



IMPLICANCIA EPISTÉMICA DE LA TEÓLOGA/O EN EL MÉTODO TEOLÓGICO

Epistemic Implication of the Theologian in the Theological Method

Jorge Costadoat *

RESUMEN: Una de las novedades de la Teología latinoamericana estriba en considerar que la experiencia cristiana del teólogo/a es esencial desde un punto de vista metodológico. Estos no quieren ser neutrales frente a su objeto de estudio. Por el contrario, pretenden participar en las luchas de colectivos oprimidos. Este artículo se ocupa principalmente de la relación entre los/as teólogas profesionales y las comunidades o colectivos a las que desean servir. ¿Han de ayudar a explicitar las vías liberadoras de su experiencia de Dios o han de liderar su liberación? La actual investigación subraya que los y las pobres han de considerarse los protagonistas intelectuales primeros de su propia liberación. Esta puede considerarse una de las conclusiones más importantes del descubrimiento que la Iglesia latinoamericana y caribeña ha hecho de su vocación teológica.

PALABRAS CLAVE: Método. Teólogo/a. Teología latinoamericana. Iglesia latinoamericana y caribeña

ABSTRACT: One of the novelties of Latin American Theology is based on considering that the Christian experience of the theologian is essential from a methodological point of view. They do not want to be neutral towards their object of study. On the contrary, they intend to participate in the struggles of oppressed collectives. This article deals primarily with the relationship between professional theologians and the communities or collectives they wish to serve. Are they help to make explicit the liberating paths of their experience of God or are they to lead their liberation? The current research underlines that the poor must be considered

* Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile.

the first intellectual protagonists of their own liberation. This can be considered one of the most important conclusions of the discovery that the Latin American and Caribbean Church has made of its theological vocation.

KEYWORDS: Method. Theologian. Latin American theology. Latin American and Caribbean Church.

El tema del método en la Teología latinoamericana y caribeña tiene varios aspectos¹. Me referiré a uno solo. A saber, a la novedad del involucramiento de la persona del teólogo/a en este método.

Una primera sección estará dedicada al despertar teológico de la Iglesia del continente. Y, una segunda, al valor metodológico de la implicancia personal del teólogo/a en su oficio. En un corolario final se indican un par de consecuencias: ser los/as pobres teólogos/as no es una concesión eclesiástica, sino un derecho y una obligación. Si ellos/as no lo fueran, si no pensarán su vida a la luz de su fe, no serían cristianos/as. Este descubrimiento se ha hecho en una Iglesia que ha reconocido su vocación teológica en el postconcilio y que ha arraigado en el mundo de los pobres.

1 El despertar teológico de la Iglesia latinoamericana y caribeña

El método de la teología latinoamericana es novedoso al menos bajo un respecto: desde el Vaticano II en adelante esta teología experimenta un desarrollo explosivo. En relación a ella, la producción teológica anterior pudiera parecer exigua. Marcos Mc Grath, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, sostenía en 1960:

“Consúltese cualquier libro de nota publicado en Europa o Norteamérica en Filosofía o Teología. Búsquese la bibliografía. Entre centenares de títulos citados es más que probable que no se encuentre siquiera una obra escrita y publicada en Latinoamérica. No es que nos desconozcan; es que no hay casi nada nuestro que merezca citarse” (MC GRATH, 1961, p. 15”).

Mc Grath exagera. Antes del Concilio hubo en el continente obras importantes de teólogos nativos. Conocemos, al menos, la de Juana Inés de la Cruz (México) (MÉNDEZ PLACARTE, 2017); José de Acosta (Perú): *De procuranda indorum salute* (DE ACOSTA, 1984); y la de Manuel Lacunza: *La venida del*

¹ Este texto se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt N° 1190556 (años 2019-2021, Chile): “El estatuto teológico de la Palabra de Dios en los acontecimientos históricos actuales. Articulación entre principios teológicos y datos empíricos”.

Mesías en gloria y majestad (Chile) (ARTEAGA *et al.* 1976)². En los primeros años de la Conquista ibérica las publicaciones de Bartolomé de Las Casas tuvieron máxima relevancia (TUDELA BUESO, EMILIO LÓPEZ, 1957).

Pero, a ojos vista, el Concilio inauguró una etapa tan original que desde entonces puede hablarse de un nuevo modo de hacer teología que conlleva un nuevo modo de ser Iglesia; y, llevadas las cosas al extremo de las posibilidades, de una Iglesia de los pobres que da espacio a que los mismos pobres se conviertan en teólogos/as (COSTADOAT, 2015). El hecho de que en la Iglesia Latinoamericana postconciliar se haya dado algo así puede parecer extrínseco al asunto del método propiamente tal. En muchos casos lo es. Los métodos teológicos son varios. Mucha de la obra exegética de los latinoamericanos, aun con sensibilidad local, no es diferente de los métodos de la comunidad científica internacional. Lo realmente novedoso estriba en que en la Iglesia latinoamericana y caribeña, la reflexión teológica sobre su realidad histórica actual se ha convertido en hija y madre de sí misma; y, en virtud de sucesivos alumbramientos, ella misma ha llegado a constituirse en el fundamento de toda teología que quiera llamarse latinoamericana (COSTADOAT, 2018). Esta novedad es metodológica.

