HACIA UNA FUNDAMENTACION FILOSOFICA DEL METODO TEOLOGICO LATINOAMERICANO

Las cuestiones de método no son anteriores, contra lo que pudieran pensar Descartes y sus secuaces, al quehacer intelectual, que se ocupa con la resolución de determinados problemas. Suponen, incluso temporalmente, una cierta posterioridad: después de haber realizado una tarea intelectual productiva, uno se hace cuestión de cómo se ha procedido en ella a modo de justificación crítica, a modo de corrección o a modo de relanzamiento. No sólo las doctrinas y las teorías, sino más aún los métodos, tienen su propio 'círculo hermenéutico', y no verlo así, es comenzar acríticamente cualquier intento de crítica. El método fundamental es el propio modo de pensar y este modo propio de pensar sólo se realiza y se verifica, cuando de hecho ha producido un pensamiento; implica en realidad todo ese pensamiento como fundamentación última de lo que, desde otro punto de vista, aparece como método. El método, desde esta perspectiva, no es sino el aspecto crítico y operativo, reflejamente considerado, de un sistema de pensamiento. No en vano es tan difícil explicar lo que es el método transcendental, el método dialéctico o el método fenomenológico sin explicar de lo que es el pensamiento kantiano, el pensamiento hegeliano o marxista, y el pensamiento husserliano o heideggeriano ~~para poner ejemplos concretos~~.

Todo esto se dice, en primer lugar, para que la teología latinoamericana o la reflexión teológica latinoamericana no caiga en la tentación de perderse en cuestiones de método, dejando de lado cuestiones reales de contenido y de praxis, por el prurrito de ser científica y crítica; pero, en segundo lugar, y, vista la cuestión desde el otro extremo, para que el hacer teológico latinoamericano no se lleve a cabo acríticamente, esto es, sin darse cuenta explícita de aquello que lo justifica, a la par que le es norma e inspiración.

Entendido así el problema del método, es un problema que, en nuestro caso, se confunde con el problema mismo de la teología latinoamericana, si no en el desarrollo de sus contenidos, sí en la caracterización de lo que es su orientación fundamental. Lo cual desde un principio nos hace ver que no puede confundirse la cuestión del método con la cuestión de qué métodos en concreto pueden y deben utilizarse en el trabajo teológico. Esta distinción de método y de métodos es obvia, pero, si no se la tiene en cuenta, se corre el peligro de per-

S. J.

derse en el comienzo mismo de la marcha. Pueden y deben ser utilizados métodos, que son en sí más o menos neutros y universales, sin que por ello padezca forzosamente el carácter latinoamericano del método fundamental; así se explicarían -aunque no siempre la explicación resulte convicente- la proliferación de citas extrañas en los más típicos y nombrados escritos de teología de la liberación. Pueden, porque con las debidas cuatelas críticas ciertos métodos son asimilables como instrumentos, que reciben su orientación de la mano que los utiliza, sin olvidar, desde luego, que no con cualquier instrumento se puede realizar cualquier tarea; deben, porque, de lo contrario, so capa de no servirse de métodos ajenos, la propia labor teórica se convierte a veces en balbuceos de principiantes o en el rechazo de las uvas que estaban verdes porque no eran alcanzables. La negación de un determinado intelectualismo no puede llevar a la renuncia de la inteligencia como principio de liberación; sería una equivocación radical entregar el ejercicio pleno de la inteligencia -el "que inventen ellos" de Unamuno- a quienes en definitiva han fundamentado su poder de dominación en la inteligencia.

Para no cometer este suicidio intelectual, para poder defenderse de quienes desde un presunto monopolio de la labor intelectual en general y de la labor teológica en particular estigmatizan los trabajos teóricos procedentes de la periferia dominada, y, sobre todo, para poder avanzar positivamente en la tarea emprendida, parece llegado el momento de fundamentar críticamente el método propio de la teología latinoamericana. Tal va siendo el objetivo de una serie de escritos recientes(1) y tal ha sido el intento del Encuentro latinoamericano de teología(2). La teología latinoamericana, tras una rápida, intensa y fructuosa creación de contenidos, se apresta a justificarse críticamente reflexionando sobre su propio método, sobre el método que ejercitó desde un principio, aun sin hacerse cuestión crítica de su fundamentación, aunque ya desde su comienzo se justificaba por su propia puesta en marcha y por los resultados obtenidos.

En el presente trabajo se intenta contribuir a la fundamentación crítica del método teológico latinoamericano desde un punto de vista predominantemente filosófico, aun a sabiendas de que con ello no se llega a dominar la totalidad del problema. Y no se llega porque el

S J.

método teológico, precisamente por serlo, es inseparable de contenidos y actitudes teológicas. Pero, por otra parte, sin una mirada sobre los supuestos últimos, la justificación es siempre insuficiente y lo que es peor deja el pensar teológico a merced de quienes lo dominan desde una determinada teoría del quién, del qué y del para qué del conocimiento humano: quién conoce, qué es conocer y para qué se conoce. No es que estas líneas pretendan hacer una teoría previa y total de la inteligencia humana con independencia de lo que es hoy el trabajo teológico; pretenden tan sólo desde el trabajo teológico reflexionar sobre sus supuestos fundamentales, aquellos supuestos que, si no son reflejamente conocidos, dejan desvalidos y desamparados a quienes, en definitiva, no saben lo que están haciendo. El que haya más una teología latinoamericana que una filosofía explícita latinoamericana no deja de tener sus explicaciones profundas de diversa índole; pero, en el otro extremo, hay en la teología latinoamericana una serie de planteamientos filosóficos, que es menester sacarlos a la luz y fundamentarlos, para llevar la liberación a las raíces mismas del trabajo intelectual.

Los intereses que se acaban de apuntar orientan nuestro modo de proceder. Como se trata de una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano, se comenzará con la presentación de un modelo teológico; como se supone que el modelo teológico latinoamericano tiene su propia peculiaridad, se le contrapone un modelo teológico no latinoamericano; como se supone que la diferencia de ambos modelos implican una diferencia en sus supuestos últimos, se analizan esos supuestos de manera también contrapuesta. Se evitan así los peligros de un proceder puramente teórico y apriorístico, ya que las reflexiones se apoyarán sobre ejemplos bien precisos. Conviene, sin embargo, advertir desde un principio, que el modelo no latinoamericano tanto de pensar teológico como de fundamentación filosófica se toma tan sólo para que sirva de contraste, con lo cual es bien probable que quede desmejorado. Pero lo que con ello se busca no es su crítica sino una comprensión mejor de lo que es propio del método teológico latinoamericano. Mucho menos se busca el rechazar lo que pudiera entenderse como teología europea, apoyados en ejemplos que para muchos pueden parecer muy poco representativos. Se trata de un puro procecer metodológico, cuyo valor y justificación debe verse en el mismo paroceder y en sus

S. J.

resultados y cuyos límites deben quedar claros desde un comienzo.

En dos partes principales se dividirá el trabajo: en la primera, se presentarán los modelos, y en la segunda se reflexionará sobre sus fundamentos. Tanto en la primera como en la segunda se procederá a modo de contraste, un contraste que no pretende ser un pensamiento a contrariis sino simplemente un pensamiento que desde sí mismo contrasta con otros modos de pensar y que en ese contraste se comprende mejor a sí mismo y se reafirma en su propia peculiaridad.

