

Teologías y métodos

OLGA CONSUELO VÉLEZ C.*

RESUMEN



Este artículo pretende mostrar las consecuencias de las nuevas maneras de hacer teología para la academia y para la articulación del quehacer teológico. Se divide en tres partes. En la primera "Del método a los métodos" se señala la importancia de la reflexión sobre el método y la afirmación de la pluralidad metodológica. En la segunda parte, "De las especialidades a las especializaciones funcionales" se ofrece un elemento articulador para las diversas especializaciones de la teología. Finalmente, en la tercera parte, "Construyendo teologías contextuales e interculturales" se indican algunas claves hermenéuticas para el desarrollo de teologías contextuales. Es importante resaltar que el artículo invita a que en las facultades de teología se propicie e impulse un trabajo teológico en estas líneas y que éste se refleje, efectivamente, en los currículos de sus programas.

Palabras claves: *método, interculturalidad, hermenéutica, conocimiento.*

Abstract

This article intends to show the consequences of the new manners of doing theology for the academic world and for the articulation of the theological work. It comprises three parts. In

* Doctora en teología, Pontificia Universidad Católica de Río, Brasil. Directora de la Licenciatura y Carrera de Teología, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Oficina Carrera 5 No. 39-00, 4o. piso. Correo elect.: ocvelez@javeriana.edu.co

the first part ("From the method to the methods") the importance of the reflection on the method and the relevance of plurality of methods are exposed. The second parte ("From specializing to functional specialties") an articulating element for the different specializations in theology is offered. Finally, in the third part ("Building contextual and intercultural theologies") different hermeneutical keys for the development of contextual theologies are presented. This article invites the Theology Departments to work along these lines and to build the theological programs in accordance with them.

Key words: method, interculturality, hermeneutics, knowledge.

Antes de entrar en el tema quiero traer a la memoria el Primer Coloquio Nacional de Profesores de Teología, que se llevó a cabo el 15 y 16 de noviembre de 2003 en esta misma ciudad y en esta universidad en el cual se presentaron cuatro ponencias sobre el método: "Conocimiento y métodos", "Paradigma y método teológico", "Repensando las teologías en el contexto de la posmodernidad" y "Quehacer teológico y cambio de época".

Para nuestra labor teológica es muy importante reconocer nuestros esfuerzos, valorar nuestras iniciativas y crear un espacio que nos permita seguir creciendo como teólogas y teólogos en éste, nuestro continente latinoamericano. En términos generales, en ese Coloquio se presentaron los llamados "nuevos paradigmas" y los desafíos que éstos nos presentan. Reconocimos, entonces la urgencia que tenemos de responder a ellos, si queremos mantener la vitalidad y vigencia de nuestro quehacer teológico.

Hoy queremos seguir abriendo caminos en ese sentido, posiblemente no con nuevas ideas pero sí continuando la reflexión para seguir comprometiéndonos con esta tarea que tenemos entre manos. No será tanto una reflexión sobre el método, objeto del Coloquio que acabé de mencionar, sino de las consecuencias y frutos de una labor teológica que reconoce las "nuevas maneras de hacer teología".

Quiero poner en el trasfondo de esta reflexión las facultades de teología y la estructuración de sus planes de estudio. Mi preocupación actual es lograr que el desarrollo teológico se refleje en los currículos y las nuevas generaciones de teólogas(os) se puedan formar "al ritmo de los tiempos", no para

responder a una moda sino como responsabilidad de quien sabe que el proyecto del Reino comienza “aquí y ahora” en mutua interdependencia con el desarrollo de los otros saberes y respondiendo con prontitud a los desafíos actuales.

Divido mi exposición en tres partes. En la primera, *Del método a los métodos*, señalo la importancia de la reflexión sobre el método y la afirmación de la pluralidad metodológica. Este último aspecto lo ilustro haciendo una breve referencia a los métodos que marcaron algunos de los grandes momentos de la teología y la manera como han influido en la enseñanza teológica.

En la segunda parte, *De las especialidades a las especializaciones funcionales*, quiero ofrecer un elemento articulador de esta pluralidad metodológica con base en la reflexión sobre la conciencia intencional y el fundamento metodológico que nos brinda, para señalar y articular las diversas tareas teológicas y su mutua interdependencia.

Finalmente, en la tercera parte, *Construyendo teologías contextuales e interculturales*, quiero mostrar la importancia de situarnos en el desarrollo de las teologías contextuales y la necesaria presencia que reclaman en la enseñanza de la teología. Finalizo mi exposición señalando algunas claves hermenéuticas para el desarrollo de estas teologías contextuales, de manera que nos inviten e impulsen a darles un espacio real y efectivo en la academia.

INTRODUCCIÓN

Nos situamos en el continente latinoamericano donde se ha dado esta “nueva manera de hacer teología” (Gutiérrez, 1972: 70) que ya constituye un patrimonio válido e incorporado en el quehacer teológico universal. La experiencia de Dios en la realidad y concretamente, en la “no-vida” de los empobrecidos es punto de partida de las diversas teologías contextuales surgidas en América Latina. Como afirmó Juan Pablo II, al referirse a una de estas teologías,

...la teología de la liberación no sólo es oportuna, sino útil y necesaria (...) (es) apta para inspirar una praxis eficaz en favor de la justicia social y de la equidad, de la salvaguarda de los derechos humanos, de la construcción de una sociedad más humana, basada en la fraternidad y en la concordia, en la verdad y en la caridad. (Juan Pablo II, 1986: 400)

En este sentido, la presente reflexión no quiere olvidar ese referente fundamental y necesario de nuestra teología latinoamericana: tenemos el

inmenso desafío de continuar ubicando en el centro de nuestra reflexión la “cuestión social”. Hoy más que nunca esta centralidad de lo social es imprescindible. Ya no es suficiente hablar de los empobrecidos por las estructuras injustas, sino que hoy debemos hablar de los excluidos de un sistema hegemónico –el modelo neoliberal–, que se impuso en nuestro mundo occidental y que pretende ser el único paradigma posible. Este sistema se ofrece como salvador del destino de todas las personas y se vende como una propuesta de libertad y democracia para todos los pueblos.