Desde entonces no puede volver a considerarse latinoamericana una teología por el solo hecho de hacerse en nuestros territorios; tampoco una hecha meramente por nativos. El caso es que en el postconcilio latinoamericano eclosionó una Iglesia capaz de pensarse inseparablemente los acontecimientos históricos que le afectaban y en los cambios que ella misma impulsaba. Al auto constituirse la Iglesia Latinoamericana en sujeto pensante de su propia experiencia de Dios, en este esfuerzo intelectual entreverado del magisterio y los teólogos/as profesionales, se ha abierto algo verdaderamente novedoso eclesial y teológicamente hablando.

Por cierto, la recepción regional del Concilio ha sido ilustrada. Gustavo Gutiérrez y Juan Noemi han reconocido y descrito la transición. Según Gustavo Gutiérrez:

“La teología de la liberación es una de las expresiones de la adultez que *comienza a alcanzar* la sociedad latinoamericana y la Iglesia presente en ella en las últimas décadas. Medellín tomó acta de esta edad mayor y ello contribuyó poderosamente a su significación y alcance históricos”. (GUTIÉRREZ, 1972, p. 31, la cursiva es propia).

Juan Noemi precisa la diferencia: “con anterioridad al Vaticano II predomina un ejercicio teológico para el cual el contexto espacial y temporal

² En Chile son de mencionar, además, los artículos de Julio Jiménez Berguecio; y las publicaciones de personas como Manuel Larraín y Alberto Hurtado que, sin ser teólogos profesionales, actuaron como, en lo que este artículo respecta, teólogos orgánicos (cf. COSTADOAT, 2010).

constituye una exterioridad, un accidente que no es considerado en sí mismo como determinante del teologizar” (NOEMI, 1998, p. 1). La teología preconiliar fue europea y destinada a la formación de los seminaristas de una Iglesia configurada desde Europa. El acceso al “uso de razón” de nuestra Iglesia equivale analógicamente a los niños que empiezan a pensar por sí mismos (NOEMI, 1998, p. 21). Mc Grath enfatiza la importancia del paso que se hace necesario dar:

“Esta inmensa porción del cristianismo que es Latinoamérica ya no puede seguir en una fase de *infantilismo intelectual*, recibiendo hasta los últimos puntos y comas de su pensamiento, de otras tierras. Lo que es la doctrina, lo que es magisterio, los caminos seguros de teología que la Iglesia romana nos señala, todo ello será nuestra base. Sin embargo, es imprescindible que logremos nuestra propia expresión de estas verdades y estos valores frente a lo que nos rodea, aquí en donde la suerte de casi la mitad de los cristianos del mundo está en juego”. (MC GRATH, 1961, p. 16-17, la cursiva es propia).

En el caso de la Teología latinoamericana debe decirse que su novedad radica principalmente en *Gaudium et spes* y el método del *ver-juzgar-actuar*. En su virtud, la Iglesia del continente se relacionó con su época en la misma clave que el Concilio. Este es otro de los aspectos del método que, aunque no será estudiado en este artículo, debe mencionarse pues, desde el momento que los/as teólogos/as latinoamericanas han reclamado una participación personal en el discernimiento de los signos de los tiempos que *Gaudium et spes* propicia, se hace necesario localizar exactamente la respectividad e inherencia entre el quehacer teológico y los tiempos que corren. El caso es que *Gaudium et spes* (MC GRATH, 1966, p. 495-502; SCANNONE, 1995, p. 19-49; BERRIOS, 2013, p. 21-51)³, por la senda abierta por el método del *ver-juzgar-actuar* de Joseph Cardijn (BRIGHENTI, 1994), superó la práctica teológica corriente de juzgar los acontecimientos históricos por la simple aplicación de principios teológicos sin tener en cuenta la incidencia de estos acontecimientos en el quehacer teológico propiamente tal (SCHICKENDANTZ, 2021). La discusión entre los teólogos conciliares acerca de la autoridad teológica de los acontecimientos históricos llevó a reconocer valor a un momento inductivo en el quehacer teológico.

En cuanto a lo que en este artículo interesa, debe señalarse que, en la medida que la Iglesia asume la tarea de escrutar los signos de los tiempos (*Gaudium et spes* 4 y 11), ella opera una verdadera revolución epistémica. Esta se verifica por dos vías. Por una parte, se concede una importancia inédita a los que en la nomenclatura de Melchor Cano constituyen los lugares teológicos ajenos (*loci alieni*), como ser en este caso las ciencias modernas (HÜNERMANN, 2014). Y, por otra, en estrecha relación con

³ En esta materia los estudios más importantes son los de Carlos Schickendantz. Puesto que son numerosos, remito a <https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>. Acceso en: 19 dic. 2022.

estas, pero irreductible a ellas, el método teológico demanda una atención espiritual a los acontecimientos (TRIGO, 2004a, p. 39-75). En definitiva, aquello que se trata de discernir es la presencia y la voluntad de Dios en ellos. En consecuencia, la Iglesia se actualiza a sí misma en tanto discierne espiritual y teológicamente los signos de su tiempo.