1. Dos ejemplos de método teológico

Los dos modelos elegidos están tomados de una reciente publicación en la que aparecen distintos trabajos teológicos en homenaje a Rahner. Son ellos del lado latinoamericano un artículo de Leonardo Boff, titulado "Libertaçao de Jesu Cristo pelo caminho da opressao. Una leitura latino-americana", donde como el enunciado mismo lo afirma, se pretende muy directamente una lectura latino-americana; del lado no latinoamericano -y con ciertas pretensiones de teología universal, es decir, no regionalizada, aunque desde luego lo está- el artículo de Olegario González de Cardedal, titulado: "Un problema teológico fundamental: la prexistencia de Cristo. Historia y Hermenéutica" (3). De ambos trabajos puede decirse que uno sí es latinoamericano y que otro no lo es; de ahí que el segundo sirva de contraste al primero. Como, por otra parte, algunos modos de hacer teología en Latinoamérica pretenden realizarse con parecidos esquemas mentales y culturales, patentes en el artículo no latinoamericano, la comparación puede tener la utilidad subsidiaria de poner de manifiesto algunos supuestos de ciertos trabajos teológicos producidos en Latinoamérica. No quiere esto significar que haya un único modo latinoamericano de hacer teología, ni menos aún que la unidad de modo -digamos más estrictamente de método fundamental- implique coincidencia de análisis y de respuestas; pero sí insinuar que hay un modo nuevo de hacer teología en Latinoamérica y que este modo tiene características propias válidas, que para algunos parecen ofrecer una respuesta profunda a las necesidades de la fe en estas regiones periféricas y oprimidas. Qué de universalmente válido pueda tener este modo propio respecto de todo posible hacer teológico, es cuestión que de momento podemos dejar de lado.

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

A). Olegario González trata de la preexistencia de Cristo como algo que considera 'problema teológico fundamental'. Es "uno de los que más interés y dificultad implican para una cristología que quiera ser fiel a sus orígenes y fiel a su naturaleza última: ser una palabra significante de salvación, pronunciada a la altura de un tiempo histórico y por ello con inteligibilidad y peso de verdad para unos hombres determinados"(Preexistencia, 193). A este tema fundamental se acerca histórica y hermenéuticamente. Por historia entiende un recorrido histórico desde la Escritura a través de la tradición hasta llegar a la teología actual; por hermenéutica entiende la búsqueda de sentido que tienen las distintas afirmaciones cristológicas en su doble vertiente de algo en sí y de algo para mí. Ambos aspectos, el histórico y el hermenéutico, le parecen esenciales para acercarse, conforme a la exigencia de nuestro tiempo cultural, al trabajo teológico.

Por lo que toca a la historia se nos dice que "cualquier reflexión teológica sobre el tema de la preexistencia ha de arrancar de la consideración histórica de Jesús en su destino concreto"(ib.,179) y que "la historia de Cristo como preexistente es función de la historia del Jesús existente; el contenido de aquella no se agota en ésta, pero sólo nos es discernible y verificable desde el análisis y la contemplación de ésta. Nada más ajeno al cristianismo que una deshistorificación del tipo que sea, ética o gnóstica, ideológica o pietista" (ib.,200). Por lo que toca a la hermenéutica el acento se pone en la comprensión teórica del sentido de determinadas afirmaciones, que sin duda quieren referirse a una realidad, pero de las que se busca ante todo su relevancia vivencial.

La concreción de su método aclara y confirma la dirección fundamental de su proceder teológico: a) mostrar la génesis histórica del concepto que se analiza -en su caso el de la preexistencia de Cristo- teniendo en cuenta los géneros literarios en que aparece; b) analizar la función que ese concepto cumple en cada uno de los contextos culturales en que aparece: "¿qué se intenta expresar al hablar de preexistencia o, si se quiere, qué incógnita se trata de resolver, qué dificultad se quiere superar?" (ib.,193); c) atender al giro de

S. J.

la modernidad, que consistiría en encontrar significatividad a las afirmaciones "en la medida en que son significantes para la comprensión y la realización de la existencia humana" (ib.). Y estos tres pasos le parecen fundamentales porque lo que juzga esencial en su investigación es determinar los presupuestos que arrastra consigo "esta concepción de Cristo como preexistente y en qué medida están superados por la actual concepción de la realidad...Es aquí donde surge la gran pregunta, no ya de carácter histórico (fuentes de la idea, cristalización y aplicación a Cristo), ni siquiera de carácter fenomenológico (significación e intencionalidad que tiene en cada contexto en que fue aplicada a Cristo) sino de carácter hermenéutico..." (ib., 200-201). Y esta pregunta de carácter hermenéutico es últimamente una pregunta por el sentido y la función de las afirmaciones bíblicas y dogmáticas de la preexistencia: si dicen algo sobre la realidad misma de Cristo o sólo algo de nuestra existencia en cuanto redimida por Jesús.

El lugar de verificación de ese sentido y de esa función es la vivencia religiosa: "cualquier discurso teórico sobre la preexistencia de Cristo en la eternidad sólo tiene sentido desde el encuentro religioso con él en nuestro tiempo de hombres" (ib., 207); el lugar "de nacimiento original y de permanente verificación de esta categoría es la vivencia religiosa: el encuentro con Jesús como encuentro con Dios y por ello el encuentro salvífico-escatológico" (ib.).

La conclusión a la que lleva el trabajo es, desde luego, coherente con los pasos que la preceden y con el método seguido: "El mundo es función de Jesús. La historia, cósmica y humana, es derivada respecto de su historia personal, que así se desdobla en una prehistoria creante y en una pos-historia consumante...Si Cristo sólo fuera función de Dios para la historia, es decir, que su misión sentido quedara enclavado entre los márgenes de la relación Dios-mundo, sin ser al tiempo función del propio misterio de Dios, la historia aún estaría abierta y no tendríamos la seguridad de un final positivo. Aún tendrían sentido todos los mesianismos...todos los programas para instaurar un paraiso en la tierra...Si en Cristo no tenemos al Hijo Unigénito, con el que Dios es Dios en cuanto Padre, no podemos decir que conocemos todavía a Dios" (ib., 210).

S. J.

B). Leonardo Boff no trata de la preexistencia de Cristo sino de la liberación que Cristo trae a un pueblo oprimido, tema que le parece absolutamente fundamental en la Cristología. Su arranque metodológico podría parecer en una primera y superficial lectura semejante al anterior: "Nos preocupa la pregunta: ¿ Cómo anunciar, de forma significativa para el hombre de hoy, la liberación traida por Jesucristo?" (Libertaçao, 241). Pero la pregunta es en busca de la significación que tiene la liberación no para el hombre en general, ni para un presunto hombre de hoy único, sino para el hombre marginado y oprimido, que cuenta con unas determinadas incitaciones históricas y cuya necesidad fundamental no es un problema de comprensión teórica sino una tarea efectiva de liberación; para el hombre que se encuentra en la necesidad de optar no tanto por un sistema u otro de interpretación del universo sino por un sistema u otro de transformación de su realidad histórica.

Historia y Hermenéutica cobran en consecuencia un sentido distinto que en el caso anterior. "No queremos ser hermenéuticamente ingenuos" (ib., 242) al enfrentarnos con la pregunta de qué es la liberación aportada por Jesucristo y con el significado que le es propio: "Esta pregunta está orientada por un interés bien claro: pretende detectar y establecer las mediaciones concretas que la liberación de Jesucristo encarna en la historia. No son suficientes discursos universales; estos tienen que ser veri-ficados en la trama de la vida humana. Sin esa mediación son irreales e ideológicos y acaban por robustecer los intereses dominantes" (ib.). Toda lectura, toda interpretación está orientada por un interés sea existencial sea social; lo importante es caer en la cuenta de ese interés y de cómo ese interés condiciona nuestro modo de acercarnos a la realidad y de comprenderla.

La liberación de Jesucristo no es tanto una doctrina que se anuncia como una praxis que se realiza. Para descubrir hoy esta doctrina y esta praxis han de volverse los ojos a los hechos y a las palabras de Jesús, con el objeto de descubir en ellas lo que tienen de significativamente permanente, pero con un sentido hermenéutico preciso, que rompe los cuadros históricos de Jesús para ver en ellos un sentido transcendente, no para perderse en él sino para encarnarlo en una nueva situación histórica. La universalidad y la transcendencia de Jesucristo son totales, pero necesitan mediarse y visibilizarse en

S.J.

pasos liberadores concretos: "Cristo mismo llevó su liberación universal a través de una marcha libefadora dentro de su propia situación. Nosotros debemos, semejantemente, traducir praxísticamente la liberación universal en situaciones liberadoras dentro de la situación en la cual Dios nos hace vivir. Sólo de esta forma la liberación de Jesucristo se torna significativa en nuestra vida"(ib., 244).

