

# Revelación y Tradición en los Manuales de Teología Fundamental en América Latina

por Jorge Costadoat S.I.\*

## Resumen

Este artículo es resultado de una investigación acerca de los conceptos de revelación y de tradición en los manuales de Teología fundamental de cuatro teólogos latinoamericanos: Antonio Bentué, Sergio Silva, Alberto Parra y João Batista Libanio. La búsqueda se ha focalizado en la posibilidad reconocer a los acontecimientos históricos el estatuto de lugar de revelación de Dios o, en términos clásicos, de constituir un *lugar teológico propio*. Como resultado de ella, puede decirse que para los cuatro teólogos la revelación y la tradición son ciertamente realidades históricas. Sin embargo, ninguno afirma con suficiente claridad que Dios hable hoy a través de aquellos acontecimientos. Avanzan en esta dirección, pero quedan a medio camino, pues no relacionan adecuadamente una posible palabra actual de Dios con los otros principios principales y secundarios de la Teología fundamental.

Palabras clave: Teología fundamental, revelación, tradición, *lugar teológico*, palabra de Dios.

---

## Revelation and Tradition in the Manuals of Fundamental Theology in Latin America

### Abstract

This article is the result of an investigation about the concepts of revelation and tradition in the manuals of fundamental theology of four Latin American theologians: Antonio Bentué, Sergio Silva, Alberto Parra and João Batista Libanio. The search has focused on the possibility of recognizing historical events as a place of God's revelation, or in classical terms, the constitution of a proper theological place. As a result, it may be said that for the four theologians, revelation and tradition are indeed historical realities. However, no one states with sufficient clarity that God speaks today through these events. They move in that direction, but they stay half way, since they do not adequately relate a possible present word of God to the other primary and secondary principles of fundamental theology.

Key words: Fundamental theology, revelation, tradition, *theological place*, Theology of liberation.

\* El autor de doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Actualmente se desempeña como investigador del Centro Teológico Manuel Larraín. Facultad de Teología de la P. Universidad Católica de Chile. [jcostado@uc.cl](mailto:jcostado@uc.cl).

En este artículo se estudian cuatro manuales de Teología fundamental de cuatro teólogos latinoamericanos: Antonio Bentué, Sergio Silva, Alberto Parra y João Batista Libanio. La presente investigación versa sobre la noción de revelación y de tradición de estos autores. A este propósito, estos me han parecido los manuales más importantes de considerar<sup>1</sup>. Ellos reconocen al contexto de América Latina una relevancia teológica.

Este estudio forma parte de una investigación mayor que comenzó con un proyecto Fondecyt titulado "Los acontecimientos históricos como lugar teológico. Un aporte a la renovación metodológica de la teología"<sup>2</sup>. Como resultado de esta investigación se puede decir que, en el caso de la Teología de la liberación latinoamericana, la frecuente afirmación de la historia como *lugar teológico*, al no aclararse la autoridad que ha de reconocerse a una palabra de Dios en los acontecimientos actuales y no relacionarse esta palabra suya con los demás *lugares teológicos* de la teología, como bien afirma Juan Carlos Scannone, "son una causa de malentendidos o ambigüedades"<sup>3</sup>.

Frecuentemente los teólogos de la liberación utilizan la categoría de *lugar teológico* para afirmar que Dios habla a través de la irrupción de los pobres en la historia, apostando a que su novedad metodológica se juega en esta convicción<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> En esta investigación no se ha considerado el manual de OCTAVIO RUIZ ARENAS, *Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la revelación*, México, Celam, 1987, pues, aunque se trata de una obra muy seria, no se plantea en clave contextual y, por esto, no se adentra en la posibilidad de una revelación de Dios en los acontecimientos presente del histórico.

<sup>2</sup> FONDECYT (1150128), realizado entre 2015-2017, junto con SILVA, EDUARDO Y SCHICKENDANTZ, CARLOS (investigador principal).

<sup>3</sup> Cf. SCANNONE, JUAN CARLOS, "Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes a la Teología de la liberación", en: *Stromata*, 46 (1990) 293-336, 313.

<sup>4</sup> GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1990, 72; *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982, 258; BOFF, LEONARDO, "¿Qué es hacer teología desde América Latina?", en: DUSSEL, ENRIQUE ET AL., *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, Presentación e introducciones de E. Ruiz Maldonado, El Encuentro, México D.F. 1975, 129-154, 129-130; SOBRINO, JON, "Los 'signos de los tiempos' en la Teología de la liberación", en: *Estudios eclesiológicos*, 64 (1989) 249-269, 252-253; "Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como 'intellectus amoris'", en: SOBRINO, JON, *El principio misericordia*, Santander, Sal Terrae, 1992, 47-80, 74; "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", en: *La resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander, Sal Terrae, 1981, 21-53, 29; SCANNONE, JUAN CARLOS, "El método de la Teología de la liberación", en: *Theologica Xaveriana* 34, (1984) 369-399, 369-371; "Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación", en: VARGAS-MACUCHA, A., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid, Cristiandad, 1975, 351-376, 353; BOFF, CLODOVIS, "Epistemología y método de la Teología de la liberación", en: ELLACURÍA, IGNACIO Y SOBRINO, JON, (eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, Tomo I, 79-111, 89; BOFF, CLODOVIS, "Teología da libertação: suas grandes questões neste final de século", en: *Revista de cultura vozes*, 85(4) (1991) 460-468, 460; CASTILLO, FERNANDO,

Su *nueva manera* de hacer teología, vistas las cosas de cerca, es novedosa por dos razones. En términos estrictamente teológicos, es nuevo en la historia de la teología que se reconozca a los pobres la capacidad de revelar a Dios. En términos metodológicos, por otra parte, también es novedoso desde *Gaudium et spes* el cultivo de una teología inductiva. Pero los teólogos de la liberación no distinguen bien estas novedades y el uso que hacen de la expresión *lugar teológico* es muy elemental. Ellos no aclaran cómo, si se concede autoridad a una palabra de Dios a través de los pobres, ha de relacionarse esta palabra con los otros *lugares teológicos* propios y ajenos. Bien puede decirse que dan por supuesto que esta relación debiera establecerse, pero ellos no lo hacen. Pocos autores refieren a Melchor Cano, el creador de estas distinciones. Cuando lo citan, no parecen conocerlas o las utilizan de un modo desprolijo. Suele ocurrir que algunos de ellos usan la expresión *lugar teológico* como sinónimo de *lugar hermenéutico*<sup>5</sup>. Otros, en cambio, descubren la posibilidad de discernir en un determinado *lugar hermenéutico* una palabra de Dios equivalente en autoridad a la palabra de la Escritura, pero no van muchos más allá de esto<sup>6</sup>. Solo uno de los estudiados, Jesús Herrera

"Teología y liberación en los noventa. Un análisis de la coyuntura latinoamericana", en: *Tópicos*, 90, 3 (1991) 145-172, 147; "Liberación y praxis", en: NOEMI, JUAN, *Teología latinoamericana*, Santiago 1998, 97-119, 98-99, 114-115; HERRERA ACEVES, JESÚS, "La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial", en: DUSSEL, ENRIQUE ET AL., Op. Cit., 341; BRIGHENTI, AGENOR "Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana", en: *Medellín*, 78 (1994) 207-254, 208-210.