Medellín es el ícono de este modo de ejercicio magisterial que desde entonces se ha realizado en el continente y de la misma Teología latinoamericana, puesto que en esta II Conferencia del episcopado latinoamericano participaron los mismos teólogos de la liberación. En adelante, la Iglesia del continente, al hacerse cargo de la realidad histórica, hizo suyos los conflictos que la atravesaban. La conflictividad de aquellos años, en la medida que involucró a católicos de izquierdas y derechas, en plena Guerra Fría, dio lugar a un abanderamiento teológico. Los sectores políticamente conservadores han sido defensores de una teología clásica; los progresistas, en cambio, de una teología que incluyera en su método un momento inductivo y recurriera a las ciencias sociales para comprender y cambiar la realidad.

2 El teólogo profesional

2.1 La teología como ciencia

La prioridad que la Teología de la liberación dio a la praxis sobre la ortodoxia, equivalente a la relevancia que ha de tener el momento inductivo recién indicado, ha hecho que los teólogos del continente terminen por reconocer en la hora actual nada menos que la posibilidad de una revelación de Dios análoga a la que la teología ha restringido a las fuentes de las Escrituras y de la Tradición (COSTADOAT, 2022). Lo dice Mesters con estas palabras:

A lo largo de estos años, lentamente, desde dentro de este interés renovado por la Biblia, surgió una nueva concepción de la revelación que es de gran importancia para entender la interpretación popular, a saber: ¡Dios no habló solo en el pasado, sino que *continúa hablando hoy!*. (MESTERS, 1991, p. 144).

La teóloga Elsa Támez expresa esta idea en estos términos:

Sabemos que la paloma del Espíritu Santo vuela donde quiere y se posa en otros cuerpos distintos al escrito. Es correcto señalar que lo sagrado en la mujer no sólo puede arribar del texto escrito, sino directamente de Dios. *Dios puede revelarse directamente* desde el cuerpo de las mujeres, sus sufrimientos, luchas, alegrías y utopías. (TÁMEZ, 1998, p. 427).

En otras palabras, Dios habla hoy sea por las bocas de los pobres en las CEBs sea a través de las vidas de la mujeres. En la medida que los pobres, las mujeres y los cristianos en general piensan sus vidas a la luz de la

fe –esto es, articulan fe y razón de acuerdo al mandato del Vaticano I-, puede decirse que son teólogos aún en el caso de que sean analfabetos. Esta forma, aunque sencilla de ser teólogo/a, es, sin embargo, la fundamental. Pues, bajo el respecto de la vida de las cristianos/as, los teólogos profesionales han de ponerse a su servicio en su necesidad de conjugar racionalmente su creencia en Dios (MESTERS, 2015, p. 533-536).

Esta inversión en la importancia de estos roles no es poética. Este ponerse a ayudar los teólogos profesionales a los “teólogos de a pie” (SILVA, COSTADOAT, 2005, p. 506-507), es metodológicamente novedosa. Lo ilustro de este modo: ¿puede un varón hacer teología feminista? Si se otorga valor epistémico a la experiencia humana, puede ser que una comunicación de experiencias entre hombres y mujeres facilite algo así. Pero debe reconocerse que el modo de pensar las mujeres sus vidas a la luz de la fe cualifica la teología de un modo original, pues el objeto material de la reflexión teológica es una experiencia espiritual femenina de Dios. Las fuentes tradicionales de la revelación, vivas en la fe de las mujeres, favorecen en sus casos una comprensión novedosa y aún más pertinente de la presencia y de voluntad de Dios. Un teólogo profesional (varón o mujer), un exégeta por ejemplo, puede activar entre las mujeres de una CEB una conversación sobre el embarazo y motivar una reflexión a la luz del texto de la Visitación. Probablemente, como consecuencia esta conversación conducirá a resultados teológicamente muy originales, los cuales la mera exégesis no puede obtener⁴.

Lo que es de advertir en este caso, es un giro metodológico auténticamente científico. Si por siglos se ha entendido la revelación en una clave predominantemente intelectual, la Teología latinoamericana la concibe inseparablemente de la praxis cristiana, dándole a esta la primacía, (AQUINO JUNIOR, 2010, p. 477-499). Pues en última instancia, así como la razón ulterior de la ciencia es un servicio a la humanidad, la de la teología científica es activar la vida cristiana en toda su naturalidad. Gustavo Gutiérrez, de un modo coloquial, ha solido decir que en su caso él se considera cristiano antes que teólogo. Gutiérrez, Mesters, Richard, Támez y los demás teólogos/as latinoamericanos tiene claro cuáles son los fines y cuáles los medios.

Este giro exige una nueva consideración de los lugares teológicos tradicionales (HÜNERMANN, 2014). Los y las teólogas suelen hablar de la historia, de las mujeres, de los pueblos originarios y de los oprimidos en general, como de auténticos lugares teológicos. Lo hacen, sin embargo, dando a la historia, que para Melchor Cano debe considerarse un “lugar

⁴ Sobre las mujeres teólogas puede consultarse: M. P. AQUINO, 1992, p. 105.108.112.169; TEPEDINO; BINGEMER; CAVALCANTE, 1984; BINGEMER, 2001, p. 21-28; CORPAS DE POSADA, 2009; GEBARA, 1988.

teológico ajeno" (*locus alienus*), un valor análogo al que tienen los "lugares teológicos propios" (*loci proprii*), es decir, reconociéndoles como fuentes de conocimiento de Dios. Lo decía recién a propósito de Mesters y Támez. Esta idea está en muchos otros teólogos, aun cuando también los hay que ven en la historia un mero lugar hermenéutico desde el cual han de comprenderse las fuentes tradicionales, a saber, las Escrituras y la Tradición (COSTADOAT, 2022). Esta inversión en la consideración de los *loci* no es arbitraria. No es fácil de comprender para la mentalidad teológica tradicional. Pero en la medida que la teología ha valorado al sujeto creyente, a la espiritualidad y, en definitiva, a la praxis cristiana, ha podido operarse a su respecto una "mutación semántica" (AQUINO JUNIOR, 2019, p. 64). La Teología latinoamericana ha aprovechado los progresos contemporáneos de la hermenéutica y la fenomenología. No debiera extrañar que, en virtud de una nueva filosofía, otra vez la teología haya profundizado en la comprensión del misterio de Dios.