Sin embargo, cada día constatamos con más urgencia que la situación actual de la humanidad se asemeja a la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (Lc 16, 19ss), con la diferencia de que, al contrario de Lázaro, los pobres son anónimos, desechables en una historia que escapa de sus manos y los excluye de ella. Ex 22, 26 ilumina la situación alarmante en que hoy se encuentran los pobres y nos invita a hacer una pregunta: ¿Dónde van a dormir los pobres en este mundo que se está generando? ¿Qué será de los preferidos de Dios en este tiempo que vivimos?¹

La teología latinoamericana debe seguir comprometida con la transformación de la historia y, en discernimiento constante, está llamada a denunciar este sistema injusto. Es necesario buscar todas las alternativas posibles para “incluir” a los más desfavorecidos. No podemos situarnos fuera de esta realidad social y mucho menos caer en la tentación de no ver ninguna salida o de renunciar al sueño de “otro mundo posible”.² La teología en seguimiento del Jesús de la historia puede y debe desocultar el cinismo histórico y la injusticia inhumana del “*homo economicus* neoliberal” que no considera a los pobres “sujetos” de la historia sino “mercadería” que sólo sirve si produce ganancia o que se desprecia y excluye si no conlleva obtención de lucro económico.

1. El texto del Éxodo corresponde a las prescripciones que Moisés recibe de Yahveh para ser transmitidas al pueblo y se refiere a la preocupación sobre donde dormirán aquellos que no tienen con que cubrirse (cfr. Gutiérrez, 1996: 116; 2002).
2. Lema del Foro Social Mundial. Se han realizado cuatro foros, en enero de 2001, 2002, 2003 y 2004. Los tres primeros en Porto Alegre, Brasil y el último en Mumbai, India. Se prepara la quinta versión para enero de 2005 en Porto Alegre, Brasil.

El dinamismo del Reino de Dios, presente en la historia, exige articular el deseo de plenitud escatológica con las pequeñas conquistas históricas, el deseo de abundancia con los límites establecidos por la escasez de recursos económicos, el deseo de un mundo reconciliado y justo con las luchas concretas por los derechos ciudadanos, el deseo de la humanidad respetada en su diversidad y las afirmaciones de las identidades negadas. En este horizonte en el cual las utopías y las pequeñas realizaciones históricas son entretejidas y las realidades positivas y gratificantes (“trigo”) se mezclan con aquellas realidades negativas y frustrantes (“cizaña”), resuenan las palabras de esperanza de Jesús, de que Dios reina allí donde hay hambre y sed de justicia y allí donde hay constructores de paz (Mt 5, 6. 9).

A este contexto y urgencia de nuestro mundo actual no podemos renunciar aunque tengamos que prestar atención a tantos otros retos también urgentes. La misión programática de Jesús de ser enviado a anunciar “buenas nuevas a los pobres, a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver” (Lc 4, 18) es nuestra misión y no podemos renunciar a ella so pena de traicionar la más genuina experiencia cristiana. Supondría negar la existencia del Dios del Reino anunciado por Jesús, que no se entiende sin el compromiso efectivo y afectivo con los más pobres de la Tierra y los desheredados de la historia.

DEL “MÉTODO” A LOS “MÉTODOS”

¿Por qué hablar sobre el método? Porque es fundamental para la tarea teológica en la medida en que la teología quiera ser una disciplina “a la altura de los tiempos”. Sólo así será “realmente teología y no cualquier discurso de persuasión”, como afirmó Clodovis Boff en su obra clásica sobre el método (1980).

¿Por qué hablar de los “métodos” y no del “método”? Porque cada vez es más clara la realidad plural de nuestra condición humana. A pesar del pensamiento monocultural y etnocéntrico que ha dominado nuestra historia occidental, la diversidad siempre ha existido y ha levantado su voz aunque haya sido silenciada muchas veces.

Una mirada breve a los grandes momentos de la teología nos permitirá recordar esta pluralidad metodológica, ver cómo ella responde a los retos de cada momento y cómo las facultades de teología han participado de este

caminar teológico.³ Me parece importante hacer esta referencia a los centros de estudios teológicos porque es allí donde se gesta la teología y de lo que allí sembremos dependerá lo que podamos cosechar.

El pluralismo teológico lo podemos reconocer desde los orígenes. En el seno de la patrística convivieron dos grandes corrientes teológicas: Oriente y Occidente, y diferentes escuelas en el interior de cada una de ellas. En Oriente podemos reconocer la Escuela de Alejandría y la Escuela de Antioquía (Boff, 1997: 514).

La escolástica quiso mostrar la razonabilidad del acto de fe frente a los racionalistas e intelectuales de las ideas claras y distintas. Su método privilegió la filosofía como mediación para armonizar la razón y la fe y elaborar un discurso teológico riguroso y sistemático. Las facultades de teología estructuraron sus planes de estudio en el esquema de tratados medievales y dicha estructuración permanece hasta hoy. Proponer cambios en este sentido produce, en muchas comunidades académicas, la preocupación por estar perdiendo profundidad y calidad en la teología que se enseña.

Hay que reconocer que ese método basado en las *quaestiones* y las *lectiones* dio frutos mientras la vitalidad de las preguntas guiaba la tarea teológica. Al desaparecer las *quaestiones* quedaron sólo las *lectiones* y el quehacer teológico se convirtió en la exposición repetitiva y perenne del misterio cristiano. La escuela medieval devino en escolasticismo y éste en decadencia, repetición y objetivismo. Muchas veces las clases de teología son repetición de las *lectiones*, importantes en cuanto apropiación del legado teológico de los que nos precedieron, pero estériles y repetitivas si no responden a los problemas actuales y no mantienen el dinamismo del Dios que se revela en la historia y camina con nosotros, como con los discípulos de Emaús (Lc 24), para explicarnos nuevamente las escrituras y enseñarnos a reconocerlo en los múltiples caminos donde se parte el pan y se construye la fraternidad.

