daí resulta que é preciso reconhecer que há uma “ortopraxis abstrata”, identificada com uma “ortodoxia abstrata” e uma “ortopraxis concreta”, identificada com uma “ortodoxia concreta”.

Portanto, para a Teologia pastoral latino-americana, o ponto de partida não é um complexo de verdades de fé ou uma soma de afirmações teológicas (“ortodoxia abstrata”) que estão sendo colocadas em dúvida e/ou precisam ser reafirmadas/defendidas. O que importa é debruçar-se sobre duas realidades históricas contrastantes, presentes na América Latina: os países latino-americanos encontram-se entre aqueles com maior presença de cristãos e cristãs e, paradoxalmente, são países com situações gravíssimas de desumanidade. Tal situação histórica é antievangélica e revela uma práxis pastoral distorcida quando confrontada com a fé cristã e seu anúncio de justiça, paz e caridade¹⁷.

16 BRIGHENTI, A., *Teologia pastoral*, 177-180.

17 SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 35-39.

Tal heteropraxis deve ser interpretada como expressão histórica e concreta de uma deformação da fé cristã e da pastoral. Consequentemente, a Teologia pastoral latino-americana irá criticar uma experiência cristã “ideológica” que professa uma doutrina correta, mas que é ineficaz no transformar a História e incapaz de humanizar as situações concretas. Criticará de igual modo uma experiência cristã que privatiza a fé e a distancia do empenho libertador integral cristão que precisa ser expresso no social, no político, no econômico, no cultural, no ambiental. Por fim, tecerá juízos críticos a uma experiência cristã de muita “ortodoxia abstrata”, mas com pouca ortopraxis, compreendida como atividade cristã em sintonia com a fé professada.

Além disso, a Teologia pastoral latino-americana fará profundas ressalvas a uma compreensão da ortodoxia identificada com formulações culturais da fé cristã, importantes em outros momentos históricos, mas que se apresentam hoje e no contexto latino-americano, limitadas e criticáveis ou, o que é ainda pior, vinculadas, conscientemente ou não, a ideologias dominantes e opressoras¹⁸.

Tal Teologia pastoral busca dissipar o prejuízo, superficial e errôneo, de que não é possível assumir a ortopraxis como principal critério metodológico. Sua insistência sobre a ortopraxis, em relação à ortodoxia, visa corrigir uma identificação unilateral da experiência cristã com a ortodoxia, entendida como complexo de verdades a serem cridas. Isso, porém, não significa que tal Teologia pastoral se desinteressa da verdade bíblica e do desenvolvimento sistemático da Teologia. Escritura, Tradição e Magistério permanecem sendo locais teológicos imprescindíveis. Contudo, não podem ser entendidos de maneira exclusiva como pontos de partida para analisar a praxis cristã atual¹⁹.

18 SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 35-39.

19 SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 52.

A Teologia pastoral latino-americana busca redescobrir e repropor concepções autenticamente tradicionais, esquecidas por tradições sucessivas. A verdade para a fé cristã não é um conhecer puramente intelectual. Conhecer é amar. A verdadeira ortodoxia é ortopraxis. A fé cristã é performativa e não meramente informativa. Neste sentido, a práxis cristã libertadora integral, em seus vários aspectos, é práxis de fé, é caridade operante, é fonte donde emana a ortodoxia. Uma ortodoxia não encarnada na ortopraxis está a serviço de uma ideologia que deforma a fé cristã e reafirma o *status quo* opressor.

É o primado da ortopraxis que faz com que a Teologia pastoral latino-americana utilize, com certa frequência, o método ver-julgar-agir. O método ver-julgar-agir, já ulteriormente utilizado, sobretudo na Europa, no Vaticano II, especialmente na *Gaudium et Spes*, é empregado pela primeira vez por um Concílio. De fato, a *Gaudium et Spes* adota um procedimento de leitura de determinada situação (da pessoa humana, da sociedade, do mundo contemporâneo) para, à luz da Revelação cristã, definir a missão da Igreja na atual época histórica. Para definir a missão da Igreja é preciso colher os sinais dos tempos. Tal modo de refletir, qualificado como pastoral pelo próprio Concílio, foi assumido amplamente por documentos magisteriais pontifícios²⁰ e do episcopado latino-americano²¹.

A Teologia pastoral latino-americana produziu uma interessante sistematização do método em torno do trinômio ver-julgar-agir. Trinômio que se impôs largamente pelo continente, em diversas análises pastorais, documentos eclesiais locais e publicações pastorais. Tal procedimento metodológico inverte, de certo modo, o do método aplicativo, uma vez que partindo da práxis a ser analisada e avaliada à luz de um quadro doutrinal de referência, reorienta a práxis.

20 Por exemplo, a *Sollicitudo rei socialis* do Papa João Paulo II.

21 Por exemplo, o Documento conclusivo da III Conferência do Episcopado Latino-americano, em Puebla.

Tal método ajuda a colher aspectos importantíssimos da práxis cristã: a descrição (ver) e a avaliação (julgar) de uma determinada situação socioreligiosa, tendo como base um quadro de referência (quadro doutrinal ou critérios) e as indicações operativas para o seu aperfeiçoamento (agir). Nem sempre, contudo, nas aplicações do método fica claro o aspecto processual do agir. Para um agir eficaz é preciso articular a fase projetual, isto é, aquela destinada a estabelecer as metas gerais e setoriais a serem alcançadas em longo prazo; e a fase estratégica, isto é, aquela destinada à definição dos fatores e intervenções necessários para conduzir da situação dada àquela desejada.

É óbvio que quando falamos de método em Teologia pastoral, devemos estar profundamente convencidos de que o primeiro agente e, portanto, programador é o Espírito de Jesus. O Espírito não deve ser prisioneiro dos nossos planos redutivos e, certas vezes, míopes, mas deve agir livremente, estabelecendo um *kairós* que somos chamados a reconhecer e acolher.

Mais recentemente, em alguns setores, fala-se de um acréscimo ao método ver-julgar-agir da ação “celebrar”. De fato, a experiência cultural, sobretudo a litúrgica, nos oferece, do ponto de vista pastoral, objetividade, tempos, ritmos, opções, que, em si mesmas, manifestam um plano pastoral no qual interagem todos os mistérios da salvação da experiência cristã e, conseqüentemente, todas as formas de ações pastorais que a comunidade de fé é chamada a realizar: escuta da Palavra, anúncio, batismo, eucaristia, outras experiências sacramentais, ministerialidade, ágape, discernimento, adaptação, inculturação, dentre outros.

Outro tema que vem sendo aproximado ao método ver-julgar-agir na Teologia pastoral latino-americana é o da animação bíblica da pastoral. Há uma crescente consciência de que a Palavra de Deus escrita é força vital e critério para as motivações e objetivos pastorais, bem como, para a identificação de itinerários que devem ser assumidos gradualmente a

fim de identificar os desafios pastorais, verificar a eficácia das soluções propostas e reformular o projeto pastoral quando insuficiente ou quando os desafios já tenham sido solucionados. Tal conjugação entre fidelidade à Palavra de Deus e o correto uso do método ver-julgar-agir, supõe o conhecimento bíblico e, ao mesmo tempo, da situação concreta dos interlocutores e do contexto no qual se encontram.

A Teologia pastoral latino-americana tem se caracterizado pela tentativa de estabelecer uma reciprocidade de interação entre teoria e práxis. Nela, não é possível pensar o agir pastoral como uma aplicação de princípios. Contudo, a relação entre teoria e práxis não é bipolar, mas é constituída por três momentos: 1) uma compreensão da realidade (ver); 2) uma reflexão crítica que exprime como a ação pode ser realizada (julgar); 3) uma atuação que intenciona traduzir na prática, nos gestos e nos comportamentos visíveis, o testemunho que a comunidade cristã é solicitada a ofertar ao mundo (agir).

Assim, o emprego do método ver-julgar-agir pela Teologia pastoral latino-americana, de maneira complexiva, compreende três fases distintas:

- 1) A fase *kairológica* que tem por objetivo, guiada pela fé cristã, analisar, descrever, interpretar e avaliar uma determinada situação ou práxis com o auxílio das ciências humanas e sociais, a fim de colher as indicações que o Espírito de Jesus oferece à comunidade cristã numa determinada conjuntura histórica.
- 2) A fase *projetual* que, a partir do reconhecimento da necessidade de uma libertação integral, faz com que a comunidade cristã identifique os objetivos, as metas gerais e/ou setoriais alcançáveis a longo prazo, no ensejo da produção de uma práxis renovada libertadora a serviço dos pobres e marginalizados no continente.

- 3) A fase *estratégica* que apresenta um complexo de elementos e fatores necessários a serem enfrentados a fim de consentir a passagem da situação atual àquela desejada e que foi delineada nas metas gerais e setoriais. A fase estratégica acontece, sobretudo, através da programação, dos planos de pastoral, das diretrizes e urgências que são identificadas.

O caminho metodológico da Teologia pastoral latino-americana é complexo e cientificamente articulado pelo trinômio: ver-julgar-agir. Tal articulação, porém, busca analisar e compreender o problema pastoral e o contexto e/ou conjuntura no qual se insere; a interpretação dos dados com a explicitação dos critérios teológicos; a elaboração de um projeto de atuação que deixe claro quem, onde, quando se atua; e os processos de verificação de tal práxis.

Evidentemente, para a Teologia pastoral latino-americana, a construção da nova práxis acontece mediante ações orgânicas que envolvem toda a comunidade, diversos interlocutores e realidades institucionais. Trata-se, sempre, de propor a edificação de uma nova realidade através de um conjunto de opções concretas, configuradas pela práxis cristã libertadora integral, após uma atenta análise da situação.

A libertação integral como criteriologia para a evangelização

Por sua própria natureza, a Igreja, como grandeza complexa²², tem tarefas mutáveis e imutáveis. Isto porque ela é objeto de graça, é reunião, é convocada por Deus, por Jesus Cristo, no Espírito. Por esta razão, é preciso reconhecer que ela é portadora de uma herança que lhe foi passada por outro. Cabe à Teologia pastoral ocupar-se de tal herança segundo o seu método específico. A Teologia pastoral não se interroga sobre a herança em si mesma, mas sobre sua encarnação, sua inculturação no hoje histórico e social. Para a Teologia pastoral,

22 WIEDENHOFER, S., *Eclesiologia* (1992), 87-88.

o patrimônio hereditário é de fundamental importância para a construção de uma criteriologia que permita ler a práxis atual, em vista da nova realidade que se quer construir.

Do até aqui exposto, compreendemos que a Teologia pastoral latino-americana não é pensada à luz da conservação ou da manutenção de práticas já consolidadas no continente. Para esta Teologia pastoral, a Igreja não é um fim em si mesma, mas sabe-se a serviço de Deus que, de acordo com a fé cristã, tornou-se, em Jesus de Nazaré, um de nós na qualidade de Crucificado/Ressuscitado que vive e vivifica com seu Espírito a história, a casa comum e a vida singular de cada pessoa humana. O serviço pastoral que a Igreja na América Latina é chamada hoje a prestar é um momento constitutivo da dramática história de amor de Deus pelos pobres, os marginalizados, a criação. É um momento da História da salvação, da misericórdia, da libertação, mas também, da justiça e da condenação. A Igreja na América Latina, como sacramento da salvação²³, quer se identificar com as dores, as angústias, as alegrias e as esperanças do mundo presente²⁴, a fim de desenvolver uma missão salvífica de serviço aos nossos povos pobres e marginalizados.

Para desempenhar tal missão, a Teologia pastoral latino-americana guia-se por uma criteriologia, isto é, por um conjunto de dados da fé cristã e de elementos irrenunciáveis. Sobretudo, quer pensar sua pastoral a partir do conhecimento que tem de que o Deus de Jesus Cristo é amor imenso. Esse Deus amante toma a decisão de comunicar-se criando por amor todas as coisas visíveis e invisíveis. Dentro deste movimento comunicativo-criador, cria a pessoa humana, em primeiro lugar *ex amore* (Sb 11,24-26).

23 LG 1.

24 GS 1.

Em virtude desse amor pela criação e, dentro dela, pela pessoa humana, Deus não encontrará a paz enquanto não repousar no coração humano. Expressão máxima de tal nostalgia pela pessoa humana é a encarnação de seu próprio Filho. De fato, em Jesus, um de nós, Deus traduz de maneira mais dramática a sua aspiração. Em Jesus, Deus repousa no coração humano, fazendo com que as pessoas divinas e a pessoa humana se relacionem de maneira inseparável e na distinção das personalidades. Os últimos tempos têm, assim, início. Ao falar da índole escatológica da Igreja peregrina, o Concílio Vaticano II assim se expressa:

Já chegou, pois, a nós, a plenitude dos tempos (cfr. 1Cor 10,11), a restauração do mundo foi já realizada irrevogavelmente e, de certo modo, encontra-se já antecipada neste mundo: com efeito, ainda aqui na terra, a Igreja está aureolada de verdadeira, embora imperfeita, santidade. Enquanto não se estabelecem os novos céus e a nova terra em que habita a justiça (cfr. 2Ped 3,13), a Igreja peregrina, nos seus sacramentos e nas suas instituições, que pertencem à presente ordem temporal, leva a imagem passageira deste mundo e vive no meio das criaturas que gemem e sofrem as dores de parto, esperando a manifestação dos filhos de Deus²⁵.

Em virtude dessa comunhão de Deus conosco, em Jesus, a Teologia pastoral latino-americana entende que o mundo deve ser transformado num espaço vital permeado pela vontade viva, pela justiça, pela paz, pela libertação de Deus. Jesus chama a tal espaço vital de “Reino de Deus”. Nesse reino, a pessoa humana chega ao pleno desenvolvimento da sua humanidade, nele encontra a paz, a alegria e a justiça. À medida que edifica este espaço vital, a Igreja redime, salva, expressa paz querida por Jesus.

Assim, os discípulos e discípulas de Jesus se unem a Ele. Entrar na esfera vital significa unir-se à sua causa pelos pobres, à sua

25 LG 48.

morte pelas vítimas, à sua ressurreição que destrói a morte e suas consequências. Discípulos e discípulas de Jesus são transformados, experimentando já e agora a passagem da morte à vida do reino da injustiça e opressão ao reino da justiça e libertação. Para tal Teologia pastoral, os discípulos e as discípulas experimentam a ressurreição, no amor servidor aos irmãos e às irmãs, sobretudo, aos mais pobres e marginalizados. Em cada discípulo/discípula, em cada pequena comunidade eclesial discipular, um fragmento do mundo é transformado em reinado de Deus.

Esta criteriologia básica rege as principais indicações da Teologia pastoral latino-americana. Tal Teologia enseja que a pastoral seja um lugar explícito e dinâmico da transformação das estruturas injustas presentes no mundo e que assolam os povos latino-americanos, a pastoral deve ser a “presença” do reinado de Deus. A Igreja, óbvio, não é o “Reino de Deus” na sua plenitude, mas, ao mesmo tempo, não será fiel à sua identidade e missão se em sua práxis não existir traços da transformação das estruturas injustas e opressoras, à luz do reinado de Deus.

Isso significa que a Teologia pastoral latino-americana se guia por uma compreensão eclesiológica de que a Igreja não é, em primeiro lugar, uma instituição com doutrinas, normas e ritos religiosos, mas é primariamente um fragmento de mundo transformado, lugar de graça a serviço da morada de Deus entre os humanos. Isso deve repercutir sobre o comportamento com os outros e em favor dos outros, fazendo com que a proposta pastoral de convivência humana seja *koinônica* e *diacônica*. Precisamente essa transformação concreta deve ser manifesta nas diversas expressões pastorais. Em sua práxis cristã libertadora integral, a Igreja na América Latina quer se apresentar como um protesto contra as violências presentes no continente e, partindo desse escopo, ela é uma tradição que vive. Não há, por isso, um Evangelho que ela prega que possa estar dissociado do Evangelho vivo que ela mesma é.

Consequentemente, ela não transmite uma fé traduzida, simplesmente, em proposições doutrinárias, mas sim, a fé deve ser transmitida mediante a opção preferencial pelos pobres. No cenário pastoral atual latino-americano, tal fé testemunhada na práxis vem sendo chamada de “evangelização”. Evangelização é um termo característico em numerosos textos pastorais. O termo já estava presente no Vaticano II, tendo assumido um significado diverso nos distintos decretos que o Concílio aprovou²⁶.

O termo afirma-se definitivamente com a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, publicada em 1975. Nela, o Papa Paulo VI vê na evangelização um instrumento apto a eliminar a dramática fratura entre o Evangelho e a cultura²⁷. Na *Evangelii Nuntiandi*, a evangelização tem por finalidade a inculturação do Evangelho. Uma inculturação não reduzida à pregação oral – que é somente um dos seus aspectos²⁸ –, mas sim, sobretudo, mediante o testemunho “não verbal”, um testemunho que é possível e urgente²⁹. A tal tema fundamental da unidade entre práxis e palavra, Paulo VI adiciona outros: adesão do coração, ingresso numa comunidade de fé, mútuo influxo entre palavra e sacramento, empenho apostólico explícito³⁰.

A partir de *Puebla*, em 1979, o termo evangelização tem norteado a reflexão teológico-pastoral na América Latina. A Teologia pastoral produzida no continente se preocupa em permear a cultura. Nessa perspectiva da inculturação é que a opção preferencial pelos pobres tem sido pensada e proposta. A evangelização é concretizada na práxis cristã libertadora integral.