2.2 Teólogo/a orgánica

Se ha visto que el teólogo profesional ha de servir al "teólogo de a pie". ¿Cómo ha de tener lugar esta relación? La solución, en los hechos, no ha sido fácil. *Prima facie* debe decirse que una primera teología de la liberación tuvo un marcado tinte ilustrado y, una segunda, ha puesto énfasis en la índole teológica del pobre.

En América Latina, el teólogo profesional ha debido hacerse cargo del tema porque le interesa la liberación de los oprimidos. La Teología latinoamericana es una teología "interesada", "parcial" (SOBRINO, 1991, p. 42), con el peligro evidente de llegar a ser ideológica. Este es un riesgo. Pero también ha podido darse una teología popular que, de tanto respetar la autonomía del pueblo creyente, apenas le indica las vías de su liberación o le deja entregado a las procesiones y devociones de la religiosidad popular.

El tema del teólogo como "intelectual orgánico" ha sido estudiado por José Francisco Gómez Hinojosa en su tesis doctoral. Gómez describe cómo entiende Gramsci -el filósofo italiano varios años preso por su comunismo- el concepto del cual es creador (GÓMEZ HINOJOSA, 1987)⁵. Gramsci relaciona a los intelectuales con la masa. En esta relación debería darse un proceso que va del "mundo epistémico" (conocimiento) al "mundo crático" (poder). El intelectual tendría que acercarse al "mundo epistémico" de la "masa", es decir, a la "problemática cultural" o a la "cultura popular" Gómez Hinojosa., "para sacarla de su pasividad e ignorancia" (GÓMEZ

⁵ La tesis doctoral tuvo por título: «La relación entre el intelectual y la base. Aproximación epistémico-crática a textos de Antonio Gramsci» (Pontificia Universidad Gregoriana, 12 de junio de 1986).

HINOJOSA, 1987, p. 9). La masa tendría que avanzar en un “proceso de superación y concientización, ayudada por el intelectual” (GÓMEZ HINOJOSA, 1987, p. 9). El partido político es el lugar por excelencia en el cual el intelectual y la masa han de converger.

El objetivo de esta convergencia es que “la masa tom(e) conciencia de su esencia: su ser-política” (GÓMEZ HINOJOSA, 1987, 10) y llegue al poder. El intelectual debería asistirle en este paso. Para Gramsci, el salto de la cultura a la política se hace efectivo a través de una relación entre la teoría y la práctica. La transición de una a otra es dialéctica, crítica. El intelectual ha de actuar en terreno. “Intelectuales y masa, teoría y práctica, conocer y querer, disciplina y acción, programa y voluntad, son todas expresiones de una misma realidad: la unidad de la praxis” (GÓMEZ HINOJOSA, 1987, p. 12). La praxis une los mundos epistémico y crítico en un proceso de integración mutua, en pro de la instauración política de una “voluntad colectiva” (GÓMEZ HINOJOSA, 1987, p. 12). Sin embargo, advierte Gómez, “el intelectual gramsciano no ‘aprende’ nada de la masa sino que esta es un objeto con el que se debe trabajar; en la medida en que se liga orgánicamente al intelectual –‘masa orgánica’– sale de su situación de negatividad para llegar a la positividad política” (GÓMEZ HINOJOSA, 1987, p. 13).

En este punto Gómez toma distancia. Para él el pueblo tendría que poder aportar en la actividad intelectual. La actividad teológica debería arrancar “desde las bases materiales en que se encuentra su discurso, con una ubicación precisa y partidaria (de ‘parte’ no de ‘partido’) y orgánicamente ligado al proyecto popular de liberación” (GÓMEZ HINOJOSA, 1987, p. 13). Gómez tiene en cuenta que los pobres “nos evangelizan” (según el decir de Puebla), pero no de un modo espiritualista, sino de acuerdo a una dialéctica en la que pobres y teólogos “tienen mucho que aportar” (GÓMEZ HINOJOSA, 1987, p. 14). De todas las relaciones posibles entre una actividad y otra, el doctor de la Gregoriana cree en un intercambio:

“pues entre saber intelectual o científico y saber básico o popular se da una diferencia natural ya que son dos modos naturales de abordar el mundo, plantear problemas y resolverlos; es decir, tanto el intelectual como la base ‘saben’ pero de distinta manera” (GÓMEZ HINOJOSA, 1987, p. 16).