<sup>5</sup> Cf., SCANNONE, JUAN CARLOS, "Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes a la Teología de la liberación", en: *Stromata*, 46 (1990) 293-336; "Situación de la problemática del método teológico en América Latina", en: *Medellín*, 78 (1994) 255-283, 263-264; "El método de la Teología de la liberación", en: *Theologica Xaveriana* 34 (1984) 369-389, 373; TRIGO, PEDRO, "El método en teología", en: *XXX años de itinerancia*, Caracas, Iter, 2010, 135-230; ELLACURÍA, IGNACIO, "Los pobres, lugar teológico en América Latina", en: *Misión abierta*, 4-5 (1981) 225-240; PARRA, ALBERTO, "Revelación y salvación en el ayer de nuestra evangelización y en el hoy de nuestra liberación", en: *Theologica Xaveriana*, 37, Vol 82 (1987) 55-81. Jon Sobrino afirma que la historia es *lugar teológico* a modo de *lugar hermenéutico* en *Jesucristo liberador*, Madrid, Trotta, 1991, 43-47; pero también a modo de revelación actual de Dios, en "Los 'signos de los tiempos' en la Teología de la liberación", en: *Estudios eclesiológicos*, 64 (1989) 249-269. Cf., COSTADOAT, JORGE, "¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como *lugar teológico* en la Teología de la liberación", en: AZCUY, VIRGINIA RAQUEL, GARCÍA, DIEGO, Y SCHICKENDANTZ, CARLOS, (eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 105-132.

<sup>6</sup> Cf., RICHARD, PABLO, "Teología en la Teología de la liberación", en: ELLACURÍA, IGNACIO Y SOBRINO, JON, (eds.), *Mysterium Liberationis*, Tomo I, Madrid, Trotta, 1990, 201-222, 219; SEGUNDO, JUAN LUIS, "Revelación, fe, signos de los tiempos", en: ELLACURÍA, IGNACIO Y SOBRINO, JON, (eds.), *Mysterium Liberationis, o.c.*, 459; SOBRINO, JON, "Los 'signos de los tiempos' en la Teología de la liberación", en: *Estudios eclesiológicos*, Op. Cit., 249-269, 266; MESTERS, CARLOS, "Lectura fiel de la Biblia", en: *Clar* 28 (2) (1990) 10-24, 14; SUESS, PABLO, "Sinai dos tempos", en: *Dicionário do Concílio Vaticano II*, Paulinas, São Paulo 2015, 890.

Aceves, avanza en ubicar este hablar de Dios en los acontecimientos históricos, considerados *lugar teológico* en *sentido derivado*, en la trama epistemológica de los otros lugares teológicos propios y ajenos<sup>7</sup>.

La investigación en los manuales de teología fundamental que aquí se presenta responde a este campo de interés. Ha sido realizada para confirmar, rectificar o ampliar lo descubierto en los trabajos anteriores.

### La revelación bíblica como respuesta a la pregunta por el sentido - Antonio Bentué

En su manual de teología fundamental, Antonio Bentué procura mostrar la razonabilidad de la fe en un contexto moderno y latinoamericano a la vez<sup>8</sup>. El autor quiere dar razón del cristianismo en América Latina afectada por los desafíos de la razón moderna y, en particular, por la demanda de justicia social. Bentué hace suya la *opción por los pobres* de la Iglesia latinoamericana.

La preocupación apologética del manual de Bentué atañe al requerimiento de *sentido* que existe en todo ser humano. Esta demanda, en América latina, se concreta en la crítica marxista a la religión como alienación. Para Bentué, como también para los demás teólogos latinoamericanos, la salvación ha de verificarse como liberación, sin perjuicio del cumplimiento escatológico que incoa toda praxis realmente cristiana. Este desplazamiento de justificación de la fe cristiana por la vía de la praxis fue previsto, según Bentué, por Kant. Si la radicalización del nominalismo y del fideísmo habían puesto en crisis el lenguaje sobre Dios, después de Kant este lenguaje terminó por perder todo valor teórico. En adelante, el mismo Kant le abre a Dios un espacio en el campo de la moral<sup>9</sup>. Es así que la teología llegó a encontrar en la historia, en la praxis histórica, el lugar de una eventual comprobación de la presencia de Dios y de un discurso con sentido sobre Él.

Cabe aquí preguntar a Bentué: ¿aporta algo la praxis histórica al conocimiento de Dios? Si los acontecimientos históricos pudieran considerarse un *lugar teológico propio*, ¿cómo ha de entenderse la revelación que en ellos tendría lugar en relación con los otros lugares teológicos?

Su manual no formula estas preguntas, por tanto no es posible encontrar en él respuestas precisas. Sin embargo, algo puede concluirse a este respecto. La siguiente cita merece leerse con atención: "La fe de la Iglesia, fundada en la revelación, va descubriendo la presencia salvadora del Espíritu en la historia; y desde

<sup>7</sup> Cf., HERRERA ACEVES, JESÚS "La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial", en: DUSSEL, ENRIQUE ET AL., Op. Cit., 341-352, 346.

<sup>8</sup> BENTUÉ, ANTONIO, *La opción creyente*, Santiago, Editorial Tiberiades, 2006. Cf. BENTUÉ, ANTONIO, "Existencia creyente y revelación", en: *Teología y vida* XIV / 1 (1973) 82-98; "Praxis y teología fundamental", en: *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992, 1466- 1471.

<sup>9</sup> Cf., BENTUÉ, ANTONIO, *La opción creyente*, Op. Cit., 251-252.

esa historia, captada como lugar de la presencia salvadora de Dios, la Iglesia va comprendiendo y explicitando el significado de la Escritura"<sup>10</sup>.

En este texto Bentué establece una circularidad hermenéutica entre la historia y la Escritura. La historia es lugar de la presencia salvadora del Espíritu. En este sentido, puede pensarse que para él la historia es principio de conocimiento teológico. La Iglesia, que arraiga en esta historia en la que el Espíritu salva, se encontraría espiritualmente capacitada para comprender y explicar el significado de la palabra hoy. En este texto asoma la idea de una ampliación del concepto de relevación

En otro texto, por el contrario, domina en él la idea de que la revelación es una y que ya tuvo lugar:

Los acontecimientos históricos, leídos por la fe de la Iglesia como signos de la presencia orientadora del Espíritu, *no añaden nada* a la revelación ya completa en la Escritura (como tampoco le *añaden nada* las demás instancias de la tradición de la Iglesia: liturgia, padres, magisterio, teólogos, sentir de los fieles). Lo que hacen es ayudar a explicitar el significado profundo de la Palabra revelada<sup>11</sup>.