26 AG 6; AA 2 e 6.

27 EN 20.

28 EN 22.

29 EN 21.

30 EN 23.

As formas brutais, ocultas e explícitas, que atentam contra a liberdade e direitos fundamentais dos povos latino-americanos, levam a Teologia pastoral do continente a reivindicar a libertação. De fato, à luz do Concílio Vaticano II, a reflexão teológico-pastoral latino-americana entende que esse permanece um grande problema. Ao falar sobre as relações entre Igreja e mundo contemporâneo, a *Gaudium et Spes* afirmava:

As nações em vias de desenvolvimento, e as de recente independência desejam participar dos bens da civilização, não só no campo político mas também no econômico, e aspiram a desempenhar livremente o seu papel no plano mundial (...). Os povos oprimidos pela fome interpelam os povos mais ricos. As mulheres reivindicam, onde ainda não alcançaram, a paridade de direito e de fato com os homens. Os operários e os camponeses querem não apenas ganhar o necessário para viver, mas desenvolver, graças ao trabalho, as próprias qualidades; mais ainda, querem participar na organização da vida econômica, social, política e cultural. (...) Subjacente a todas estas exigências, esconde-se, porém, uma aspiração mais profunda e universal: as pessoas e os grupos anelam por uma vida plena e livre, digna do homem, pondo ao próprio serviço tudo quanto o mundo de hoje lhes pode proporcionar em tanta abundância. E as nações fazem esforços cada dia maiores por chegar a uma certa comunidade universal. O mundo atual apresenta-se, assim, simultaneamente poderoso e débil, capaz do melhor e do pior, tendo patente diante de si o caminho da liberdade ou da servidão, do progresso ou da regressão, da fraternidade ou do ódio. E o homem torna-se consciente de que a ele compete dirigir as forças que suscitou, e que tanto o podem esmagar como servir. Por isso se interroga a si mesmo³¹.

Embora o Concílio fale de liberdade³² e ainda não de libertação, ele prepara a compreensão que a libertação terá para a Teologia pastoral latino-americana. Nesse sentido, a práxis cristã de

31 GS 9.

32 GS 4, 9, 13, 17, 20-21, 41-42, 76; LG 9, 36-37; DV 5; DH 1-2, 4, 8-9, 11, 13; NA 4; AA 17; OT 11.

libertação integral, tal como é pensada no continente, é a continuação linear da proposta conciliar e, não só, mas do fecundo processo de discernimento pastoral, com a realização de diversos Sínodos; e significativos posicionamentos do Magistério. Por exemplo, os Sínodos de 1971 (sobre a justiça no mundo) e o de 1975 (sobre a evangelização no mundo moderno), dedicaram significativo espaço às relações entre justiça e a libertação dos oprimidos. Isso fez com que Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi*, vinculasse indissolúvelmente a evangelização e a libertação³³. João Paulo II, também, em diversas encíclicas, exortações apostólicas e discursos coliga a redenção e a libertação³⁴. A Congregação para a Doutrina da Fé, embora tome como referência a *Gaudium et Spes*, substituiu o termo liberdade por libertação³⁵.

A Teologia pastoral latino-americana é uma das responsáveis pela passagem histórico-cultural à práxis cristã libertadora integral. Tal prática libertadora está na consciência pastoral da Igreja latino-americana. Está, também, na vida concreta de nossas igrejas, produzindo, inclusive, perseguição, tortura, morte, martírio. Nossa recente História conhece a experiência do testemunho cruento dos nossos mártires; dentre esses inúmeros mártires, encontramos a vida doada de Santo Óscar Romero.

A opção pastoral da Igreja latino-americana em favor dos pobres e marginalizados foi assumida, também, em medida crescente, por outras igrejas na África, na Ásia, dentre outras. Recentemente, em alguns setores, há uma tentativa de eliminar tal preocupação pastoral com a libertação integral. Entendemos que tal tentativa acaba por difundir-la ainda mais e nos fazer, acolhendo plausíveis críticas,

33 EN 29-39.

34 Além dos textos já citados neste capítulo, ver: JOÃO PAULO II, PP., *Abri as portas ao Redentor*, n. 2; *Redemptionis donum*, n. 7.

35 *Libertatis Nuntius*, n. 5.

confirmá-la como importante patrimônio de nossa caminhada pastoral. Na hodierna compreensão pastoral, a libertação deve ser entendida, em primeiro lugar, como práxis e, somente, em segundo lugar como teoria. A libertação integral permanece como uma exigência para nossa práxis pastoral atualmente.

A Teologia pastoral latino-americana, a partir das Conferências Gerais do Episcopado de Medellín (1968) e de Puebla (1979) abraça a práxis de evangelização libertadora. Um dos momentos centrais dessa evangelização libertadora integral é a opção preferencial pelos pobres. Essa Teologia entende que a opção preferencial pelos pobres não é somente fruto das circunstâncias sociais, econômicas, políticas, culturais de nosso contexto histórico, mas ela está radicada em Deus mesmo. Sem negar essas circunstâncias, ela não depende de determinados lugares sociais marcados pela miséria e a injustiça, mas é a consequência da imagem de Deus e da compreensão acerca da identidade e missão da Igreja que a própria Teologia pastoral latino-americana quer ter.

É óbvio que, com o passar dos tempos, a Teologia pastoral latino-americana vai conhecendo uma progressiva tomada de consciência de que a situação cultural, social, econômica, política, religiosa, ambiental, eclesial na América Latina tem sofrido profundas transformações se comparada com os anos das Conferências Gerais de Medellín e de Puebla. Tal consciência traz consigo a exigência de proceder a uma atualizada análise pastoral, a fim de detectar aspectos de continuidade e descontinuidade da missão da Igreja na América Latina. A preocupação com tais transformações inspirou e guiou a preparação e a celebração da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, em Aparecida (2007)³⁶.

36 DAp 1-13.

A Conferência de Aparecida, caracterizada por um clima positivo e participativo³⁷, reafirmou a vontade de manter-se em continuidade com as precedentes Conferências Gerais, confirmou as opções fundamentais que a Teologia pastoral latino-americana já havia feito e integrou a tais opções as questões relativas às transformações sociais e eclesiais em curso³⁸. Tal dinâmica de continuidade, concretamente, se manifesta com a retomada do método ver-julgar-agir adotado, sobretudo, nos documentos de Medellín e de Puebla³⁹.

A Conferência de Aparecida, em tal dinâmica de continuidade, é capaz de individuar um conjunto de metas evangelizadoras a ser alcançado a longo prazo e propõe um elenco de indicações estratégicas concretas a serem realizadas. Nesta obra, optamos por apresentar, em conclusão à nossa reflexão, uma breve síntese, evidenciando, sobretudo, a manutenção da opção preferencial pelos pobres e marginalizados e evangelização libertadora.

Aparecida: opção preferencial pelos pobres e evangelização libertadora

Sabemos que o tema escolhido pela Conferência de Aparecida foi o do discipulado missionário. Essa é uma primeira grande opção pastoral que visa, em longo prazo, favorecer uma identidade renovada dos cristãos e cristãs, redefinindo-os/as, à luz do Evangelho, como agentes convidados a enfrentar os desafios culturais, sociais e eclesiais atuais do continente. Como discípulos e discípulas missionários, é preciso que se conformem a Cristo, assumindo como suas as atitudes do Mestre de Nazaré nas relações com Deus e com os outros sujeitos humanos. Os discípulos e as discípulas missionários são convocados a testemunhar e realizar concretamente o projeto de Jesus (o Reino),

37 BRIGHENTI, A., *Cronica del desarrollo* (2007), 25-34.

38 DAp 9-16; BEOZZO, O., *Aparecida a la luz de las conferencias* (2007), 35-52.

39 DAp 19; MARINS, J., *El ir y venir del método* (2007), 55-58.

oferecendo vida digna e plena a todos e todas, especialmente aos que têm maiores necessidades⁴⁰.

Assim, a Conferência de Aparecida afirma explicitamente:

Comprometemo-nos a trabalhar para que a nossa Igreja latino-americana e caribenha continue sendo, com maior afinco, companheira de caminho de nossos irmãos mais pobres, inclusive até o martírio. Hoje queremos ratificar e potencializar a opção preferencial pelos pobres feita nas Conferências anteriores. Que seja preferencial implica que deva atravessar todas as nossas estruturas e prioridades pastorais. A Igreja latino-americana é chamada a ser sacramento de amor, solidariedade e justiça entre nossos povos⁴¹.

Essa grande opção é situada, porém, num quadro mais amplo, constituído pela revisitação atualizada do reinado de Deus, cuja realização concreta no continente comporta: compromisso com a justiça e a caridade, defesa e promoção da dignidade humana, renovação da pastoral social, globalização da solidariedade e da justiça internacional⁴².

A opção preferencial pelos pobres é, também, justificada com uma motivação cristológica, baseada na afirmação feita pelo Papa Bento XVI no seu discurso inaugural:

“A opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com sua pobreza”. Essa opção nasce de nossa fé em Jesus Cristo, o Deus feito homem, que se fez nosso irmão (cf. Hb 2,11-12). Opção, no entanto, não exclusiva, nem excludente. Sendo que essa opção está implícita na fé cristológica, os cristãos, como discípulos e missionários, são chamados a contemplar, nos rostos sofredores de seus irmãos, o rosto de Cristo que nos chama a servi-lo⁴³.

40 DAp 129-153, 347-364.

41 DAp 396.

42 DAp 381-406; GUTIÉRREZ, G., *Aparecida: la opción preferencial* (2007), 128-139.

43 DAp 392-393.

Aparecida assinala o perigo de um uso retórico da opção preferencial pelos pobres, perigo a ser evitado mediante iniciativas concretas e incisivas:

Nesta época, costuma acontecer que defendemos de forma demasiada nossos espaços de privacidade e lazer, e nos deixamos contagiar facilmente pelo consumismo individualista. Por isso, nossa opção pelos pobres corre o risco de ficar em plano teórico ou meramente emotivo, sem verdadeira incidência em nossos comportamentos e em nossas decisões. É necessária uma atitude permanente que se manifesta em opções e gestos concretos, e evite toda atitude paternalista. Solicita-se dedicarmos tempo aos pobres, prestar a eles amável atenção, escutá-los com interesse, acompanhá-los nos momentos difíceis, escolhê-los para compartilhar horas, semanas ou anos de nossa vida, e procurando, a partir deles, a transformação de sua situação. Não podemos esquecer que o próprio Jesus propôs isso com seu modo de agir e com suas palavras⁴⁴.

Neste mesmo contexto, é reafirmada em termos explícitos a opção pela evangelização libertadora:

Assumindo com nova força essa opção pelos pobres, manifestamos que todo processo evangelizador envolve a promoção humana e a autêntica libertação “sem a qual não é possível uma ordem justa na sociedade”. Entendemos, além disso, que a verdadeira promoção humana não pode reduzir-se a aspectos particulares: “Deve ser integral, isto é, promover todos os homens e o homem todo”, a partir da vida nova em Cristo que transforma a pessoa de tal maneira que “a faz sujeito de seu próprio desenvolvimento”⁴⁵.

É importante notarmos que a referência a uma evangelização em vista da libertação cristã das situações individuais e sociais injustas aparece diversas vezes no texto conclusivo⁴⁶. Ela, contudo, é reformulada amplamente, mantendo sua conotação positiva, especialmente,

44 DAp 397.

45 DAp 399.

46 DAp 26, 146, 359, 385, 399, 491.

na terceira parte do documento dedicada ao tema da vida digna e plena oferecida por Jesus, a ser vivida e comunicada aos povos do continente⁴⁷.

No que concerne à relação entre evangelização, libertação cristã e cultura, a Conferência reafirmou que o amor apaixonado por Cristo une, inseparavelmente, a evangelização da cultura e a opção preferencial pelos pobres⁴⁸. Nesse sentido, *Aparecida* tem ciência da grande diversidade de culturas presentes nos diversos países que constituem o continente, evitando, assim, uma abordagem simplificadora e apresentando orientações concretas relativas às diversas situações culturais presentes na América Latina.

Reafirmou, também, o compromisso teológico-pastoral da promoção da cultura da vida num diálogo construtivo e crítico com as diversas ciências e com todos que assumem este mesmo compromisso. A vida deve ser tutelada em suas múltiplas dimensões (física, social, cultural, espiritual). É preciso denunciar com competência e eficácia as várias formas de violência: insensibilidade aos sofrimentos dos fracos, violência contra os menores, jovens, mulheres e indefesos, penas de morte, aborto, eutanásia, manipulação genética e de embriões, experimentos médicos que desrespeitam a bioética⁴⁹.

Aparecida demonstra a crescente consciência que a Teologia pastoral no continente desenvolveu acerca da riqueza da natureza, herança de incalculável valor para os povos latino-americanos e para toda humanidade. Consequentemente, apresenta no cenário da evangelização libertadora o compromisso com a proteção do vasto ambiente natural, em especial da Amazônia, e social, especialmente o urbano. É preciso combater as diversas formas de exploração, de

47 DAp 347-364.

48 DAp 491.

49 DAp 464-469.

poluição e de degradação da casa comum, elaborando e valorizando os projetos de desenvolvimento sustentável e solidário⁵⁰.

Sublinha, também, a importância da cultura para a evangelização e repropõe o valor dos processos de inculturação da fé. Na América Latina, esse processo se expressa “na arte, na música, na Literatura e sobretudo nas tradições religiosas e na idiosincrasia de suas gentes, unidas pela mesma História e pelo mesmo credo, e formando uma grande sintonia na diversidade das culturas e das línguas”⁵¹. De outro lado, a Conferência considera que tal patrimônio cultural latino-americano deve enfrentar, hoje, a crescente e difusa cultura produzida pelo contexto de mudança de época. Compete à Teologia pastoral do continente avaliar positivamente os valores emergentes de tal cultura, como, por exemplo, sejam a subjetividade, o respeito à dignidade e liberdade de cada pessoa; e denunciar com veemência o individualismo fruto do modelo antropológico dominante na atual sociedade, o relativismo ético, a crise das instituições. A Teologia pastoral latino-americana deve propor de maneira inculturada, crível e convincente a compreensão cristã da pessoa humana e das suas relações dentro da casa comum e com ela⁵².

Gostaríamos de destacar, também, a particular atenção que Aparecida dá à situação cultural dos povos indígenas, da diáspora africana e dos ameríndios. É preciso que a Teologia pastoral latino-americana tutele a cultura dos povos originários e dos que sofreram com os processos de colonização. Tais povos possuem, inclusive, tradições religiosas ricas de valores evangélicos, mas que não são conhecidas e apreciadas pela opinião pública. Faz-se necessário defendê-las contra

50 DAp 470-475.

51 DAp 478.

52 DAp 479-480.

as ideologias de alguns grupos, acompanhando-as no caminho de diálogo com a fé cristã⁵³.

Faz parte da missão evangelizadora cristã conhecer os valores culturais, a história e as tradições de tais grupos, estabelecendo um diálogo fraterno e respeitoso com eles, denunciando as discriminações e violências a eles impostas, defendendo concretamente seus direitos e projetos de desenvolvimento, apoiando a luta pela justiça social, incentivando a participação na vida da comunidade de fé⁵⁴.

Por fim, destacamos o quanto, impulsionada pela Conferência de Aparecida, a Teologia pastoral latino-americana colhe as mudanças provocadas pela globalização, a crise da modernidade e o crescente fluxo migratório interno e externo ao continente que estão modificando profundamente os contextos sociais e culturais. Em atitude positiva, a Teologia pastoral no continente acolhe as indicações do magistério pontifício sobre a identidade e a evangelização hoje. Fiel ao método ver-julgar-agir, reafirma as grandes decisões tomadas nas quatro Conferências do Episcopado Latino-americano realizadas após o Concílio Vaticano II, sobretudo, entendendo a necessidade de propor uma evangelização libertadora e inculturada. Trata-se de uma reflexão pastoral que entende que é preciso passar de uma pastoral meramente de conservação, para uma pastoral missionária, centrada na opção preferencial pelos pobres e marginalizados e a serviço da vida em Cristo. Uma proposta que convida a uma conversão pastoral das comunidades cristãs, nos âmbitos formativo, operativo e institucional. Tal Teologia pastoral latino-americana está marcada por uma profunda sensibilidade às situações concretas de alguns sujeitos: pobres, mulheres, indígenas, afrodescendentes.

53 DAp 529-531.

54 DAp 532-533.

Vimos que tal concepção teológico-pastoral está relacionada com o serviço aos pobres, serviço eclesial essencial para a identidade e o crescimento da Igreja e, dentro dela, do discipulado missionário. Sem essa concepção teológico-pastoral, a América Latina não terá pessoas maduras na vida da comunidade eclesial missionária. Cabe à pastoral oferecer a Iniciação à Vida Cristã, bem como os diversos itinerários formativos, que de maneira processual promovem a educação na fé, em vista da construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

A Teologia pastoral no continente, mediante a práxis libertadora integral, quer colocar o interlocutor em contato com Jesus Cristo e introduzi-lo no discipulado missionário, dando-nos, também, a oportunidade de fortalecer a unidade da *lex credendi*, da *lex orandi* e da *lex vivendi* e aprofundar suas múltiplas e ricas interrelações. A Teologia pastoral latino-americana reconhece que deve dialogar com os não batizados, mas, também, com os batizados em vias de aprofundamento da fé ou não suficientemente evangelizados⁵⁵.

Em especial, nesses primeiros 15 anos de recepção criativa de Aparecida, fomos convocados a dar um salto significativo em nossa missão evangelizadora. Fomos impelidos a ultrapassar os limites de uma pastoral de conservação para uma pastoral decididamente missionária, propondo itinerários pastorais de amadurecimento da fé e metodologias capazes de suscitar discípulas e discípulos e gerar a consciência de vida cristã que culmina na missão.

Sem prolongar muito, podemos afirmar que tal elã missionário presente no Documento de Aparecida estende-se a toda Igreja com o pontificado do Papa Francisco, em sua *Evangelii Gaudium*, quando ele discorre sobre a necessidade de processos pastorais mais querigmáticos

55 DAp 288.

e mistagógicos⁵⁶, mas também, em outros apontamentos pastorais que tem feito e que estão registrados na *Amoris Laetitia*, na *Gaudete et Exsultate*, na *Laudato Si'*, na *Querida Amazônia*, na *Christus Vivit*, na *Fratelli Tutti*, na *Antiquum Ministerium*, na *Desiderio desideravi* e no *Directorio para Catequese*, aprovados durante seu pontificado.

No Brasil, temos dados passos significativos na ação evangelizadora. O episcopado brasileiro intensificou, ainda mais, os seus esforços de conversão das estruturas pastorais, por meio das publicações de documentos, como: *DGAE 2011-2015* (2011); *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia* (2014); *DGAE 2015-2019* (2015); *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na Sociedade* (2016); *Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários* (2017), e, mais recentemente, as *DGAE 2019-2023*.