La modernidad trajo consigo las especializaciones y la consiguiente fragmentación del conocimiento. Los métodos científicos y positivistas vali-

3. Seguimos fundamentalmente los aportes de Alberto Parra, S.J., en su escrito (no publicado) sobre los métodos, presentado a los directivos de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana como insumo para el documento sobre "Identidad del proyecto teológico de la Facultad de Teología" (2003).

daron la ciencia y la tarea teológica se enriqueció con los métodos histórico-críticos, histórico-genéticos y crítico-textuales. Estas especializaciones permitieron el desarrollo teológico y, especialmente, destacar la centralidad de la Sagrada Escritura. Sin embargo, el conocimiento se fragmentó y se separaron las diferentes áreas teológicas. Esta división permanece en los planes de estudio de las facultades de teología: el área bíblica, el área dogmático-sistemática y el área pastoral.

El énfasis en la racionalidad científica fue desequilibrando la importancia entre las áreas, para dejar a la pastoral reducida a una teología de “segunda clase” que poco aporta al desarrollo teológico y que puede ser elaborada a partir del sentido común. Fruto de la modernidad son también los métodos trascendentales o existenciales, los métodos sapienciales y narrativos, los métodos de las filosofías de la praxis, de la teoría de la acción, de la teoría crítica de la sociedad y de la ciencia.

Es importante destacar el giro antropológico propiciado por la modernidad, que buscó superar el objetivismo y el escolasticismo y consagró la historia como ámbito y como resultado del desenvolvimiento del espíritu subjetivo trascendental. El ser humano se descubre como “oyente de la Palabra” con las condiciones de posibilidad para oír al Dios que se revela en la historia y con la capacidad de responderle en esta misma historia. Toda palabra dicha sobre Dios se convierte en palabra dicha sobre el ser humano y, al mismo tiempo, lo que podemos decir desde la realidad humana es lo que podemos saber y conocer sobre Dios.

Esta centralidad del ser humano en el quehacer teológico la podemos reconocer en nuestras facultades de teología en el deseo de hacer significativa la teología para los hombres y mujeres de hoy respondiendo a sus preguntas e inquietudes. Pero también nos damos cuenta de que se privilegió un ser humano ahogado en la dimensión intelectual y con ello se dejaron de lado las otras dimensiones de su ser personal: la afectividad, la dimensión simbólica y la relacional, entendida esta última no sólo con Dios, con los otros y consigo mismo, sino también con el cosmos, casa y hogar que constituye al ser humano y que está llamado también a la recapitulación definitiva en Cristo.

La teología latinoamericana, con su método de reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe, trajo a nuestras facultades la preocupación por el po-

bre y explicitó así la dimensión social del quehacer teológico. Sin embargo, no ha sido fácil mantener esta presencia de lo social en la academia y se duda hoy, en algunos ambientes, de si realmente esta teología existe todavía. Tal vez falta mirar con más atención el mundo en que vivimos, donde la realidad de la pobreza no sólo existe sino que nos está desbordando.

Estos diversos momentos con sus diferentes métodos respondieron, sin embargo, a una única matriz cultural: Occidente, con el auge de su racionalidad y su búsqueda de la verdad y de la objetividad. La pregunta que hoy emerge es cómo abrir el horizonte de esa pluralidad, no sólo dentro de la matriz cultural occidental sino en el amplio horizonte de las culturas empíricas. A esto le llamamos construcción de teologías contextuales e interculturales, objeto de la tercera parte de nuestro trabajo.

El camino que señalamos brevemente sobre los grandes momentos de la teología puede retomarse desde la consideración de la hermenéutica. En realidad, la tarea hermenéutica ha acompañado toda la tarea teológica desde sus inicios y hablar de una “nueva manera de hacer teología” es hablar de una “nueva hermenéutica”.

La Biblia es ya una interpretación de la experiencia vivida por el pueblo de Israel y los primeros cristianos. La patrística nos ofrece la rica gama de sentidos, como puede ser entendido un texto: literal (como suena), alegórico (como se interpreta), espiritual (como lo captan los místicos), plenario (que el sentido antiguo se cumple en el nuevo) (Parra, 2003: 17). Actualmente los escrituristas aplican los métodos histórico-críticos, histórico-genéticos y crítico-textuales para identificar las tradiciones que forman la escritura, así como la historia de las formas y los géneros literarios que la Escritura presenta.

Pero es el siglo XX el que señala el paso a lo que se llama “nueva” hermenéutica. La tarea hermenéutica no sólo se limita a buscar la significación del texto sino busca recuperar su sentido existencial y pastoral. La teología moderna buscó realmente un *aggiornamento*, es decir, un “poner al día” los textos de siempre, traducirlos y actualizarlos a los lenguajes y significados actuales, y el quehacer teológico latinoamericano se preguntó por los contextos de situación y los pretextos éticos de acción para interpretar los textos de la tradición, que tienen el primado en el catálogo de los lugares teológicos. En términos filosóficos, la nueva hermenéutica se caracterizó por pasar del estudio del “ser en sí” al “ser situado” al “ser aconteciendo”.

Esta nueva hermenéutica está influenciada por los aportes de la fenomenología de Husserl y, sobre todo, por la analítica existencial de Heidegger (*ibídem*).

Recuperar el sentido existencial y pastoral de los textos implica una revisión radical de la concepción de objetividad y verdad y también un considerar la implicación personal del intérprete en su trabajo. En este último sentido el acto de comprensión de un texto es el acto de fusión de los horizontes propios del texto con los horizontes propios del que lo interpreta (*ibídem*). El intérprete es elemento interno de la interpretación. De ahí que cada teólogo(a) deja su impronta en cada una de las interpretaciones que hace, porque interpretar es ejercitarse y autocomprenderse con relación al momento histórico, por una parte y, al texto interpretado, por otra (*ibídem*).

En este sentido, la dimensión existencial del que hace teología juega un papel definitivo. La práctica y el horizonte existencial del teólogo no es un añadido que no se deba explicitar y trabajar profundamente. Por el contrario, es punto de partida del quehacer teológico y realidad constitutiva del mismo.

