

Molina, Alexis Gabriel

**Un aggiornamento en el
método teológico desde Los
Loci: la cultura como Locus
Theologicus**

**Tesis para la obtención del título de
posgrado de Magister en Teología**

Director: Duhau, Juan Bautista

Documento disponible para su consulta y descarga en Biblioteca Digital - Producción Académica, repositorio institucional de la Universidad Católica de Córdoba, gestionado por el Sistema de Bibliotecas de la UCC.



[Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.](#)



UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

UN AGGIORNAMENTO EN EL MÉTODO TEOLÓGICO
DESDE LOS *LOCI*,
LA CULTURA COMO *LOCUS THEOLOGICUS*

TRABAJO FINAL DE LICENCIATURA ECLESIAÍSTICA Y MAESTRÍA EN
TEOLOGÍA.

Presentada por: Alexis Gabriel Molina

Dirigida por: Pbro. Dr. Juan Bautista Duhau.

CÓRDOBA

2022

ÍNDICE

ABREVIATURAS	3
1. INTRODUCCIÓN GENERAL.....	4
1.1 A modo de estado de la cuestión.....	4
1.2 Estructura del trabajo	6
CAPÍTULO 1: EL MÉTODO Y LOS LUGARES TEOLÓGICOS, <i>STATUS QUO</i>	8
1. Introducción	8
2. La teología dogmática, ciencia de la fe. Objeto y método	9
2.1 Ciencia de la fe.....	9
2.2 Ciencia viva.....	12
2.3 Objeto y método.....	12
3. El método teológico.....	14
3.1 Breve acercamiento histórico.....	17
4. El Concilio Vaticano II y el quehacer teológico.....	26
4.1 El Concilio Vaticano II y el método teológico. Una pragmática conciliar	28
4.2 El movimiento histórico, clave de acceso a nuevas categorías teológicas	30
5. Conclusión.....	34
CAPÍTULO 2: <i>LOCI THEOLOGICI</i> , AYER Y HOY ¿POSIBILIDAD DE NUEVOS HORIZONTES?	36
1. Introducción	36
2. <i>De locis</i> , la obra de Melchor Cano	36
2.1 Los antecedentes al pensamiento de Cano	38
3. Aportes a la cuestión de las fuentes en teología	41
3.1 La teología post- Cano	43
4. Lugares teológicos de ayer y hoy, posibilidad de nuevos loci.....	45
4.1 Loci propii modernos	47
4.2 Loci Alieni modernos	57
5. Conclusión.....	71

CAPÍTULO 3: LA CULTURA COMO LUGAR TEOLÓGICO, Y LA INTER/MULTI-CULTURALIDAD COMO MODELO ECLESIAL	74
1. Introducción	74
2. La Cultura desde las ciencias sociales.....	75
2.1 El concepto ‘cultura’	75
2.2 Cultura no es civilización.....	78
2.3 Definición de cultura	79
3. La cultura desde la reflexión eclesial	82
3.1 La cultura y el Concilio Vaticano II	82
3.2 Nueva percepción del concepto cultura y su relación con la praxis eclesial	84
4. La cultura como lugar teológico	88
4.1 La cultura como lugar teológico	88
4.2 El Espíritu presente en las culturas.....	92
5. Criterios de discernimiento para asumir la cultura como lugar teológico.....	95
5.1 Criterio de comunión	96
5.2 Criterio de novedad e incidencia	98
5.3 Criterio de autenticidad	99
5.4 Criterio de inculturación como manifestación del hombre en contexto.	101
5.5 La inculturación en y desde el <i>sensus fidelium</i>	102
5.6 Dimensión dialogal de apertura	104
6. Una Iglesia en clave inter y multicultural: “Para que todos sean uno” Jn 17,21	105
6.1 Un modo de vivir el modelo eclesial inter/multicultural.....	108
6.2 Una Iglesia en clave inter/multicultural no abandona la piedad popular. El aporte de la Teología del Pueblo	109
7. Conclusión.....	113
 CONCLUSIÓN GENERAL.....	 115
BIBLIOGRAFÍA.....	118