Consecuentemente la tarea metodológica que Boff se propone es doble: "por un lado mostrar cómo la liberación de Jesucristo fue una liberación concreta para el mundo con el que se encontró..., por otro detectar dentro de esta liberación concreta una dimensión, que transciende esta concreción histórica de liberación y que, por lo mismo, nos interesa y nos atañe a los que vivimos ahora en otra situación" (ib., 263). Pero sólo se puede hablar de liberación y de redención a partir de sus opuestos, a partir de la opresión y de la perdición. De ahí que las preguntas fundamentales sean: "¿Cómo se presenta hoy, en nuestra experiencia la opresión y la perdición? ¿Cómo debe ser articulada por tanto la redención y la liberación de Jesucristo de tal forma que sea efectivamente respuesta de fe para esta situación?" (ib.). Y es aquí donde entran de lleno las ciencias sociales y las mediaciones históricas: "en primer lugar, se hace necesaria una lectura socio-analítica pertinente de la situación para dejar en claro el carácter estructural y sistemático de dependencia cultural, política y económica. En segundo lugar, urge articular una lectura teológica de esta misma situación que para la fe no corresponde a los designios de Dios" (ib., 264). Esto implica no sólo una denuncia desenmascaradora del presunto progreso de nuestro tiempo sino un anuncio que anticipe un nuevo sentido de la sociedad humana, que utilice el instrumental actual de nuestra civilización no para la dominación sino para la libertad y la solidaridad. Sin embargo, no hay que hacer de la liberación critiana algo que se identifique, y se agote con cada uno de los pasos históricos de la liberación, ni tampoco reducir la fe y la reflexión teológica a ser una ideología intramundana.

Su modo teológico de proceder es recurrir lo más críticamente posible -crítica histórica, crítica ideológica, crítica hermenéutica

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

hermenéutica- a los hechos y las palabras del Jesús histórico, tal como se deducen de los relatos evangélicos, recuperando así para la Cristología la realidad histórica de la vida de Jesús. La recta interpretación de esa realidad y su correcta traducción en nuestra propia realidad histórica con referencia esencial y primaria a la praxis constituyen no sólo un modo de proceder en la reflexión teológica sino una declarada posición respecto de lo que debe ser hoy y aquí la tarea del teólogo.

C). La mera yuxtaposición de los dos modelos pone de manifiesto notables diferencias.

Ya la elección misma del tema es una de ellas y de las más significativas. No se trata sólo ni principalmente de que uno de los temas sea más 'actual' que el otro, sino de la posibilidad misma de su veri-ficación. No es ajeno a ninguno de los dos autores este concepto de veri-ficación. Pero, mientras en el primer caso la verificación tienen un carácter primariamente contemplativo y vivencial, en el segundo caso es práxico y real, algo que puede comprobarse de alguna forma en la propia realidad histórica. Obviamente la preexistencia de Cristo y la liberación de Cristo tienen distinta significatividad y diferente verificación, pues en uno de los casos se trata de un atributo estático y en el otro de una intervención dinámica. Pudiera suceder que sólo un preexistente pudiera liberar, pero entonces la preexistencia se vería y se verificaría en la liberación, con lo cual cobraría un carácter nuevo más significativo. No es, pues, que esta consideración dinámica tenga que caer forzosamente en un funcionalismo para quedarse en él sino que recurre, para comenzar, al lugar teológico fundamental de la fe y de la reflexión teológica.

Ambos autores andan en busca de significatividad y de significatividad para el hombre actual. Pero en el primero de los casos la significatividad es predominantemente de orden intelectivo y en el segundo de los casos de orden real histórico; lo que en un caso es significatividad de afirmaciones, peso de verdad, en el otro, es significatividad para los intereses reales. Lo que en un caso es significatividad predominantemente para elites intelectuales que necesitan formulaciones asimilables a sus usos intelectuales y científicos, en el otro es significatividad práxica para el pueblo de Dios,

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

que necesita creer y sobrevivir. Podría parecer que en este último caso la labor intelectual quedaría reducida, al confundir la predicación de la fe con la reflexión teológica, lo cual ciertamente puede ser un peligro real; pero en principio no tiene por qué ser así, pues una cuestión es el lugar teológico donde se inicia la reflexión teológica y en referencia al cual se la continúa, y otra el carácter propio de esta reflexión teórica como esfuerzo de la inteligencia humana para que la fe muestre su propia plenitud.

Y es que en cada uno de los casos se maneja un concepto distinto de historia. La historia puede ser el intento crítico de tener en cuenta los hechos ocurridos y ~~procurar~~ de interpretarlos correctamente o puede entenderse como la realidad misma en toda su concreta plenitud dinámica, de la cual nadie puede salirse. Desde este segundo punto de vista, el método histórico no se reduce a un recorrido histórico del que se busca críticamente su significatividad sino que debe adecuarse a lo que es la historia como proceso real y englobante de toda la realidad humana, personal y estructuralmente considerada. Historia no es primariamente autenticidad crítica sino proceso de realización y, en definitiva, proceso de liberación. Cuando se habla de vuelta a la historia, puede entenderse la vuelta como recurso a los datos históricos y entonces estamos ante un proceso meramente metodológico, por muy necesario que se lo considerse -y así debe considerárselo- para no perderse en fantasías o en especulaciones; pero puede entenderse como una vuelta a lo que es la totalidad estructural de lo real en su proceso unitario como lugar primario de veri-ficación. De ahí que la máxima deshistorificación surgiría, en el caso de las preguntas cristológicas, de una historización reducida de la propia realidad del Jesús histórico, al que no se le captara desde su concreta acción histórica, personal y social y/o desde una historización, asimismo reducida, de la propia experiencia cristiana actual, entendida al margen de los condicionamientos, que le son propios.

Consecuentemente la hermenéutica toma también significados y realidad metodológica bien distintos. Frente a un problema de biografías personales, que no quedan anuladas sino subsumidas en su concreto marco socio-histórico, se propone el problema de los intereses sociales, en cuanto determinantes de los modos de pensar y de vivir; de ahí

S. J.

surge una hermenéutica histórica en contraposición a una hermenéutica teórica. Frente al concepto de historia como relato histórico con su propia hermenúetica está el concepto de historia como acción histórica, como proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica, que le corresponde. La referencia al Jesús histórico implica sin duda una hermenéutica, pero la hermenéutica que se debe utilizar no es sólo ni primariamente una hermenéutica idealista de sentido, por más que se vivencie este sentido, sino una hermenéutica realista, que tiene en cuenta lo que toda acción y toda interpretación debe a las condiciones reales de una sociedad y a los intereses sociales que las sustentan. Y esto tanto en el caso de lo interpretado como en el caso del interpretador. Lo cual no excluye técnicas hermenéuticas metodológicas, sino que las subordina a un planteamiento más general y profundo de la labor hermenéutica.

La referencia a las ciencias sociales como elemento integrante de la labor teológica es bien explícita en un modelo y está prácticamente ausente en el otro. Lo que hay en éste de mediación, en algún modo,filosófica, es en el otro fundamentalmente sociológica. La razón es clara: lo que interesa predominantemente a uno es el sentido y la comprensión del sentido, mientras que lo que le interesa predominantemente al otro es la transformación de la realidad y en ella la transformación de la persona. El intento común de conversión y de conversión personal sería en uno predominantemente desde una posición intelectualista que cree en el cambio profundo desde el cambio de las ideas o de sus formulaciones, mientras que en el otro sería predominantemente desde una posición realista que cree no poder darse el cambio real del hombre y de sus ideas sin que cambien las condiciones reales de su exisfencia.