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

DE LAS “ESPECIALIDADES” A LAS “ESPECIALIZACIONES FUNCIONALES”

La reflexión sobre el método pone en evidencia la multiplicidad de caminos, horizontes y nuevos paradigmas que se imponen en todo quehacer humano y, para nuestro caso, para la tarea teológica. La pregunta que surge es cómo encontrar un horizonte articulador que nos permita ir apropiándonos de la multiplicidad de desarrollos de manera que contribuyan eficazmente al desarrollo integral del mundo y de todos los seres humanos sin caer nuevamente en buscar megarrelatos que impongan una forma única de ver, valorar, sentir, pensar y actuar.

Igual que las otras ciencias, la teología contemporánea se ha especializado. Podemos señalar tres tipos de especializaciones (Lonergan, 1972: 125). La primera es la especialización según los datos. El aumento de descubrimientos hace que los especialistas sepan cada vez más sobre su campo y menos sobre el conjunto que estudian. Encontramos especialistas sobre temas bíblicos, patrísticos, medievales, etc. La segunda especialización es la más común en los departamentos y facultades de teología de las universidades. El punto de partida no son sólo los datos concretos, identificables, sino los conceptos que se buscan profundizar. Así surgen las diferentes materias o tratados teológicos: cristología, moral, trinidad, etc. Frente a estos dos tipos de especializaciones nos preguntamos: ¿Cómo articular las diferentes especializaciones de manera que podamos construir un horizonte coherente?

Se podría pensar que es necesario volver a la conciencia indiferenciada que no distingue los diversos campos de significación, no los reconoce ni los articula. En esa situación surge el mito, cuando no se distingue la significación cognoscitiva de la significación constitutiva, y la magia, cuando no se distingue la significación cognoscitiva de la significación efectiva (*ibídem*: 92).⁴ Pero nuestra opción va por una tercera clase de especialización, que corresponde a aquella que pretende recorrer el camino de las otras dos especializaciones –de los datos a los resultados– dividiendo las diferentes etapas del proceso.

El fundamento epistemológico de esta tercera especialización es la conciencia intencional. Ante la pregunta ¿cómo conocemos? nos damos cuenta de que todas nuestras respuestas nos llevan a señalar una serie de operaciones que podríamos agrupar en cuatro básicas: experimentar, entender, juzgar y decidir.

Experimentar es el nivel empírico que nos permite tener sensaciones, percibir, imaginar, sentir, hablar, movernos. En este nivel nos preguntamos:

4. Podemos distinguir cuatro funciones de la significación: (1) La cognoscitiva, que nos pasa del mundo de la inmediatez al mundo mediado por la significación. (2) La constitutiva, que corresponde a los actos de significación que son componentes intrínsecos de las instituciones sociales y las culturas humanas. (3) La eficiente, correspondiente a los actos de significación que acompañan todo el proceso de los trabajos que realizamos. (4) Y la comunicativa, que corresponde a la comunicación que los seres humanos hacen de sus significaciones a los demás (Lonergan, 1972: 79-82).

¿Qué es esto? Esta pregunta nos conduce al nivel de entender, en el cual inquirimos, comprendemos, expresamos lo entendido, elaboramos suposiciones y las implicaciones de nuestra expresión. Cuando llegamos a entender somos capaces de expresar en hipótesis, explicaciones y sistemas esos datos que se nos presentan. Pero el trabajo de la conciencia intencional no termina ahí. Surge la necesidad de preguntarnos si eso es así como lo entendimos. Esta pregunta nos introduce en el tercer nivel de la conciencia, el nivel racional, que nos permite afirmar o negar la realidad que hemos alcanzado en el nivel anterior. Podemos hacer un juicio sobre la verdad o falsedad de nuestras afirmaciones. La posibilidad de juzgar depende de que se hayan cumplido todas las condiciones posibles para evaluar la hipótesis. Finalmente, la pregunta ¿esto que experimenté, entendí y juzgue es realmente bueno y valioso? nos confronta con el cuarto nivel o nivel responsable, en el que nos interesamos por nosotros mismos, nuestras operaciones y nuestras metas, y deliberamos por las posibles vías de acción, las evaluamos, decidimos y hacemos nuestras opciones (*ibídem*: 16-17).

La conciencia intencional nos lleva a la autotrascendencia cognoscitiva, donde afirmamos que algo “es” y la autotrascendencia moral, donde afirmamos que algo es “bueno y valioso”. Esta objetivación de la conciencia intencional es de gran interés metodológico porque nos permite mostrar la articulación que va de los datos a los resultados y distingue –sin separar– las distintas etapas del proceso. Ahora bien, esta objetivación de la conciencia es fundamental para entender que una propuesta de especializaciones funcionales en el trabajo teológico no es simplemente un darle nombre nuevo a las especializaciones de siempre (Parra, 2003: 56), sino una propuesta para articular todo el proceso teológico; es aclarar el problema del conocimiento para poder aclarar el problema metodológico y hermenéutico. Muchos problemas hermenéuticos provienen de problemas del conocimiento.

La teología tiene dos momentos: la recepción del mensaje revelado y su actualización en el presente. La misma y única conciencia opera en los dos momentos del trabajo teológico y pone a disposición de este trabajo los niveles que implican el proceso del conocimiento. Es así como el trabajo teológico tiene ocho especializaciones funcionales correspondientes a los dos momentos de su tarea y a los cuatro niveles de la conciencia humana. La primera fase, teología mediadora, tiene como objetivo reflexionar sobre el valor y significado de la experiencia religiosa –la revelación divina y la

transmisión de esa revelación– en una determinada matriz cultural, con el fin de aclararla y objetivarla. La segunda fase, teología mediada, consiste en la actualización de esa experiencia religiosa de manera que responda a los desafíos del presente.

En la primera fase el punto de partida son los datos (nivel de la experiencia), la intelección de los datos (nivel del entender), la aceptación o el rechazo de las hipótesis y las teorías que surgen de la intelección de los datos (nivel del juzgar) y, por último, el reconocimiento de los valores y la elección de los métodos que permiten realizar esos valores (nivel de la decisión).