ABREVIATURAS

<i>FR</i>	Carta Encíclica <i>Fides et Ratio</i> , 1998.
<i>CEC</i>	Catecismo de la Iglesia Católica, 1992.
<i>CIC</i>	Código de Derecho Canónico, 1983.
<i>LG</i>	Constitución Apostólica <i>Lumen Gentium</i> , 1964.
<i>DV</i>	Constitución Dogmática <i>Dei Verbum</i> , 1965.
<i>GS</i>	Constitución Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> , 1965.
<i>NA</i>	Declaración <i>Nostra Aetate</i> , 1965.
<i>AA</i>	Decreto <i>Apostolicam Actuositatem</i> , 1965.
<i>UR</i>	Decreto <i>Unitatis Redintegratio</i> , 1964.
<i>CT</i>	Exhortación Apostólica <i>Catechesi Tradendae</i> , 1979.
<i>EN</i>	Exhortación Apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i> , 1975.
<i>EG</i>	Exhortación Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> , 2013.
<i>DA</i>	Documento de Aparecida, 2007.
<i>DP</i>	Documento de Puebla, 1979.

1. INTRODUCCIÓN GENERAL

El siguiente escrito es el trabajo final realizado para obtener la licenciatura eclesial y maestría en Teología de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba. En el desarrollo del texto pretendo exponer sobre el método teológico haciendo énfasis en las fuentes, este recorrido tiene como objetivo proponer a la cultura como *locus theologicus*, ya que si “la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe”,¹ entonces la cultura se vuelve un lugar teológico en potencia, capaz de ofrecer un valioso aporte al quehacer teológico.

1.1 A modo de estado de la cuestión

La fe, respuesta de la persona humana dada en libertad a la iniciativa de Dios que se revela, es don y tarea. El acto de fe se entiende así, desde una dimensión personal dada por el encuentro del hombre con el misterio divino; misterio que se manifiesta tanto en la historia personal como en la de todo el género humano, y desde una dimensión social-comunitaria en donde se desarrolla más plenamente, acompañada por la caridad y la esperanza compartida; y desde la que es fielmente custodiada para ser testimonio vivo y perenne para la humanidad de hoy y la de mañana.

La dimensión social de la fe implica el desafío de hacer comunidad, justamente porque desde allí en su carácter universal es testimoniada y custodiada en su desafío por trascender todo tipo de frontera. Es por ello, que la teología, se ofrece al servicio de la fe, y de la comunidad eclesial; su tarea nace de la necesidad de comprender el misterio revelado y de seguir profundizando en la aventura por descubrir aún más las infinitas riquezas del misterio.

Desde allí la teología busca validar el mensaje de la fe en medio de tantas búsquedas que realiza desde siempre el hombre para encontrar sentido a la existencia. El desafío asumido por la teología no es solo el de validar, sino también el de legitimar la manera de responder a ese misterio desde sus aportes como ciencia. Si bien la construcción de respuestas por parte de la teología es antiquísima, no se trata de un mero depósito estancado de contenidos, a manera de un recuerdo muerto del pasado, ya que “lleva en sí una referencia hermenéutica y creativa al presente y al futuro”.²

Hoy, esta teología y, por ello, su objeto y posteriormente su método, se ve cuestionada por su utilidad. ¿No convendría salir del espacio cerrado de la propia certeza teológica, al mercado de las posibilidades que ofrece el mundo actual y buscar allí mejores y más prácticas respuestas al misterio divino, que sean útiles al hombre de hoy? ¿Acaso la teología no precisa de un *aggiornamento*, capaz de acompañar los procesos de cambios que vive el mundo? Presentada esta dificultad, que apremia

¹ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 24 Nov. 2013, AAS 105 (2013) 115.

² P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*. Dogmática fundamental. Barcelona, Herder, 2006, 12. (En adelante *Fe, tradición y teología*).

respuestas creativas y originales, se hace preciso, frente a las vicisitudes del mundo contemporáneo, restituir, revalorizar y validar el objeto y el método que tiene la ciencia de la fe.

Por tanto, la teología no es una ciencia que puede denominarse neutra y aislada, sino que se compromete con la realidad presente para iluminar desde la fe la existencia del hombre.³ Precisamente por esto nos damos cuenta, entonces, que estamos frente a una tarea en la que está presente la fe comunitaria y, sobre todo, la acción del Espíritu Santo, que se vale del quehacer teológico, para hacer crecer la comprensión de lo revelado.⁴

Ahora bien, la cuestión no es sobre el objeto, ya que por demás esta ya definido por su referencia al misterio divino, particularmente en el acontecimiento de Jesucristo, en la que Dios se muestra de un modo inexorable a la humanidad. Más bien se trata de adentrarnos en ese misterio y poder así validar el constante y necesario servicio de la teología al hombre de hoy. Este adentrarse en el misterio, supone mirar el modo en que se hace, por tanto hablamos del método utilizado.