El intelectual aporta con información, consejo y animación. La base, en cambio, pone una “práctica histórica” y “creatividad”. Entre la vida de la base y su expresión simbólica “hay una íntima conexión”; “ella vive su vida, la piensa y expresa su pensamiento; ella sabe lo que vive y no se preocupa de la complicación que significa vivir lo que científicamente se sabe” (GÓMEZ HINOJOSA, 1987, p. 17). En otras palabras, la base no es ignorante de lo que le conviene y esto el intelectual ha de tenerlo muy en cuenta. Caminando unidos en una misma acción, surge “un ‘nuevo’ intelectual y una nueva ‘base’” (GÓMEZ HINOJOSA, 1987, p. 17).

2.3 Debate acerca del tipo de servicio teológico a las comunidades

Otros teólogos latinoamericanos se han preocupado de esta relación entre el intelectual y la base cristiana. Juan Luis Segundo sostiene que en la Teología de la liberación se dan “dos tendencias claras” (SEGUNDO, 1984, p. 129)⁶. Una, ilustrada, se inclina a la liberación del pueblo de las opresiones socio-políticas; la otra, popular, reivindica la cultura y religiosidad de los pobres. El teólogo debería poder transitar entre ambas, lo cual no es fácil.

J. L. Segundo formula una pregunta que también Gómez ha podido plantársela: “¿Cómo se puede hacer teología para el pueblo sin tener como sujeto agente al mismo pueblo?” (SEGUNDO, 1984, p. 134). J. L. Segundo distingue dos “mediaciones intelectuales” (SEGUNDO, 1984, P. 136). Por una parte la mediación filosófica defiende la posibilidad de hacer del pueblo sujeto de su propia liberación; por otra, la mediación de las ciencias sociales “con sus análisis sobre los mecanismos de opresión ocultos al propio pueblo, aunque introyectados en él, aparecen más y más como una presunta ‘ayuda generosa’ ofrecida al pueblo *desde* fuera de él por una gente que pretende hablar en nombre de los ‘sin voz’” (SEGUNDO, 1984, p. 138).

Si se trata de dar voz al pueblo, de acuerdo a Segundo, los teólogos han de valorar la mediación filosófica o la de una teología filosófica. Este sería predominantemente el caso de la segunda tendencia, menos proclive a diagnosticar y superar los males que aquejan a los latinoamericanos. Esta tendencia suele ver con desconfianza la crítica de lo popular proveniente de las ciencias sociales. Para el jesuita uruguayo, ella “justifica (‘la espontaneidad popular’) como enseñanza radical para el teólogo y, más en general, para el intelectual” (SEGUNDO, 1984, p. 138). En este sentido, el teólogo tendría que aprender del pobre.

J.L. Segundo retrotrae el problema a los orígenes. En el Nuevo Testamento Jesús se refiere a Israel como “pueblo objeto”. Él sabe, él conduce. Toma decisiones que pueden incidir en el pueblo. Supuesto este liderazgo de Jesús, difícilmente la religiosidad popular pudiera invocarlo. Cabe entonces preguntarse:

“¿Puede la Iglesia de Jesús de Nazaret contener dentro de sí las masas, es decir, la inmensa mayoría de pobres y marginados? O, dicho en otras palabras, ¿puede la Iglesia ser verdaderamente la Iglesia (que surge) de los pobres? ¿O debe ser una Iglesia puesta al servicio de su humanización desde los medios específicos que ella posee –o que poseen sus miembros específicos– para contribuir a esa humanización?” (SEGUNDO, 1984, p. 148).

⁶ Cf. PONTE, 1984, p. 215-222; BOFF, 1984, p. 215-248; WAGNER, 2017, p. 151-160; LEERS, 1984.

J. L. Segundo sabe que su planteamiento extrema las posibilidades. El teólogo duda que la cultura popular –bastante “primitiva”, en el sentido de “monolítica”- acepte una ilustración. La institución eclesial se engaña creyendo que las cosas irán bien con un cristianismo popular de masas. Esta “tendrá que aceptar que hacer la (difícil) opción de determinar si prefiere la fácil y ambigua unanimidad que le brindaba la cultura primitiva o la pertenencia consciente, mucho menos numerosa”, a saber, la que puede “surgir de una nueva y madura evangelización” (SEGUNDO, 1984, p. 158). J. L. Segundo se inclina por esta posibilidad.

Pedro Trigo es muy consciente de la dialéctica descrita por J. L. Segundo, pero se ubica en la otra orilla. Trigo rechaza la identificación fácil del cristianismo con el imaginario socialista ilustrado: “si el mundo-de-vida era las izquierdas, el papel de lo teológico era fundamentalmente ideológico” (TRIGO, 2001, p. 111; TRIGO, 2022, p. 236-240). En otros términos,

“si la teología es acto segundo y la praxis de liberación el acto primero, desde esta perspectiva esa praxis era simplemente la de la izquierda y en concreto el teólogo participaba en ella en la elaboración teórica, en los análisis de coyuntura, en la discusión de bases programáticas, en la propaganda y defensa de este horizonte, y eventualmente como extensionista y en tareas organizativas y de apoyo” (TRIGO, 2001, 112).

Por su parte, él pide al teólogo que asuma “el mundo-de-vida de los pobres”. Así podrá librarse de la “relación ilustrada” que entorpece el cumplimiento de su misión:

“Mi propuesta es que la Teología de la liberación comienza cuando acaba la relación ilustrada. En este sentido, la condición de intelectual de la Ilustración liberal y la de intelectual de la Ilustración socialista serían igualmente heterogéneas respecto de la Teología de la liberación” (TRIGO, 2001, 113).