Como dijimos, desde un principio, no estamos juzgando los modelos sino resaltando posibles diferencias direccionales, que ponen ante los ojos una problema: el de la existencia de modelos distintos de reflexión teológica. Sobre el modelo no latinoamericano hemos subrayado no lo que tiene de positivo sino aquello en que puede suponer, por contraposición, una llamada de atención. No es puramente

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

ocasional que algunas teologías cultivadas en Latinoamérica y sus consiguientes pastorales caigan en planteamientos, que deben ser abandonados y reasumidos en lo que tienen de positivo dentro de un modo nuevo de hacer teología, cuyos presupuestos pasamos a examinar.

2. El problema de los fundamentos filosóficos del método teológico latinoamericano.

Entendemos aquí por método la dirección fundamental y totalizante con la cual y desde la cual debe ejercerse la actividad teológica. Puede y debe incluir, como ya dijimos se dijo, una serie de 'métodos' parciales o instrumentales: no sólo los métodos propios del estudio de la Escritura, de la tradición, del magisterio, de la historia del pensamiento teológico, etc., sino también todo el rico instrumental que pueden proporcionar determinados saberes científicos. No nos preguntamos aquí por los modos concretos de proceder en la labor intelectual teológica: si el método debe ser transcendental, deductivo, estructuralista, dialéctico, analítico-linguístico, etc. Todos estos métodos pueden tener su validez propia, si quedan convenientemente desideologizados y puestos al servicio del método fundamental, cuyos supuestos tratamos de descubrir y fundamentar críticamente. Lo que nos importa aquí es la caracterización previa de ese método fundamental, entendiendo por caracterización previa el análisis de los supuestos filosóficos fundamentales, en que se debe apoyar la actividad teológica y que le deben servir de inspiración y también de criterio.

El principio de determinación de este método fundamental debe buscarse en la determinación histórica de lo que debe entenderse hoy por teología en América Latina. Cómo deba entenderse hoy la teología en América Latina es un tema que ya he tratado, siquiera esquemáticamente, en otro lugar (4). Si pretendiéramos tratar del método teológico mismo, tendríamos que entrar en una serie de problemas, que allí se apuntan y que aquí no podemos ni apuntar. Aquí sólo buscamos deslindar filosóficamente el tema de sus presupuestos. Con el modelo que acabamos de exponer tenemos suficientemente presente la realidad de los contenidos y de las actitudes teológicas del modelo latinoamericano, lo cual nos permite entrar de inmediato en el problema de los supues-

CENTRO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

tos filosóficos, que no siempre quedan suficientemente explicitados y justificados.

No entraremos aquí en el problema general del método; solamente aludiremos a aquellas cuestiones, que afectan de manera directa al problema de nuestro trabajo. La actividad teológica tiene un momento esencial de conocimiento y esto nos obliga a precisar lo que es este momento cognoscitivo. Ciertamente este momento cognoscitivo no es absolutamente separable de otros momentos no formalmente cognoscitivos, pero tiene una autonomía propia. No es sin más un reflejo pasivo, pues ni es la mera reproducción de una realidad ya dada, ni es tampoco la respuesta no mediada de unos determinados intereses de unas estructuras fijamente definitorias. Y es a este momento cognoscitivo, relativamente autónomo, del método teológico, al que nos referiremos explícitamente.

También aquí procederemos a modo de contraste y por las mismas razones y con la misma intención y medida con que se procedió en la parte anterior. Sobre un modelo dado, que bien puede servir de fundamentación teórica del que se ha presentado anteriormente como esquema no latinoamericano de hacer teología, se propondrá otro modelo como comienzo de fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano.

2.1. Algunos supuestos filosóficos del método teológico que deben ser superados

Elegimos como contraste un reciente libro de Coreth, que puede representar la fundamentación teórica de una determinada forma de hacer teología no latinoamericana. El libro no ha dejado de tener difusión entre lectores de habla española y junto con otros escritos del autor puede considerarse como influyente entre nosotros (5). Insistimos de nuevo en que no se trata de entrar en una discusión global con las ideas expuestas en el libro, que comentamos, sino que estas ideas se toman tan sólo como contraste para entender mejor ciertas posiciones teológicas no latinoamericanas y para acercanos a lo que puede ser una fundamentación del método teológico latinoamericano. Una discusión general y global acerca del método exigiría tomar en cuenta otros planteamientos más explícitos (6).

S. J.

El libro está dedicado a cuestiones de hermenéutica, y entre ellas aparece como básica la del 'círculo hermenéutico'. Según Heidegger, toda intelección muestra una 'estructura circular', "puesto que sólo dentro de una totalidad de sentido previamente proyectada 'algo' se abre como 'algo' y toda interpretación -como refundición de la intelección- se mueve en el campo de la intelección previa, y, por consiguiente, lo presupone como condición de su posibilidad" (Hermenéutica, 37). Gadamer, por su parte, insiste en el carácter histórico de todo conocer y en la circularidad propia de todo conocer histórico: el conocer está condicionado por lo que en su momento fue comprensión histórica y que, por serlo, hace cuerpo con nuestra propia historia y con nuestra comprensión de ella. Ya Humboldt había insistido sobre este punto de la unidad, apoyándose en el lenguaje como vínculo de comprensión: "el lenguaje es la unidad en oposición al espíritu individual y subjetivo, porque ciertamente cada uno habla su idioma, pero al mismo tiempo es introducido por el idioma en una comunidad idiomática, y con ello en el 'espíritu objetivo' de una configuración histórica y cultural de la humanidad"(ib., 43). Finalmente, respecto de los problemas hermenéuticos tiene una posición peculiar los pertenecientes a la llamada filosofía analítica, que busca "la determinación del sentido de las frases sintéticas" a través de la verificación: "el sentido de una frase viene determinado a través de la manera de su verificación, que debe hacerse por experiencia. Combinaciones ulteriores de frases significativas son posibles sólo por relaciones lógicas, que no dan ninguna ampliación de sentido" (ib., 46-47).

Toda esta problemática la enfrenta Coreth desde su propia posición ante el problema del conocimiento. Para él la intelección es una comprensión de sentido a partir de lo que estima la forma originaria del entender humano, que es el entender humano, "ante todo en el diálogo" (ib., 73), aunque hay otras formas de entender, como la del entender práctico, que consiste en un hacer entendido y que abre al mundo de lo bien hecho y de los deberes.

Esta intelección, entendida como comprensión de sentido, tiene efectivamente una estructura circular, porque presupone siempre un 'mundo': "la totalidad de este mundo...en sentido de experiencia previa...forma el apriori frente a cada experiencia ulterior. El horizon-

S. J.

te de este transfondo y de esta continuidad de sentido es la condición para que entendamos en su sentido lo que nos sale cada vez al encuentro" (ib.,91). Horizonte significa aquí "una totalidad comprendida conjunta y atemáticamente o bien preentendida, la cual penetra, condicionándolo y determinándolo, en el conocimiento -la percepción o la intelección- de un contenido singular, que se abre dentro de esa totalidad de una manera determinada" (ib., 104). De ahí que todo contenido singular, sea palabra, cosa o suceso "es comprendido en la totalidad de un horizonte de significación previamente abierto" (ib., 101). Pero no se trata de un mundo sin determinación alguna: "nuestro mundo no es sólo un mundo determinado empíricamente y condicionado transcendentemente, sino que también...es un mundo acuñado históricamente e interpretado linguísticamente, un mundo, por consiguiente, múltiplemente 'mediado' " (ib.,134).

Referido el problema a lo que es el comocimiento teológico nos encontraríamos con que "en lo condicionado nos sale al encuentro lo incondicionado, en lo realtivo se revela lo absoluto. El hombre está abierto para la infinitud del ser, pero al mismo tiempo etá ligado a la finitud de su mundo y de su historia. Un elemento no es posible sin el otro; se condicionan y penetran mutuamente...Esta constitución esencial del hombre está introducida dentro del acontecer de salvación, que Dios hace en el mundo y en la historia" (ib.,244). De ahí que por lo que se refiere al método teológico, la tarea hermenéutica implicaría conjuntamente las siguientes fases: busca del sentido originario de la afirmación escriturística, su interpretación histórica y desarrollo de sentido en la tradición de la vida y de la doctrina de la Iglesia, y apertura de su significado de salvación a la comprensión del hombre de hoy. Son tareas distintas, pero no pueden separarse unas de otras de manera total.