Los acontecimientos históricos por más que se consideren "signos de la presencia orientadora del Espíritu", no deben ser considerados principio de revelación alguna. Lo que ellos hacen es ayudar a *explicitar* el significado de la palabra revelada. Es decir, ellos constituyen el *desde donde*, el *lugar hermenéutico* desde donde se comprende la Escritura y nada más. Ellos "no añaden nada" ni a la revelación ni a la tradición. Solo sirven para explicitar lo que en estas ya se contiene.

Esta cita concuerda con esta tercera:

El magisterio de Medellín, así como el de Puebla, elaboró su reflexión pastoral con el esquema del 'ver, juzgar y actuar' que, aun cuando había sido creado en otro contexto, tomó una significación nueva a la luz de la teología de los 'signos de los tiempos'. El momento de 'ver' constituye la instancia de la atención prestada a *la historia como lugar teológico* que permite discernir el significado actual de la revelación y de la fe. Este discernimiento se hace con el criterio propio del segundo momento, el 'juzgar', que consiste en iluminar lo que se ha visto, a la luz de la Palabra revelada, la cual a la vez que permite comprender mejor la historia es también mejor comprendida desde el impacto de esa historia. Finalmente, explicitada esa revelación gracias a la historia actual, el magisterio orienta concretamente la respuesta de la fe, hoy y aquí; es el tercer momento, del 'actuar'<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>11</sup> *Ibidem*. Los destacados son míos.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 294. El destacado es mío.

En este caso el autor habla *in recto* de la historia como *lugar teológico*. Sin embargo, aquí no es explícito aquel principio de revelación en la historia que es obra del Espíritu y que permitiría hablar de ella como *lugar teológico propio*. En esta cita, en cambio, la historia es tomada como *lugar hermenéutico*. Bentué nuevamente establece una circularidad hermenéutica: la palabra permite *ver* mejor la historia y, a la vez, ella puede ser mejor comprendida desde esa historia, en virtud del *juzgar* que relaciona la historia con la palabra. El *actuar*—como tercer momento del método del ver, juzgar y actuar— es la respuesta creyente y actual a la explicitación de la revelación en aquella historia precisa, respuesta que es formulada especialmente por el magisterio. Nada se dice de un incremento del conocimiento de Dios en virtud de este *actuar* que no se deba a la mera palabra ya revelada.

Como se ve, Bentué no va más allá. De hecho el uso que hace de la categoría de *lugares teológicos* en el manual es bastante libre. Refiere de un modo general a Melchor Cano<sup>13</sup>. Para el teólogo chileno-catalán son lugares teológicos: el *sensus fidei*, la liturgia, los padres, el magisterio, los teólogos, el sentir del pueblo fiel (*sensus fidelium*) y los signos de los tiempos<sup>14</sup>. Asocia estos *signos* a la historia considerada *lugar teológico* en sentido lato. No hace distinciones mayores que permitieran reconocer en la historia un habla de Dios con autoridad y una relación de esta palabra histórica actual con los demás lugares teológicos.

Este modo de entender la revelación determina el concepto que Bentué tiene de la tradición. Esta no consiste en otra cosa que transmitir *lo esencial* de la revelación contenido en las Escrituras. En este sentido “la tradición coincide con la Escritura”<sup>15</sup>. Desde un punto de vista filosófico, para este autor toda “tradición es... la trasmisión de la esencia verdadera y perenne de un grupo humano”<sup>16</sup>. Para los filósofos griegos “*to ti en, einai* (lo que algo era, ser)” constituye la esencia referida al pasado. En este sentido “el pasado es de la esencia misma del presente”<sup>17</sup>. Esta idea la encuentra Bentué en Hegel. La esencia debe ser discernida para ser transmitida a través de elementos de tradición secundaria, es decir “tradiciones” o “envoltorios” que hacen posible que la tradición no caduque con el paso de los años. Por fidelidad a la tradición las culturas tienen que cambiar estas formas de vehicular *lo esencial* suyo.

El concepto teológico de tradición “presupone” el concepto filosófico anterior<sup>18</sup>. Lo esencial, el objeto de la tradición, “es la revelación, entendiendo por revelación lo que Dios ha querido decir al hombre para que éste pueda ser salvado, y cuya

<sup>13</sup> Cf., *ibid.*, nota 132, 149.

<sup>14</sup> Cf., *ibid.*, 148-167.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>17</sup> *Ibidem.*

<sup>18</sup> Cf., *ibid.*, 128.

constancia se encuentra explícita o implícitamente en la Escritura”<sup>19</sup>. Lo esencial es la *tradición apostólica*, la cual se verifica en la *tradición eclesiástica*:

Por tradición apostólica entendemos la *doctrina revelada* enseñada por los apóstoles como la auténtica enseñanza de Jesús. Por tradición eclesiástica, en cambio, se entenderá la misma tradición apostólica en cuanto continuada y explicitada progresivamente a lo largo de la historia de la Iglesia, bajo la tutela del magisterio eclesiástico, cuya misión es la de ser ‘continuadores de los apóstoles’<sup>20</sup>.

En este texto se deja ver, primero, la noción bastante intelectual que Bentué tiene de *lo esencial* (de la revelación y de la tradición). Se trata de una *doctrina*, de la *enseñanza* de Jesús. Esta *doctrina*, en los casos de la tradición apostólica y la tradición eclesiástica es la misma, pero la apostólica funda la eclesiástica. La función de la tradición eclesiástica, podría decirse, se reduce a continuar y explicitar la anterior. Bentué enfatiza esta última característica. Lo que la Iglesia después de la revelación al último apóstol corresponde hacer, es *explicitar*. Si no lo hiciera, la revelación contenida en la Escritura se volvería incomprensible con el paso del tiempo.

Así, pues, del concepto mismo de *tradición* se deriva la constante dialéctica entre *lo recibido* como *esencia de la fe* pasada (y, por lo tanto, presente y futura) y *lo explicitado* o ‘acumulado’ por la vida creyente de la comunidad en constante proceso histórico. La *tradición apostólica* está cerrada (por eso se dice que la revelación ‘terminó con la muerte del último apóstol’); pero la *tradición eclesiástica* sigue abierta y susceptible a constantes explicitaciones ulteriores de la fe recibida<sup>21</sup>.

Es decir, *lo esencial* no es algo que la Iglesia ha de traspasar por generaciones como algo invariable. La “vida creyente de la comunidad” es fundamental para que “la esencia de la fe” sea recibida del pasado en el presente. Bentué no separa ambas tradiciones, la apostólica y la eclesiástica, las coordina. Una requiere de la otra para que la Iglesia de los apóstoles continúe en la Iglesia que en las generaciones y culturas sucesivas *vivirá* de la fe recibida.