¿Qué lugar ocupa el método en la teología? ¿Cuáles han sido las variantes del mismo a lo largo de la historia de la teología? ¿Qué sentido tiene el método en el último evento pastoral de carácter universal que marcó los horizontes del quehacer teológico de la segunda mitad del S. XX y comienzos del segundo milenio?

El método nos posibilita redescubrir los horizontes que la teología de hoy debe trazar para las exigencias que se le presentan, tanto epistemológicas como pastorales. Tratar el método implica revisar no sólo en su proceder en la ciencia teológica desde antaño, sino también revisar aquellas sedes de conocimiento de las que se sirve aquel modo de hacer teología. Y es precisamente allí, donde reside la cuestión: ¿Qué fuentes de conocimiento le sirven a la teología para hablar de Dios al hombre de hoy? ¿Las utilizadas desde tiempos lejanos son aún válidas? ¿Ha reconsiderado la teología las fuentes y devuelto su validez y utilidad a su quehacer en los tiempos que corren? ¿Mira la teología en prospectiva o se queda en la mera repetición de otras épocas en su afán de revalorizarse? ¿Otorga la teología una valoración de las demás construcciones científicas y ámbitos del saber humanos?

Ciertamente hablar de Dios al hombre desde la teología supone poner en dialogo nuestra reflexión con las demás construcciones del pensamiento fruto de la humanidad a través de su historia, pero en este raigambre diverso un punto puede sernos de nexo, de mediación, y se trata nada más ni nada menos que del modo en que el hombre es, vive, se relaciona, consigo mismo, con los demás, con Dios. Y este punto de conexión lo podría ofrecer la cultura. La fe supone la cultura, y ella se ofrece como parámetro de interpretación, de conocimiento crítico del mensaje cristiano,

³ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *La cultura y el sentido de la vida*, Madrid, Rialp, 2003, 30-32.

⁴ Cf. *Ibidem*.

precisamente porque es un lugar privilegiado de su vivencia, de su práctica y de su conocimiento sapiencial.

1.2 Estructura del trabajo

Para dar organización al trabajo, dividiré la investigación en tres capítulos, la introducción y conclusión generales:

En el primer capítulo trabajo en torno al desafío de una mirada *ad intra* en la teología, exponiendo su construcción como ciencia. Para ello, ofrezco un análisis del carácter científico de la teología, entendiendo que es ante todo ciencia de la fe, es decir, la reflexión en torno al don de Dios como gracia y acontecer; fe que se desarrolla a partir de la acción de Dios al revelarse, y por ello acontecimiento objetivo (*fides quae*), vivido desde la experiencia del creyente (*fides qua*) y que es custodiada desde una dimensión comunitaria, desde donde se da la construcción y *praxis* doctrinal.

Para adentrarse en este capítulo ofrezco un apartado para reconocer en esta ciencia de fe, una ciencia viva, ya que, la sapiencia de esta disciplina científica no versa sobre la reflexión de un mero depósito de contenidos, sino más bien una ciencia viva que se da desde su intrínseca dinamicidad ofrecida por su carácter donativo, personal y comunitario.

El primer capítulo no puede tratar el carácter científico de la teología sin presentar aquellos elementos fundamentales de cualquier ciencia, es decir su objeto y método, por ello se concluye el apartado del capítulo presentándolos y ofreciendo aunque de modo incipiente la inquietud de búsqueda por un posible *aggiornamento*.

En el segundo capítulo, se ofrece un recorrido por el método que se utiliza aún en nuestros días, sus límites y alcances enmarcados en los horizontes dados en la última manifestación universal del sentir eclesial, es decir el Concilio Vaticano II.

En este apartado se trabaja la obra *De Locis Theologicis*, del teólogo español Melchor Cano; detenerse en su trabajo, resulta una referencia obligatoria para ofrecer un análisis del método y los *locis*, ya que su aporte ha sido decisivo en la historia de la teología permaneciendo casi perenne en el modo en que aún se hace teología.