El libro desarrolla más estas ideas y expone también otras, pero para nuestro propósito basta con lo transcrito. En esas pocas líneas quedan marcadas las directrices de los supuestos filosóficos de todo conocimiento, incluido el teológico. Se pueden señalar las siguientes: 1)la intelección tiene una estructura circular y exige, por ñtanto, un círculo hermenéutico; se entiende siempre desde algo y este desde algo se presupone y se sobreentiende, por más que su ñindependencia no sea total respecto de aquello que es entendido; 2) la intelección

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S.J.

es primariamente comprensión de sentido; es, ante todo, comprensión y, además, lo que se comprende es el sentido de algo, con lo cual la intelección resulta reduplicativamente teórica y especulativa; 3) lo que dan tanto el 'mundo' como el 'horizonte' es transfondo y continuidad de sentido, aunque no sea sin más un sentido puro y apriorístico sino múltiplemente mediado; 4) lo que se va buscando en el conocimiento, incluso en el saber teológico, es siempre una busca de sentido; esto es, algo predominantemente interpretativo. Frente a esta conceptuación del quehacer intelectivo debe proponerse otra que haga justicia a lo que es la realidad del conocer humano y a lo que pretende ser la labor teológica; es lo que intentaremos hacer a continuación. Pensamos que tal conceptuación responde mejor a lo que es la realidad del inteligir humano y responde mejor a lo que de hecho está pretendiendo ser el pensamiento teológico latinoamericano.

2.2. Algunas afirmaciones fundamentales para una recta conceptuación de lo que es el inteligir humano en orden a la determinación del método teológico latinoamericano.

No pretendemos aquí hacer y, menos aún, fundamentar una teoría de la inteligencia. Hacemos tan sólo una serie de afirmaciones, que nos parecen responder a lo que es y a lo que debe ser la realidad de nuestro hacer intelectivo, de modo que, si no se tienen en cuenta esas afirmaciones como criterio hermenéutico fundamental, toda labor intelectiva queda mistificada desde su mismo arranque.

a) La inteligencia humana no es sólo esencial y permanentemente sensitiva sino que es inicial y fundamentalmente una actividad biológica. Esta afirmación no pretende decir que el conocer intelectivo no se diferencie del ejercicio puramente sensorial, sino tan sólo que siempre es sentiente y, sobre todo, que siempre desempeña una función biológica(7).

Sólo desde los sentidos y en referencia a los sentidos, que son ante todo funciones biológicas y que sirven primariamente para la subsistencia del ser vivo, puede actuar la inteligencia humana. Más aún, la inteligencia humana es de por sí y formalmente una actividad biológica, en cuanto que su función inicial, en razón de

S. J.

la cual surgió, así como su permanente ejercicio se orienta a dar viabilidad biológica al ser humano, individual y específicamente considerado. Suele decir Zubiri que una especie de idiotas no es biológicamente viable, aunque sea perfectamente viable una especie de animales superiores sin inteligencia. En el fundamental hacer biológico que es la vida, aunque la vida humana no se reduzca a puro hacer biológico, la inteligencia es momento esencial de ese hacer. La inteligencia humana tiene, sin duda, una estructura propia, por la cual se diferencia de otras notas de la realidad humana; esa estructura propia permite una precisa especialización, irreductible a lo que es propio de otras notas de la realidad humama, de modo que sólo la inteligencia intelige y lo que hacen otras notas es algo formalmente distinto de este inteligir. Pero lo que hace la inteligencia, por muy formalmente irreductible que sea, lo hace en unidad primaria con todas las demás notas de la realidad humana. Por tanto, el reconocimiento de esta estructura propia no implica el que se le atribuya una sustantividad y una autonomía totales, pues siempre está condicionada y determinada por la primaria unidad, que es el hombre como ser vivo. Esta realidad física total del hombre es el primario 'desde donde' el hombre intelige, conoce y entiende. El primer hombre utilizó la inteligencia para seguir viviendo, y esta referencia esencial a la vida, desde la unidad primaria que es el hombre como ser vivo, es el 'desde donde' primario de la inteligencia y, bien entendido, es también el para qué primario de todo inteligir: para que tengan vida y la tengan en más abundancia, si se permite esta secularización y reducción de fórmula tan esencial a la fe cristiana.

Pudiera parecer que este carácter sensorial del conocimiento humano está reconocido por muchas filosofías, entre otras las llamadas realistas. Pero no basta con un reconocimiento previo; es menester ser consecuente con ese reconocimiento, porque en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamente más altos, deja de estar presente y operante este carácter sensorial y biológico orientado al mantenimiento activo de la vida humana y a su superación. Nunca a su negación. Las filosofías realistas no siempre logran ser consecuentes con la esencial dimensión material del conocer humano ni con su necesario carácter práxico,

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

precisamente por desatender la raiz vital de toda la actividad humana.

b) La estructura formal de la inteligencia y su función diferenciativa, dentro del contexto estructural de las notas humanas y del permanente carácter biológico de la unidad humana, no es la de ser comprensión del ser o captación de sentido, sino la de aprehender la realidad y la de enfrentarse con ella. La comprensión de sentido es una de las actividades de la inteligencia, sin la que no da de sí todo lo que ella es y todo lo que el hombre necesita de ella; pero no se da en todo acto de inteligir y, cuando se da, puede servir de evasión contemplativa y de negación, en la práctica, de lo que es la condición formal de la inteligencia humana. En relación con su primaria referencia a la vida, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto que cosas reales, que sólo por su esencial respectividad con el hombre pueden tener para éste uno u otro sentido.

Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tiene una triple dimensión: el hacerse cargo de la realidad, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas -y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas-, un estar 'real' en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósico e inerte e implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas; el cargar con la realidad, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; el encargarse de la realidad, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real.

Precisamente por esta prioridad de la realidad sobre el sentido, no hay un cambio real de sentido sin cambio real de realidad; pretender lo primero sin intentar lo segundo es falsear la inteligencia y su función primaria, incluso en el puro orden cognoscitivo. Creer que por cambiar las interpretaciones de las cosas se cambian las

S. J.

cosas mismas, o, al menos, la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética. Los cambios interpretativos de sentido y aun los puros análisis objetivos de una realidad de índole social y histórica no son cambios reales ni siquiera cambios reales del propio sentido, sino las más de las veces cambios de sus formulaciones. Esto no obsta para que la inteligencia tenga una función insustituible, como potencia teórica, para el debido cambio de la realidad histórica en el orden técnico y en el orden ético.

Sólo desde este enfrentamiento con la realidad y desde este atenimiento a la realidad tienen relevancia real la cuestión del sentido. Lo que importa es el sentido de la realidad, pero importa porque realmente el hombre necesita también hacerse cuestión del sentido de las cosas. Pero esta necesidad real de sentido junto con esta necesidad de sentido real se inscriben en la dimensión de realidad. Cuando, en consecuencia, se discute la interpretación de la intelección como comprensión de sentido, no se discute que el hombre y la inteligencia humana no deban preguntarse por el sentido; se discute tan sólo la radicalidad del planteamiento.

c) La inteligencia humana no sólo es siempre histórica sino que esa historicidad pertenece a la propia estructura esencial de la inteligencia, y el carácter histórico del conocer en tanto que actividad implica un preciso carácter histórico de los mismos contenidos cognoscitivos. Este fundamental carácter histórico de la inteligencia y del conocer es cada vez más reconocido, al menos verbalmente, pero lo que se entiende por historia es en muchos casos algo sustancialmente distinto. Aquí sólo apuntaremos a tres aspectos de esta historicidad por ser especialmente importantes para determinar las características del método teológico.