Trigo es un teólogo inserto en los medios populares latinoamericanos (TRIGO, 2004b). Según él, el teólogo tendría que iniciarse en el mundo de los pobres para poder así “superar la relación ilustrada” (TRIGO, 2001, p. 115). Pero esto parece imposible. Los teólogos son ilustrados y nunca dejarán de serlo. El teólogo, por excelencia, “se conoce a sí mismo y se posee a sí mismo, es el que se auto libera por el uso soberano de su razón y de sus facultades, el que tiene en sí su principio y fundamento, el autártico” (TRIGO, 2001, p. 115). Sería necesario que topara con un “límite infranqueable”, equivalente a hacer “la experiencia del mal en uno, por el convencimiento de la imposibilidad de alcanzar la salvación por las propias fuerzas por la apertura a aquello que va a poner a valer al sujeto” (TRIGO, 2001, p. 115). Trigo, a diferencia de J.L. Segundo, descubre en Jesús al Siervo de Yahvé. El teólogo ha de ser:

“un pobre de espíritu, pobre también con espíritu y amigo de pobres y el que se solidariza al modo de Jesús: asumiendo los problemas, cargando con las dolencias y sanando así los ambientes y curando las enfermedades del cuerpo

y el corazón, él, pecador y enfermo siempre, sanado y perdonado cada día por Jesús” (TRIGO, 2001, p. 119).

Este, según Trigo, es el fundamento de una praxis que pudiera ser auténticamente liberadora y, por tanto, considerarse el acto primero del cual la Teología de la liberación quiere ser el acto segundo (TRIGO, 2001, p. 119). Esta praxis debería radicar en la praxis liberadora de Jesús y llevarse a efecto “con Espíritu” (TRIGO, 2015, p. 139-145), con el Espíritu de Jesús. De la mera praxis política, esencialmente coactiva, no se puede esperar la verdadera liberación.

El lugar donde esta praxis es posible son las comunidades eclesiales de base. En ellas el “teólogo se va haciendo cristiano junto con el pueblo creyente y oprimido” (TRIGO, 2001, p. 122). No se trata de que el teólogo se mimetice con el pueblo. La relación debe cambiarlos a ambos.

“Un síntoma decisivo de que la relación se mantiene como horizontal (en cuanto cristianos) es que se dé en la casa del pueblo, en sus casas físicas desde luego, pero también en la cultura popular (en su lenguaje, en sus ritmos, en sus tópicos, en su lógica, en sus sentires, en sus expresiones simbólicas, en su modo de organizarse...) y sobre todo, en el catolicismo popular” (TRIGO, 2001, p. 123-124).

Sigue Trigo: “Si la comunidad tiene que mantenerse como de base (si no, no es comunidad sino grupo y no de base ya que en él hay relaciones piramidales), esa casa no puede ser otra que la cultura y religión populares” (TRIGO, 2001, p. 124).

La tarea específica del teólogo es vincular a la comunidad con la tradición de la Iglesia. Él debe hacer oír la Palabra tal como la Iglesia la transmite. Los integrantes de las comunidades, por su parte, ponen en este proceso una suerte de “baño de realidad”. En otra obra sostiene Trigo: “si dijimos que no se hace justicia a la realidad si el agente pastoral no da lo que el pueblo no tiene, menos se hace justicia si no recibe lo que él no posee y sí lo ha llegado a alcanzar gente popular, no solamente como bienes culturales sino como obediencia más o menos habitual al Espíritu” (TRIGO, 2008, p. 199). En esto consiste el “otro modo de hacer teología” con que suele caracterizarse a la Teología de la liberación. Estamos ante una teología que tiene más que ver con “el modo de producción” (TRIGO, 2001, p. 132).

De lo anterior se puede concluir que hay fundamentalmente dos maneras de ser “intelectuales orgánicos”. Una, que valora la inserción del teólogo en el pueblo cristiano, exigiendo sumo respeto a su idiosincrasia, resistiendo la iconoclastia ilustrada, pero reforzando a veces la impermeabilidad de la cultura y religiosidad a la liberación de aquellas opresiones. La otra, típicamente ilustrada, pretende liberar al pueblo cristiano de las opresiones socio-económicas, y habría que agregar también religiosas, pero sin contar con los pobres como responsables primeros de su propia vida.

Por esta vía no se repara que esta ilustración simplemente sustituye una alienación por otra.

Es de señalar que en América Latina y el Caribe las y los teólogos han experimentado persecuciones tanto fuera como dentro de la Iglesia. Han sido hostigados, maltratados y expulsados de los centros de estudios y las facultades teológicas universitarias. Los medios de comunicación los han denostado. Y, en algunos casos, han sufrido el martirio como es el caso de los profesores universitarios salvadoreños.