Além de estar em consonância com a última Conferência do Episcopado Latino-americano e Caribenho, a CNBB mostra-se naturalmente comprometida com a reforma missionária proposta pelo Papa Francisco⁵⁷, valorizando a caminhada das diversas experiências pastorais no Brasil e incentivando a histórica variedade de experiências que está expressa nas dioceses e prelazias brasileiras.

A pastoral no continente deve promover um contato, um encontro pessoal, uma transmissão e uma geração de vida, um explorar a vida de Cristo. A pastoral a serviço da vida cristã entende que esta última não começa “por uma decisão ética ou uma grande ideia, mas pelo encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva”⁵⁸.

Diante de um mundo em processo de profunda mudança, a Conferência de Aparecida sentiu a urgência de recuperar essa dimensão existencial da vida cristã, recuperar o caminho missionário que consiste

56 EG 163-168. A esse respeito ver o estudo: MORAES A., *A catequese hoje* (2014), 263-276.

57 EG 27-20.

58 DAp 12.

no anúncio explícito de Jesus Cristo com a palavra e o testemunho pessoal e comunitário do Evangelho. Tal recuperação fez com que nossa pastoral assumisse uma natureza mais evangelizadora, missionária, no sentido de estar sempre retornando ao núcleo central da fé, ao anúncio de Jesus Cristo, à proposta de um itinerário experiencial da fé.

Nesse sentido, tem destacado três aspectos: a consciência de que a vida cristã é composta de etapas de amadurecimento, vividas numa comunidade eclesial missionária, em espírito sinodal, e celebrada em sua liturgia. Tudo isso faz com que a pastoral vá encontrando um novo caminho à medida que redescobre suas origens. Mas, ao mesmo tempo, percebemos que ela está ardentemente solicitada pelas questões atuais que interessam e envolvem a pessoa humana, os povos latino-americanos e caribenhos e a comunidade eclesial.

Gradualmente a Teologia pastoral latino-americana vem renovando-se em sua fonte e em seus prolongamentos. Forçoso é confessar que, nesse tocante, nossa reflexão teológico-pastoral tateia ainda no período dos ensaios. Por essa razão, não esteve e não estará isenta de tensões várias em muitos temas, nessas últimas décadas. Contudo, cremos que, em muitos aspectos, estamos dando passos significativos na construção desse novo paradigma evangelizador.

Tentamos salientar alguns traços que julgamos importantes e característicos do caminho metodológico da Teologia pastoral no continente nesses últimos anos, sobretudo à luz das Conferências de Medellín, Puebla e Aparecida. Ao fazermos isso, nos demos conta de que foi construída tanto uma retrospectiva quanto uma prospectiva, uma vez que tais traços estão em função de um movimento que a Teologia pastoral precisa ainda continuar realizando.

Consideramos que esses sejam traços tanto do nosso passado recente, bem como de nosso futuro próximo. Muito já fizemos, mas nos encontramos ainda com muito por fazer, em nosso cuidado em sermos discípulas e discípulos missionários, a serviço da evangelização

libertadora junto aos pobres e marginalizados de nossos povos latino-americanos.

Referências

- BEOZZO, J. O. Aparecida a la luz de las conferencias de Río, Medellín, Puebla y Santo Domingo. In: AMERINDIA (org.). *Aparecida. Renacer de una esperanza*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2007.
- BRIGHENTI, A. Cronica del desarrollo de la V Conferencia general del episcopato latinoamericano. In: AMERINDIA (org.). *Aparecida. Renacer de una esperanza*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2007.
- BRIGHENTI, A. *Teologia pastoral: a inteligência reflexa da ação evangelizadora*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- CELAM. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília/São Paulo: Edições CNBB/ Paulus/Paulinas, 2008.
- CELAM. *Documento de Puebla: texto conclusivo da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2005.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a revelação divina. *Vatican*, 1965.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. *Vatican*, 1964.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo actual. *Vatican*, 1965.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Ad Gentes sobre a atividade missionária da Igreja. *Vatican*, 1965.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Apostolicam actuositatem sobre o apostolado dos leigos. *Vatican*, 1965.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Dignitatis humanae sobre a liberdade religiosa. *Vatican*, 1965.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Nostra aetate sobre a Igreja e as religiões não-cristãs. *Vatican*, 1965.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Optatum totius sobre a formação sacerdotal. *Vatican*, 1965.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução Libertatis Consuetudo sobre a liberdade cristã e a libertação. *Vatican*, 1986.

- FRANCISCO, PP. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o Anúncio do Evangelho no mundo actual. *Vatican*, 2013.
- GUTIÉRREZ, G. Aparecida: la opción preferencial por el pobre. In: AMERINDIA (org.). *Aparecida. Renacer de una esperanza*. San José: Departamento Euménico de Investigaciones, 2007.
- GUTIÉRREZ, G. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sigueme, 1982.
- GUTIÉRREZ, G. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sigueme, 1972.
- JOÃO PAULO II, PP. Abri as portas ao Redentor. Bula de Proclamação do Jubileu pelo 1950º aniversário da Redenção. *Vatican*, 1983.
- JOÃO PAULO II, PP. Carta Encíclica *Centesimus annus* no centenário da *Rerum novarum*. *Vatican*, 1991.
- JOÃO PAULO II, PP. Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* no vigésimo aniversário da Encíclica *Populorum Progressio*. *Vatican*, 1987.
- JOÃO PAULO II, PP. Exortação Apostólica *Redemptionis donum* aos religiosos e às religiosas sobre a sua consagração à luz do mistério da redenção. *Vatican*, 1984.
- MARINS, J. El ir y venir del método “ver-juzgar-actuar”. In: AMERINDIA (org.). *Aparecida. Renacer de una esperanza*. San José: Departamento Euménico de Investigaciones, 2007.
- MORAES, A. A catequese hoje: reflexões teológico-pastorais a partir da *Evangelii Gaudium*. In: AMADO, J.; FERNANDES, L. *Evangelii Gaudium em questão. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Paulinas, 2014.
- MORAES, A. Crise socioambiental e Teologia pastoral: consolidação da mudança de paradigma à luz da *Laudato Si'*. *Atualidade Teológica*, v. 24, n. 64, p. 43-65, jan.-abr., 2020.
- PAULO VI, PP. Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* sobre a Evangelização no mundo contemporâneo. *Vatican*, 1975.
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução *Libertatis Nuntius* sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”. *Vatican*, 1984.
- SOBRINO, J. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- WIEDENHOFER, S. Eclesiologia. In: SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática. Volume II*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 50-142.

CAPÍTULO XI

Filosofía y Teología: cuando la Teología de la Liberación se hace sierva de la Filosofía

Rafael Fernández¹

Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Perú)

La pregunta que dirige el presente capítulo es la siguiente: ¿qué pasaría si, por una vez, la Teología fuese “sierva” de la Filosofía y permitiese así que esta se modificara a partir de aquella? No se busca crear otro tipo de sumisión sino, más bien, imaginar o, mejor, corroborar los beneficios que podría extraer esta vez la Filosofía a partir del método teológico. Así, precisamente porque podemos esperar mucho más de este intercambio, más que de la sumisión, subrayaremos que la relación entre estas disciplinas ha sido de una mutua transformación; pero nos enfocaremos, especialmente en la última parte de este capítulo, en el modo en que la Teología (de la Liberación, TL) puede haber contribuido con el método filosófico. Con ese fin, conviene mencionar, al menos de paso, la pobreza que carga la Teología que, pretendemos, ha modificado también a la Filosofía.

¹ Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, magíster en Teología y doctor en Filosofía por el Centre Sèvres – Facultés Jésumes de París. Especialista en los temas de diálogo entre Filosofía y Teología, así como en el fenómeno religioso con especial incidencia en la mística. Ha ocupado diferentes cargos en La Ruiz: director del Medio Universitario, decano de la Facultad de Educación, Filosofía y Ciencias Humanas, y vicerrector académico y actualmente es el rector de la Universidad.

Primero que nada, está claro que la relación significa diferencia, separación. Así, por ejemplo, aunque la separación entre las dos disciplinas se hará manifiesta en el tomismo, difícilmente podremos encontrarla en el pensamiento agustiniano. Más bien, gracias a esta separación, puede entenderse un clásico adagio latino que subraya la complementariedad, precisamente porque hay diferencia: por un lado, *nemo theologus, nisi philosophus*; y, por otro, *nemo philosophus, nisi theologus*.

Hace un instante hemos evocado la pobreza de la Teología. Ella obedece no solo al “objeto” que pretende pensar, sino a un método que resiste a salir del lenguaje de sistemas. Al respecto, Emmanuel Falque sostiene que “la resurrección ‘lo cambia todo’, hasta en el orden del discurso, cuando es tomada, para empezar, por el sesgo del enfoque filosófico”². Y así, según Falque, aunque “el tiempo de los sistemas” ha terminado en la Filosofía (Husserl, Nietzsche y Heidegger); sin embargo, “el acto de sistematización persiste (...) y de manera imponente en la Teología actual”³. Bien haría la Teología, insiste Falque apoyado en Marion, en abandonar una perspectiva óptica e incluir una perspectiva fenomenológica al leer los acontecimientos de la Escritura⁴. Habría que señalar que no todo el pensamiento teológico contemporáneo persiste en los sistemas. Por ejemplo, la Teología de la Liberación, de difícil recepción en Europa, incursionó en métodos que había recogido de la Filosofía y de las ciencias sociales, pero no hay modo de que se le considere un producto de sistema. Al contrario, la ortodoxia teológica occidental tuvo dificultades para recibirla y mantuvo con ella una relación tensa, ya que su interés se concentraba en la ortopraxis:

2 FALQUE, Emmanuel, *Metamorfosis de la finitud. Nacimiento y resurrección* (2017), 27.

3 FALQUE, *Metamorfosis de la finitud*, 27.

4 FALQUE, *Metamorfosis de la finitud*, 28.

(...) es evidente que el pensamiento también es necesario para la acción, pero la Iglesia se ha preocupado esencialmente, durante siglos, de formular verdades, y, mientras tanto, no hacía casi nada por conseguir un mundo mejor. En otras palabras, se limitó a la ortodoxia y terminó dejando la ortopraxis en manos de los que estaban fuera de la Iglesia y de los no creyentes⁵.

Así las cosas, ¿de qué modo la Teología de la Liberación puede a su vez iluminar el método filosófico y ayudar a darle otro alcance? Ese retorno de la Teología sobre la Filosofía es el momento en que la primera puede volverse ayuda de la segunda. Nuestra pregunta se precisa: ¿de qué modo la Teología de la Liberación modifica el quehacer de la Filosofía? La respuesta, sin duda, está en la praxis; mejor, en la práctica de la caridad⁶.

En el presente capítulo recordamos algunos hitos de la relación Filosofía-Teología para mostrar que, en dicha relación, el binomio fe-razón aparece como lenguaje común entre ellas. Pasamos, así, a analizar dicho binomio y nos centramos en la experiencia que emerge ante nosotros: más que conceptos, estamos ante dos formas complementarias de experimentar el hecho de la vida. Erich Fromm llama nuestra atención al respecto de una realidad emergente al considerar la fe como rasgo del carácter. Esa fe es la que crea y recrea la TL aunque, es verdad, la circunscribe al creyente: “En todo creyente (...) en toda comunidad cristiana, hay pues un esbozo de Teología (...). Algo así como una pre-comprensión de una fe hecha vida, gesto, actitud concreta”⁷.

En segundo lugar, y ya al interior de la Teología de la Liberación, explicaremos cómo este binomio permite comprender la relación entre las disciplinas filosófica y teológica sobre la base de una experiencia práctica donde el contacto y la proximidad son esenciales. Vale decir que la Teología de la Liberación se permite aterrizar el Evangelio de

5 GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (1971), 27.

6 GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 20.

7 GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 27.

manera que solo se puede teologizar desde una aceptación del hecho de la encarnación y de la *kénosis*. Finalmente, en una tercera sección del presente capítulo, queremos mostrar que esta dimensión práctica de la encarnación y de la *kénosis* no solo es propia del Evangelio, y a la vez comprensible fuera de este, sino que pronto se convirtió en pieza clave de la Teología de la Liberación. Desde ese método, la Teología de la Liberación devuelve el servicio a la Filosofía y contribuye con ella, especialmente cuando la Filosofía puede tender al pensamiento abstracto; es decir, dejando de lado al rostro de los destinatarios de la Buena Nueva del Evangelio. Ciertamente, la Filosofía ha pensado sobre el tiempo, la Historia, el amor o la *kénosis*, pero nunca ha sido capaz de transmitir el estremecimiento que acompaña a estas realidades emergentes.

Fe y razón: binomio práctico

Como sabemos de sobra, la expresión “Teología” aparece en la Filosofía de Platón (*La República*) y de Aristóteles (*Metafísica*). Este último afirmaba que la Teología “versa, en efecto, sobre el más excelso de los entes, y cada una [de las otras ciencias] recibe el calificativo de mejor o peor según el objeto que le es propio” (Met. I. 1064b). Aristóteles sostuvo además que, si no hay otra sustancia que las que se encuentran en la naturaleza, pues allí encontramos la sustancia primera; pero si, en cambio, existe una sustancia inmóvil, esta sería el objeto de la ciencia primera y universal, es decir, de la Teología (Met. 1026^a, 30). Con ello, y bien pronto en la Historia del pensamiento, se consagró el destino onto-teológico de la Filosofía, como lo ha mostrado y cuestionado Heidegger: “Con la doble caracterización aristotélica de la Filosofía como ‘ontología’ y ‘Teología’ no se dice nada y se dice todo, a condición de que tengamos a nuestro alcance posibilidades originarias de comprensión”⁸.

8 HEIDEGGER, Martin, *Principios metafísicos de la lógica* (1978), 25.

Y, más precisamente,

(...) la metafísica es Teología, esto es, un discurso sobre Dios, porque el Dios entra en la Filosofía. De este modo, la pregunta acerca del carácter onto-teológico de la metafísica, se precisa en esta nueva pregunta: ¿Cómo entra el Dios en la Filosofía, no sólo en la moderna, sino en la Filosofía como tal? (...) la pregunta ¿cómo entra el Dios en la Filosofía?, nos hace retroceder a la pregunta ¿de dónde procede la constitución de la esencia onto-teológica de la metafísica?⁹.

Después de Aristóteles, Filón de Alejandría ofrece una rica interpretación de la relación entre Filosofía y Teología a través de la figura de Abraham, quien “simboliza al alma que aspira a elevarse hacia Dios”¹⁰. Para ello, Abraham deberá educarse (este es el sentido de Agar, concubina de Abram) para acceder a la sabiduría y a la virtud (sentido de Sara, esposa de Abraham). Las relaciones que se sugieren entre la concubina y la esposa de Abraham constituyen una analogía que bien puede prolongarse hasta la que piensa el autor judío entre la Filosofía y la Teología. En efecto, el

(...) intelecto es todavía Abram, estudioso de la creación, y no Abraham, aspirante al Creador. Así pues, quien adquiere la virtud a través del aprendizaje (μάθησις) debe convivir un tiempo con la concubina, es decir, ejercitarse primero en las disciplinas que constituyen la cultura general, pues ellas son el camino que conduce hacia la virtud¹¹.

Pero, aunque la Filosofía es superior a las artes y a la cultura general, es inferior a la sabiduría que representa el “conocimiento (γνώσις) de las cosas divinas y humanas y de sus causas (IV Macabeos

9 HEIDEGGER, Martin, *Identidad y diferencia* (1990), 123.

10 CORIA, Marcela, “Paideía y Sophía en el itinerario del alma hacia Dios: Abraham, Sara y Agar en la exégesis filónica”, *Circe* (2009), 94.

11 CORIA, “Paideía y Sophía en el itinerario del alma hacia Dios...”, 102.

1,16), permite acceder al verdadero conocimiento”¹². Por un lado, Filón considera que la sabiduría judía es superior a la griega; pero, al mismo tiempo, la sabiduría y la virtud parecen identificarse con un saber como el que ofrece, más bien, la Teología.

Filón introduce un tercer nivel de conocimiento, la sabiduría, que supera cualitativamente, sobre todo por su contenido religioso y sus implicancias teológicas, a los dos niveles anteriores: la Filosofía (el segundo) y la cultura general (el primero)¹³.

La distinción de las disciplinas supone reconocer que tienen métodos y objetos diferentes. Pero lo que Filón ha expuesto de manera figurada supone que, en la relación entre Filosofía y Teología, se perfila progresiva y silenciosamente un vocabulario de base constituido por los términos fe y razón. En efecto, fe y razón aparecen en el escenario cada vez que se intenta dar cuenta del vínculo entre las mencionadas disciplinas. Ahora bien, aunque este binomio terminológico acompaña el desarrollo de la relación, no se ha dicho – ni lo haremos nosotros – que exista una analogía entre las relaciones Filosofía-Teología y razón-fe. Es decir, ni la Teología se ocupa exclusivamente de la fe, ni la razón pertenece por antonomasia a la Filosofía. Incluso, al contrario, se podría decir, por un lado, que es más bien la Teología la que pretendería contener al *logos* (teo-logía), mientras que, del otro lado, se puede sostener que “todo pensamiento filosófico descansa sobre experiencias pre-filosóficas”¹⁴ como lo es la fe. Por lo tanto, queda claro que ambas disciplinas construyen sus propios ámbitos a partir del ingenio intelectual y el soporte afectivo de la confianza.

12 CORIA, “Paideía y Sophía en el itinerario del alma hacia Dios...”, 99.

13 CORIA, “Paideía y Sophía en el itinerario del alma hacia Dios...”, 99.

14 LEVINAS, Emmanuel, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (2004), 19.

Para perfilar el binomio, traemos a la memoria el rol del Concilio Vaticano I, que se ocupó ampliamente de las relaciones entre fe y razón y enseñó que existen dos modos de conocimiento (aunque el Concilio habla propiamente de órdenes), el propio de la razón natural y el propio del orden revelado¹⁵.