Primero: La actividad de la inteligencia humana, aun en su pura dimensión interpretativa -mucho más en su carácter de proyección y de praxis-, está condicionada por el mundo histórico en el que se da. La inteligencia, en efecto, cuenta en cada caso con determinadas posibilidades teóricas (8), que se constituyen como resultado de una marcha histórica y representan el sustrato desde el que se piensa; no era posible, por ejemplo, fundamentar la teoría de la relatividad sino desde

S J

unas determinadas posibilitaciones teóricas, proporcionadas por la historia real de la matemática y de la física. Igualmente no son realmente posibles determinadas lecturas de la fe si no es desde muy precisas determinaciones históricas, que hacen posible, realmente posible, concretas situaciones y diversas mediaciones históricas. Más aún, la inteligencia, incluso en los casos más teóricos, tiene un momento de opción, condicionada por una multitud de elementos, que no son puramente teóricos sino que dependen muy precisamente de condiciones biográficas y de condiciones históricas. Consiguientemente, la hermenéutica, aun como búsqueda de sentido, no puede reducirse a una búsqueda de lo que se ha objetivado enlas formulaciones teóricas, como si en ellas mismas radicara el sentido último y total de esas formulaciones, sino que debe preguntarse temática y permanentemente a qué mundo social responden, ya que ni siquiera una formulación puramente teórica se explica en todo su sentido, sólo desde sí misma. Por poner un ejemplo sobre un ~~ejemplo~~ modelo clásico de formulación teórica y apriorística es interesante recoger lo que Max Scheler escribe de la ética kantiana: "Puede mostrarse por el camino histórico y psicológico que lo que Kant se creyó autorizado a inquirir en la misma razón pura, de validez general para todos los hombres, era simplemente el enraizamiento del ethos, rígidamente delimitado étnica e históricamente, del Pueblo y del Estado en una época determinada de la historia de Prusia (lo que no quita nada a la grandiosidad y excelencia de ese ethos)" (9).

Segundo: El conocer humano, como función objetiva y social, sobre todo en disciplinas como la teología, que hace explícita referencia a realidades humanas, desempeña junto a su función de contemplación y de interpretación, una función práxica, que viene de y va a la configuración de una determinada estructura social. Esto no supone negar un estatuto propio y una cierta autonomía al conocer, ni siquiera a las distintas formas del conocer como actividad intelectual, sino tan sólo implica la afirmación de que ese estatuto y esa autonomía responden a algo que es momento estructural de una totalidad histórica socialmente condicionada por determinados intereses y, más en general, por determinadas fuerzas sociales. La configuración de esas fuerzas sociales exige y reelabora una determinada producción intelectual en función de los intereses predominantes, sean éstos de

S. J.

xla índole que sean y no exclusivamente socio-económicos, aunque no deban entenderse necesariamente como reflejo automático de los mismos.

El conocer humano tiene así una estricta dimensión social no sólo por su origen sino también por su destinación. Lo que se necesita, entonces, para no caer en oscuras ideologizaciones es llevar la hermenéutica hasta el análisis crítico y el desenmarscaramiento, cuando sea preciso, de los orígenes sociales y de las destinaciones sociales de todo conocimiento. El que éste tenga que pasar tanto en fase creativa como en su fase de recepción por individuos, que no se reducen a ser concreciones numéricas de un presunto macro-Yo, no niega el carácter social, la dimensión social del conocer como de toda otra actividad humana.

Tercero: El conocer humano tiene también una inmediata referencia a la praxis, aun como condición de su propia cientificidad. Es, por lo pronto, él mismo praxis y uno de los momentos esenciales de toda posible praxis; para que la praxis no quede en pura reacción, es decir, para que sea propiamente praxis humana, necesita como elemento esencial suyo un momento activo de inteligencia. Pero,por otro lado, el conocer humano, según el tipo que sea y con una u otra referencia, necesita de la praxis no sólo para su comprobación científica, sino también para ponerse en contacto con la fuente de muchos de sus contenidos. La necesaria referencia a la realidad como principio y fundamento de toda actividad realista, cobra un carácter especial, si se atiende al necesario carácter dinámico de la propia realidad cognoscente y de la realidad en la que estamos. Pero esta dinamicidad no es, por decirlo así, puramente intencional e idealista; tampoco puramente pasiva y receptiva. Hay que estar activamente en la realidad y el conocer obtenido debe medirse y comprobarse con una presencia asimismo activa en la realidad. Esto que es válido para el problema general de teoría y técnica, lo es también con sus características propias, para todo conocimiento y, desde luego, para conocimientos, como el teológico, que se relacionan con una fe, que pretende ser la vida misma de los hombres. Esta dimensión activa del conocimiento no es puramente práxica, como quería Aristóteles, sino que ha de ser estrictamente poyética, en el sentido de que ha de ob-

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S.J.

jetivarse en realidades exteriores, más allá de la inmanencia activa de la propia interioridad y de la intencionalidad subjetiva.

2.3. Condicionamientos críticos del método teológico latinoamericano

En este apartado se proponen sucintamente algunos condicionamientos, deducidos de todo lo anterior, sin los cuales la actividad teológica latinoamericana no sería crítica y no respondería a lo que de ella cabe exigir.

a)Cada actividad humana y cada ámbito de realidad tienen su propia cientificidad y exigen críticamente un método propio, que debe acomodarse a la estructura de esa actividad y de ese ámbito. La actividad misma debe acomodarse a las exigencia del ámbito de realidad al que se dirige. Por ámbito de realidad entendemos aquí no un objeto o una serie de objetos sino la totalidad concreta e histórica, con que se enfrenta una determinada actividad. Hay un mutuo condicionamiento entre actividad y ámbito de realidad: sólo desde determinados modos de actividad se llega a ciertos ámbitos de realidad y sólo frente a determinados ámbitos de realidad es posible ejercitar ciertos modos de actividad. Las cosas de Dios, por ejemplo, tal como se dan en el hombre y se le presentan al hombre, suponen una precisa actitud y actividad sin las que no es posible su captación; por otra parte, ciertas dimensiones del hombre no se actualizan, ni menos alcanzan su plenitud, si no son ejercidas frente a lo que es presencia y encarnación de lo divino.

El método teológico latinoamericano debe tener muy en cuenta esta especificidad de su propia actividad, por lo que toca a la actividad misma y por lo que toca al ámbito de realidad, al que se dirige.

Por lo que toca al ámbito de realidad tiene que percatarse de que su propio ámbito no es Dios sin más, sino Dios tal como se hace presente en la propia situación histórica. El problema de la fe y, consiguientemente, el problema de la teología es hoy y aquí un problema de perfiles bien señalados; no depende principalmente ni de la voluntad de la jerarquía eclesiástica ni de las pretensiones de los teólogos sino de lo que es la realidad concreta del pueblo de Dios. La salvación de Dios y la misión salvífica de la Iglesia y de la fe concretan aquí y ahora su universalidad en formas bien precisas, que el teó-

S. J.

logo deberá inquirir reflexionando en un primer momento sobre los signos en que se muestra y se esconde la presencia salvífica de Dios en un Jesús que continúa a lo largo de la historia haciéndose carne.

Por lo que toca a la actividad es importante subrayar que no se trata de una ciencia pura, cuando se habla de teología. No se puede comenzar como si ya se contara con una definición unívoca de ciencia para acomodar después la actividad teológica a esa definición y el discurso teológico a lo que previa y generalmente hemos estatuido como científico. El comienzo debe estar en la determinación del ámbito de realidad, en la determinación de lo que persigue la actividad teológica y en la determinación de las condiciones críticas requeridas para que la actividad teológica logre sus finalidades concretas; En nuestro caso debe determinarse qué entendemos por teología latinoamericana, pues ahí radica el supuesto fundamental de lo que debe ser el método teológico latinoamericano de hacer teología; debe determinarse también, cuál es el modo histórico de vivir la fe y de percibir su propia realidad, que tiene el hombre latinoamericano en su actual situación; debe determinarse finalmente lo que se espera o se puede esperar de la teología en el continente latinoamericano para que éste viva su propio modo de fe en relación ~~en relación~~ con su propia situación histórica y trabaje por esta situación histórica desde un modo adecuado de vivir su fe.