En la segunda fase partimos del nivel de la decisión para explicitar las opciones personales, formulamos las convicciones profundas (nivel del juicio), expresamos esas convicciones profundas en los términos actuales (nivel del entender) y, finalmente, comunicamos a otros los planes de acción que queremos realizar en lo concreto de la vida (nivel del experimentar).

En la tarea teológica estas ocho especializaciones corresponden a la investigación que busca los datos que necesita la teología, la interpretación que se esfuerza por comprender el significado de los datos, la historia que juzga los datos en el contexto en que ellos sucedieron, y la dialéctica que enfrenta los conflictos que surgen en esa recepción e interpretación de los datos (las diversas posturas frente a los mismos datos exige buscar un punto de vista que, sin negar las diferencias, permita puntos de encuentro y posibilidades de avanzar en las situaciones que se confrontan).

Estas cuatro especializaciones corresponden a las cuatro dimensiones del mensaje y tradición cristiana. El mensaje y la tradición se presentan como un conjunto de datos. Éstos pretenden comunicar su significación en el contexto humano. Tales significaciones se dan en contextos concretos y específicos. Finalmente, el mensaje con su significación transmitida en el contexto humano encuentra diferentes recepciones y puntos de vista que van configurando la situación religiosa actual.

Las especializaciones de la segunda fase son: los fundamentos, o el resultado del nivel de la decisión que opta por una de las posibles recepciones y concreciones de los datos de la fe; son fruto de la conversión religiosa que realiza el sujeto en la confrontación con los datos de la revelación, y constituyen el horizonte existencial a partir del cual se hace la tarea teológica. Las

doctrinas suponen los juicios de hecho y de valor que pueden ser afirmados a partir de la experiencia de fe. La sistematización se encarga de elaborar los sistemas adecuados para la actualización o contextualización de las doctrinas en cada momento histórico. Por último, la comunicación relaciona la tarea teológica con las otras esferas de la vida y así el proceso se inicia de nuevo a partir de los datos que surgen del encuentro con la realidad.

En la primera fase se parte de los datos y se avanza, a través de las significaciones y hechos, hacia el encuentro personal. En la segunda fase, la conversión, fruto del encuentro personal, busca su explicitación y eficacia en el contexto actual.

Reconocer estas especializaciones funcionales a partir del fundamento epistemológico de la conciencia intencional evita las visiones unilaterales y hace ver la importancia de todas las tareas, su complementación y su lugar dentro de todo el proceso teológico.

La integración de las diferentes etapas forma una unidad dinámica porque las especializaciones se relacionan unas con otras en ese proceso que va de experimentar a entender, de entender a juzgar, de juzgar a deliberar. Por ser proceso es esencialmente abierto. Nuevos datos enriquecen el punto de partida y promueven nuevos desarrollos. De la misma manera las otras especializaciones dan nuevas luces a los datos y así todas las especializaciones comienzan a tener nuevas posibilidades. Las dos fases, por tanto, también son interdependientes, lo cual permite afirmar que la teología es un todo que funciona en cada contexto cultural donde la experiencia de fe precisa ser significativa para el desarrollo integral de las personas y las sociedades.

CONSTRUYENDO TEOLOGÍAS CONTEXTUALES E INTERCULTURALES

Las especializaciones funcionales nos muestran todas las tareas del quehacer teológico y su mutua interdependencia. Pero esas tareas surgen en contextos y los contextos nos remiten a las culturas. En ese sentido hablamos de teologías contextuales e interculturales. Estas teologías ocupan un espacio en el quehacer teológico, han posibilitado explorar nuevos horizontes y han hecho significativa la experiencia de Dios en muchos lugares nunca antes imaginados. Nacidas como teologías de genitivo, han reclamado su estatuto de

teologías integrales (Boff, 1990: 79-81) y en este sentido se han convertido en enfoques teológicos (Libanio y Murad, 1996: 249-250) que obligan a realizar nuevamente toda la tarea teológica.

Entre los enfoques teológicos podemos señalar las teologías ecologista, feminista, campesina, indígena, afro-americana, negra, amerindia, interreligiosa, intercultural, económica, etc. Esta última es de gran interés para nuestro continente latinoamericano y, como señalamos al inicio de nuestra exposición, es urgente no dejar de lado la cuestión social. Esta teología económica hace una crítica explícita al sistema neoliberal vigente que, según Hinkelammert, tiene una ideología religiosa que él ha llamado la crítica de la religión económica del mercado, que opera con categorías dogmáticas y tiene una lógica idolátrica que exige el sacrificio de vidas humanas y el holocausto de la naturaleza (Assmann y Hinkelammert, 1989).

Las teologías contextuales se proponen hoy como horizonte articulador entre los teólogos del primer y del tercer mundo. Éstos parecían tenían su tarea claramente delimitada: los del tercer mundo trabajando sobre las condiciones sociopolíticas y económicas de estos pueblos y los del primer mundo tratando el tema de la increencia. Ni es verdad que estas tareas estén tan delimitadas ni conviene mantener esa división. Por eso se propone que las teologías contextuales o estos nuevos paradigmas teológicos se constituyan en lugar de encuentro para que los teólogos(as) de todos los mundos articulen su trabajo teológico (Tamayo, 2003: 11-14).

Los desarrollos que aquí describimos como lineales –patrística, teología escolástica, teología moderna, teología latinoamericana, teologías contextuales– conviven en la reflexión teológica, en la práctica pastoral y en la vida cotidiana de los creyentes. Es necesario poder identificar esos diversos desarrollos y saber movernos con propiedad en ellos. La apropiación de la conciencia intencional es de gran ayuda para esta tarea. Muchas oposiciones son inútiles o no son pertinentes porque en realidad no responden a contradicciones irreconciliables sino a diferentes campos de significación, a diversos estadios del desarrollo teológico o a diversas teologías contextuales.