Aunque podemos comprender el sentido de esta distinción, al mismo tiempo debemos reconocer su dificultad, sobre todo si se llegase a imaginar que razón y fe son efectivamente conocimientos u órdenes. A nuestro modo de ver, lo que el Concilio Vaticano I o la encíclica *Fides et ratio* explican es que, sin duda, existe una complementariedad entre fe y razón. Sin embargo, esta no tiene por qué buscarse en el ámbito noético, sino en el existencial. Antes que nada, la fe se despliega como actitud de fondo que permite conocer; en otras palabras, es una condición de posibilidad del desarrollo de la razón y de otras competencias que podemos desplegar. En este sentido, la razón que tiende al orgullo luciferiano¹⁶ requiere de una condición de posibilidad que la ponga en cuestión; que le impida “ganar la guerra” a cualquier costo “como el ejercicio mismo de la razón”¹⁷; al contrario, precisamente por ello, la fe matiza permite “comprender” que “no hay nada más conforme a la razón que la negación de la razón”¹⁸. Dicho en pocas palabras, la fe es cierto soporte existencial de la razón; pero, al mismo tiempo, la educa, la conduce, ya que la limita. Erich Fromm desarrolla el sentido de esta fe “actitudinal” cuando considera a “la fe como una actitud básica de la persona, un rasgo del carácter que matiza todas las experiencias del individuo”¹⁹; incluso, pensamos nosotros, su experiencia racional.

15 IZQUIERDO, César, “¿Son la Filosofía y la Teología específicamente diferentes?”, in: *XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 311-319 (1998), 314.

16 LEVINAS, Emmanuel, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (2006), 30.

17 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), ix.

18 PASCAL, Blaise, *L'oeuvre de Pascal. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier* (1936), 960.

19 FROMM, Erich, *Ética y psicoanálisis* (1980), 215.

Ahora bien, la tesis de Fromm puede ser problemática cuando tenemos en mente la clásica comprensión del acto de fe agustiniano en términos de *fides quae* y *fides qua* y, sobre todo, cuando estos dos polos se entienden como un acto único. De acuerdo con esa perspectiva, por un lado, la *fides quae* se refiere al contenido objetivo de la fe. En este sentido, en el caso cristiano se trata de la verdad que profesa el creyente en Jesucristo. Además, dicho contenido es desarrollado *in extenso* en la oración del *Credo*. Por otro lado, la *fides qua* se refiere al acto subjetivo, a “la capacidad de respuesta y compromiso”²⁰. La fe del oficial romano que se acerca a Jesús en Lc 7,1-10 es un ejemplo cabal de la *fides qua*, ya que Jesús se admira de su fe que no es, precisamente hablando, la del pueblo judío.

Así las cosas, Izquierdo sostiene una sentencia que, a nuestro modo de ver, tiene sentido, por cierto, pero cuyo alcance habría que limitar por el bien de la inteligibilidad del binomio fe-razón. En efecto, el autor defiende la inseparabilidad de la *fides quae* y la *fides qua*. En sus palabras,

(...) no siempre se ha mantenido de manera apropiada la necesaria relación entre [*fides quae* y *fides qua*]. Algunos aspectos del desequilibrio a que eso ha conducido se han manifestado a tres niveles: la presentación de la fe como sentido dejando en segundo plano la verdad; la fe interpretada como experiencia; y la fe en cuanto delimitada por el diálogo²¹.

Cierto es, por lo menos en un sentido, que la separación de esos dos momentos del acto defedan como resultado, en primer lugar, la disolución del valor último que tiene la verdad revelada en Jesucristo. De este modo, sin conservar la unidad, todo parece remitirse a una inmanencia en la que el sentido de la vida, de la existencia o de

20 IZQUIERDO, César, “Fides qua - Fides quae, la permanente ‘circumincisión’”, *Teología y Catequesis* (2013), 64.

21 IZQUIERDO, “Fides qua - Fides quae, la permanente ‘circumincisión’”, 65.

nuestro quehacer reemplaza el valor último de la verdad. Al mismo tiempo, la fe, y el acto de fe, parecen perder también la consistencia objetiva que los caracteriza y, en su lugar, se sobrevalora el sabor de la experiencia. Izquierdo expresa su inquietud al respecto de esta manera. Primero, reconoce que la experiencia fue parte del aparato crítico de la fe: “La relación entre fe y experiencia la subraya todavía más intensamente San Anselmo cuando escribe que el que no cree carece de experiencia, y el que no tiene experiencia no conoce”²². Pero, enseguida, afirma que después del Concilio Vaticano II algunos autores habrían abusado del término sin un discernimiento ajustado y sin considerar la opacidad de la experiencia. Ello ha conducido a que el concepto de experiencia haya “sido asumido de manera insuficientemente crítica por parte de teólogos que buscaban la revitalización de la Teología de la revelación”²³. Finalmente, continúa Izquierdo, la separación de la *fides quae* y de la *fides qua* ha traído como consecuencia que la fe se comprenda como diálogo, como si ello fuese suficiente. Al respecto, Izquierdo expresa que la Teología conciliar ha subrayado el valor que tiene el diálogo, pero algunos “han interpretado el diálogo como la expresión propiamente dicha de la fe” como si ello fuera la fe por excelencia²⁴.

Habíamos dicho que era necesario limitar el alcance de la tesis de Izquierdo. Más allá de toda polémica, buscamos poner en valor la pertinencia y actualidad de la tesis de Emmanuel Falque y Jean-Luc Marion (en quien se apoya el primero), según la cual es oportuno romper la exigencia de una lectura óptica de la revelación e incluir la perspectiva fenomenológica. Con ello, no vamos a poner en cuestión la verdad de Jesucristo; pero, parece posible, de acuerdo con los esfuerzos de la Filosofía contemporánea, iluminarla a través de

22 IZQUIERDO, “Fides qua - Fides quae, la permanente ‘circumcesión’”, 66.

23 IZQUIERDO, “Fides qua - Fides quae, la permanente ‘circumcesión’”, 67.

24 IZQUIERDO, “Fides qua - Fides quae, la permanente ‘circumcesión’”, 68.

una “experiencia”, digámoslo así, que no sea exclusivamente científica o la que ha inoculado la técnica, que parece haberse convertido en el único modo de juzgar lo pertinente o verdadero. No se trata de poner en cuestión la revelación o la verdad de Jesucristo, sino de ensayar vías de acceso más allá del discurso hegemónico. Así las cosas, más que defender la inseparabilidad de *fides quae* y *fides qua*, solo comprensible al interior de un sistema de creencias muy bien determinado bajo la confesión de Jesucristo y que muchas veces, no sin un error de percepción, pretende hacerse competir con los métodos científicos de interpretación y lectura de los hechos, justamente tenemos que interrogar ese modo de hacer valer la verdad a costa de las diferencias y a costa de los diferentes modos de acceder a Dios. Mucho antes de toda fenomenología, pero unido al hecho de la vida, otra vez Pascal ya razonaba sobre el punto de partida de nuestro acceso a Dios en estos términos: “Es el corazón el que siente a Dios, no la razón. He allí la fe: Dios es sensible al corazón, no a la razón”²⁵. Ahora bien, conviene una vez más afinar las cosas. Lejos de Pascal el pretender un totalitarismo de la fe y una total sumisión de la razón. También la fe debe ser cuestionada y criticada. De allí que, más de un pensamiento pascaliano aspire a mostrar que la religión es amable y razonable²⁶. Pascal propone exponerse a una experiencia, correr el riesgo de experimentar a Dios y la fenomenología contemporánea nos habrá preparado para comprender mejor que no tenemos que privilegiar un concepto monolítico de experiencia. No solo existen muchas experiencias, sino muchos modos de acceder a ella; asimismo, las diferentes experiencias nos ofrecen acceso a diferentes aspectos de eso que podemos llamar la realidad, aquello de lo que se trata la vida.

25 PASCAL, *L'oeuvre de Pascal*, 964 [481].

26 PASCAL, *L'oeuvre de Pascal*, 823 [1].

No podemos olvidar que nuestra pregunta de base se refiere a la relación entre Filosofía y Teología y no al binomio fe-razón. Sin embargo, esperamos haber mostrado que la relación entre disciplinas se esclarece en la medida en que logramos comprender el dinamismo de un binomio que regula la relación entre la Filosofía y la Teología. Podemos hacernos una nueva pregunta: ¿de qué manera el binomio regula la relación entre Filosofía y religión? Se puede decir que el binomio fe-razón constituye un marco de inteligibilidad: la fe constituye una actitud originaria frente al hecho de la vida; la razón señala una meta última de comunicabilidad²⁷ de ese mismo hecho de la vida²⁸. Al mismo tiempo, constituye el terreno común entre dos disciplinas que han “escogido” ordenar nuestros discursos sobre Dios y el mundo de la vida. Una vez más, podemos volver a Fromm y a su comprensión de la fe como rasgo del carácter para profundizar en la operatividad práctica que adquiere ya no solo la fe, sino este binomio. El psicoanalista se pregunta:

¿Puede [la persona] vivir sin fe? (...) ¿Podemos vivir sin fe en la validez de ciertas normas de nuestra vida? En verdad, sin fe el [ser humano] se vuelve estéril, desesperado y medroso hasta lo más profundo de su ser²⁹.

27 No se trata de la razón que aspira a ser totalidad (y deviene en totalitaria), sino aquella que, instituida en el ejercicio de la comunicación, acepta la diferencia. Puede ayudar el que recordemos lo que Habermas señalaba como quehacer de la Filosofía: “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 ese progreso”. HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (1999), 16.

28 Ese hecho de la vida acerca del que todos podemos hablar termina por ocultárenos: la pregunta [y la respuesta] por “el hecho de [la] vida está oculta por tantas ‘ideas sobre’ y ofertas del mundo técnico y económico”. SANTUC, Vicente S.J., *El topo en su laberinto. Introducción a un filosofar posible hoy* (2005), 24.

29 FROMM, *Ética y psicoanálisis*, 215-216.

Al referirse a la fe como rasgo del carácter, Fromm no la piensa como un don extraordinario³⁰. Su perspectiva, ante todo antropológica, invita a pensar de qué modo la persona se abre a la vida; cómo se sitúa ante ella. No parece, por lo tanto, “razonable” ni siquiera imaginar que se pueda carecer de esta condición a menos que se trate de una situación de triste derrota, o acaso una patología, situación tal que manifestaría la renuncia al simple hecho de la vida: Judas en la horca (Mt 27,5).

La orientación que Fromm ofrece de la fe va más allá. Como acabamos de decirlo, se trata de la afirmación o la acogida del hecho de la vida en la que, cierto, es tan natural interrogarse (duda racional) como el hacerlo a partir de alguna certeza (fe racional). En efecto, la fe como rasgo supone tanto la duda como la afirmación razonable. A nuestro modo de ver, lo razonable, más que una posición intelectual, es existencial o, mejor, espiritual; por ello, admite y espera interpelación y redefinición.

Como se aprecia, preferimos el término “razonable”. Hay, por cierto, más de un matiz entre lo razonable y lo racional. Aunque ambos adjetivos se refieran a la razón (*nous* de Platón e *intellectus* de Santo Tomás), el alcance práctico del primero brilla hasta opacar al segundo. Lo razonable no se reduce a la coherencia de sí mismo y ni siquiera a la coherencia del pensamiento con relación a los principios de la lógica. Esa coherencia solo muestra el alcance de la consistencia y suficiencia ontológicas³¹, pero todavía no expresa

30 Tampoco es tarea del psicoanalista imaginar cómo integrar su visión con la Teológica, en la que la fe es virtud cardinal.

31 Vale la pena recordar, una vez más, a Levinas: “Nos preguntamos si la humanidad del hombre se define sólo por lo que es, o si en el rostro que me pregunta, otro significado que el ontológico, y más arcaico, no está cobrando sentido y despertando a otro pensamiento que el conocimiento, que es probablemente la pulsación misma del ego de la buena conciencia”. LEVINAS, Emmanuel, “Amour et révélation”, in: HUOT-PLEUROUX (présentation), *La charité aujourd'hui*, 133-148 (1981), 144.

la actualización de la acción más elocuente del ser humano. Así, lo razonable, sin oponerse a la razón, supone la apertura de un campo para el encuentro y desencuentro, pero en el que la diferencia tiene su espacio. Para decirlo con un ejemplo banal: a nuestro alrededor, nos hemos topado con muchas personas muy racionales, pero con las que es imposible conversar o encontrarse en un sentido más profundo. Tal es la diferencia entre lo racional y lo razonable. Más que una pura coherencia ontológica, se trata de una práctica; ya que en última instancia el primero se hace persecutorio; el segundo acoge. La fe es el acto de apertura y acogida del hecho de la vida y este es el gesto razonable por excelencia.

Esta actitud nos dispone a estar en el mundo sin engaños ni deshonestidades, como lo muestra una situación de la vida ordinaria como la que se refiere enseguida:

En otro lugar narra el mismo Calvez: “En todas las ocasiones el Padre Arrupe demostraba una sensibilidad extrema en las situaciones de miseria que podía encontrar y a los gestos de los pobres. Le encantaba contar cómo un pobre habitante de una *favela* lo llevó a visitar su miserable *casa*. Una casita con una apertura hacia el oeste, la apertura misma era un hueco sin ventana. El sol estaba poniéndose. El hombre llevó al Padre Arrupe delante de la apertura hacia el oeste y le dijo: ‘No tengo casi nada, Padre. Le ofrezco esta vista, lo mejor que tengo yo’³².

Se trata de ir de frente a pecho abierto en dirección de una realidad que acogemos. La Teología de la Liberación encontró su “material” de trabajo en la riqueza de un conjunto de experiencias como la que acabamos de referir y que podemos llamar signo de

32 LAMET, Pedro Miguel, *Arrupe. Un profeta para el siglo XXI* (2001), 473.

trascendencia³³ o signo de los tempos³⁴. A partir de este modelo de pensamiento latinoamericano quisiéramos ahora recoger cómo se puede haber repensado la relación entre Filosofía y Teología.

Filosofía y Teología en la Teología de la Liberación

Veamos ahora de qué modo se ilumina el tránsito de las ciencias sociales y la Filosofía a la Teología en la TL. Lo primero que subrayamos es que el contacto, la proximidad entre personas se convirtió rápidamente en la razón de ser de la Teología de la Liberación. El asunto puede llamar la atención, sobre todo cuando se constata que la Filosofía, por su parte, parece más bien alérgica a los sentimientos, a los afectos, al contacto con el otro:

La Filosofía occidental coincide con el desvelamiento del otro, donde éste, al manifestarse como ser, pierde su alteridad. La Filosofía está aquejada, desde su infancia, de un horror al otro que sigue siendo otro, de una alergia insuperable³⁵.

¿Cómo se hizo más urgente esta realidad, y, sobre todo, cómo llegó a convertirse en articuladora de la Filosofía y de la Teología, tal como pretendemos defenderlo? ¿Cómo es que las condiciones de carencia en las que viven los pobres (o los insignificantes) no borraron la fe con un revés de la mano? Intentaremos responder a estas

33 Sobre los signos de trascendencia: "Quiero sugerir con ello que el pensamiento teológico busca lo que podría denominarse 'signos de trascendencia' en la situación humana empíricamente dada. Y añadiría: hay gestos humanos prototípicos que constituyen tales signos. ¿Qué significa esto? Por 'signos de trascendencia' entiendo fenómenos que se dan en el ámbito de nuestra realidad 'natural', pero que parecen apuntar mas allá de dicha realidad. Por 'gestos humanos prototípicos' entiendo ciertos actos y experiencias reiterados que parecen expresar aspectos esenciales del ser humano, del animal humano en cuanto tal". BERGER, Peter, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (1975), 97. Aunque Berger menciona algunos signos de trascendencia, nada impide que su inventario puede ampliarse. De cara a lo que hemos podido elucidar, un signo de trascendencia es acogido desde la fe.

34 GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 20.

35 LEVINAS, Emmanuel, *En descubriendo l'existence avec Husserl et Heidegger* (2001), 263.

preguntas en lo sucesivo. Para ello nos abocaremos a estudiar la Teología de la Liberación a través de la posición de Gustavo Gutiérrez.

En su libro *Teología de la Liberación*³⁶ explica las funciones y el método que caracterizó a la Teología a lo largo de su historia. Después de recordar que la Teología fue entendida como sabiduría (en los primeros siglos del quehacer teológico) y como saber racional (especialmente a partir del siglo XII), introduce lo que caracteriza la función de la TL: aunque reconoce los antecedentes en los primeros siglos de la Iglesia, “esta función –señala Gutiérrez – (...) se dibuja y se afirma, gradualmente, en los últimos años”³⁷; es decir, en los años 1960. El “pensamiento teológico [de la TL] se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la Historia”³⁸. A decir verdad, no es nada nuevo, San Juan de la Cruz sentenciaba que *Omnium divinorum divinissimum est cooperan Deo in salutem animarum*: “La más divina entre las divinas tareas es cooperar con Dios con la salvación de las almas”³⁹. Y ¿cómo podríamos cooperar si no lo hacemos interviniendo en la Historia?

Cierto, esta perspectiva supone mantener una mirada atenta sobre la Historia. A la luz del Vaticano II y del Evangelio, la TL afiló su crítica de la sociedad y de la Iglesia. De esta manera, por un lado, la TL desarrolla una actitud crítica y, por otra, esta Teología reconoce que la comunidad cristiana “debe ser (...) caridad eficaz, acción, compromiso al servicio de los hombres”⁴⁰. Paradójicamente, y a pesar de su empeño crítico, en más de una oportunidad se ha puesto en duda esta capacidad de la TL por preferir aparentemente las ciencias sociales antes que la Filosofía:

36 GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*.

37 GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 20.

38 GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 32.

39 AEROPAGITA, Dionisio, *Obras completas* (2007), XVII.

40 GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 35.

En la lectura de la realidad, no es posible saltarse una interpretación filosófica, aunque sea bajo el intento de hacer una lectura sociológica. Siempre la lectura sociológica implica una postura filosófica que la sustenta en su visión omnicomprensiva. No son separables, tampoco a la hora de la utilización instrumental. El tema es entonces discernir interpretaciones coherentes e incoherentes con la Antropología Bíblica y Cristiana⁴¹.