Corolario: La vocación teológica de la Iglesia

Los pobres, sean mujeres, indígenas u otra clase de oprimidos, para ser cristianos, deben ser teólogos (COSTADOAT, 2018)⁷. El Concilio Vaticano I (1870), al condenar el fideísmo y el racionalismo, impuso a todos los cristianos la obligación de pensar su fe (*intellectus fidei*). De esta obligación no se libran los pobres. Ellos deben ser teólogos porque si no lo fueran no serían cristianos. Los demás, si no los consideran teólogos, hieren su dignidad de sujetos humanos responsables de sus vidas. El “pecado” de una primera teología de la liberación fue el de ser una teología que los consideró solo objeto de liberación, sin tener en cuenta su praxis creyente (VÉLEZ, 2013, p. 1804). Teólogos como Mesters y Trigo, por el contrario, aciertan cuando se ponen al servicio profesional de un trabajo teológico originario, es decir, la reflexión teológica de los cristianos/as y de los pobres, en comunidades o por sí solos (BACHER, 2022; AZCUY, 2016; GRIEU, 2013)⁸.

Además de los cristianos en general y de los pobres en particular, la Iglesia misma es teóloga⁹. Muchos de los problemas que la Iglesia ha tenido en la modernidad y con la modernidad han sido ocasionados por la ignorancia o rechazo de la ciencia de su época por parte de la jerarquía eclesial. Si amén de este fallo la Iglesia no ha tomado en serio el quehacer pensante de la praxis de los cristianos, y en particular de los pobres, ella se ha condenado a sí misma a una alienación sin futuro. La Iglesia se debe a un Evangelio que sea efectivamente una buena noticia para la gente de

⁷ Sobre el método de la Teología feminista y la Teología india latinoamericanas, puede consultarse: COSTADOAT, 2018, 87-119.

⁸ Son de mencionar a este respecto los trabajos realizados por teólogos/os con la mediación de las ciencias sociales como la del Método Investigación-Acción participativas y otros similares. Estos ofrecen la posibilidad de una interacción epistémica entre la o el teólogo y las personas entrevistadas con resultados de alta calidad (BACHER, 2022, p. 389-415; AZCUY, 2016, p. 73-98; GRIEU, 2013, p. 355-387).

⁹ Sobre la “vocación teológica de la Iglesia”, cf. NOEMI, 2012, p. 22.

su época. No puede esquivar la obligación de escrutar en los signos de los tiempos, a efecto de lo cual tiene que recurrir a las ciencias sociales, a las culturas y a la experiencia de Dios de las otras familias religiosas y religiones. En un mundo globalizado, la Iglesia, desde un punto de vista hermenéutico debe aceptar que ella radica en contextos limitados que acotan la pertinencia de su servicio; y, además, debe localizarse epistémicamente en un mundo en el que Dios actúa más allá de sus fronteras. El mundo en su globalidad es fuente de conocimiento de Dios.

El mundo de los pobres, tal como lo entienden los teólogos/as latinoamericanas, es precisamente el lugar teológico en el cual radica una Iglesia que quiere asumir la experiencia que los pobres tienen de Dios. Este no es su único lugar teológico. Ella también está en otros espacios mediando las experiencias de otros cristianos. Pero la Iglesia de los pobres, queriendo arraigar en un lugar análogo al cual Jesús anunció las bienaventuranzas, cree tener algo decisivo que decir, algo tan fundamental que si no se escucha, difícilmente la Iglesia de otros lugares puede ser una Iglesia auténticamente cristiana, especialmente tratándose de la Iglesia presente entre las élites. Esta es una tensión teológica y social en la realidad de la Iglesia latinoamericana.

Ni la Iglesia en su globalidad ni los y las cristianas en particular son teólogos profesionales. Pero sin un arraigo epistémico en este lugar socio-ecclesial estos tampoco pueden realizar un trabajo científico. Si la teología tiene ulteriormente por objeto material las fuentes de la revelación, si estas se hallan en la experiencia actual de la Iglesia creyente, los/as teólogos/as profesionales, y los teólogos orgánicos particularmente, cumplen su misión como un servicio a una Iglesia que echa raíces en su época, debiendo tomar partido (no partidista) en las vicisitudes y conflictos que la caracterizan.

Referencias

- ACOSTA, J. de *De procuranda indorum salute. 1540-1600*. Santiago: 1984.
- AQUINO JUNIOR, F. El carácter prático de la teología: un enfoque epistemológico. *Teología y vida*, Chile, v. 1, n. 4, p. 477-499, 2010.
- AQUINO JUNIOR, F. *Teologia em saída para as periferias*. Paulinas: Unicap, 2019.
- AQUINO, M. P. *Nuestro clamor por la vida: teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: Editorial Dei, 1992.
- ARTEAGA, J.; BARRIOS, M.; NOEMI, J. *Pensamiento teológico en Chile*. Santiago: Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, 1976.
- AZCUY, V. R. La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica. *Teología*, Buenos Aires, t. 3, n. 121, p. 73-98, 2016.