Los nuevos lugares teológicos se convierten en puntos de partida de la teología porque se reconoce en la realidad –llámese pobre, negro, mujer, indígena, cosmos, etc.– la presencia de Dios. Los datos de la Sagrada Escritura y la tradición son el punto de partida estrictamente teológico (epistemológico)

del discurso teológico porque constituyen la fe positiva, la revelación, el “texto sagrado”, pero al mismo tiempo la realidad es el punto de partida práctico (didáctico, expositivo, pastoral) porque constituye el “texto de la vida” donde Dios se revela en hechos y palabras.

Ese punto de partida se interpreta, se descubre el sentido de lo que estaba aconteciendo en su momento histórico y se formulan las diferentes recepciones de ese hablar de Dios. Hasta aquí se realiza la primera fase de la tarea teológica. La segunda fase parte de la opción personal por una de las posibles recepciones, se explicitan los fundamentos a partir de los cuales se afirman las doctrinas, se sistematizan en el contexto actual y se comunican a los contemporáneos.

Siguiendo la referencia que hicimos al inicio de esta exposición sobre la manera como las facultades de teología asumen los nuevos métodos, nos preguntamos hasta qué punto las teologías contextuales tienen espacio en el quehacer teológico universitario. Me atrevo a decir que aún no lo tienen. A lo máximo se ofrece algún curso sobre esta temática o una conferencia o alguna *lección inaugural* pero aún no ha permeado los tratados teológicos y mucho menos la estructura curricular. Sin embargo, las facultades de teología están llamadas a ser espacios donde las teologías contextuales sean teologías integrales y abran continuamente nuevos horizontes y posibilidades.

Las facultades de teología tendrían que ser lugares que ofrecieran los fundamentos epistemológicos y metodológicos para que los estudiantes reconocieran y elaboraran la pluralidad teológica y ofrecieran tales frutos al desarrollo de esta disciplina. Ahora bien, esto sólo será posible en la medida en que se reflexione sobre cómo hacerlo realidad y qué actitudes o caminos emprender. A continuación señalo algunas pistas de reflexión para realizar dicha tarea.

Dimensión existencial del teólogo(a)

Al explorar esos enfoques teológicos, me parece importante señalar que las teologías contextuales –como toda teología en realidad– suponen la dimensión existencial del teólogo(a). Entender la teología como “reflexión crítica de la praxis cristiana a la luz de la fe” implica el compromiso real y concreto del que hace teología con la realidad particular que toma como punto de partida. Las teologías contextuales no son “ideas” a debatir, analizar y

sistematizar; son vidas que se realizan aquí y ahora, que tocan al teólogo(a) y que lo cambian por dentro. Es un descubrir un nuevo horizonte y “verlo”. Y al verlo, “sentir esa realidad en la propia piel”.

Una teóloga feminista, Elisabeth Schüssler Fiorenza, así lo expresa en uno de sus libros: “Ahora veo mucho mejor y me duelen los ojos.” (1992: 15). No siempre la realidad que el teólogo(a) considera es su realidad, pero por las entrañas de misericordia, por la compasión, por el sentir-con-el-otro(a) a que está llamado, puede y debe tener una palabra de sentido frente a toda realidad que se impone en el presente y desafía a la experiencia creyente. En el horizonte de las especializaciones funcionales que tratamos en el apartado anterior este momento corresponde a la quinta especialización funcional, *Fundamentos*, donde el teólogo evidencia su opción más personal y su conversión existencial, a partir de la cual va a realizar su tarea teológica.

Concepto de teología

Hablar de teologías contextuales implica cambiar definitivamente la concepción de teología. No se puede seguir entendiendo en su sentido clásico como una reflexión sobre Dios, sino entenderla como una “mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y valor de una religión dentro de dicha matriz” (Lonergan, 1972: 9). Esta definición explicita dos paradigmas teológicos actuales que pueden constituirse en articuladores de la pluralidad teológica. Me refiero al horizonte intercultural e interreligioso.

Ahora bien, esta propuesta supone reflexionar sobre lo que se entiende por interculturalidad y cómo se debe ejercer en la tarea teológica; también sobre qué se entiende por diálogo interreligioso. En esta ocasión sólo quiero referirme a la interculturalidad, aunque de estas reflexiones se pueden obtener pistas para el diálogo interreligioso.

Interculturalidad

Hablar de interculturalidad no es nuevo. Los planteamientos interculturales ya se han venido realizando en la teología desde las décadas de los ‘60 y ‘70 con acentos diferentes: identidad cultural, étnica, religiosa y en la opresión sociopolítica y económica. Sin embargo, esta reflexión se ha realizado todavía desde la matriz occidental. Afirmar que la interculturalidad puede convertirse

en horizonte articulador de las teologías contextuales implica revisar qué se entiende por cultura y cómo construir un horizonte intercultural más allá de la matriz occidental.

Esto supone revisar nuevamente la noción de cultura que tenemos. Si por cultura se entiende una cultura normativa, occidental, única y válida para todos, no tenemos más que una teología igualmente válida para todos y las teologías contextuales no tienen carta de ciudadanía. Algunos podrían afirmar que esta reflexión sobre la noción de cultura no es necesaria porque ya es aceptada. Me atrevo a decir que, lamentablemente, esta concepción de cultura sigue vigente porque

...a pesar de todos los esfuerzos de diálogo, sigue pesando todavía en el imaginario colectivo de las personas y los grupos cristianos, sobre todo occidentales, en las mentes de los teólogos y teólogas, en no pocos proyectos de evangelización, incluidos los liberadores e inculturados, en la organización de las iglesias y en el modo de dirigir las desde el centro. (Tamayo, 2003: 31)

Si por el contrario, tomamos la cultura en sentido empírico, es decir, como el conjunto de significados y valores que informan la vida de un grupo humano (Lonergan, 1972: 9), el trabajo teológico es plural y se impone a nivel metodológico plantear las categorías hermenéuticas para realizar dicho quehacer teológico.