La crítica de Polanco permite hacer visible la transformación de los métodos. La Filosofía del siglo XX, diversificada en escuelas y métodos, ha producido la escuela crítica que cuestiona a la cultura contemporánea y que no puede comprenderse sin su diálogo con las ciencias sociales. Lo que queremos señalar es que la TL hace exactamente lo que la teoría crítica de Fráncfort cuando nos propone servirnos de las ciencias sociales para conocer la realidad. Por lo tanto, no es que la TL abandone la reflexión filosófica, aunque es verdad que la enmarca en un objetivo bien específico: el destino del ser humano en su historia. Así lo recuerda Gutiérrez:

El hombre asume así, gradualmente, las riendas de su destino, presagia y se orienta hacia una sociedad en la que se vea libre de toda alienación y servidumbre. Este enfoque dará inicio a una nueva dimensión de la Filosofía: la crítica social⁴².

Una visión de corto alcance cuestionó también, en su momento, el hecho de que la TL se sirviera del método de la Filosofía marxista en su interpretación del devenir de la Historia, pero parece sorprender menos que el marxismo apele a la Teología para aparecer renovado en el presente⁴³. Sobre la base de un acercamiento a la realidad

41 POLANCO, Rodrigo, "Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico", *Teología y Vida* (2009): 136.

42 GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 48.

43 Nos referimos a la tesis enunciada por Žižek y Milbank: "Los pensadores de la resistencia a la depredación capitalista ya no podían apelar únicamente a la tradición humanista-marxista, sobre todo porque la historia del marxismo realmente existente finalmente se plegó ante el gigante del

más cruda, la TL en particular tiene la cualidad de devenir en discurso de ruptura. Es como si ella reconociera que Dios no puede querer el dolor de los más olvidados. Una vez más, ello es razonable cuando la fe es comprendida en la perspectiva que ya hemos iluminado antes.

En esta confluencia de intereses (lograr que la Iglesia se ubique del lado de la historia de los más pobres, como lugar teológico), la TL recoge el sufrimiento de los creyentes y lo interpreta en el sentido opuesto de lo que determinaría cierto sentido común, es decir, como prueba del silencio de Dios o de su reducción a la inexistencia. Ocurre todo lo contrario. Precisamente, en ese sufrimiento de los pobres se reconoce a Dios. Esta es la razón de fondo por la que el discurso teológico incorpora la urgencia de la realidad sufriente; pero, a ello se añade una explicación propiamente teológica y hermenéutica:

Habiendo sido definida la Iglesia como sacramento de salvación y entendiendo la sacramentalidad como existencia “para los otros”, la cuestión se transformó entonces en qué y cómo debe hacer la Iglesia hoy en América Latina para ser efectivamente sacramento de salvación en la situación actual de opresión/Liberación⁴⁴.

Lo que podría juzgarse como una reducción por parte de la TL, es más bien una hipérbole que solo puede entenderse cuando se pondera lo que ocurre, cuando se experimenta a Dios identificado con el otro al que nadie soporta mirar.

Gutiérrez tenía claro que el ejercicio académico de la Teología debía mantener un vínculo “real” con la historia del dolor latinoamericano. Queda claro, sin embargo, que de esta manera emergía una reflexión

capitalismo. El portal de la Teología se abrió precisamente porque el capitalismo es, en última instancia, una estructura cerrada en sí misma, por lo que la Teología nos ofrece una forma de trascender el capital basada en la relacionalidad y no en el ego” ŽIŽEK, Slavoj; MILBANK, John, *The Monstrous of Christ. Paradox or Dialectic?* (2009), 5. Traducción nuestra.

⁴⁴ POLANCO, “Eclesiología en Latinoamérica”, 141.

“situada”, puede decirse “original” de la TL que, al vivir la fe en el hecho de la vida, ya no podía eludir la pregunta por la justicia *hic et nunc*:

¿Puede el ser humano creer en Dios en forma desinteresada, sin esperar recompensa y temer castigos? Y de manera más precisa: ¿existe alguien que desde el sufrimiento injusto sea capaz de afirmar su fe en Dios y hablar de Él, gratuitamente?⁴⁵.

La fe sin justicia está vacía; la justicia sin fe está ciega. Ya no deberíamos hablar solamente del binomio fe-razón, sino de trinomio fe-justicia-razón, por el que la justicia completa tanto a la fe como a la razón⁴⁶. Así, la justicia mantiene viva no solo la tensión retórica del autor, y de la TL en su conjunto, sino que se constituye en la articuladora de la relación Filosofía-Teología. Con ello, se pretende subrayar que, en adelante, estas disciplinas se unen y están al servicio de la justicia que, a su vez, prolonga concretamente la experiencia del Dios de Jesucristo. De ello hablamos ahora.

Por tanto, el discurso está subordinado a la preocupación por asuntos urgentes. Forzando un poco la interpretación que hace la fenomenología, podríamos decir que Gutierrez propone ir primero a las “cosas mismas”⁴⁷, es decir, en dirección de aquellas cosas que la Teología de los sistemas podría haber dejado de lado. ¿No es ello lo que nos recuerdan los maestros de la sospecha?⁴⁸.

45 GUTIÉRREZ, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (2006), 32.

46 Desde la Ilustración, “la fe tiene que acreditarse ante – y ser transmitida a través de – una razón que, por su parte, en cuanto libertad asociada a un sujeto, quiere plasmarse en la práctica y llegar a sí también en cuanto libertad de los otros y, por ende, en cuanto justicia”. METZ, Johann Baptist, *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (2007), 211.

47 HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas. Vol. 1* (2006), 218.

48 No hemos podido resistir hacer una referencia a Nietzsche, quien había expresado que no le interesaban los asuntos etéreos o el más allá; le interesa lo primero, por ello se ocupa de asuntos culinarios: “¿Por qué sé yo algunas cosas más? ¿Por qué soy yo en absoluto tan inteligente? No he reflexionado jamás sobre problemas que no lo sean – no me he malgastado. (...) ‘Dios’, ‘inmortalidad del alma’, ‘redención’, ‘más allá’, todos estos son conceptos a los que no he dedicado ninguna

Notemos que, al respecto, Gutiérrez hace suya una tesis de Yves Congar:

El movimiento de la reflexión teológica ha sido marcado, en su conjunto, por una transferencia de la atención al puro en-sí de las realidades sobrenaturales, a la relación que tienen con el hombre, con el mundo, con los problemas y las afirmaciones de todos los que para nosotros, representan a los *otros*⁴⁹.

Más que divagar en medio de tensiones ideológicas, el teólogo peruano sostiene que la Teología es acto segundo, ya que aparece después de confrontarse con una realidad en la que los signos de los tiempos invitan a actuar. No hay tiempo, podríamos decir; o mejor, hemos entrado en el tiempo escatológico desde ahora. Y, al respecto, no cabe duda de que Gutiérrez sabe que dicha escatología constituye tanto el cuidado intra-histórico como la atención a “una relación con un exceso siempre exterior a la totalidad [de la Historia]”⁵⁰. La escatología, aquí, conserva la tensión del presente en que los más olvidados deben tomar las riendas de su historia y del tiempo por venir o por esperar.

En este sentido, su punto de partida es la experiencia de contacto con Dios y con los más olvidados. Por lo tanto, comenzamos por contemplar a Dios, interpretar y acoger su voluntad, pero debemos contemplarlo donde está, es decir, en los pobres. La afirmación es

atención, tampoco ningún tiempo, ni siquiera cuando era niño – ¿acaso no he sido nunca bastante pueril para hacerlo? –. El ateísmo yo no lo conozco en absoluto como un resultado, aun menos como un acontecimiento: en mí se da por supuesto, instintivamente. Soy demasiado curioso, demasiado problemático, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda. Dios es una respuesta burda, una indelicadeza contra nosotros los pensadores – incluso en el fondo no es nada más que una burda prohibición que se nos hace: ¡no debéis pensar! (...) Muy de otro modo me interesa una cuestión de la cual, más que de ninguna rareza de teólogos, depende la ‘salvación de la humanidad’: el problema de la alimentación”. NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo* (1998), 41 [&1]. En este sentido, la TL es una respuesta contundente al reclamo nietzscheano.

49 GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 24.

50 LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), XI. Gutiérrez recuerda que la escatología es clave en el cristianismo y al mismo tiempo, que sin desvalorizar la dimensión intra-histórica de la vida espiritual y material, se abre a la salvación. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 206, 214.

excesiva; otra vez, hiperbólica. Nos hemos preguntado al respecto si no es un rezago de la vía eminente que encontramos en el Pseudo Dionisio para dar cuenta de una experiencia de Dios⁵¹. En efecto, la contemplación no conduce siempre a un quietismo caracterizado por el pasmo; al contrario, no es extraño que la validación del discurso contemplativo sea dada por la capacidad de comprometerse concretamente con las causas de los demás. Al respecto abundan los ejemplos entre los personajes espirituales.

El tratamiento político de Gutiérrez o, si se quiere, su Teología política⁵², está íntimamente unida con una reflexión espiritual, con una suerte de Filosofía espiritual. Ciertamente, desde sus primeras intuiciones políticas, Gutiérrez prepara el posterior desarrollo espiritual en el que se reconoce un círculo cristológico y hermenéutico que puede expresarse con estos términos: cuando nos inclinamos hacia los pobres, encontramos a Cristo presente y escondido en ellos, y este encuentro hace que nuestra solidaridad con ellos sea más profunda y auténtica⁵³. Por supuesto, como ya lo hemos dicho, solo puede entenderse el sentido de esta afirmación si salimos de la literalidad que nos condenaría no tanto al misterio como al horror sadomasoquista, como si los pobres fueran una necesidad de la fe. Lo que está en juego según el sentido de este axioma es, más bien, una rebeldía, una revolución integral gestada por la *kénosis* de Dios.

51 Hacemos una interpretación arriesgada que retomamos en la conclusión del presente capítulo.

52 Gutiérrez hace referencia directa a la Teología política de Metz. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 64. Al respecto, merece la pena recordar que, en efecto, Metz constituye un hito fundamental para la TL y no solo para la versión elaborada por Gutiérrez. En la Teología política del cuño de Metz se subraya que “la nueva Teología política parte, por ejemplo, de que la catástrofe de Auschwitz está inscrita en la situación interna del discurso cristiano sobre Dios, de suerte que queda prohibido el repliegue en un idealismo de la Historia sin huella del ser humano”. METZ, Johann Baptist, *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (2007), 249. Lejos de todo idealismo, se trata de la memoria del sufrimiento ajeno, pero constituida en un recuerdo peligroso.

53 MAIER, Martín, “Espiritualidad y teología en la obra de Gustavo Gutiérrez”, in: *Teología de la Liberación. Cruce de miradas* (2000), 86.

El aporte de la TL al método filosófico: kénosis

Aunque está de más recordarlo, la TL no ha inventado la *kénosis*. La expresión es bien conocida: los padres de la Iglesia forjaron el término a partir de la carta de San Pablo a los Filipenses 2,7: Jesucristo “se despojó de sí mismo tomando condición de siervo”. Con todo, al hacer suyo el lamento de los más insignificantes, la TL ¿no ha logrado ofrecer un sentido más completo de lo que significa la encarnación de Dios, su *kénosis*? Para no dar a la TL un crédito excesivo, el término teológico ya había penetrado en la Filosofía mucho antes, aunque terminaba por convertirse en una pieza más dentro de un sistema especulativo ajeno al dolor: en efecto,

(...) el kerigma [teológico] del siglo XIX probablemente no habría visto el día sin el empuje de la Filosofía hegeliana. Hegel devolvía así a la Teología lo que ella le había prestado. Un esquematismo kenótico intenso se encuentra en el corazón de su sistema⁵⁴.

La Escritura abunda en referencias al clamor de justicia, pero la justicia de la que hablamos no es cualquiera⁵⁵. La TL se ocupa de la justicia cuyo sentido pasa por la experiencia de la encarnación de Jesucristo y por su abajamiento. Es decir, apela a la justicia que atraviesa el conjunto de la Escritura, pero interpretada a la luz de Jesucristo. Entonces adquiere su cualidad peligrosa, porque se centra en la memoria del sufrimiento del otro y no en el propio sufrimiento⁵⁶. Como lo deja entrever Christophe Bobin en su libro *Le Très Bas* (que podríamos traducir literalmente como El Bajísimo) se trata de

54 LACOSTE, Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie* (2002), 634.

55 Metz nos recuerda que “Deus et justitia est, ‘Dios es (también) justicia’”. “Este es el nombre con que lo llamarán: ‘Yahveh, nuestra justicia’” (Jr 23,6). Para la fe cristiana, la justicia no es solo un tema político, o social, sino un tema estrictamente teológico: una información de la fe sobre Dios y su Cristo” METZ, Johann Baptist, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad* (2013), 13.

56 METZ, *Memoria Passionis*, 214.

acercarse a la realidad desde abajo; se trata, es verdad, de una alusión poética al Dios que se vacía de sí mismo (Fil 2,7) o que se esconde⁵⁷, pero que inevitablemente se encuentra comprometido porque ha comenzado por auto-negarse. Cuando lo que han exigido los profetas se relea a la luz del Dios encarnado, las cosas adquieren un carácter definitivo. Dios irrumpe en la Historia desde abajo; es decir, desde donde no lo imaginamos ni siquiera remotamente. Hay que temer, en efecto, nombrar este abajamiento porque podríamos imaginar erróneamente que hemos conquistado de algún modo la experiencia de Jesucristo al ponerse en la posición de servidor. Pero no es así.

Precisamente, el pensamiento filosófico que tiende a domesticarlo todo de acuerdo con su ejercicio de razón ha “colonizado” también la *kénosis*. Ello puede resultar de alguna manera irritante en el caso de la *kénosis*, sobre todo cuando las situaciones de sufrimiento requerirían cierta atención, cierto silencio, cierta ignorancia. Pero, como sentencia Levinas, en la Filosofía todo se hace pasar por el tribunal de una razón que parece deberse a ella misma⁵⁸. La *kénosis* hoy también aparece conquistada por el discurso filosófico contemporáneo. En efecto, “el concepto de *kénosis*, central en la cristología neotestamentaria, ha pasado a ejercer una fascinación entre los más diversos filósofos”⁵⁹. Entre ellos, encontramos a Žižek, Vattimo, Malabou.

Nos detenemos brevemente en Žižek. Por un lado, Žižek ha subrayado el interés común del cristianismo y del marxismo. Poseen “el mismo linaje”, sostiene; pero además “deben luchar en el mismo

57 LOYOLA, Ignacio, *Ejercicios espirituales* (1987), 120 [196].

58 A nuestro modo de ver, ese es el sentido del artículo de Levinas “Dios y la Filosofía”, que recusa la tendencia innata de la Filosofía a reducir todo a la inmanencia. LEVINAS, Emmanuel, “Dios y la Filosofía”, *Le Nouveau Commerce Cahier* (1975), 97-128.

59 FLAMARIQUE, Lourdes; CARBONELL, Claudia (eds.), *La larga sombra de lo religioso. Secularización y resignificaciones* (2017), 200.

lado de la barricada contra el asalto de los nuevos espiritualismos”⁶⁰. Por otro lado, ha mostrado empeño en extraer las consecuencias de la *kénosis* para afirmar la contingencia del mundo. Al respecto, Claudia Carbonell explica el propósito de Žižek así: el “verdadero materialismo no está en que la realidad sea todo lo que hay (o que no lo sea), sino en que la materia es no-todo. La materia, el mundo, está siempre incompleto, es lo no-necesario”⁶¹; de allí, no se desprende la posibilidad de una vida espiritual, por cierto. Pero, una vez más, la *kénosis* queda sometida a las condiciones de verdad establecidas por la razón, especialmente porque no se deja abierta ninguna brecha para la trascendencia.

La TL se distanciaría del tratamiento esgrimido al instante. No solo une la *kénosis* con la justicia que reclamaban los profetas y que comulgaría muy bien con la Teología política de Metz o, parcialmente, con el tratamiento de Žižek, sino que quiebra el hálito conquistador del saber filosófico. Al vaciarse de sí, Jesucristo se une a la pobreza por amor, pero lo que propone la TL es que quienes lo seguimos estemos en la capacidad de hacer lo mismo: abrazar la justicia como “auténtica imitación de Cristo que asume la condición pecadora del [ser humano], para liberarlo del pecado”⁶².

De este modo, lo que aprendemos de este acercamiento a la *kénosis* es que, aunque la TL no sea absolutamente innovadora ni en el método, ni en el objeto, ni en sus fuentes, sus exigencias nacen de una escucha sensible del dolor que no es “inmanentista”. Lo que se quiere decir es que la TL, al mismo tiempo, se confronta con el dolor de las personas con nombre propio, pero no se queda adherida a él, sino que es capaz de ponerle un propósito, de esbozar una esperanza que es

60 ŽIŽEK, Slavoj, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* (2016), 10.

61 FLAMARIQUE; CARBONELL, *La larga sombra de lo religioso*, 208.

62 GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, 370.

indivisiblemente presente-activa y futura-pasiva. Y ello es posible porque las realidades includibles en el mundo son atendidas desde una lectura del Dios encarnado (es decir, cuya carne muere y resucita); aunque no sepamos a ciencia cierta qué es lo QUE eso va a dar como fruto, sabemos que podemos trabajar (presente-activo) por un tiempo que se prepara (futuro-pasivo). La Historia plagada de ambigüedades puede haber transmitido la idea de que hay voces que no merece la pena que se escuchen. Con la ruptura del paradigma moderno, el discurso y las narrativas pudieron transformarse y, desde entonces, todos tienen voz; en especial, los que han llevado la peor parte:

Y sin embargo, las voces de los otros se multiplican: los histéricos y los místicos que hablan a través de Lacan; los locos y los criminales a los que Foucault permite hablar; los pueblos ancestrales, antes mal llamados primitivos, defendidos e interpretados por Eliade; los muertos cuya Historia los vencedores todavía presumen de contar; el sufrimiento reprimido de las personas engañadas por su propia experiencia por los medios de comunicación de masas modernos; los pobres, los oprimidos y los marginados – todos aquellos considerados “no personas” por los poderosos pero declarados por los grandes profetas como los propios privilegiados de Dios. Todas las víctimas de nuestros discursos y de nuestra Historia han empezado a descubrir sus propios discursos de un modo que a nuestro discurso le cuesta oír, y mucho menos escuchar. Sus voces pueden parecer estridentes e incívicas, en una palabra, otras. Y lo son. Todos acabamos de empezar a sentir el terror de esa alteridad. Pero sólo si empezamos a escuchar esas otras voces podremos también empezar a oír la alteridad dentro de nuestro propio discurso y dentro de nosotros mismos. Lo que entonces podríamos empezar a escuchar, por encima de nuestro propio parloteo, son posibilidades que nunca nos hemos atrevido a soñar⁶³.