En suma, el esfuerzo de Bentué de dar razón de la fe como *sentido* en tiempos de una modernidad volcada a producir cambios históricos, cambios que eventualmente pudieran concretar una *opción por los pobres*, se traduce en explicitar el sentido profundo que la palabra de Dios tiene en este contexto. El *lugar teológico* de la historia actual, en la cual es posible advertir *signos de los tiempos* en orden a una praxis de cambio social, es fundamentalmente un *lugar herme-*

<sup>19</sup> *Ibid.*, 184. *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 129.

*néutico* de lectura de la palabra de Dios. La tradición consiste en la explicitación de lo esencial del Evangelio a este respecto. No hay que buscar en Bantué, en consecuencia, un habla de Dios a través de los acontecimientos que mereciera una autoridad especial y que, en consecuencia, hubiera de ser discernida en el entramado de los principios constitutivos y explicativos de la fe de la Iglesia.

### La actualización de la revelación—Sergio Silva

Sergio Silva confeccionó un manual para su curso de Teología fundamental de 1989<sup>22</sup>. En él recoge las evaluaciones de sus estudiantes de los últimos tres años, prueba de la orientación hermenéutica que deseó dar al tratado. Todo curso de Teología fundamental debiera tener, según Silva, cuatro “rasgos ideales”. Él los agrupa en “características polares”, dispuestas en “oposición dialéctica”: “particularidad (latinoamericana)” / “universalidad” (eclesial); “espiritualidad (el yo) / pastoralidad (los otros)”<sup>23</sup>.

A Silva preocupa especialmente que su curso responda a los desafíos que presenta en la actualidad la(s) cultura(s) latinoamericanas(s). Esto hace que ubique su curso en Chile y América Latina, lo cual exige enfocarse en el “pleno desarrollo de los pueblos latinoamericanos”<sup>24</sup>. *Lo latinoamericano*, en cuanto respecta a un curso de teología, no atañe primariamente a la geografía, al trabajo o al destinatario, sino a un diálogo cultural al servicio del desarrollo pleno de los pueblos latinoamericanos, en favor de una *opción por los pobres*. En la cultura de los pobres la teología halla la fe con la cual dialogar. Silva pone su teología al servicio de un bien común universal que pasa necesariamente por los pobres.

Lo anterior es posible porque la revelación se estructura a modo de comunicación entre Dios y el ser humano<sup>25</sup>. Esta comunicación se realiza a través de la creación, cuya máxima expresión es la criatura humana, y, principalmente, a través de la historia. La revelación es histórica porque, según Silva, Dios ha creado al ser humano como un ser histórico capaz de comunicarse con los otros mediante gestos y palabras. Dios, en este sentido, no ha podido comunicarse con la criatura humana de otra manera. Silva no habla de la historia como *lugar teológico*. Pero para él Dios se da a sí mismo en la historia, salva y se revela en ella. La revelación tiene, por lo demás, una estructura de promesa-cumplimiento que obliga a interpretar el pasado a partir del futuro escatológico. Por último, ella crea

<sup>22</sup> SILVA, SERGIO, *Teología fundamental: apuntes de clases*. Santiago, P. Universidad Católica de Chile, 1989. El manual no fue publicado, solo empastado. Cf., SILVA, SERGIO, “El ‘concepto fundamental’ de la teología. De la revelación a la autodonación de Dios”, en: *Anales de la Sociedad Chilena de Teología*, 7 (2007) 71-100; “La Teología fundamental entre 1970 y 1997. Panorama de panoramas y reflexiones desde América Latina”, en: *Teología y vida*, XXXIX, 1-2 (1998) 111-149.

<sup>23</sup> SILVA, SERGIO, *Teología fundamental: apuntes de clases*, Op. Cit., 4 y 5.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 128-139.

historia, por cuanto “propone al hombre vivir de una manera nueva, que consiste fundamentalmente en anticipar la meta escatológica, hasta donde es posible en las condiciones actuales de la historia”<sup>26</sup>. Por cierto, quien se revela es Dios trino: la iniciativa de ella corresponde al Padre, Jesús constituye la revelación misma y el Espíritu tiene por misión actualizar esta revelación hasta el final de la historia.

Para Silva resulta fundamental que la revelación sea *actualizada*. *Actualización* es el término clave. La revelación que tuvo lugar en el pasado, culminando en Jesucristo, y que ha de concluir al final de los tiempos con la consumación escatológica, es acogida en el presente gracias a la fe:

La revelación, una vez realizada plenamente en Jesús, debe transmitirse a las sucesivas generaciones humanas, para que todos puedan acogerla en la fe. Este proceso de transmisión es el que llamo aquí ‘actualización’. La palabra no es plenamente satisfactoria. Se presta, de hecho, a un malentendido pertinaz, que la toma en un sentido superficial, como el esfuerzo por hacer aparecer actual algo que de suyo no lo es. El sentido que le doy a esta palabra es el sentido pleno que tiene etimológicamente: hacer que pase al acto algo que estaba sólo en potencia. Una vez realizada la revelación, lo que queda en potencia es la fe de cada ser humano posterior: si le llega la noticia de esa revelación, podrá abrirse a ella en la fe. De eso se trata aquí<sup>27</sup>.

La fe es la que hace que la revelación se haga real en el presente. No basta con que la noticia de lo acontecido en el pasado se anuncie a las generaciones sucesivas. La revelación requiere de la fe de los contemporáneos, demanda fe a quienes pueden potencialmente vivir de ella. La revelación, por lo demás, se actualiza a lo largo de los siglos en los diversos registros de la vida humana. Silva no restringe lo revelado a un contenido intelectual.

Según Silva la actualización de la revelación se da *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia. *Ad intra*, la revelación constituye a la misma Iglesia a través de tres funciones: la sacramental, la magisterial y la real. Esta es la Iglesia en cuanto sacramento que irradia a Cristo en la historia<sup>28</sup>. *Ad extra*, la revelación se actualiza por medio de la evangelización, como anuncio de Cristo y como servicio a la vida humana en todos sus sentidos. Ambas formas de actualización de la revelación, según Silva, se coordinan, ordenándose la primera al servicio de la segunda. Lo fundamental es la evangelización del mundo. En esta subordinación de la Iglesia a su misión, el teólogo chileno encuentra la exigencia de la apertura a lo nuevo y a

<sup>26</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 139. Según Silva, el Nuevo Testamento “reconoce tres tiempos de la revelación... un tiempo escatológico, otro actual —que prolonga y hace culminar lo que se venía revelando en el pasado de Israel— y otro pasado: se trata aquí de la revelación ya entregada a la Iglesia, para que la siga transmitiendo a todos los hombres a lo largo de la historia” (128).

<sup>28</sup> Cf., *ibid.*, 144-445.

la actualización cultural que él mismo busca realizar en América Latina. Si el anuncio de Cristo hacia afuera estuviera al servicio del crecimiento hacia dentro de la Iglesia —diría Silva—, se arruinaría la transmisión de la revelación precisamente por no enriquecerse mediante recepciones sucesivas. El riesgo mayor consiste en imponer lo revelado a los demás. Afirma, “de otro modo se corre el riesgo de no transmitir auténticamente la revelación o de someter a los receptores a un indebido proceso de cambio cultural, como si debieran asumir como propia la cultura de los que les anuncian el Evangelio”<sup>29</sup>.