Para dar continuidad al análisis de la obra de Cano, presento los antecedentes y los trabajos teológicos posteriores a él, para luego brindar un estudio de cada *Locus* anclado en la comprensión propia del dominico y la propuesta de una viable puesta al día, ofreciendo por último el interrogante por la posibilidad de nuevos lugares teológicos.

Por último, en el tercer capítulo analizo el concepto cultura desde los diversos aportes de las ciencias sociales, y desde un recorrido por su comprensión en la historia. Luego se ofrece un análisis del concepto desde la reflexión eclesial, sobre todo del que se ofreciera en los documentos del Concilio Vaticano II.

Todo ello con el propósito de arribar a la posible categoría teológica de la cultura como *locus theologicus*, ofreciéndole como un lugar clave desde donde hablar de Dios al hombre de hoy. Seguido presento una reflexión en torno a la cultura y la presencia del Espíritu Santo como revelador del misterio divino en ella, con el propósito de descubrir la riqueza de las distintas culturas reconociéndolas eclesial y teologalmente como constructoras del reino.

Finalmente, se brinda una serie de criterios, que ayudarían a comprender los límites y alcances de este potencial lugar teológico para la teología y para la *praxis* eclesial.

CAPÍTULO 1: EL MÉTODO Y LOS LUGARES TEOLÓGICOS, *STATUS QUO*

1. Introducción

Toda disciplina que quiera validarse como ciencia, para poder cumplir con sus parámetros epistemológicos y científicos, tiene que recurrir a un método apropiado o camino sistemático que le permita llevar a cabo sus objetivos propios.

La teología, aunque no es en sí misma una ciencia como las demás, es “ciencia de la fe” al servicio de la Iglesia que ilumina, fundamenta y aclara la comprensión de la fe cristiana. Su trabajo científico está encaminado a elaborar de un modo intelectualmente exacto, comunicable y verificable, el mensaje cuya verdad creemos por la fe. Por esta razón, la ciencia teológica debe llevar a una exposición metódica y crítica de la teología vivida, lo cual corresponde a una exigencia de la vida misma del creyente.⁵ Así, pues, el teólogo no es un investigador cualquiera, es ante todo un hombre de fe, puesto que para hacer teología se requiere una experiencia viva y práctica.⁶ De esta manera, la teología tiene que partir objetivamente de la fe y del conocimiento que la Iglesia posee y ha desarrollado en cada uno de los momentos de su historia.

La teología no puede estar ajena a la problemática del método científico, ya que precisa tener un método propio; de lo contrario, no cumpliría con las exigencias necesarias para un verdadero trabajo de investigación científica.

Desarrollaré, en primer lugar, la teología dogmática como ciencia de la fe, siguiendo por el objeto y método de esta ciencia, en un segundo paso presentaré el recorrido histórico del método, deteniéndome en la modernidad en donde ofrezco un acercamiento al pensamiento del dominico Melchor Cano quién sistematizará del método de una manera excepcional que perdura aún hasta nuestros días, tal apartado nos sitúa y nos adentra al siguiente apartado en la que mencionaré los lugares teológicos.

Para finalizar, doy lugar a un cuarto capítulo en donde se trabajará el Concilio Vaticano II y su pragmática conciliar, tal tarea posibilita vislumbrar la *praxis* conciliar y su relación con el método teológico utilizado por los padres conciliares. Por último, y de modo conclusivo, trabajaré la presencia del movimiento histórico en los documentos conciliares y la prospectiva ofrecida por este acontecimiento eclesial para el quehacer teológico.

⁵ Cf. O. RUIZ, *Jesús, Epifanía del amor del Padre*, Bogotá, CELAM, 1984, 23-31; Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Come si fa la teología*, Roma, Paoline, 1976, 15-35.

⁶ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “*Theses de magisterii Ecclesistici et theologiae ad invicem relatione*”, *Gregorianum* 57 (1976) 549-563.

2. La teología dogmática, ciencia de la fe. Objeto y método

En el siguiente capítulo se presenta la cuestión de la teología en su carácter científico, ciencia que nace con la necesidad de expresar de manera sistemática el acontecer de la fe como gracia y misterio que se constituye con la revelación de Dios en su Hijo. Claro está, que no sería completa tal presentación si no se tiene en cuenta las cuestiones del objeto y el método, elementos indispensables para tratar el marco epistemológico de toda ciencia.