- BACHER, C. La articulación de las voces eclesiales en el discernimiento de los signos de los tiempos. Aportes del método Investigación-Acción participativa (IAP). En: *Dios en los signos de este tiempo: fundamentos, mediaciones y discernimientos*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2022. p. 389-415.
- BERRÍOS, F. Antecedentes y recepción de *Gaudium et Spes* en Latinoamérica. Una mirada desde Chile. En: *Horizontes, criterios y métodos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- BINGEMER, M. C. L. La mujer teóloga: vocación y ministerio. *Christus*, n. 720, p. 21-28, 2001.
- BOFF, L. *et al.* A relação do teólogo com a comunidade eclesial. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 16, n. 39, p. 215-248, 1984.
- BRIGHENTI, A. Raíces de la epistemología y del método de la Teología latinoamericana. *Medellín*, n. 78, p. 207-254, 1994.
- CORPAS DE POSADA, I. Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico? *Franciscanum*, v. 51, n. 151, p. 37-76, 2009.
- COSTADOAT, J. y SILVA, E. Centro Teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente. *Teología y vida*, v. 46, n. 4, p. 503-509, 2005.
- COSTADOAT, J. "Precursor de la Teología de la liberación", en *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010. p. 315-325.
- COSTADOAT, J. La 'más latinoamericana' de las teologías. En: *El pacto de las catacumbas: la misión de los pobres en la Iglesia*. Navarra: Verbo Divino, 2015. p. 231- 251.
- COSTADOAT, J. Identidad de la teología de la liberación y la teología latinoamericana. *Perspectiva Teológica*, v. 50, n. 1, p. 19-40, 2018.
- COSTADOAT, J. El método de la teología latinoamericana. En *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín*. México: Universidad Iberoamericana, 2018. p. 87-119.
- COSTADOAT, J. *Revelación y tradición en la Teología latinoamericana*. Santiago: Centro Teológico Manuel Larraín, 2022.
- GEBARA, I. La mujer hace teología. Ensayo para la reflexión. En: *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Nuevo Éxodo, 1988.
- GÓMEZ HINOJOSA, J. F. Teólogo de la liberación, ¿«intelectual orgánico»? *Pasos*, n. 10, p. 7-18, 1987.
- GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación: perspectivas*. Sígueme: Salamanca, 1972.
- GRIEU, É. ¿La Iglesia en la escuela de los creyentes más humildes? La importancia de los relatos de vida. En: *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013. p. 355-387.
- HÜNERMANN, P. Nuevos loci theologici: una aporte para la renovación teológica de la teología. En: *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2014. p. 263-291.

- LEERS, B. O teólogo e a comunidade. *Perspectiva Teológica*, n. 16, p. 222-229, 1984.
- MC GRATH, M. La misión de la teología en Latinoamérica. *Anales de la Facultad de Teología*, XII, p. 16-17, 1961.
- MC GRATH, M. La génesis de Gaudium et Spes. *Mensaje*, n. 153, p. 495-502, 1966.
- MÉNDEZ PLACARTE (Ed.). *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz II, Villancicos y Letras Sacras*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- MESTERS, C. Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil. *Concilium*, v. 27, n. 233, p. 143-156, 1991.
- MESTERS, C. Leitura popular da Bíblia. En: *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 533-536.
- NOEMI, J. Rasgos, imperativos y desafío. En: *Teología latinoamericana*. Santiago: Centro Teológico Diego de Medellín, 1998.
- NOEMI, J. *Credibilidad de cristianismo: la fe en el horizonte de la modernidad*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012.
- PONTE, P. O relacionamento do teólogo com a comunidade eclesial do ponto de vista de um bispo. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, n. 16, p. 215-222, 1984.
- SCANNONE, J. C., La recepción del método de 'Gaudium et spes' en América Latina. En: MACCARONE, J. C. et al. *La Constitución Gaudium et spes: a los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires: San Pablo, 1995. p. 19-49.
- SEGUNDO, J. L. "Dos teologías de la liberación. En *Teología abierta*. Madrid: Cristiandad, 1984. 3 v. p. 129-159.
- SCHICKENDANTZ, C. Disponible en:
<https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>. Acceso en: 19 dic. 2022.
- SCHICKENDANTZ, C. 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, p. 201-230, 2021.
- SOBRINO, J. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.
- TRIGO, P. Cuál es el acto primero del que la Teología de la liberación es acto segundo. *Iter*, n. 25, p. 109-136, 2001.
- TRIGO, P. Discernimiento de la acción del Espíritu en la historia. *ITER*, n. 33, p. 39-75, 2004a.
- TRIGO, P. *La cultura del barrio*. Caracas: Universidad Andrés Bello, 2004b.
- TRIGO, P. *Cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*. Bogotá: Convivium Press, 2008.
- TRIGO, P. *Echar la suerte con los pobres de la tierra. Propuesta para un tratamiento sistemático y situado*, Caracas: Centro Gumilla, 2015.
- TRIGO, P. *Espiritualidad encarnada: para vivir la novedad del Vaticano II*. Maliaño: Sal Terrae, 2022.

TÁMEZ, E. La vida de las mujeres como texto sagrado. *Concilium*, n. 276, p. 419-428, 1998.

TEPEDINO, A. M.; BINGEMER, M. C. L.; CAVALCANTE, T. A mulher teóloga hoje. *Nuevamérica*, n. 24, p. 15-39, 1984.

TUDELA, J. P.; LÓPEZ, E. (Eds.). *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: Atlas 1957.

VÉLEZ, C. Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1801-1812, 2013.

WAGNER, J da R. Teólogo, intelectual orgânico por essência. *Grande sinal*, v. 71, n. 2, p. 151-60, 2017.

Artículo sometido en 21.12.2022 y aprobado en 04.04.2023.

Jorge Costadoat SJ es doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (1933), investigador en el Centro Teológico Manuel Larraín, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Orcid.org/0000-0003-4337-7353. E-mail: jcostado@gmail.com

Dirección: Almirante Barroso 10
Santiago - Chile