He aquí, sin embargo, que se detecta una carencia pneumatológica en Silva. Si la revelación es comunicación entre Dios y el ser humano, si esta comunicación se verifica a través de la transmisión *ad extra* de lo ocurrido en Cristo por la Iglesia apostólica a nuevas culturas, no se ve cómo pueda inculturarse el Evangelio sin violentar las nuevas recepciones de la misma si no se subraya la acción del Espíritu en sus beneficiarios. Silva progresa en esta dirección, pero queda a medio camino. No acaba de explicitar la condición de posibilidad de una inculturación creativa de la revelación contenida en una tradición que es siempre culturalmente determinada y, por ende, parcial.

La inculturación efectiva y plena del Evangelio solo podría tener lugar, a mi parecer, si se reconoce que en la actualidad Dios continúa comunicándose no solo a través de la eficacia de la palabra de la Escritura sino también en los acontecimientos y las culturas actuales. Esta posibilidad definitivamente no se encuentra en Silva. La revelación, para este autor, se cerró con el último apóstol y la Iglesia post-apostólica la transmite del modo como lo señala en esta cita:

Es este contraste entre particularidad y universalidad el que obliga a actualizar la revelación ya realizada. Pero en esta actualización no ocurre nada constitutivamente nuevo, en el sentido que *no se revela nada nuevo de Dios*, como si le quedara algo por dar de sí. Lo que sí ocurre es que hay a cada paso una nueva recepción de la comunicación de Dios, que va posibilitando una siempre nueva y cada vez más rica comprensión de lo ya dado en Jesucristo. Este fenómeno se hace fácilmente comprensible y se sitúa en un exacto lugar, cuando se tiene presente lo que ha mostrado Gadamer a propósito de la ‘historia de los efectos’ de todo acontecimiento de la historia, que, a través de sus efectos, va desplegando toda su virtualidad, hasta llegar a la consumación escatológica<sup>30</sup>.

Silva es de los teólogos embebidos de *Dei Verbum*. No debieran esperarse otras *revelaciones* que no sea la ocurrida en Jesucristo, contenida en las Escrituras y comunicada en la tradición de la Iglesia. Como puede verse en este texto, no se da en la transmisión de la revelación un incremento de revelación sino un in-

<sup>29</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 140. El destacado es mío.

cremento de recepción de la misma. Ella debe enriquecerse con el correr de los siglos. Pero lo comunicado es siempre lo mismo. Dios no revela “nada nuevo”. Lo comunicó ya todo en Jesucristo. Lo ocurrido en Cristo tiene la virtualidad de desplegarse hasta el fin de los tiempos. La revelación contenida en la Escritura, fruto de la Iglesia “apostólica”, rige a la Iglesia post-apostólica. Esta Iglesia y la Escritura dependen de la revelación, pero esta es una sola: Jesucristo tal como fue experimentado por la Iglesia “apostólica”. Estas son para Silva las características, y no otras, de la historicidad de la revelación<sup>31</sup>. La interpretación que corresponde hacer es la de la Escritura como ha sido recibida por la Iglesia desde los primeros tiempos y no una interpretación de acontecimientos actuales como si Dios aún hablara en ellos.

Lo dicho de la revelación, como es posible ver, vale también para la tradición: “La auténtica tradición de la Iglesia no es otra cosa que la actualización de la revelación, es decir, la transmisión fiel de lo que constituye el núcleo de la revelación histórica: *la entrega de Jesús* por amor, la entrega de Dios mismo a nosotros en esa entrega de Jesús”<sup>32</sup>. Por esto, no cualquier cosa perteneciente al pasado de la Iglesia es tradición. Esta es mucho más que un contenido doctrinal. Lo que verdaderamente importa es la entrega de Jesús “originaria y originante”. Ya que es Jesús mismo el contenido de la tradición, la tradición “es una riqueza creciente, nunca plenamente a la altura de la revelación de Dios en su Hijo Jesús”. La tradición “es la acumulación de las actualizaciones históricas auténticas de la revelación”<sup>33</sup>.

En resumen, el interés de Sergio Silva por responder con su curso de Teología fundamental a los desafíos planteados por las culturas latinoamericanas, concretamente al reto de una *opción por los pobres*, encuentra la clave en el concepto *actualización* de la revelación. La historicidad del ser humano exige que la comunicación entre este y Dios acontezca como comunicación histórica entre ambos. La tradición de la Iglesia es una actualización de la revelación a modo de nuevas recepciones culturales de la misma. Esta actualización consiste de su revelación escatológica. Se echa de menos en Silva, sin embargo, destacar la función del Espíritu en la recepción de la tradición de parte de las nuevas culturas —y en este caso de las culturas latinoamericanas— pues, si ella no tiene lugar de un modo protagónico y creativo por los oyentes de la palabra en hacer pasar de la potencia al acto la revelación plena acontecida en Jesús, pero también como anticipación—condición de lo cual es precisamente el Espíritu— las nuevas culturas a las que se anuncie el Evangelio experimentarán la transmisión de la revelación con la violencia que el mismo teólogo quiere evitar.

<sup>31</sup> Sobre la historicidad de la revelación, cf., *ibid.*, 129ss.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 142. El destacado es mío. Más adelante: “La tradición de la Iglesia no es otra cosa que la transmisión de esta *entrega de Jesús*; entrega, a las sucesivas generaciones humanas, de esta tradición de Jesús” (143).

<sup>33</sup> *Ibid.*, 142.

### Teología fundamental de la praxis de liberación - Alberto Parra

Alberto Parra ha escrito un manual (no publicado) que derechamente pretende ser una "teología fundamental de la praxis cristiana de liberación"<sup>34</sup>. Él procura dar razón de la esperanza por la vía de la praxis. Su motivación ulterior es "describir la esperanza activa de los pobres de Jesucristo, que creen y esperan contra toda esperanza"<sup>35</sup>. A este propósito, su manual demanda una mediación socio-analítica y una mediación hermenéutica de la revelación. Entre ambas establece una circularidad que va del contexto actual a las fuentes de la revelación y viceversa.

Esto así, cabe aquí hacer a Parra una pregunta similar a la hecha a Bentué y Silva: ¿es la praxis fuente de conocimiento de Dios? ¿Lo es como actualización de la revelación contenida en la Escritura y transmitida por la Iglesia o también por un habla de Dios en los acontecimientos históricos actuales?