Tanto en el caso del ámbito como en el de la actividad es menester ceñirse muy de cerca a lo que es la realidad de esa fe a través de una atención aguda y crítica a la religiosidad popular. La religiosidad popular no es sin más la fe del pueblo y menos aún es cierta forma popularizada de teología, pero no por eso debe dejar de tenerse en cuenta como lugar teológico de inspiración y de comprobación. Los planteamientos políticos y también los planteamientos teológicos no se ven libres siempre de elitismo, aunque se hable permanentemente del pueblo. Teológos y creyentes latinoamericanos deberíamos preguntarnos, si frente a la significatividad académica que busca ser reconocida por élites académicas no estáy propugnando una significatividad política que busca ser reconocida por élites revolucionarias. La fe y la reflexión sobre la fe deben estar alertas para no caer por otro camino en la misma falsa mundanidad.

S. J.

b) La actividad teológica tiene un estricto carácter social, carácter que si no se lo asimila críticamente puede llevar a graves desviaciones teológicas. Ya hablamos anteriormente del carácter social de todo conocimiento; pero este carácter social se acrecienta en el caso de la actividad teológica y, consiguientemente, en el caso del conocimiento teológico.

Hay, por lo menos, tres razones para reflexionar sobre el carácter social de la actividad teológica y para percatarse de lo que supondría no tenerlo en cuenta: 1) la actividad teológica está condicionada y puesta al servicio, no sólo de la fe, sino de una institución eclesial, la cual institución, en tanto que institución, está profundamente configurada por la estructura socio-histórica en que se da; respecto de esta institución eclesial, la actividad teológica, al configurarla y a la vez ser configurada por ella, cobra un especial carácter social y, además, a través de la institución a la que sirve se convierte en favorecedora o contradictora de determinadas fuerzas sociales; 2) la actividad teológica, además de estar sometida a múltiples presiones de orden social, que si no se desenmascaran mistifican sus resultados, tiene que echar mano de recursos teóricos, que pueden ser resultado de ideologizaciones más o menos larvadas; lo cual es válido en el orden teórico de la reflexión y en el paralelo orden práxico de la utilización del pensamiento teológico; 3) la actividad teológica es especialmente histórica tanto por su índole propia que le compete como por el ámbito de realidad a la que responde; de ahí su reduplicativo carácter opcional, que no es fruto tan sólo de unas opciones individuales sino también de algo formalmente social.

La pregunta entonces del para qué y del para quién de la teología, que se compendia en la pregunta de a quién sirve lo que hacemos y para qué de hecho sirve lo que hacemos, es absolutamente prioritaria en orden a determinar lo que debe ser la actividad teológica en sus temas y en el modo de enfocarlos y de proponerlos. Esta pregunta no debe confundirse o paliarse con la cuestión de quién la recibe de hecho o a quién hay que extenderla para que la reciba, porque esto supondría que la teología es de por sí elitista y que lo único que se podría exigir de ella es ponerla extensivamente al alcance de todos.

S. J.

La cuestión es más radical: sean unos u otros los que reciban el aporte teológico, lo que importa es determinar a quién de hecho está sirviendo la transmisión y el contenido de esa transmisión. Y esta determinación debe hacerse desde la fe y desde la crítica de la propia teología. Planteado así el problema, lo que se está pidiendo no es que la actividad teológica carezca de rango intelectual como si no necesitara un ingente esfuerzo de actividad puramente intelectiva; lo único que se exige es cuestionarse por el tipo de inteligencia y por el modo de trabajo intelectual, que es el propio de una actividad teológica verdaderamente cristiana y verdaderamente latinoamericana. Exige también aclararse a fondo -lo cual en sí mismo es un grave problema teológico- sobre quién y qué es el pueblo de Dios aquí y ahora y sobre cómo leer en él la presencia reveladora de Dios (10).

c) La circularidad a la que debe prestar primaria atención el método teológico latinoamericano es una circularidad real, histórica y social. Según lo apuntado anteriormente sobre el carácter propio de la inteligencia y sobre el reduplicativo carácter social de la actividad teológica, ha de hablarse de un circularidad primaria. La circularidad fundamental, que se da incluso en el conocer humanos -para no hablar de otras dimensiones de la actividad humana-, no es ~~primariamente~~ la de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde aquel horizonte y en parte lo reconforman, sino de la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades estructurales socio-históricas, que se fluyen desde aquél y también lo reconforman, si es que hay transformación real de las realidades concretas.

No hay una circularidad pura entre horizonte teórico y comprensión del sentido de algo determinado. La circularidad es física: lo es en el punto de arranque de toda comprensión y de toda actividad, y lo es en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas. Lo importante, por tanto, antes de preguntarse por el horizonte teórico -por más vivencial que sea- de mi comprensión y de mi opción, es preguntarse por el horizonte real desde el que se ejercita ~~todo~~ cualquier tipo de funciones humanas. Esto puede parecer un desconocimiento del carácter mismo del horizonte, pero apunta a que el horizonte, técnicamente entendido, no se explica de por sí como resultado

SJ

de una presunta apertura puramente transcendental sino que, a su vez, está precondicionado por una serie de elementos, que van desde las propias estructuras biológicas hasta los últimos condicionamientos socio-políticos pasando por una larga fila de otros tipos de condicionamientos.

Consiguientemente la hermenéutica debe ser una hermenéutica real e histórica, porque lo que se trata de medir críticamente no es cuál es un determinado sentido teórico sino cómo ha podido surgir realmente un determinado sentido a partir de un desde dónde físico. Esto es lo importante por lo que toca al método fundamental, aunque después sean necesarios pasos más teóricos y técnicos en el desdoblamiento del horizonte total en horizontes más parciales.

d) Otro de los puntos a los que debiera atender el método teológico latinoamericano es al análisis de su propio lenguaje. De nuevo no como pura investigación de análisis linguístico, como si estuviéramos en un problema exclusiva o fundamentalmente de sentido teórico o de significación intencional; sino como investigación de lo que los términos empleados descubren o encubren. No en vano el lenguaje aristotélico ha llevado la intelección de la fe por caminos que hoy parecen parciales y discutibles; por la misma razón cabe preguntarse, si el lenguaje marxista no nos puede llevar a parecidas equivocaciones, a no ser que se use críticamente. Que la reflexión teológica tenga que echar mano en cada caso de un determinado lenguaje reconocido y operante, parece ser una necesidad; lo importante, entonces, es procesar esa necesidad. Y esto desde un doble punto de vista: cuidando de que el lenguaje usado no desfigure la pureza y la plenitud de la fe y cuidando de que no convierta la teología en una versión sacralizada de un determinado discurso secular.

Son necesarias tanto mediaciones teóricas como mediaciones práxicas para interpretar y transformar el mundo cristianamente. Ni la teología es una pura reflexión sobre la fe desde la fe misma -sin olvidar que la fe misma no es ya pura fe-, ni la actividad de los cristianos puede llevarse a cabo en este mundo sin apoyos operativos. Pero las mediaciones no pueden constituirse en pautas absolutas ni en el todo de la fe o de la praxis cristiana. Si el medio se absolutiza, se idolatriza y consiguientemente se convierte en la negación

S. J.

de aquello que relativamente quiere mediar; se convierte en la negación del carácter absoluto, respecto del cual quiere ser mediación. Es algo que no puede realizarse sin tensión tanto en el orden teórico como en el orden práxico: los que acusan de marxistización de la teología latinoamericana y a la praxis de determinados movimientos latinoamericanos, parten del supuesto falso de que su teología y su praxis no están mediatizadas; pero los que no captan lo que de mediación -y de mediación ambigua, al menos en el sentido de parcializante- puede tener el marco teórico y práxico del marxismo, están por otro capítulo mediatizando la fe y la praxis del pueblo de Dios. Y mediatizar no es lo mismo que mediar.