El listado debería continuar con un largo etcétera que incluiría a diversas “minorías cognitivas”⁶⁴ que hoy han recuperado su voz

63 TRACY, David, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope* (1987), 79.

64 BERGER, Peter, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (1975), 21.

y su esperanza de participar en la forja de su historia como Jesucristo encarnado lo enseña sin grandes elucubraciones. Ahora bien, la TL ha logrado habitar la noción de *kénosis* con un conjunto de realidades que desafían nuestra imaginación y nuestra capacidad epistemológica. Frente a las tentaciones de convertir todo lo que tocamos en estatuas de sal que dejan de hablarnos o interpelarnos, la TL, porque entiende el dinamismo de Jesucristo, nos devuelve ya no conceptos para operar nuestras interpretaciones más o menos verdaderas en torno al mundo; nos devuelve una realidad con la que solo queda la compasión y el compromiso. Ese es el aporte para que la Filosofía tome la posta de un pensamiento diferente y cargado de un deseo explícito de transformación, ya no a la luz de nuestra fuerte variabilidad, sino a la medida de la fuerza de un Dios que no se agota ni repite. ¿Es esto todavía posible para la Filosofía? ¿No debería inaugurarse una nueva rama de la Filosofía que insistiría en la dimensión espiritual, es decir, en la cualidad de la persona para experimentarse de algún modo unida a los otros, a su entorno, al cosmos?

En el presente capítulo hemos explorado la relación que existe entre la Filosofía y la Teología. Para llevar a cabo nuestro cometido, partimos de la constatación de que ha existido una mutua transformación. Ahora bien, habida cuenta de que la Filosofía ha solido proponer las innovaciones metodológicas, hemos intentado concentrar nuestra atención en el modo como la Teología puede repercutir en el método de la Filosofía. Hemos imaginado una situación *sui generis* por la que la Teología fuese más bien la servidora de la Filosofía pero que, con ello, sea también la Filosofía beneficiaria de las innovaciones teológicas. Pero no hemos disertado sobre la totalidad

de la Teología; tarea excesiva y que ameritaría un estudio mucho más detenido. Nuestro aporte ha tomado como punto de partida a la Teología de la Liberación en la versión de Gustavo Gutiérrez. Como se ha podido corroborar, la TL ha sido interpretada de acuerdo con una intención que va más allá de ella misma. En efecto, Gutiérrez no ha tenido ninguna intención de evidenciar cómo su tarea teológica ilumina el método filosófico. Hemos ido más lejos, pero esperamos haber mostrado oportunamente que el desarrollo es consistente con el quehacer de la TL.

Para facilitar el encuentro de la TL con la Filosofía, hemos usado el binomio fe-razón desde una perspectiva que no es noética, sino existencial. La fe es un rasgo de la persona y, gracias a ella, es posible que la vida adquiera un sentido razonable. De esta manera, el método nos ha conducido hacia las cosas mismas, hacia el lugar en el que se hace visible el dolor y el sufrimiento de las personas. Más allá de sofismas, hay que señalar que, desde que Dios se encarnó (y en las realidades últimas), ha revestido de un aura de inconmensurabilidad cualquier experiencia de dolor de los últimos. Es decir, ninguna tematización del dolor alcanza para decir lo que representa para aquellos que deben hacerse con él, portarlo y, acaso, resolverlo. Cuando Dios mismo abraza una realidad no deja de pertenecernos, pero adquiere una profundidad y hondura que ya no alcanzamos a medir.

Ahora bien, por la sensibilidad, el discernimiento y el compromiso que ha puesto la TL – siempre nos referimos a Gutiérrez –, ella transforma el binomio fe-razón en un trinomio fe-justicia-razón: por lo tanto, la fe solo es razonable en la medida en que atiende a las circunstancias en las que el ser humano se abre con amor a Dios. Dicho sea de paso, el amor (y la adhesión) del insignificante por Dios es inexplicable y ello supondría también un desarrollo académico

que no hemos podido honrar en estas páginas. A estas alturas, hemos afirmado que la justicia no se confunde con cualquier justicia. Ella nace de una fe en la encarnación, en una admiración por la *kénosis* de Dios y que el Nuevo Testamento explica en estos términos: “nos amó primero” (1Jn 4,19).

Al respecto de la *kénosis*, nos ha parecido relevante no solo el término, sino el hecho de que la expresión sea recuperada por la Filosofía. Ahora bien, se ha cuestionado el hecho de que la Filosofía haya intentado amaestrar este término, que tiene que ser puesto en perspectiva histórica, ya que implica tanto la historia de Jesús como la historia de todos aquellos con los que Jesús se ha identificado. El dolor y el sufrimiento no se resuelven en una teoría crítica. Habría que desarrollar más abundantemente el punto de quiebre que ofrece el “procesamiento” teológico de la *kénosis*. En efecto, la TL y las vertientes europeas de la Teología política que se desarrollan desde la tesis de Metz arrojan luces metodológicas para el bien de la Filosofía, ya que no solo admiten la contingencia del mundo, sino la contingencia de la contingencia. Hay modo de argumentar este aparente juego de palabras, y es que la TL no solo no pretende un conocimiento orgulloso del dolor del otro, sino que propone no someterse al dolor ni amilanarse ante la adversidad. Este es un modo de admitir que, si Dios se ha encarnado, está de nuestra parte y la Historia no es un *fatum* ante el que solo cabe la aquiescencia. El abajamiento en la TL hace espacio para una rebeldía capaz de traer al Reino de este lado de la Historia. La TL jalona el tiempo escatológico y lo ancla aquí y ahora para que el estado habitual de las cosas refleje desde ya la vida divina. Al respecto, conviene indicar también que este capítulo constituye una invitación a realizar una lectura más sistemática de la espiritualidad de la esperanza que desarrolla Gutiérrez, por ejemplo, en *Beber de su propio pozo*.

Referencias

- AEROPAGITA, Pseudo-Dionisio. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- BERGER, Peter. *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder, 1975.
- CORIA, Marcela. Paideía y Sophía en el itinerario del alma hacia Dios: Abraham, Sara y Agar en la exégesis filónica. *Circe*, n. 13, p. 93-106, 2009.
- FALQUE, Emmanuel. *Metamorfosis de la finitud. Nacimiento y resurrección*. Traducido por Alejandro del Río Herrmann. Salamanca: Sígueme, 2017.
- FLAMARIQUE, Lourdes; CARBONELL, Claudia (eds.). *La larga sombra de lo religioso. Secularización y resignificaciones*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.
- FROMM, Erich. *Ética y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Principios metafísicos de la lógica*. Traducido por Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. Fenomenología y teología. In: *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2001, p. 49-73.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol. 1. (2 vols.). Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- ILLANES, José Luis. Philosophia ancilla Theologiae. Límites y avatares de un adagio. *Scripta Theologica*, v. 36, n. 1, p. 13-35, 2004.
- IZQUIERDO, César. ¿Son la Filosofía y la Teología específicamente diferentes?. In: *XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, p. 311-319.
- IZQUIERDO, César. Fides qua - Fides quae, la permanente “circumincisión”. *Teología y Catequesis*, v. 125, p. 57-77, 2013.
- KANT, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Traducido por Elsa Tabernis. Buenos Aires: Losada, 2004.

- LACOSTE, Jean-Yves. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.
- LAMET, Pedro Miguel. *Arrupe. Un profeta para el siglo XXI*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1961.
- LEVINAS, Emmanuel. Dios y la Filosofía. *Le Nouveau Commerce Cahier*, 30-31, p. 97-128, 1975.
- LEVINAS, Emmanuel. Amour et révélation. In: HUOT-PLEUROUX (présentation). *La charité aujourd'hui*. Paris: S.O.S., 1981, p. 133-148.
- LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 2006.
- LOYOLA, Ignacio. *Ejercicios espirituales*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- MAIER, Martín. Espiritualidad y Teología en la obra de Gustavo Gutiérrez. In: *Teología de la Liberación. Cruce de miradas*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones, 2000, p. 81-100.
- METZ, Johann Baptist. *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Traducido por José Manuel Lozano Gotor. Santander: Sal Terrae, 2007.
- METZ, Johann Baptist. *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Herder, 2013.
- MORALES, José. *Filosofía de la religión*. Navarra: EUNSA, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- PASCAL, Blaise. *L'oeuvre de Pascal*. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1936.
- POLANCO, Rodrigo. Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico. *Teología y Vida*, v. L, n. 1-2, p. 131-152, 2009.
- ROMERO DE SOLÍS, Diego. *Enoc. Sobre las raíces filosóficas de la poesía contemporánea*. Madrid: Akal, 2000.
- SANTUC S.J., Vicente. *El topo en su laberinto. Introducción a un filosofar posible hoy*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2005.

TRACY, David. *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987.

ŽIŽEK, Slavoj. *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Traducido por Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj; MILBANK, John. *The Monstrousness of Christ. Paradox or Dialectic?* Cambridge, Massachusetts/London: The MIT Press, 2009.

CAPÍTULO XII

Herramientas digitales para la investigación en Teología

Iván-Darío Toro-Jaramillo¹

Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)

Juan-David Restrepo-Zapata²

Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)

Universidad de Antioquia (Colombia)

La era digital y virtual implica retos, cambio de mentalidad y de prácticas, así como también ciertas exigencias que deben tenerse en cuenta para la investigación en humanidades, y de manera particular para la investigación en Teología.

Una década antes de la aparición de la World Wide Web (www) y la Internet, el científico informático e investigador de inteligencia artificial (IA) del MIT, Joseph Weizenbaum, en 1976, señalaba “la

1 Posdoctorado en Teología de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil); Dr. en Filosofía y Dr. en Teología de la Universidad de Navarra (España), licenciatura en Teología (maestría) de la Universidad de Navarra (España), licenciatura en Filosofía (maestría) de la Universidad de Santo Tomás (Roma). Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana; editor de la revista *Cuestiones Teológicas*, de la Facultad de Teología y de la revista *Escritos*, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana; coordinador de la línea de investigación: Humanismo y Organizaciones, del Grupo de investigación Teología, Religión y Cultura, investigador senior (Minciencias). E-mail: ivandario.toro@upb.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8639-3567>.

2 Máster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia. Profesor del programa de Historia de la Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia) y del Departamento de Historia de la Universidad de Antioquia (Colombia). Email: juandrestrepozapata@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2397-1577>.

posibilidad, si no la probabilidad, de que en el futuro llegaríamos al punto de no retorno con el desarrollo de la tecnología informática”³, y se refería, en ese momento, a este hecho con la palabra “irreversibilidad”⁴, para indicar la relación nuestra con las computadoras, con el mundo de lo digital y la virtualidad. Cada día es mayor el uso de la tecnología y es indudable el rápido avance y proliferación de lo digital y lo virtual, con una gran cantidad de aplicaciones. Incluso se ha acuñado la palabra “inteligencia”, que antes solo se utilizaba para referirse a los seres humanos, para referirnos al “aprendizaje automático” o “*machine learning*”, a los teléfonos inteligentes, incluso a los edificios inteligentes, y a un gran número de aparatos que llamamos “inteligentes”. Es necesario que los investigadores en ciencias sociales y humanas, como en Teología, realicen sus trabajos con apoyo de todos los recursos y herramientas tecnológicas. En definitiva, “no hemos visto nada todavía, en comparación con lo que vendrá en los próximos años y décadas”⁵.

La línea entre lo real y lo virtual se difumina cada vez más, se comienza incluso a tener dificultades para saber si tratamos con una máquina o con una persona, todo debido a los avances de la inteligencia artificial – IA. De esta manera, lo real y lo virtual se “interrelacionan”, haciendo que la tecnología digital se convierta “de hecho en un componente indispensable de la vida humana, integrándose completamente en la sociedad en su conjunto y, por lo tanto, enredándose en varias estructuras y subestructuras vitales, entonces el enredo también se extendería al mundo de la religión”⁶.

A diferencia de otros campos y áreas de conocimiento, lo digital y lo virtual han ido introduciéndose lentamente en el campo de la

3 BINGAMAN, K. A., “Religion in the Digital Age: An Irreversible Process”, *Religions* (2023): 28

4 WEIZENBAUM, J., *Computer power and human reason: From judgment to calculation* (1976).

5 BINGAMAN, K. A., “Religion in the Digital Age...”, 28.

6 BINGAMAN, K. A., “Religion in the Digital Age...”, 30.

Teología, de la investigación teológica, de la pastoral y la evangelización. Se habla incluso de un método de Teología digital⁷, de Ciber-teología⁸ y de religión digital⁹.

Lo que antes se llamaba “brecha generacional”, marcada principalmente por la edad, ahora se denomina “brecha digital”, marcada por la utilización y dominio de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC). Uno de los retos y exigencias en la evangelización y la pastoral se tiene precisamente con los nativos digitales, pues, en cierto sentido, lo digital y lo virtual han llegado a alterar “lo que significa ser religioso o espiritual, lo que significa ser humano para el caso, y diría que el proceso se está volviendo irreversible”¹⁰. ¿Podría existir una relación entre el alto uso de la tecnología digital, en particular las redes sociales, y la desafiliación religiosa principalmente de los adolescentes y jóvenes? Sin duda alguna que sí, pues tanto en la pastoral como, en general, en la evangelización, continuamos siendo muy “tradicionales”, siempre estamos repitiendo esquemas y propuestas pastorales. Para una gran parte del clero y de los agentes de pastoral las nuevas realidades de lo digital y lo virtual aun no las asimilan y, lo que es peor, no se preocupan por conocerlas y utilizarlas, pues resulta más cómodo seguir haciendo lo que siempre se ha hecho de la misma manera. “Hablando críticamente, se podría decir que la relación y la presencia física, corporal, ceden el lugar a otro tipo de comunicación. Esto plantea problemas a la reflexión teológica y filosófica tales como la importancia de la presencia física para la interacción

7 SUTINEN, E.; COOPER, A-P, *Digital Theology. A computer Science Perspective* (2021).

8 ARBOLEDA MORA, C., “Evangelizar la cibercultura. Los retos de la ciber-teología”, *Veritas* (2017): 163-181; SPADARO, A., *Ciber-teología: Pensar el cristianismo en tiempos de red* (2014).

9 CAMPBELL, H. A., *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (2013); HOOVER, Stewart M., *Religion in the media age* (2006).

10 BINGAMAN, K. A., “Religion in the Digital Age...”, 30.

humana, el papel del cuerpo en la misma relación y el ejercicio de la autoridad en los grupos sociales”¹¹.

Si bien existen un buen número de “estudios específicos que abordan el tratamiento que se hace de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) como de dispositivos y medios tecnológicos específicos desde sus respectivas áreas de intervención”¹². Sin embargo, “no son tan abundantes los estudios referidos al uso y posibilidades que estos espacios, medios y tecnologías ofrecen a algunos colectivos específicos como son los agentes pastorales, catequistas o clero, particularmente de la Iglesia Católica”¹³, aunque pueden citarse algunos documentos del magisterio que no solo apoyan sino que también piden utilizar distintos medios de comunicación social, redes sociales (RRSS), y en general todo lo que se refiere a las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) disponibles para la evangelización y las tareas pastorales.

Algunos de estos documentos parten incluso del mismo Concilio Vaticano II, que en el Decreto *Inter mirifica* (4 de diciembre de 1963), sobre los medios de comunicación social, afirma que la Iglesia “considera que forma parte de su misión predicar el mensaje de salvación, con la ayuda, también, de los medios de comunicación social, y enseñar a los hombres su recto uso” (IM 3), advirtiendo, ya desde entonces, que “los destinatarios, sobre todo los más jóvenes, procuren acostumbrarse a la disciplina y a la moderación en el uso de estos medios” (IM 10), señalando, además, la necesidad de formar “oportunamente sacerdotes, religiosos y también laicos que cuenten

11 ARBOLEDA MORA, C., “Evangelizar la cibercultura...”, 169.

12 FANDOS IGADO, M.; SÁNCHEZ-LÓPEZ, I.; PÉREZ-RODRÍGUEZ, A., “El clero español ante las redes sociales e Internet. Riesgos y oportunidades”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* (2022): 132.

13 FANDOS; SÁNCHEZ-LÓPEZ; PÉREZ-RODRIGUEZ, “El clero español ante las redes sociales e Internet...”, 132.

con la debida competencia para dirigir estos medios hacia los fines del apostolado” (IM 15).

El Papa Pablo VI en su Instrucción pastoral *Communio et progressio* (18 de mayo de 1971), acerca de los medios de comunicación social, y la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), a partir de la pregunta: “¿Qué es evangelizar?”, se refiere a la evangelización en el mundo contemporáneo, señalando la necesidad de emplear los medios modernos disponibles para la evangelización. También el Papa Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990), a partir de la pregunta “¿Por qué la misión?”, se refera a la validez del mandato misionero con apoyo de todos los medios de comunicación. En el mensaje del Papa Benedicto XVI para la *XLVII Jornada mundial de las comunicaciones sociales. “Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización”* (12 de mayo de 2013) afirma que:

Quisiera detenerme a considerar el desarrollo de las redes sociales digitales, que están contribuyendo a que surja una nueva “ágora”, una plaza pública y abierta en la que las personas comparten ideas, informaciones, opiniones, y donde, además, nacen nuevas relaciones y formas de comunidad (...) La cultura de las redes sociales y los cambios en las formas y los estilos de la comunicación suponen todo un desafío para quienes desean hablar de verdad y de valores (...) Las redes sociales, además de instrumento de evangelización, pueden ser un factor de desarrollo humano (...) Existen redes sociales que, en el ambiente digital, ofrecen al hombre de hoy ocasiones para orar, meditar y compartir la Palabra de Dios. Pero estas redes pueden asimismo abrir las puertas a otras dimensiones de la fe.