El teólogo colombiano asume la definición de Teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez descrita como "reflexión crítica sobre la praxis histórica de la liberación a la luz de la fe"<sup>36</sup>, pero yendo más allá de Gutiérrez. Si este normalmente habla de un método en dos actos<sup>37</sup>, Parra distingue tres. En cuanto "acto primero" la "praxis histórica de liberación" exige al teólogo comprometerse con la lucha que la opción por lo pobres requiere; en cuanto "acto segundo", ella es "reflexión crítica", esto es, "análisis científico de la realidad que se transforma por la acción, el registro del desenvolvimiento del proceso de liberación, el asumir conscientemente la acción, el diseñar nuevas metas hacia donde apuntan las nuevas etapas"<sup>38</sup>; por último, como "acto tercero", subraya que esta reflexión crítica sobre la praxis de liberación llega a ser teología cuando se realiza a la "luz de la fe". Este tercer acto, según Parra, se da en dos perspectivas complementarias. Se trata, por una parte, de las mediaciones históricas del cristianismo en "el sentido clásico". Es decir, de los *loci theologici*: "Escritura Santa y, luego, por la tradición de las comunidades históricas que nos han antecedido, por la

<sup>34</sup> PARRA, ALBERTO, *Dar razón de nuestra esperanza. Teología fundamental de la praxis latinoamericana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1988, 11. En justicia con el autor, debe decirse que esta manual ha podido ser actualizado con su obra *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2003. En este libro, aunque no constituye un manual propiamente tal, Parra profundiza su pensamiento. Cf., PARRA, ALBERTO, "Revelación y salvación en el ayer de nuestra evangelización y en el hoy de nuestra liberación", en: *Theologica Xaveriana*, 37(82)/1987) 55-81.

<sup>35</sup> PARRA, ALBERTO, *Dar razón de nuestra esperanza*. Op.cit., 9.

<sup>36</sup> PARRA, ibid., 40. Refiere a GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1973, 38.

<sup>37</sup> Cf., GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *La verdad os hará libres*, Salamanca, Sígueme, 1990, 16; *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme, 1986, 17.

<sup>38</sup> PARRA, ibid., 43.

dogmática eclesial, por la historia de la Iglesia y por la historia del desarrollo de las doctrinas hasta nuestra época"<sup>39</sup>. Por otra parte, la mediación de "la historia presente, la de hoy, la de aquí, la de ahora"<sup>40</sup>.

No nos queda claro, a este respecto, qué relación establece Parra entre esta mediación histórica del cristianismo con la praxis señalada en el acto primero. El autor explica la relación de los tres actos en estos términos:

Tal historia presente se eleva hoy al rango de auténtico lugar teológico, es decir, de referente interno de la teología (*locus theologicus*); de lugar teológico, es decir, de generador de la teología en su aspecto de materialidad previa a la formalidad teológica, en cuanto tal (*locus theologenus*); en fin, de lugar hermenéutico, es decir, sitio, situación y situacionalidad, desde la cual y para la cual el hombre latinoamericano relee y reinterpreta la Palabra y rehace la dinámica de la fe (*locus hermeneuticus*)<sup>41</sup>.

Esta explicación, sin embargo, dificulta entender a Parra. Afirma que la historia actual es *lugar teológico* como "referente interno de la teología". ¿Quiere decir con ello que la historia de hoy es lugar de algún tipo de revelación análoga a la contenida en la Escritura? Si no es así, si es mero contexto, ¿en qué se diferencia del sitio o *lugar hermenéutico (locus hermeneuticus)* del que habla luego? Pero si es así, ¿por qué no incluye la historia presente entre los *loci proprii*? Tampoco se entiende bien a qué se refiere con un *locus theologenus*.

En todo caso, la necesidad de incorporar la mediación socio-analítica para reflexionar sobre la praxis cristiana, hace que Parra se aleje de una noción abstracta de la revelación. Según el jesuita colombiano la circularidad hermenéutica entre las fuentes tradicionales de la teología y el contexto histórico actual ha revitalizado a la misma teología:

La hermenéutica de corte liberador ha venido a renovar de raíz la actividad teológica de las últimas décadas. Podría decirse que de una concepción cerradamente dogmática de la teología clásica hemos pasado a una teología hermenéutica, es decir, interpretativa de la presencia y de la acción de Dios en las vicisitudes de nuestra historia a la luz de la palabra viva. Y que los textos de la Escritura y de la bimilenaria tradición de la Iglesia han cobrado nueva vida y nueva operacionalidad a la luz de nuestra situacionalidad y *praxis* transformadora<sup>42</sup>.

Al igual que los demás teólogos de la liberación, Parra subraya la importancia de la historicidad de la revelación. A fin de cuentas, la mediación teológica

<sup>39</sup> Ibid., 46.

<sup>40</sup> Ibid., 47.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ibid., 100. El destacado es mío.

hermenéutica de la praxis ha de ser histórica porque la revelación bíblica de Dios lo fue:

El dato fundamental que permite la concepción de la revelación en términos de historia es el hecho de que Dios se ha revelado en la historia y por la historia. Porque eso es así, aquello que llega hasta nosotros en las fuentes de la revelación no es un acervo de conocimientos, un código moral o un cuerpo doctrinal, sino una historia... La salvación acontece en toda historia y en toda la historia a lo largo de la historia de la salvación. En la historia y por la historia Dios salva y salvando se revela<sup>43</sup>.

Parra toma distancia de la concepción a-histórica de la revelación del Vaticano I. Por su parte adopta el concepto del Vaticano II, que no se aparta del primer concilio Vaticano, pero asegura precisamente que la revelación se da en hechos y no solo en palabras; en hechos y palabras que se explican recíprocamente. A un tal concepto de revelación corresponde un concepto de fe también histórica:

Diríamos que a una revelación histórica por *obras*, no puede sino corresponder una respuesta histórica de fe como compromiso total para vivir y actuar la propia historia en el horizonte del actual salvífico. El *compromiso de la fe*, rebasa, por consiguiente, lo puramente intelectual, conceptual y gnoseológico, tratándose entonces de una fe histórica que tiene, claro está, implicaciones dogmáticas y contenidos enunciados y definibles<sup>44</sup>.

La Teología fundamental de la praxis de Parra pretende apartarse de una concepción abstracta de la revelación. En cambio, subraya la índole histórica y vital de la revelación y de la fe pues, en definitiva, le interesa la salvación, a modo de liberación, de los pobres de América Latina. La revelación que fue liberadora en el Antiguo y Nuevo Testamento, ha de serlo nuevamente en el presente en el tercer mundo:

El asunto de la revelación histórica en el tercer mundo radica en la experiencia cristiana, que ratifica el testimonio de la Escritura y de la tradición, sobre el compromiso, la salvación y el autodesvelamiento de Dios particularmente en la historia de los pobres, de los pequeños, de los sin nombre y precisamente sin historia. Así fue en Israel. Así fue en Jesús. Así es y será en toda historia de salvación y de revelación<sup>45</sup>.

Lo revelado es lo que ha de ser transmitido. La tradición debiera hacer real hoy la solicitud de Jesús por la liberación de los pobres. Llama la atención, sin

<sup>43</sup> Ibid., 134-135.