No puede hacerse hoy teología al margen de la teoría marxista. Y esto no sólo como principio crítico sino también como principio iluminador. Toda la campaña eclesiástica y extra-eclesiástica para que se teologice y se actúe al margen de lo que es el marxismo, es una campaña miope y las más de las veces interesada consciente o inconscientemente. Pero la exageración de unos no puede llevar a la exageración de los otros. A la lectura crítica del hecho cristiano realizada desde el marxismo, debe acompañar la lectura crítica de la interpretación y acción marxista llevada a cabo desde la más auténtica fe cristiana. La fe y la reflexión teológica no pueden vaciarse en el encofrado marxista, por más que deban poder responder al desafío marxista, en lo que tiene de interpretación y transformación del hombre y de la sociedad.

Hemos insistido en este punto no porque sea el marxismo la única forma o la más grave forma de poner en peligro la fuerza y la totalidad de la fe. Pero respecto del método teológico latinoamericano, el marxismo es su más próximo interlocutor. Mucho puede ayudar a descifrar otros lenguajes y otros discursos teológicos; mucho puede ayudar en la interpretación del hecho histórico del que se parte y en la reformulación no mistificada de la respuesta teológica a la realidad de un pueblo en marcha; mucho puede ayudar en la orientación del trabajo en que ha de historizarse la salvación(11). No obstante, tampoco hay que ser ingenuo con las consecuencias que para la fe misma puede significar su uso indiscriminado y, sobre todo, la absolutización de

S. J.

ese uso. Precisamente por lo que puede servir, precisamente porque se lo debe tomar con toda seriedad, debe ser sometido permanentemente a una crítica que muestre sus limitaciones. Y esto vale del método, porque los métodos no son ajenos a los contenidos ni son ajenos a lo que es la dinámica fundamental del pensamiento y de la acción, de la que el método fundamental expresa su estatuto epistemológico.

En conclusión, estos cuatro condicionamientos: la propia especificidad del método teológico, el carácter social de la actividad teológica, la primaria circularidad de la reflexión teológica y el análisis crítico de su propio lenguaje, son puntos que el método teológico latinoamericano debe tener muy en cuenta so pena de desvirtuarse. Con ellos se concreta la fundamentación filosófica del método. Cómo este método fundamental así fundamentado deba manejarse operativamente, es cuestión que este artículo puede dejar abierta. La fundamentación filosófica, en efecto, no representa más que un paso, bien que insustituible, en la búsqueda de la determinación del método teológico. Los ejemplos propuestos en el primer apartado muestran la importancia que pueden tener distintas bases filosóficas; la diferencia no se debe tan sólo a las bases filosóficas, manejadas de forma más o menos atemática sino a un modo distinto de vivir la fe y de vivir el oficio teológico. Pero la revisión de los supuestos filosóficos es, como no podía ser menos, revisión de los fundamentos de ese modo distinto de vivir la fe y de vivir el oficio de teólogo. Y desde los fundamentos aquí analizados pensamos que puede estructurarse un método, que sea fiel a las demandas de la teología y a la necesidad de una gran parte del pueblo de Dios, que marcha en busca de su plena salvación.

San Salvador, Agosto, 1975

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

NOTAS

(1) Entre los muchos trabajos dedicados al problema del método teológico latinoamericano elegimos los siguientes:

Alonso J.: "La teología de la Praxis y la Praxis de la teología", Christus, 444(1972), 228-241

"Una nueva forma de hacer teología" en Iglesia y praxis de liberación, Salamanca, 1974

Assmann, H.: "Teología política", Perspectivas de diálogo, 50(1970) 306-312

Teología desde la praxis de la liberación, Salamanca,1973

Bravo, C.: "Notas marginales a la teología de la liberación", Ecclesiastica Xaveriana, 24(1974), 3-60

Comblin, J.: "El tema de la 'liberación' en el pensamiento cristiano latinomaericano", Pastoral Popular, 134(1973)46-63

Théologie de la pratique révolutionnaire, Paris, 1974

Dussel, E.D.: Caminos de la liberación latinoamericana, Buenos Aires, 1972

Para una ética de la liberación latinoamericana, Buenos Aires, 1973-1974, tomos I-III

Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, Salamanca,1974

Ellacuría,I.: "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana" en Teología y mundo contemporáneo (homenaje a Karl Rahner), Madrid, 1975, 325-350

Facelina, R.: "Liberation add salvation. Libération et Salut. Bibliographie internationale, Strasbourg, 1973

Gera, L.: "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", Stromata, 30(1974), 169-227

Gutierrez, G.M.: Teología de la liberación, Salamanca, 1973

Malley, F.: Libération. Mouvements, analyses, recherches, théologies. Essai bibliographique. Paris, 1974

Richard, P.: "Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo", Cuadernos de la realidad nacional, Santiago, (1972), 144-153

Scannone,J.C.: "El lenguaje teológico de la liberación", Víspera, 7 (1973), 41-47

"Transcendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericana situada", Nuevo Mundo, 1(1973), 221-245

"Teología y Política. El actual desafío planteado por el lenguaje teológico de la liberación"

Schooyans, M.: "Théologie et libération: quelle libération?, Revue Theologique de Louvain, 6(1975) 165-193

Segundo, J.L.: Liberación de la teología, Buenos Aires, 1975

Van Nieuwenhove,R.: "Les théologies de la libération latino-américaines", Le Point théologique, 10, 67-104

S J

Varios: "Pueblo oprimido, señor de la historia, Montevideo, 1972

Varios: Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Buenos Aires, 1973

Varios: Fe cristiana y cambio social en América Latina, Salamanca, 1973

Varios: Liberación: diálogos en el CELAM, Bogotá, 1974

Vekemans, R.: "Antecedentes para el estudio de la 'teología de la liberación'. Comentario bibliográfico", Tierra Nueva, 1(1972), 5-23

Vidales, R.: "Cuestiones en torno al método de la Teología de la liberación", Servicio de Documentación MIEC-JECI, Lima, 1974

(2) En México del 11 al 15 de Agosto, dedicado al tema: Los métodos de reflexión teológica en América Latina y sus implicaciones pastorales en el presente y en el pasado. Este trabajo se preparó para dicho Encuentro. La publicación de las ponencias y de las comunicaciones será un prueba del interés por la determinación del método teológico latinoamericano.

(3) En Teología y mundo contemporáneo (Homenaje a K. Rahner), Madrid, 1975, pp. 241-268 y 179-211 respectivamente

(4) Ellacuría, I.: "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en Teología y mundo contemporáneo, pp. 325-350

(5) Coreth, E.: Cuestiones fundamentales de hermenéutica, Barcelona, 1972

(6) Por ejemplo los de Lonnergan.

(7) Todos estos planteamientos deben mucho al pensamiento de Zubiri, aunque supongan una reelaboración en orden a resolver problemas que se plantean en la realidad latinoamericana. Por ello en estos desarrollos no se pretende la repetición exacta del pensamiento explícito de Zubiri, aunque está presente en ellos mucha de su inspiración y, quiero pensarlo, muchas de sus mejores virtualidades.

(8) Entendemos aquí el concepto de 'posibilidad' en un sentido estrictamente zubiriano, que no tiene nada que ver con el de la filosofía clásica. Cfr. Zubiri, X.: "La dimensión histórica del ser humano", Realitas, I(1974) 11-69. Sobre el concepto de historia, de realidad histórica, trato largamente en un libro de próxima publicación.

(9) en su Etica, Madrid, 1941, I, p. 10

(10) A este tema se refiere Juan Luis Segundo en el libro citado en la nota 1, pp. 207-266

(11) Cfr. "Historia de la salvación y salvación de la historia" en mi Teología política, San Salvador, 1973.

S. J.