Para dar comienzo es preciso hablar de la fe de los cristianos, fe que “se desarrolla en la historia como acontecimiento y como doctrina”;⁷ en cuanto que es acontecer, se da en categorías espacio-temporales como un hecho; es la fe en un Dios que se revela en la historia: “Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito” (Jn 3,16); se trata del acontecimiento de la entrega de Dios, realizada en su propio Hijo a la humanidad, y culminada en la entrega del Santo Espíritu, en el que los hombres pueden alcanzar un nuevo modo de vida, según el mismo Espíritu.

En cuanto que es doctrina, es la fe testimoniada del acontecimiento y “supone un conocimiento que puede ser compartido”,⁸ que deviene en un conocimiento cada vez más profundo del misterio revelado. La misma depende, sin dudarlo, del acontecimiento y, por ello, es necesario darle “un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana”,⁹ fundamento que es precisamente aquel acontecimiento real y objetivo de la entrega del Hijo unigénito del Padre.

La tarea primera de la dogmática es demostrar la relación intrínseca entre las diferentes afirmaciones teológicas, en diálogo con los diversos campos de investigación, articulados en una estructura común y vertebral, que dé razón del cristianismo en su pretensión de verdad. Cabe señalar que la “dogmática” no es hablar de un mero almacenamiento de conocimientos, cerrado herméticamente, sino de la demostración, articulación y validez en una estructura común de sus contenidos, manifestando así la lógica de la fe; a su vez, preguntándose por el cristianismo como un todo para, desde allí, validar cuál es su realidad más específica y singular que le distingue, procurando dialogar con las demás ciencias y tradiciones religiosas.¹⁰

2.1 Ciencia de la fe

La fe cristiana, como se mencionó anteriormente es gracia y acontecer que, al impregnar toda la existencia del hombre, le da sentido a su vida. La fe del cristiano conoce la finitud, la temporalidad, su cualidad racional, la libertad, su cultura y, por

⁷ J. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, Madrid, Sapientia Fidei, 1996, 48.

⁸ *Ibidem*.

⁹ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, 18 Nov. 1965, AAS 57 (1965) 11. (En adelante: *UR*)

¹⁰ Cf. A. CORDOVILLA PEREZ, *La Lógica de la fe. Manual de teología dogmática*. Madrid, Univ. Pontificia de Comillas, 2013, 9.

supuesto, el límite lingüístico; más aún, la fe se desarrolla en tales terrenos, dándole al hombre las respuestas y certezas a las cuestiones que le movilizan.

La fe es un acto personal, que se da tanto en la identidad como en la alteridad del hombre; en el plano personal-singular es una respuesta que se da en libertad a la iniciativa de Dios que se revela. Tal revelación se da en el suceso de Jesucristo, que da testimonio de Dios como Aquel que, por amor infinito, reconcilia consigo al hombre, ayudándole a que el hombre viva plenamente. Es la Palabra de Dios mismo la que llega al hombre, y es el Espíritu mismo quien lo capacita para que transite su vida en la verdad. Y en el plano relacional (desde la alteridad) se vive junto a otros en un carácter universal, que trasciende todo tipo de frontera, desarrollándose más plenamente cuando es acompañada por caridad y la esperanza como virtudes cristianas.

Ahora bien, la fe puede presentarse para el hombre como certeza o como misterio a resolver; se manifiesta junto a un profundo anclaje cultural, social y psicológico, como así también se ve interrogada por los fuertes y constantes cambios de la ciencia y la tecnología. Cabe entonces la pregunta por la autenticidad de esa fe; allí aparece el carácter racional que busca, enmarcada en parámetros sistemáticos, dar luz a la universalidad y validez en la certeza de la fe, entendida como verdad. Para Karl Barth, la fe justamente es confiar, confesar y conocer;¹¹ en este último sentido, la misma se comprende como “la iluminación de la razón, iluminación por la cual los hombres son liberados para vivir en la verdad de Jesucristo y con ello para estar también seguros del sentido de su propia existencia y del motivo y fin de todo cuanto sucede”.¹²

La fe es esencialmente *–fides quae creditur, fides qua creditur y fides quo redimitur–*; es decir, la fe que es creída, por la cual se cree y por la que el hombre es redimido. Tanto el contenido y el acto de creer, lo que se cree, la fe como actitud, con la cual y por la cual se cree, y su carácter salvífico, son elementos que “constituyen una unidad indisoluble, una identidad en realización, que se va acreditando de manera cada vez más profunda”.¹³