Presupuestos hermenéuticos para el diálogo intercultural

Si proponemos que el horizonte intercultural puede ayudar a articular las teologías contextuales, se impone la pregunta de cuáles serían los presupuestos hermenéuticos para propiciar esa articulación; o en otras palabras, para posibilitar un diálogo intercultural.

Para ofrecer algunas pistas, vamos a seguir los aportes de Raúl Fornet-Betancourt en su trabajo filosófico (2001):

1. Se debe partir del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel individual como cultural, impone renunciar a la tendencia, tan propia de toda cultura, de absolutizar o de sacralizar lo propio, y fomentar por el contrario el hábito de cambiar y de contrastar. Más aún, implica renunciar a toda postura hermenéutica reduccionista, es decir, que opere con un único modelo teórico conceptual como paradigma interpretativo. Supone en términos positivos entrar en el proceso de búsqueda creadora que tiene lugar cuando la

“interpretación” de lo propio y del otro va brotando como resultado de la interpelación común, mutua, donde la voz de cada uno es percibida al mismo tiempo como un modelo de interpretación también posible (*ibídem*: 30).

2. Implica no buscar ser el “centro” desde donde se hace toda la reflexión teológica. Es situarse en la interconexión, la intercomunicación, en otras palabras, abrirse paso a la figura de una razón interdiscursiva; es decir, la propia tradición cultural pero sabiéndola y viviéndola, no como instalación absoluta sino como tránsito y puente para la intercomunicación. Nuestra cultura sería de este modo algo como el puente que no podemos saltar, pero que debemos transitar si queremos llegar a la otra orilla (*ibídem*: 31).

3. Exige crear las condiciones para que todas las culturas hablen su propia voz: crear espacios, valorar sus producciones, recibirlas, estudiarlas, trabajarlas.

4. El que todos hablen su propia voz no significa dejar de buscar puntos de articulación y de encuentro. Raúl Fornet propone la totalización universalizante con el otro a partir del reconocimiento, el respeto y la solidaridad recíprocas (transformación de lo propio y lo ajeno) solidaridad que implica querer al otro desde su alteridad y exterioridad. ¿Cómo se busca la universalidad en una teología intercultural? Se busca la universalidad, pero no ligada a la figura de unidad, sino a la de la solidaridad entre todos los universos que componen este mundo. Es búsqueda de identidad, pero no en el sentido metafísico de una condición abstracta y estática, sino más bien como un proceso histórico de enriquecimiento continuo y posibilitado justamente por la dinámica de una constante transculturación en la que “transportamos” nuestras tradiciones y dejamos que nos “transporten” otras. Nos hacemos así agentes-pacientes de verdaderos procesos de universalización.

5. En ese mismo sentido, el respeto a todas las culturas no implica dejarlas cerradas en sí mismas y sin posibilidad de cambio. Esta es una gran tentación cuando se propone el respeto a la diversidad cultural. En realidad para que esta actitud sea posibilidad de crecimiento se necesita ver la particularidad y también “fortalecer el derecho de cada miembro de una cultura determinada a ver en su cultura un universo transitable y modificable, es decir, un mundo que no se agota en sus tradiciones pasadas o en su forma de estabilización actual, sino que tiene un futuro que debe ser recuperado desde nuevos procesos de interacción” (*ibídem*: 186).

6. Se impone aquí decir una palabra sobre como concebir la “verdad”. En el intento de construir teologías contextuales e interculturales la verdad deja el contexto metafísico para situarse en el contexto histórico. En este último se concibe como proceso, no como situación o condición. Las culturas no nos dan la verdad, sino las posibilidades de buscarla.

7. En correspondencia con lo anterior surge la pregunta sobre cómo evitar el relativismo total en esta apertura real y efectiva hacia la pluralidad. Se propone entonces la idea zubiriana de “respectividad”, es decir, entender todo lo real como algo “respectivo a”. Respectividad, como formal apertura de lo real, indicaría así la necesidad de afirmar la interna relación del modo de realidad en el que se está –pongamos aquí el caso de la cultura propia– con los otros modos de realidad. Estar en relación y practicar la relación con el otro va configurando un horizonte de totalización a cuya luz ya nada es indiferente o relativo.

Hermenéutica de la sospecha, de la apertura y del asombro

Las teologías contextuales pasan necesariamente por una hermenéutica de la sospecha, de la apertura y del asombro.

La hermenéutica de la sospecha molesta, se quiere evitar; se argumenta que ya debemos dejar el momento de la crítica para pasar al momento de la construcción. En cierto sentido eso es razonable y necesario, pero también sigue siendo válida y urgente. No es posible cambiar los 21 siglos de ver, entender, juzgar y decidir en una única matriz cultural, de un momento para otro. Es necesario sospechar una y otra vez para reconstruir nuestros imaginarios y abrirnos a la hermenéutica de la apertura y del asombro.

Esta ha sido mi experiencia en el encuentro con todas las teologías contextuales. Al principio no las percibía. Cuando aprendí a “sospechar” se me abrieron los ojos y fueron innumerables las experiencias en las que pude constatar esa realidad. En la teología feminista, por ejemplo, a veces se reprocha esta actitud de sospecha y se apela al hecho de que ya existen muchos campos abiertos para las mujeres y no hay impedimentos objetivos para que ellas accedan a éstos. Sin embargo, es preciso recordar que aún la inmensa mayoría de las mujeres no disfruta de estas condiciones y que sucede como con la competencia que impone el modelo neoliberal: todos pueden

competir pero no todos cuentan con las mismas posibilidades reales. Existe un imaginario cultural muy fuerte que pesa sobre las mujeres y los hombres y aunque los campos estén abiertos, los imaginarios los constituyen.

Además, para que algún día llegue a ser realidad la sociedad verdaderamente igualitaria a la que aspiramos, hay que seguir sospechando, por el bien de todos, de aquellos lugares a los que ya accedemos: ¿Tranquilizan la conciencia? ¿Se convierten en “vitrina” para exhibir y dejar de lado el tema? Hasta que no tengamos que decir “es la primera mujer que”; “es la única mujer que”; o de preguntarnos si ese cargo puede ser ejercido por una mujer, la actitud de sospecha debe mantenerse.