<sup>44</sup> Ibid., 141. El destacado es mío.

<sup>45</sup> Ibid., 138-139.

embargo, que al entrar Parra en el ámbito de la tradición su propuesta de dar razón de la praxis se debilita. En esta sección de su manual ha podido, por ejemplo, bosquejar una actualización pneumatológica de la tradición en cuanto praxis creyente y liberadora. En cambio, tiende a recaer en el planteamiento abstracto del que desea apartarse. Mantiene la preocupación hermenéutica, relaciona tradición y Escritura en función de una interpretación contextual, pero la praxis progresivamente deja de ser tema<sup>46</sup>.

Parra, en suma, lamenta el estrechamiento del concepto de revelación y de tradición que en algún momento de la historia de la Iglesia se identificó con la mera dogmática magisterial<sup>47</sup>. Pero no lleva hasta el final su interesante intento de una Teología fundamental centrada en la praxis. A mí parecer, no basta con afirmar la historicidad de la revelación y de la fe si no se afirma, a la vez, la constitución pneumatológica de la praxis. Echamos en falta en este manual la importancia que tiene el Espíritu como agente trascendente de la Iglesia, de la revelación y de la tradición. Por lo mismo, aunque Parra no lo plantea en estos términos, esta teología fundamental continúa siendo deductiva. La praxis que con mucha fuerza impulsa su autor, en definitiva, pudiera no ser más que una mera aplicación en el presente de un noción de revelación y de tradición. La aspiración de un método inductivo propio de la Teología de la liberación, también en el caso de Parra, queda sin cumplimiento por falta de mediación de los conceptos. Pues sirve de poco declarar la historicidad de la fe si no se aclara conceptualmente que en el presente esta fe es un acto realmente original, es decir, espiritual.

### La revelación particular como parte de una revelación universal—João Batista Libanio<sup>48</sup>

João Batista Libanio, en su manual, no habla de la historia como *lugar teológico*. Tampoco se refiere a los *lugares teológicos* de Melchor Cano. Con esto, no se enreda con esta terminología como sucede con otros autores.

El manual de Libanio pretende responder a los cuestionamientos que se presentan a la fe en la actualidad. Asume el enorme desafío que ha significado dar razón de Cristo en la modernidad y, ahora último, en la postmodernidad. Por otra parte, lo hace desde América Latina, donde la fe cristiana se ha mostrado ineficiente para transformar “una realidad social injusta”<sup>49</sup>. En Latinoamérica, “la fe

<sup>46</sup> Ibid., 281.

<sup>47</sup> Cf., Ibid., 284-286.

<sup>48</sup> LIBANIO, João Batista, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, edições Loyola, São Paulo, 1992; cf., LIBANIO, *ibid.*, *Introdução à teologia fundamental*, Paulus, São Paulo, 2014.

<sup>49</sup> LIBANIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, Op. Cit., 24. La traducción de esta y las demás citas son mías.

cristiana es acusada de connivente y justificadora de esta situación”<sup>50</sup>. Últimamente el cuestionamiento proviene de los movimientos negros e indígenas.

También para Libanio la revelación tiene lugar en la historia. Dios se revela a través de toda la creación, pero al ser humano se le autocomunica apelando a su libertad. El teólogo brasilero entiende la relación de revelación e historia en términos de circularidad: “La historia se constituye en horizonte de comprensión de la revelación y, a su vez, su concepción de la historia es afectada por la revelación”<sup>51</sup>. Esta relación es, sin embargo, asimétrica. Pues la revelación tiene un carácter originario respecto de la historia. Es obra de Dios. La historia, en cambio, es obra del ser humano.

La revelación es una realidad atemática. “La revelación, como palabra hablada y escrita, viene después a explicitar las marcas ontológicas del proyecto de Dios, gravadas en todas las realidades”<sup>52</sup>. Por lo mismo, ella es irreductible a los testimonios que la acreditan: “La revelación (...) como fuente de verdad, de significado, de norma y de acción sobrepasa los esquemas interpretativos que los hombres crean a lo largo de la historia, aunque solo pueda ser aprendida como mediatizada por ellos”<sup>53</sup>. No toda la historia es igualmente revelación de Dios. Hay en ella puntos salientes, *kairoi*, “que constituyen la historia de la revelación, formando una serie de hechos interrelacionados en una visión unitaria (historia de revelación), que constituyen la salvación para los hombres (historia de salvación)”<sup>54</sup>. El acontecimiento más importante es “el evento, persona, mensaje y praxis de Jesús”<sup>55</sup>. El es el acontecimiento escatológico en virtud del cual se comprende toda la revelación. Después de él la revelación progresa a modo de comprensión de la misma, obra del Espíritu Santo y de las leyes del conocimiento humano<sup>56</sup>. La revelación consiste fundamentalmente en la comprensión del amor salvífico de Dios por el ser humano, lo cual configura a la misma revelación como praxis y, en particular, como seguimiento de Cristo que, a su vez, tiene un cumplimiento escatológico. En definitiva, Dios se revela “a través de respuestas humanas, situadas, históricas”<sup>57</sup>. Es en la fe, en la respuesta creyente del amor, que el ser humano conoce la revelación de Dios.

Es muy interesante la importancia que da Libanio a la revelación de Dios a través de las religiones. En ellas tiene lugar un habla de Dios que no necesita de la tradición cristiana, sino de otras mediaciones culturales, para reconocérsela. En este sentido, es posible decir que un *lugar hermenéutico* o, en términos de Cano,

<sup>50</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 286-287.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 287.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 289.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 295.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>56</sup> Cf., *ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 307.

un *lugar teológico ajeno*, constituye una fuente de conocimiento de Dios. Libanio no teme usar el término *revelación* para afirmar que en las religiones Dios trino *habla*<sup>58</sup>, que El es el factor trascendental de aquello que los cristianos denominan con sus categorías religiosas y culturales particulares. Para este autor, existe una historia particular de la revelación, la del judeo-cristianismo, que tiene lugar en el marco más amplio de la revelación universal de Dios dentro del cual es imperioso reconocer que los seres humanos también consideran que su religión es revelada. Sostiene: “visto del lado de Dios, la religión es el lugar donde él se revela como plenificador y consolador de los hombres”<sup>59</sup>. Las expresiones religiosas de la humanidad son facturas humanas limitadas para expresar, sin embargo, nada menos que la “presencia reveladora de Dios en su propia creación”<sup>60</sup>. Con esta valoración de la revelación no cristiana de Dios, Libanio sale al paso de la versión occidental del cristianismo que arrasó con las expresiones religiosas de los pueblos originarios de América Latina. Y, por otra parte, despeja el camino a una auténtica inculturación del Evangelio.