Por su parte, el Papa Francisco se refiere tanto a las posibilidades como a los riesgos que el desarrollo de las redes sociales ofrece a la Iglesia, y así lo pone de manifiesto, por ejemplo, en la *XLVIII Jornada mundial de las comunicaciones sociales. Comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro* (1 de junio de 2014).

En definitiva, la lista de documentos de Santa Sede es significativa, lo que muestra la necesidad de asumir este reto de lo digital y lo virtual, del empleo de las RRSS, principalmente entre los más jóvenes, y, en general, responder al llamado de hacer un buen uso de las TIC y los desafíos éticos y pastorales que se dan en el contexto de las nuevas tecnologías (Instrucción Pastoral *Aetatis novae*. Sobre las comunicaciones sociales en el vigésimo aniversario de *Communio et Progressio*, 1992; la Encíclica *Veritatis Splendor*, 1993; *Ethics in Internet*, 2002; *The Internet: A New Forum for Proclaiming the Gospel*, 2002; *The Rapid Development*, 2014 etc.).

El uso cada vez mayor de estos recursos y redes sociales, principalmente por parte de los adolescentes y jóvenes, hacen pensar que

la red no solo se está configurando como un nuevo lenguaje que genera un nuevo pensamiento, un nuevo modo de ver, entender y juzgar la realidad, sino que está facilitando un nuevo modo de actuar, aspectos que están alumbrando una nueva cultura, un nuevo concepto de comunidad, un nuevo espacio en el que el cristianismo debe hacerse presente para anunciar el Evangelio¹⁴.

En definitiva, “el reto no debe ser la de cómo utilizar bien la red, como a menudo se cree, sino cómo vivir bien en el tiempo de la red”¹⁵. La red no es solo un medio de comunicación sino más bien un espacio en que la Iglesia está llamada a evangelizar. Sin duda alguna las RRSS pueden ser “aliados en las tareas evangelizadoras y ministeriales y, en este sentido, aún queda mucho camino por recorrer”¹⁶.

Como resultado de ello, en la sociedad de la hiperinformación, el manejo de la *Big Data* se hace urgente para la comprensión de

14 FANDOS; SÁNCHEZ-LÓPEZ; PÉREZ-RODRIGUEZ, “El clero español ante las redes sociales e Internet...”, 133.

15 ARBOLEDA, C. “Evangelizar la cibercultura...”, 174.

16 FANDOS; SÁNCHEZ-LÓPEZ; PÉREZ-RODRIGUEZ, “El clero español ante las redes sociales e Internet...”, 145

las sociedades humanas¹⁷. Además, la IA genera más mecanismos y posibilidades, pero también retos, en cualquier disciplina, pero especialmente para las humanidades y la Teología¹⁸.

La adopción de técnicas y herramientas digitales ha incrementado las posibilidades de análisis, recopilación de datos y difusión del conocimiento. En nuestras disciplinas, como puede ser el caso de la Teología, los investigadores han ampliado los horizontes y explorado nuevos recursos que van desde bases de datos en línea y bibliotecas digitales hasta software especializados para el análisis textual, visualización de datos y modelado 3D. Con ello, han emergido nuevas formas de nombrar el método y el alcance, así ahora se habla de humanidades digitales y Ciberteología. Una de las principales ventajas de estas herramientas es su capacidad para agilizar el proceso de investigación. En lugar de tener que recopilar manualmente grandes cantidades de información, los investigadores pueden acceder a un significativo número de recursos digitales que permiten encontrar y analizar datos de manera más eficiente.

Además, las herramientas digitales también han facilitado el análisis y la visualización de datos. Los investigadores pueden utilizar software especializados para examinar grandes conjuntos de datos, realizar análisis estadísticos y extraer patrones y tendencias. Otra ventaja clave de las herramientas digitales es su capacidad para realizar trabajos colaborativos y el intercambio de conocimientos. Los investigadores pueden compartir sus datos, métodos y resultados de manera más rápida y accesible a través de plataformas en línea. Esto fomenta la colaboración entre investigadores de diferentes disciplinas y

17 SHAN, D. V.; CAPPELA, J. N.; RUSSEL, N.; LI, J., "On Building Better Mousetraps and Understanding the Human Condition: Reflections on Big Data in the Social Sciences", *Annals* (2015): 33-47.

18 GARCIA SERRANO, A.; MENTA GARUZ, A., "La inteligencia artificial en las Humanidades Digitales: dos experiencias con corpus digitales", *Revista de Humanidades Digitales* (2022), 19-39.

geografías, lo que a su vez enriquece la investigación y promueve la interdisciplinariedad.

Así, estas herramientas han abierto nuevas vías de exploración y han ampliado nuestro entendimiento de la Historia, la cultura, la religión y las expresiones humanas. En dicho sentido, el objetivo de este capítulo es proporcionar una serie de técnicas y herramientas de investigación que pueden ser útiles en la investigación en Teología. Por lo tanto, algunas de estas herramientas proporcionan unos márgenes de maniobrabilidad al investigador que buscan facilitar y realizar novedosos acercamientos a los datos y su examinación.

Rastreo y recolección de datos e información para la construcción de problemas y métodos de investigación

Hasta hace algunos años la posibilidad de consulta y obtención de datos e información estaba más restringida a los grandes repositorios y sistemas manuales de consulta en las bibliotecas físicas, que acumulaban un gran número de publicaciones. En algunos casos los investigadores podían acceder a la consulta directa de las fuentes, como los libros, revistas y colecciones, y, en otros casos, incluso se restringía el acceso directo a estos documentos. Todas las posibilidades de consulta e información estaban limitadas y mediadas por grandes ficheros físicos o por personas que apoyaban en las bibliotecas a los investigadores. Hoy, en cambio, la cantidad y diversidad de datos disponibles en línea o en las grandes bases de datos es abrumadora, lo que hace que cada vez sea más difícil mantenerse actualizado y acceder a la información necesaria para tomar decisiones¹⁹. Resulta entonces fundamental contar con métodos y técnicas de investigación efectivos para el rastreo de información. “Los sistemas de indización de los

19 LOZANO, J. M., “De patos, gansos y cisnes. Revisiones narrativas, revisiones sistemáticas y meta-análisis de la literatura”, *Acta Médica Colombiana* (2005), 1-3.

trabajos de investigación y las bases de datos bibliográficas (...) han permitido superar las dificultades de acceso a la literatura existente. Sin embargo, estos mismos sistemas nos han creado la falsa impresión de que estas fuentes contienen toda la evidencia existente, cuando en verdad no es así”²⁰.

El rastreo de información se refiere al proceso de búsqueda y seguimiento de fuentes de información específicas en entornos digitales que implican una conciencia y patrones de búsqueda específicos, que se delimitan por una temática y un objetivo²¹. El rastreo de información implica el uso de técnicas y herramientas que permiten encontrar datos relevantes y confiables en la vasta cantidad de recursos disponibles en la Internet. Una técnica sólida y segura de rastreo de información es esencial para optimizar la eficiencia y la efectividad de este proceso, evitando la pérdida de tiempo y recursos en la búsqueda de datos dispersos o poco relevantes.

La recolección de datos requiere la sistematización de la información (registrar y agrupar los datos de manera ordenada), de modo que permita la interpretación del investigador. Las técnicas de recolección de datos son diversas y cada vez más amplias y especializadas en la medida en que se tienen mayores avances tecnológicos.

Debido, entonces, al enorme crecimiento de la información fue necesario que se implementaran las Revisiones Sistemáticas de Literatura (RSL). Existen diferentes tipos de revisiones de literatura, “si bien todas ellas pretenden resumir información es importante tener en cuenta que al igual que los patos, los gansos y los cisnes, estas revisiones tienen características comunes, pero también diferencias muy importantes”, por lo que es necesario “conocer las semejanzas y

20 BELTRÁN, O. A., “Revisiones sistemáticas de la literatura”, *Revista Colombiana de Gastroenterología* (2005), 61.

21 MILLER, C. S.; REMINGTON, R. W., “Modeling information navigation: Implications for information architecture”, *Human-Computer Interaction* (2004), 225-271.

las diferencias para comprender los aportes y las limitaciones de los diferentes tipos de revisión”²².

Las RSL sirven para construir problemas y métodos de investigación, en cualquier área del conocimiento. Toda investigación, tanto cualitativa como cuantitativa, debe realizar una RSL, aunque algunos investigadores, en ciertos casos, prefieran más bien hacer estados del arte. Estas dos técnicas, RSL y estados del arte, tienen aspectos similares, aunque con alcances y propósitos diferentes. Es necesario contar con técnicas que permitan “acceder a la información adecuada en términos de cantidad, calidad y actualidad”²³.

En el campo de las ciencias médicas se publicó la declaración *Quality Of Reporting Of Metaanalysis* (QUOROM, 1999): “La finalidad de QUOROM era animar a los autores a que proporcionaran toda aquella información que resulta esencial para interpretar y utilizar adecuadamente los resultados de un metaanálisis (...)”²⁴. Posteriormente, se publicó la declaración *Preferred Reporting Items for Systematic reviews and Meta-Analyses* (PRISMA, 2009), una actualización y ampliación de QUOROM, que incorpora varios aspectos conceptuales y metodológicos novedosos relacionados con la metodología de las revisiones sistemáticas con una aplicación más amplia que QUORUM, “ya que no se limita solamente a los metaanálisis de ensayos clínicos aleatorizados, sino que también es útil para las revisiones de otro tipo de estudios”²⁵. La elaboración PRISMA ha coincidido con la actualización y la modificación sustancial del *Cochrane Handbook for Systematic Reviews of Interventions* (Manual del

22 LOZANO, “De patos, gansos y cisnes...”, 1.

23 GISBERT, J. P.; BONFILL, X., “¿Cómo realizar, evaluar y utilizar revisiones sistemáticas y metaanálisis?”, *Gastroenterol Hepatol* (2004), 129.

24 URRÚTIA, G.; BONFILL, X., “Declaración PRISMA: una propuesta para mejorar la publicación de revisiones sistemáticas y metaanálisis”, *Medicina clínica* (2010), 507.

25 URRÚTIA, G.; BONFILL, X., “Declaración PRISMA...”, 508.

Revisor Cochrane), que incorpora muchos de los mismos cambios propuestos en PRISMA²⁶.

Una de las herramientas digitales para el rastreo de información es *Digital Commons Network*²⁷. Esta es una plataforma en línea que permite a los usuarios buscar y descubrir contenido académico y científico de todo el mundo²⁸. Dentro de las principales características de esta plataforma está su capacidad de búsqueda avanzada utilizando términos de búsqueda y filtros específicos. Algunos de los criterios que se pueden aplicar incluyen el tipo de documento, la disciplina, la fecha de publicación, el autor, el título y el contenido completo.

Además, esta herramienta, utiliza la tecnología de rastreo semántico para mejorar la precisión de los resultados de búsqueda. Esto significa que la plataforma no solo busca las palabras clave, sino que también busca relaciones semánticas entre palabras y conceptos, lo que permite encontrar contenido relevante con recursos diversos. Los usuarios también pueden guardar sus búsquedas y recibir alertas por correo electrónico cuando se agregan nuevos contenidos relevantes. Otra funcionalidad importante de *Digital Commons Network* es la capacidad de navegar por los contenidos por disciplina, incluyendo artículos, tesis, disertaciones, presentaciones, entre otros. La plataforma cuenta con una lista de disciplinas organizadas por áreas de estudio, lo que facilita la búsqueda de contenido específico en un campo de interés. Además, cada área tiene sus propios subtemas, lo que permite a los usuarios refinar aún más su búsqueda y encontrar contenido relevante.

Finalmente, *Digital Commons Network* también ofrece estadísticas y análisis para los autores que publican sus trabajos en la

26 DELGADO, M.; MORENO, S.; GONZÁLEZ, L. E., "Conocimientos, actitudes y barreras hacia la investigación, las revisiones sistemáticas de la literatura y la colaboración Cochrane. Estudio de corte transversal", *Revista Colombiana de Anestesiología* (2006), 227-231.

27 <https://network.bepress.com/>

28 CURTI, A., "Digital Commons Network: buscador académico de acceso abierto" (2018).

plataforma. Ofrece con ello información muy útil para los autores que buscan métricas sobre el impacto de su trabajo y para la evaluación del alcance y la relevancia de su investigación. Algunas de las estadísticas y análisis que ofrece la plataforma incluyen el número de visitas, descargas y citas que ha recibido un artículo o publicación en particular. Además, también suministra información sobre la geografía de los visitantes, el tipo de dispositivo que se utiliza para acceder a la plataforma, el tiempo que los visitantes pasan en la página y la tasa de rebote.

Los autores también pueden obtener información sobre las referencias y citas que han recibido sus publicaciones en otros trabajos académicos y científicos. Complementando con ello la evaluación del impacto de la investigación y como alternativa para generar y establecer conexiones con otros autores y colegas que están trabajando en temas similares. Adicionalmente, la plataforma ofrece información sobre las métricas de impacto, como el índice H, que es una medida de la productividad y el impacto de un autor. Métrica útil para evaluar la relevancia y la influencia del trabajo de un autor en su campo de estudio, aunque con algunas dificultades²⁹. Esto con el fin de dar el salto cualitativo que permita un “avance en la inclusión de otras herramientas de análisis que profundicen y favorezcan una revisión e indagación de la ciencia en aspectos de la recepción intelectual, el desarrollo de campos de investigación y la interrelación en la comunidad estudiada de los diferentes actores (investigadores y teorías)”³⁰.

Otra herramienta útil para la búsqueda de información es *Publish or Perish*. Este es un software desarrollado por la profesora

29 DORTA-GONZÁLEZ, P.; DORTA-GONZÁLEZ, M. I., “Indicador bibliométrico basado en el índice h”. *Revista Española de Documentación Científica* (2010), 225-245.

30 MILLÁN, J. D.; POLANCO, F.; OSSA, J. C.; BÉRIAB, J. S.; CUDINA, J. N., “La ciencia-metría, su método y su filosofía: Reflexiones epistémicas de sus alcances en el siglo XXI”, *Revista Guillermo de Ockham* (2017), 25.

Anne-Wil Harzing de la Universidad de Middlesex (Inglaterra) que se utiliza para evaluar la productividad y el impacto académico de los investigadores. Esta herramienta se enfoca principalmente en analizar la producción científica de un autor o de un conjunto de autores en función de sus citas y otros indicadores bibliométricos.

El software se conecta a fuentes de datos académicos, como *Google Scholar* y *Microsoft Academic*, y realiza búsquedas exhaustivas para recopilar información sobre los trabajos publicados por un investigador. A partir de estos datos, *Publish or Perish* genera una serie de métricas e indicadores que permiten evaluar la influencia y el impacto del trabajo académico³¹.

Algunos de los indicadores que ofrece este software incluyen el número total de citas recibidas, el índice H (h-index), el índice de citas por autor (hI-index) y el índice de citas por artículo (hI-norm). Estos indicadores proporcionan una medida cuantitativa de la relevancia y la visibilidad de un investigador en su campo de estudio. Ello puede ser información útil para observar las dinámicas disciplinares.

Además de los indicadores de citación, *Publish or Perish* también permite realizar análisis de coautoría y búsqueda de palabras clave en los trabajos publicados. Toda esa información resulta beneficiosa para identificar colaboradores frecuentes, tendencias temáticas en la producción académica y evaluar la visibilidad en diferentes áreas de investigación.

El software *Publish or Perish* se ha vuelto muy popular entre investigadores, académicos y profesionales de la evaluación de la investigación, ya que proporciona una forma rápida y accesible de obtener métricas bibliométricas relevantes. Sin embargo, es importante tener en cuenta que las métricas bibliométricas no deben ser consideradas

31 CURIEL-MARÍN, E.; FERNÁNDEZ-CANO, A., "Software 'Publish or Perish' y su aplicación en evaluación de la investigación en Educación", *Actas del XIX Congreso Internacional de Investigación Educativa [Internet]*, 2019.

como la única medida de la calidad y el impacto de la investigación, ya que no capturan todos los aspectos y matices de la producción científica³².

Dentro del rastreo de información, también es útil tener en cuenta los diferentes motores de búsqueda con los que cuenta la web. Estas herramientas utilizan algoritmos y tecnologías específicas para rastrear, indexar y organizar vastas cantidades de contenido web, permitiendo a los investigadores realizar consultas de búsqueda y recibir resultados relevantes. Uno de los que más relevancia tiene en la actualidad, además de los clásicos *Google* o *Bing*, ha sido *DuckDuckGo*³³. Este último garantiza búsquedas neutrales, esto es, proporciona resultados imparciales y no filtrados según la ubicación o los datos personales del usuario, lo que ayuda a evitar la formación de burbujas de filtro y a ofrecer una experiencia de búsqueda sin barreras. Así, los criterios de búsqueda de este motor están basados únicamente en las palabras clave que el investigador proporcione. Otra característica de esta herramienta es que no almacena información personal, como direcciones IP, historial de búsqueda o datos de navegación. Además, utiliza conexiones encriptadas por defecto para garantizar una mayor privacidad, por lo que es muy seguro y útil su empleo.

Otras formas más sofisticadas en el rastreo de información están vinculadas con la extracción automatizada o *web scraping*. En el ámbito de las humanidades, y con un uso directo en la Teología, estos “raspadores web” se utilizan para extraer y analizar datos relacionados con textos, imágenes, archivos multimedia y otros recursos relevantes para la investigación³⁴.

32 BENSMAN, S.J., “Anne-Wil Harzing: The Publish or Perish Book: Your Guide to Effective and Responsible Citation Analysis”, *Scientometrics* (2011), 339-342.

33 <https://duckduckgo.com/>

34 SOUZA, C. N. A. de.; MULLER, K. M., “Softwares em Humanidades Digitais: potencialidades e limitações metodológicas na pesquisa social com resgate de notícias da web”, *Acervo* (2022), 1-21.

Esta técnica dispone de numerosas herramientas, sin embargo, existen algunas específicas que son ampliamente utilizadas en la comunidad de humanidades digitales y de la Ciberteología. Una de ellas es el procesamiento de lenguaje natural (PLN) o *Natural Language Toolkit* (NLTK). Esta se utiliza desde Python³⁵ y puede ayudar a los investigadores en tareas como el análisis textual. Para hacer este análisis lingüístico se ocupa de varios aspectos del lenguaje: fonológico, relación entre palabras y sonidos; morfológico, construcción de palabras a partir de morfemas; sintáctico, formación de oraciones a partir de palabras; semántico, significado de las palabras y cómo se combinan para formar oraciones; y, finalmente, pragmático, uso de oraciones en diferentes situaciones y cómo esto afecta su significado³⁶.