Personalmente, cada día agradezco más a las mujeres que exageraron, que trasgredieron barreras, que se fueron al otro extremo en su lucha reivindicativa, porque de no ser por esos posibles “excesos” seguramente hoy no podría estar aquí, dirigiendo estas palabras en este auditorio. He ofrecido este ejemplo con la teología feminista, pero se podría aplicar exactamente a todas las otras teologías.

La actitud de sospecha no implica sólo este elemento. La sospecha se alimenta y se nutre de la “memoria”. Recuperar la memoria y transmitirla a las generaciones es una exigencia y un deber ético. Pero no sólo la memoria de las mayorías y de la matriz dominante, sino la memoria de los olvidados, de los que se dejaron de lado. Junto a la recuperación de la memoria está trabajar por “nombrar” lo no nombrado. Las palabras crean realidad y aquello que no se nombra termina por desaparecer. Dejar de hablar de algunos temas porque parecen evidentes nos lleva a olvidarlos y a no permitir que se incorporen al devenir histórico. Esta es la tentación que se percibe en las teologías contextuales. Nadie se atreve a negar su existencia pero la mayoría no las nombra ni las trabaja en su cotidiano quehacer teológico.

Finalmente la hermenéutica de la apertura implica apropiarnos de los principios hermenéuticos que señalamos antes, al referirnos a la interculturalidad. Sólo se abre al otro quien deja de sentirse el centro y poseedor de la única verdad. Estas actitudes nos llevarán a la hermenéutica del “asombro”, que nos permite reconocer que los nuevos caminos también son válidos, son tarea teológica y aportan riquezas incontables a nuestro desarrollo humano.

Explorar nuevas maneras de conocer

Las teologías contextuales nos llevan a cuestionar la forma de racionalidad dominante y a explorar nuevas maneras de conocer. Suponen replantear los presupuestos de nuestra propia teoría del entender y cuestionar la forma de racionalidad dominante que ha privilegiado la razón dejando por fuera otras maneras de conocer: ver el mundo desde la otra orilla, desde los excluidos, pero también desde la afectividad, los símbolos, el arte, etc.

Esta propuesta no es nueva y, sin embargo, no está realmente incorporada a nuestra producción teológica. En realidad sólo se valora lo que responde a la racionalidad. Posiblemente aquí radica ya en nuestros contextos la desvalorización que se da, por ejemplo, entre un curso que parte de la experiencia, de analizarla y de construir juntos, de uno que se erige como una cátedra magistral de quien tiene mucho conocimiento y deja sin palabras a sus oyentes.

En realidad se necesita no convertir nuestra propia manera de pensar en el lugar del encuentro con el otro, y abrirnos a nuevas maneras de pensar y expresar, de sentir y comunicar, de comprender y compartir. Se necesita tener una actitud de escucha ante todas las maneras de acercarnos a la realidad. Esta actitud puede ser el comienzo de una transformación recíproca. Posiblemente la apertura real a nuevas maneras de conocer permitirá que las diversas tareas teológicas tengan un mismo estatuto valorativo en la academia y, por ejemplo, que la religiosidad popular se asuma de manera crítica pero sin ahogarla o reducirla a simple ignorancia religiosa.

CONCLUSIÓN

Reflexionar sobre el método y darnos cuenta de las nuevas maneras de hacer teología nos lleva a caminar hacia la construcción de teologías contextuales e interculturales y a realizar la tarea de incorporarlas realmente en la academia.

En América Latina este quehacer teológico no puede olvidar el contexto de situación en que está inmerso: un mundo globalizado con políticas neoliberales que nos quieren hacer creer que este mundo es abierto a todos porque todos pueden “competir”. Sin embargo, no se explicita que no todos

están en las mismas condiciones para hacerlo. El resultado, sin duda, es un mundo donde permanecen pocos y las inmensas mayorías son excluidas.

Las teologías contextuales e interculturales pueden ser una alternativa a este mundo globalizado que se nos impone, al mostrar las particularidades y cómo una práctica de solidaridad efectiva “desde abajo” puede incluir a todos. En otras palabras,

...al contrario de lo que la ideología neoliberal quiere imponer hoy, un mundo universal no es el mundo global del mercado, sino un mundo donde todas las memorias históricas de la humanidad, con sus diferencias, se dan cita para escucharse mutuamente y, desde la escucha respetuosa, reconfigurar el mundo para que sea el hogar de todos. (Fornet-Betancourt, 2001: 172)

Un trabajo teológico contextual e intercultural permitirá que se vaya perdiendo el carácter etnocéntrico y monocultural imperante en nuestra tradición teológica, se afirme la dignidad de todos los seres humanos, se reconozca la identidad de cada cultura sin jerarquizaciones previas y se acceda a una comprensión del ser humano en toda su complejidad y polifonía (Tamayo, 2003: 42).

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, H Y F. HIMKELAMMERT, *A idolatría do mercado*, Vozes, Petrópolis, 1989.
- BOFF, CLODOVIS, “Epistemología y método de la teología de la liberación” en IGNACIO ELLAUCURÍA Y JON SOBRINO (ORG.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.
- BOFF, CLODOVIS, *Teología do político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- Boff, Clodovis, *Teoria do método teológico*, Vozes, Petrópolis, 1997.
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *¿Dónde dormirán los pobres?* Instituto Bartolomé de las Casas/Cep, Lima, 2002.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Teología de la liberación, Perspectivas*, San Pablo, Bogotá, 1972.

- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, "Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio" en WAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1996.
- JUAN PABLO II, "Carta al episcopado brasileño", 9 de abril de 1986, en *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* 46, 1986.
- LIBANIO, J.B. Y MURAD, ALFONSO, *Introdução à teologia. Perfil, enfoques, tarefas*, Loyola, São Paulo, 1996.
- LONERGAN, BERNARD, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- PARRA, ALBERTO, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, Colección Teología Hoy, No. 44, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Bogotá, 2003.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1992.
- TAMAYO, JUAN JOSÉ, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003.