La vinculación que Libanio establece entre la revelación y la liberación de los pobres responde directamente al cuestionamiento a la teología fundamental señalado más arriba. Afirma:

La novedad en la comprensión de la revelación en la teología de América Latina consiste fundamentalmente en verla en la perspectiva de la liberación de los pobres. Dentro de esa realidad, se procura entender el ser de Dios y su proyecto salvífico. Emerge de tal lectura una imagen de Dios de los pobres, no simplemente compasivo, sino su verdadero ‘goel’, liberador<sup>61</sup>.

Hago notar que, esta vez, Libanio pone énfasis en la comprensión de la revelación *desde* la perspectiva de los pobres y de su liberación, es decir, desde un *lugar hermenéutico* determinado sin, por otra parte, aclarar acaso Dios se revela en efectivamente en tal lugar en la actualidad. Desde la perspectiva de la liberación de los pobres, puede decirse, ha sido posible en América Latina redescubrir al Dios de la Biblia; es más, “solo desde el lugar del pobre se puede tener una verdadera intelección del Dios revelador, providente, salvador”<sup>62</sup>. Según Libanio “el amor de Dios por los pobres pertenece a la propia revelación de su Ser y proyecto salvífico”<sup>63</sup>. Esto es lo que ha sido descubierto en las CEBs toda vez que en ellas los pobres han leído la Escritura<sup>64</sup>. Pero, aunque está cerca, este autor no alcanza a decir que Dios habla a través de los pobres y, en consecuencia, que

<sup>58</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 267.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 457.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 444.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 442.

<sup>64</sup> Cf., *ibid.*, 449.

esta revelación tendría que ser cotejada con los otros principios de la revelación y de la tradición.

El concepto que Libanio tiene de la tradición no va más allá de lo anterior. Esta constituye la plenitud (posible) en acto de la revelación en la historia<sup>65</sup>, de una historia en vía de cumplimiento escatológico. La Iglesia, en cuanto autora de la Escritura, es también su intérprete. Los textos de la tradición son comprendidos en virtud de ella misma, en relación a un nuevo contexto histórico, en vista a una "novedad de sentido"<sup>66</sup>. Libanio se aparta de las visiones fixista e historicista de la tradición, optando por una postura dialéctica<sup>67</sup>. La verdad que la Iglesia transmite a lo largo de las generaciones dice directa relación con un ser situado en el tiempo y el espacio que, por lo mismo, solo puede acoger la palabra de Dios interpretándola<sup>68</sup>. Afirma:

No hay verdad absoluta y literal del texto. Su lectura produce significaciones diversas. La Escritura y la tradición son recibidas como un testimonio de comunidad eclesial, que reenvía al lector a eventos históricos reales y que fueron interpretados históricamente en la fe y necesitan ser reapropiados hoy también en la fe. Esta es la condición necesaria de historicidad de la verdad y del hombre, el sujeto que la interpreta. La historicidad es la condición de toda restauración de sentido<sup>69</sup>.

Para el teólogo de Belo Horizonte, el Espíritu Santo hace posible las sucesivas reinterpretaciones de lo revelado y transmitido en la Iglesia. Pero lo que ha de ser discernido es la tradición, especialmente desde la perspectiva de la liberación de los pobres. No la historia misma en la que ellos pudieran revelar a Dios propiamente tal.

En suma, Libanio expresamente sostiene que Dios se revela en toda la historia, en la bíblica y en la extra-bíblica hasta el día de hoy, lo que es especialmente importante de reconocer en el caso de las religiones. Utiliza el término *revelación* para referirse a esta comunicación de Dios, aun cuando la teología normalmente lo reserva para la revelación que concluye con el último apóstol. No usa, en cambio, la expresión *lugar teológico* para designar a la historia. Piensa que desde la perspectiva de los pobres se comprende la revelación porque Dios se revela en su amor por los pobres, pero no afirma que Dios hable hoy por sus bocas, haya o no Escrituras y tradición para reconocer su voz. De haber desarrollado este punto, habría sido valioso que hubiese vinculado una posible *revelación* en los pobres con la que acontece en las religiones en general.

<sup>65</sup> Cf., *ibid.*, 388.

<sup>66</sup> Cf., *ibid.*, 405.

<sup>67</sup> Cf., *ibid.*, 403.

<sup>68</sup> Cf., *ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 404.

## Conclusiones

1.- Los manuales estudiados tienen el mérito de intentar fundamentar un cristianismo que corresponda al contexto cultural y social de América Latina. Tratándose de cuatro manuales importantes de teología fundamental, debe valorarse que procuran responder al mayor signo de los tiempos discernido por la Iglesia Latinoamericana, esto es, la irrupción de los pobres en la historia. Lo hacen, además, convocando a una praxis de liberación en términos parecidos a como se hizo en el continente desde Medellín en adelante.

2.- A este efecto, Bentué, Silva, Parra y Libanio otorgan gran relevancia a la historicidad de la revelación y de la tradición de la Iglesia. Los cuatro teólogos recuerdan la índole histórica de las fuentes de la revelación. El Dios del judeo-cristianismo salvó a Israel de sus opresores históricos y el acontecimiento del misterio pascual de Cristo abrió un nuevo horizonte salvífico histórico-escatológico. Esta manera de entender la salvación y, en consecuencia, la revelación y la tradición, es invocada por estos teólogos para criticar precisamente una noción a-histórica o abstracta de estas fuentes.

Sin embargo, en los autores estudiados el concepto de historia no es suficientemente mediado. Intuitivamente ellos ven que de la historicidad del cristianismo depende la posibilidad de una inculturación latinoamericana del Evangelio, pero no desarrollan una terminología adecuada para fundarla. Bentué y Parra sostienen que la historia es un *lugar teológico* en el cual la presencia de Dios hace las veces de contexto para apropiarse, en circularidad hermenéutica, las escrituras. Pero no aclaran si están refiriéndose a un *locus theologicus proprius* o a un *locus theologicus alienus*. Visto el uso que hacen de estas expresiones, concluimos que para ellos la historia como *lugar teológico* es, en realidad, un *lugar hermenéutico* desde el cual se capta la pertinencia de la Escritura para el presente, pero no un *en* donde la palabra de Dios dice algo nuevo. Ni Silva ni Libanio utilizan esta nomenclatura, pero también ellos se mueven en el registro del *lugar hermenéutico*.

3.- La falta de mediación del concepto de historia señalado radica, a mi parecer, en un déficit pneumatológico. Los autores no reconocen suficientemente al Espíritu una función determinante en la recepción de la revelación contenida en la tradición. El Espíritu asiste en la interpretación de la Escritura en el presente. Los intérpretes pueden invocar su ayuda para verificar *hoy* la eficacia de la palabra. Pero Bentué, Silva, Parra y Libanio no llegan a atribuirle una acción en virtud de la cual pudiera decirse, por ejemplo, que en las palabras de los pobres de hoy es posible discernir la palabra de Dios. Si alguno de ellos se acerca a un reconocimiento de este tipo, queda finalmente a medio camino.

Artículo recibido en mayo de 2017. Aprobado por el Consejo Editor en julio de 2017.