La acción de Dios, que se revela a sí mismo, es el acontecimiento de la fe objetiva (*fides quae*), que despertará la fe subjetiva (*fides qua*) del creyente, que será vivida en su dimensión comunitaria como elemento esencial de la fe cristiana. Desde esta dimensión se vive la construcción y la *praxis* doctrinal, de allí su radical importancia. Así las cosas, podemos afirmar que el fin de la doctrina es la fidelidad al testimonio del acontecimiento que se va revelando al hombre por iniciativa misma de Dios. Para Santo Tomás de Aquino, la “*sacra doctrina*” (teología) es la necesidad de dar cuenta narrativamente del acontecimiento de la fe, y la necesidad de expresar conceptualmente lo que significa este acontecimiento, en sí y para todos los hombres.¹⁴

¹¹ Cf. K. BARTH, *Esbozo de Dogmática*, Santander, Sal Terrae, 1941, 13.

¹² *Ibidem*.

¹³ P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, Barcelona, Herder, 329. (En adelante *Fe, tradición y teología*)

¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. I, q.1 a 1.

Así comprendemos que la teología, como narración y conceptualización del misterio revelado, es necesaria para “dar razones de nuestra esperanza” (1 Pe 3,15).

En esta necesidad de expresar conceptualmente el acontecimiento de la fe nace la teología, que se presenta a sí misma como ciencia de la fe, y especialmente la teología dogmática, como núcleo sistemático,¹⁵ es decir, ciencia acerca de Dios en el tiempo y en la historia del hombre concreto. En este sentido, haciendo uso de las capacidades racionales del hombre, la fe cristiana proclama “la verdad de que Dios se ha revelado en la creación, la redención y la reconciliación como origen y fin del hombre y del mundo, (y) se ve obligada a no excluir, por principio, ninguna parcela del conocimiento como posible objeto de su reflexión”.¹⁶ En sintonía, sobre la posibilidad de la racionalidad en el acontecimiento de fe, San Agustín expresa la certeza de que la inteligencia, acompañando la fe, podría descubrir las razones necesarias que dan estructura al misterio creído, razones inscritas y ocultas en él, en cuanto misterio.¹⁷

Esta racionalidad de la fe es llamada por el Concilio Vaticano I: “*ratio fide illustrata*” y viceversa, “*intelligentia (fidei)*”¹⁸ – inteligencia de la fe, a esa claridad dada por Dios en la fe, claridad que nos viene como “don del Espíritu Santo, (por la cual) el hombre llega por la fe a contemplar y saborear el misterio del plan divino”,¹⁹ es decir, ayuda a entender el misterio, ya sea por analogía con aquello que conocemos, ya sea por el nexo que los misterios tienen entre sí, ya sea por la relación con nuestro fin último.²⁰ Como vemos, inteligencia/razón o fe no se sustituyen la una por la otra, ni se interponen; más bien, la teología, después de mostrar lo que la Iglesia cree,²¹ muestra a su vez las razones en esa fe inscritas, haciéndolas entendibles.

El estudio de los principios de la teología dogmática refleja la referencia a la fe y a la racionalidad de la teología, y lo hace, no sólo de forma abstracta, sino que expone toda la complejidad que tal cuestión abarca: pertenecen a su reflexión tanto la cuestión relativa a lo acertado del lenguaje de la fe, como los problemas de la formación histórica de instancias que dan testimonio de ésta, de las criteriologías y utilizaciones adecuadas las mismas, así como de su plausibilidad y operacionalidad.

¹⁵ “La Dogmática busca y pretende articular la lógica interna de la fe, preguntándose por el Cristianismo como un todo.” Cf. A. CORDOVILLA PEREZ, *La Lógica de la fe. Manual de teología dogmática*. Madrid, Ed. Univ. Pontificia de Comillas, 2013, 9.

¹⁶ G. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona, Herder, 1998, 3.

¹⁷ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*. Madrid, BAC, 1956, 697-705.

¹⁸ Cf. H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona, Herder, 1965, 3016. (En adelante: *DS*)

¹⁹ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 7 Dic. 1965, AAS 58 (1965) 15. (En adelante: *GS*).

²⁰ Cf. J. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, Madrid, Sapientia Fidei, 1996, 50.