Con base en esto, permite la *tokenización*, es decir, el proceso de dividir un texto en unidades más pequeñas, como palabras o frases, una técnica útil para preparar los datos antes de realizar análisis posteriores, como conteo de palabras o análisis de frecuencia. También es posible realizar etiquetados gramaticales, que asignan características a las palabras de un texto según su función gramatical (sustantivo, verbo, adjetivo), una técnica útil para el análisis sintáctico. Incluso, mediante el procesamiento del lenguaje natural, se posibilita realizar “análisis de sentimientos”, al incluir un módulo denominado VADER (*Valence Aware Dictionary and sEntiment Reasoner*). Este logra asignar puntajes de polaridad a las palabras y frases de un texto, consiguiendo datos sobre la positividad, negatividad o neutralidad del contenido. Así, se clasifican las opiniones, comentarios, se detectan emociones o se pueden realizar análisis de percepción. Y, finalmente,

35 <https://www.python.org/>

36 CAMACHO-ÁLVAREZ, M. A.; NAVARRO-ÁLVAREZ, E., “Procesamiento del lenguaje natural con Python Natural language processing with Python”, *Procesamiento del lenguaje natural* (2020), 25.

aunque no con ello significa que no existan muchas más, tenemos el procesamiento de *n-gramas*, que son secuencias de *n* palabras consecutivas en un texto. De esta manera, es posible identificar patrones de palabras y frases frecuentes, la detección de secuencias relevantes y la modelización de lenguaje.

Otra herramienta de *web scraping* es el OCR (Reconocimiento Óptico de Caracteres). Esta tecnología se utiliza para extraer texto de imágenes y documentos escaneados. Este programa se emplea mediante Python, para desarrollarlo se debe descargar e instalar Tesseract OCR³⁷.

Cabe advertir que las tradicionales bases de datos académicas como ATLA, SCOPUS, JSTOR, Google Scholar, Web of Science, permiten acceder a una amplia variedad de artículos científicos y académicos en diversas disciplinas y su revisión sigue siendo útil y necesaria para encontrar estudios relevantes en la investigación teológica.

Análisis y procesamiento de los datos

Contar con metodologías efectivas de análisis y procesamiento de datos se ha vuelto fundamental para obtener información significativa y tomar decisiones informadas en diversos ámbitos, como la investigación científica, el negocio y el gobierno. Ahora bien, no solo basta con acudir a colosales cantidades de información rastreada con IA, sino que también es necesario generar conocimiento a partir de ella. Y allí, “uno de los principales desafíos para el avance de la IA es la sistematización y la organización de datos útiles”³⁸.

37 Puede encontrar la última versión en el repositorio oficial de Tesseract OCR en GitHub: <https://github.com/tesseract-ocr/tesseract>

38 BONAM, B.; PIAZENTIN, L.; DALA POSSA, A., “Educación, Big Data e Inteligencia Artificial: metodologías mixtas en plataformas digitales”, *Comunicar: Revista científica iberoamericana de comunicación y educación* (2020), 46.

Las metodologías de análisis y procesamiento de datos se refieren a los enfoques, técnicas y herramientas utilizadas para convertir datos sin procesar en información valiosa. Estas metodologías abarcan una amplia gama de actividades, desde la limpieza y la transformación de datos hasta la aplicación de algoritmos y técnicas estadísticas para extraer patrones, tendencias y conocimientos relevantes.

Además, las metodologías de análisis y procesamiento de datos también incluyen la visualización de los resultados obtenidos. La visualización de datos es una herramienta poderosa para comunicar de manera efectiva los patrones y las conclusiones extraídas del análisis. Gráficos, diagramas y tablas son utilizados para presentar de manera clara y comprensible la información derivada del análisis de datos; es decir, permiten representar el conocimiento³⁹.

Una de las herramientas para graficar y diagramar la información es *Graph Commons*⁴⁰, una plataforma en línea que permite a los usuarios crear y compartir mapas visuales de relaciones y conexiones complejas entre diferentes elementos, como personas, eventos, organizaciones, ideas, temas, entre otros. Estas visualizaciones permiten a los investigadores comprender mejor la estructura y las conexiones entre diferentes elementos, lo que puede ser útil para el análisis de datos, la planificación de proyectos, la toma de decisiones, la resolución de problemas y la generación de ideas⁴¹.

Entre las principales funcionalidades de *Graph Commons* se encuentra la creación de mapas visuales. Allí, es posible visibilizar relaciones y conexiones complejas entre diferentes elementos (nodos), como personas, objetos, eventos, organizaciones, ideas, temas etc. Esta funcionalidad permite una visualización clara y fácil de entender

39 BARRETT, A. R.; EDWARDS, J. S., "Knowledge Elicitation and Knowledge Representation in a Large Domain with Multiple Experts", *Expert Systems with Applications* (1995), 169-176.

40 <https://graphcommons.com/>

41 ARIKAN, B., "Network Intelligence for All", *Leonardo* (2013), 268-269.

de las relaciones y conexiones (enlaces) entre diferentes elementos, lo que puede ser útil para el análisis de datos, el hallazgo de estructuras, redes, la toma de decisiones, la resolución de problemas y la generación de ideas. Con este programa la creación de mapas es muy sencilla e intuitiva. Los usuarios pueden crear un nuevo mapa en blanco o importar datos de diferentes fuentes, como archivos CSV o Excel. Una vez que se han agregado los elementos y conexiones a un mapa, los usuarios pueden personalizar la apariencia del mapa y ajustar la configuración para adaptarlo a sus necesidades específicas.

Además, *Graph Commons* también plantea análisis de datos a través de diferentes herramientas y técnicas. Estas permiten a los usuarios obtener información valiosa sobre los datos presentados en el mapa, lo que puede ser útil para la toma de decisiones, la identificación de patrones y propensiones, y la generación de nuevas ideas. Una primera herramienta es el *Análisis de red*. Este mecanismo permite analizar la estructura de la red de elementos y conexiones en un mapa. Estos análisis pueden incluir medidas como el grado de centralidad, el grado de cercanía, el grado de intermediación, entre otros. Una segunda herramienta es la del *Análisis de texto*, que permite analizar el texto asociado con los elementos y conexiones en un mapa. Los usuarios pueden realizar análisis de texto para identificar tendencias en el lenguaje, utilizado en el mapa lo que puede ser útil para identificar temas y subtemas importantes en un conjunto de datos. Una tercera alternativa es el *Análisis geoespacial*, que permite agregar datos geográficos a un mapa y analizar estos datos utilizando herramientas de análisis geoespacial. Allí se pueden incluir medidas como la densidad de población, la distancia entre diferentes elementos, y la distribución geográfica de diferentes tipos de elementos. En cuarta posición está el *Análisis de patrones*, que facilita identificar patrones y tendencias en un conjunto de datos, lo que incluye el

análisis de correlación, el análisis de regresión, el análisis de series temporales, entre otros.

Además de esta, existe una variedad de herramientas de visualización de datos, que permiten la representación de la información, tales como Tableau⁴², Gephi⁴³ o UCINET⁴⁴. Estas herramientas sirven para crear gráficos, diagramas de red y visualizaciones interactivas de manera sencilla.

Otra plataforma que permite el procesamiento de la información es *Power BI* desarrollada por Microsoft⁴⁵. Allí, es posible conectar, transformar y concebir datos desde una amplia variedad de fuentes, ofreciendo capacidades avanzadas de visualización e informes interactivos. Una de las grandes ventajas de este programa es la interoperabilidad y conectividad de datos. A través de él se pueden conectar bases de datos, archivos Excel, servicios en la nube, aplicaciones empresariales, entre otros. Esto permite importar o establecer conexiones en tiempo real con los datos que se desean analizar.

Al mismo tiempo, *Power BI* puede generar y diseñar informes interactivos y paneles de control personalizados. Con esta herramienta, se les permite a los investigadores producir gráficos, tablas, mapas y medidores, para representar los datos de forma visualmente atractiva y comprensible, a los que luego se les puede aplicar filtros, segmentar la información y realizar modelaciones para encontrar tendencias y patrones.

Tal como anticipaba Joseph Weizenbaum en 1976, la humanidad ha llegado a un punto de no retorno en el desarrollo de la

42 <https://www.tableau.com/>

43 <https://gephi.org/>

44 <http://www.analytictech.com/archive/ucinet.htm>

45 <https://powerbi.microsoft.com/en-us/>

tecnología informática y su relación con el mundo digital y virtual. El uso de la tecnología ha crecido exponencialmente, con una proliferación masiva de lo digital y lo virtual en diversas aplicaciones. La inteligencia, ahora extendida a formas y herramientas automatizadas, impacta en sobremedida cualquier actividad humana. En el campo de las ciencias sociales y humanas, incluyendo la Teología, es esencial que los investigadores aprovechen los recursos y herramientas tecnológicas disponibles para realizar sus trabajos de manera más efectiva. El panorama futuro promete avances aún más significativos en la tecnología y su impacto en la vida cotidiana, por lo que las herramientas aquí desarrolladas son una muestra de todo lo que está por venir en los próximos años y décadas.

Estas herramientas tecnológicas han abierto nuevas vías de exploración y análisis en áreas como la Historia, la cultura, la religión y las expresiones humanas. Por lo tanto, se hace necesario y urgente ampliar las discusiones disciplinares e interdisciplinares en torno a ellas, procurando ofrecer a los investigadores mayores márgenes de maniobra y novedosos enfoques para examinar y analizar los datos.

En la actualidad, contar con métodos y técnicas efectivas de análisis y procesamiento de datos se ha vuelto fundamental en diversos ámbitos. No se trata solo de acceder a grandes cantidades de información recopilada con la ayuda de la inteligencia artificial (IA), sino también de generar conocimiento a partir de ella. Uno de los principales desafíos para el avance de la IA radica en la sistematización y organización de datos útiles. Las metodologías de análisis y procesamiento de datos abarcan un conjunto de enfoques, técnicas y herramientas que permiten convertir datos sin procesar en información valiosa. Esto implica actividades como la limpieza y transformación de datos, así como la aplicación de algoritmos y técnicas estadísticas para extraer patrones, tendencias y conocimientos relevantes. Así, además,

en el centro de la discusión se encuentra la transformación de la praxis vinculada entre el académico y los textos con los que trabaja⁴⁶.

El desarrollo tecnológico y la disponibilidad de herramientas de investigación ofrecen oportunidades sin precedentes para los investigadores en la Teología. Estas herramientas permiten abordar los datos de manera más eficiente y fomentan una mayor sistematicidad y comprensión en una amplia variedad de áreas. Además, el análisis y procesamiento de datos se han convertido en componentes esenciales para obtener información significativa y tomar decisiones informadas en diferentes contextos. A su vez, expanden las posibilidades de impactar y transformar positivamente el quehacer a la luz del tiempo actual.

Referencias

- ARBOLEDA MORA, Carlos. Evangelizar la cibercultura. Los retos de la ciberteología. *Veritas*, v. 38, p. 163-181, 2017.
- ARIKAN, B. Network Intelligence for All. *Leonardo*, v. 46, n. 3, p. 268-269, 2013.
- BALLE, Simon. Theological Dimensions of Humanlike Robots: A Roadmap for Theological Inquiry. *Theology and Science*, v. 21, n. 1, p. 132-156, 2023.
- BARRETT, A. R.; EDWARDS, J. S. Knowledge Elicitation and Knowledge Representation in Large Domain with Multiple Experts. *Expert Systems with Applications*, v. 8, n. 1, p. 169-176, 1995.
- BELTRÁN, G.; OSCAR, A. Revisiones sistemáticas de la literatura. *Revista Colombiana de Gastroenterología*, v. 20, n. 1, p. 60-69, 2005.
- BENSMAN, Stephen J.; HARZING, Anne-Wil. The Publish or Perish Book: Your Guide to Effective and Responsible Citation Analysis. *Scientometrics*, v. 88, n. 1, p. 339-342, 2011.
- BINGAMAN, Kirk A. Religion in the Digital Age: An Irreversible Process. *Religions*, v. 14, n. 1, p. 108, 2023.
- BONAM, B.; PIAZENTIN, L.; DALA POSSA, A. Educación, big data e inteligencia artificial: metodologías mixtas en plataformas digitales. *Comunicar*:

⁴⁶ TRIGO, B.; DELLINGER, M. A., *Entornos digitales: conceptualización y praxis* (2017).

- Revista científica iberoamericana de comunicacion y educación*, v. 65, p. 46, 2020.
- BURAK, Arkan. Network Intelligence for All. *Leonardo*, v. 46, n. 3, p. 268-269, 2013.
- CAMACHO-ÁLVAREZ, Miguel Ángel; NAVARRO-ÁLVAREZ, Ernesto. Procesamiento del lenguaje natural con Python Natural language processing with Python. *Procesamiento del lenguaje natural*, v. 4, n. 13, p. 24-28, 2020.
- CAMPBELL, Heidi A. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York: Routledge, 2013.
- CURIEL-MARÍN, Elvira; FERNÁNDEZ-CANO, Antonio. Software “Publish of Parish” y su aplicación en evaluación de la investigación en Educación. *Actas del XIX Congreso Internacional de Investigación Educativa [Internet]*, 2019.
- CURTI, Adrián. *Digital Commons Network: buscador académico de acceso abierto*. 2018.
- DELGADO, R. M. B.; MORENO, L. S.; GONZÁLEZ, L. E. Conocimientos, actitudes y barreras hacia la investigación, las revisiones sistemáticas de la literatura y la colaboración Cochrane. Estudio de corte transversal. *Revista Colombiana de Anestesiología*, v. 34, n. 4, p. 227-231, 2006.
- DHAVAN, V. Shan; CAPPELA, Joseph N.; RUSSEL, Neuman; LI, Jimmy. On Building Better Mousetraps and Understanding the Human Condition: Reflections on Big Data in the Social Sciences. *Annals*, v. 659, p. 33-47, 2015.
- DORTA-GONZÁLEZ, P.; DORTA-GONZÁLEZ, M. I. Indicador bibliométrico basado en el índice h. *Revista Española de Documentación Científica*, v. 33, n. 2, p. 225-245, 2010.
- FANDOS IGADO, M.; SÁNCHEZ-LÓPEZ, I.; PÉREZ-RODRÍGUEZ, A. El clero español ante las redes sociales e Internet. Riesgos y oportunidades. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, v. 17, p. 129-150, 2022.
- FEARRIEN, Bret David. Búsquedas entre ATLA y sus rivales en bases de datos: un estudio de comparación de resultados de búsqueda y resultados únicos para preguntas de investigación teológicas específicas. *Journal of Religious & Theological Information*, v. 22, n. 1, p. 1-17, 2023.
- GARCÍA SERRANO, Ana; MENTA GARUZ, Antonio. La inteligencia artificial en las Humanidades Digitales: dos experiencias con corpus digitales. *Revista de Humanidades Digitales*, n. 7, p. 19-39, 2022.
- GISBERT, J. P.; BONFILL, X. ¿Cómo realizar, evaluar y utilizar revisiones sistemáticas y metaanálisis?. *Gastroenterol Hepatol*, v. 27, n. 3, p. 129-149, 2004.

- GRUNDY, Malcolm. The Challenge of Digital Ecclesiology for a Sacramental Church. *Rural Theology*, v. 20, n. 1, p. 28-37, 2022.
- HIGGINS, J. PT; GREEN, S. (eds.). *Cochrane Handbook for Systematic Reviews of Interventions Version 5.1.0*. The Cochrane Collaboration, 2011.
- HOOVER, Stewart M. *Religion in the Media Age*. New York: Routledge, 2006.
- JOIN-LAMBERT, Arnaud. Domestic Liturgies in Time of Lockdown: A Survey to Orientate Post-Covid-19 Liturgical Ministry. *Studia Liturgica*, v. 52, n. 2, p. 246-262, 2022.
- LOZANO, Juan Manuel. De patos, gansos y cisnes. Revisiones narrativas, revisiones sistemáticas y meta-análisis de la literatura. *Acta Médica Colombiana*, v. 30, n. 1, p. 1-3, 2005.
- MILLÁN, Juan David; POLANCO, Fernando; OSSAA, Julio César; BÉRIAB, Josiane Suelí; CUDINA, Jean Nikola. La cienciometría, su método y su Filosofía: Reflexiones epistémicas de sus alcances en el siglo XXI. *Revista Guillermo de Ockham*, v. 15, n. 2, p. 17-27, 2017.
- MILLER, C. S.; REMINGTON, R. W. Modeling Information Navigation: Implications for Information Architecture. *Human-Computer Interaction*, v. 19, n. 3, p. 225-271, 2004.
- SHAN, Dhavan V.; CAPPELA, Joseph N.; RUSSEL, Neuman; LI, Jimmy. On Building Better Mousetraps and Understanding the Human Condition: Reflections on Big Data in the Social Sciences. *Annals*, v. 659, p. 33-47, 2015.
- SPADARO, Antonio. *Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de red*. Barcelona: Herder Editorial, 2014.
- SOUZA, Cristiane Naiara Araujo de; MULLER, Karla Maria. Softwares em humanidades digitais: potencialidades e limitações metodológicas na pesquisa social com resgate de notícias da web. *Acervo*, v. 35, n. 1, p. 1-21, 2022.
- SUTINEN, Erkki; COOPER, Anthony-Paul. *Digital Theology: A Computer Science Perspective*. Bingley: Emerald Publishing, 2021.
- TRIGO, Beatriz; DELLINGER, Mary Ann. *Entornos digitales: conceptualización y praxis*. Barcelona: Editorial UOC, 2017.
- URRÚTIA, Gerard; BONFILL, Xavier. Declaración PRISMA: una propuesta para mejorar la publicación de revisiones sistemáticas y metaanálisis. *Medicina clínica*, v. 135, n. 11, p. 507-511, 2010.
- WEIZENBAUM, Joseph. *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*. San Francisco: W.H. Freeman and Company, 1976.