²¹ Véase: AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, I, 2,4: “Primero, es necesario probar, fundados en la autoridad de las Santas Escrituras, si es ésta nuestra fe.”; J. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, 50: “Primero hay que dejar establecido lo que cree la Iglesia y, luego, hay que dar las razones que se esconden en la fe, de manera que queden convencidos incluso los rebeldes”.

2.2 Ciencia viva

La teología no es un mero depósito estancado, a manera de un recuerdo muerto del pasado, ya que “no está orientada tan sólo al pasado, no es una ciencia archivista, sino que lleva en sí una referencia hermenéutica y creativa al presente y al futuro.” Precisamente “la ciencia acerca de Dios en el tiempo y en la historia puede realizarse únicamente dentro de un proceso de cambio y progreso”.²²

El Concilio Vaticano II dio al dogma²³ una mirada más pastoral y atenta en servicio al hombre contemporáneo; en este sentido:

“este relieve, dado al carácter pastoral del magisterio, condujo la atención a la distinción entre el trasfondo inmutable de la fe, es decir, entre las verdades de la fe y su modo de expresión. Esto significa que la doctrina de la Iglesia –sin duda, en el mismo sentido y con el mismo contenido- tiene que ser transmitida a los hombres de un modo vivo y correspondiente a las necesidades de su tiempo”.²⁴

Es así que el mismo concilio afirma:

“(…) los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas conservando el mismo sentido y el mismo significado. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles y una más pura y madura vida de fe.”²⁵

El concilio exhorta, como vemos en el texto citado, a guardar los métodos y exigencias propias de la ciencia teológica, buscando la manera de que los misterios de la fe se articulen en un “*nexus mysteriorum*”²⁶ dentro de su estructura de conjunto. Es preciso, por ello, en sintonía con el concilio preguntarse por un auténtico y actualizado método al servicio de la Iglesia y del hombre actual.

2.3 Objeto y método

Hablar de objeto en teología resulta complejo, ya sea porque se presenta a Dios como objeto, y resultaría así una cosificación de la realidad divina, o por no dejar en

²² P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 12.

²³ Véase COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas*, III, 2-3 [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1989 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_sp.html#_ftn1 [consulta: 21 de septiembre 2022]

“Se entiende por dogma en sentido amplio el testimonio magisterial obligatorio de la Iglesia sobre la verdad de Dios, prometida en el Antiguo Testamento, revelada definitivamente y en su plenitud por Jesucristo y permanentemente presente en la Iglesia por el Espíritu Santo. (...) Dogma en sentido estricto (sentido que no se elaboró completamente hasta tiempos recientes) es una doctrina, en la que la Iglesia proclama de tal modo una verdad revelada de forma definitiva y obligatoria para la totalidad del pueblo cristiano, que su negación es rechazada como herejía y estigmatizada con anatema. En el dogma en sentido estricto concurren, por tanto, un elemento doctrinal y un elemento jurídico, incluso disciplinar.”

²⁴ *Ibid.*, 2.

²⁵ CONCILIO VATICANO II, *GS* 62.

²⁶ CONCILIO VATICANO I, Constitución Dogmática *Dei Filius*, C.4: DS 3016.

claro qué campos de aquello que refiere a lo revelado es el objeto, y, por ello, tal vez la dificultad provenga por la etimología misma, que le deviene de “*Theo-logía*”, es decir, estudio de Dios; aunque respecto de tal definición, como sostienen Flick y Alszeghy:

“no se puede responder a esta pregunta, (¿qué es la teología?) en base a la etimología diciendo que la teología es un discurso sobre la divinidad, que no tiene autor u objeto. Permaneciendo en esta perspectiva, la teología no se distinguiría de la teodicea, o la teosofía, y otras actividades mentales que hoy en día no son teológicas: es evidente que, a través de la historia, el término ‘teología’ ha recibido un particular significado, que no resulta únicamente de la raíz filológica”.²⁷

Ya he dicho que la teología es ciencia que nace de la necesidad de dar cuenta narrativamente del acontecimiento de la fe, y la necesidad de expresarlo conceptualmente.

Hoy, esta teología y, por ello, su objeto y posteriormente su método, se ve cuestionada por su utilidad, es decir: ¿No convendría salir del espacio cerrado de la propia certeza teológica, al mercado de las posibilidades que ofrece el mundo actual y buscar allí mejores y más prácticas respuestas al misterio divino, que sean útiles al hombre de hoy? ¿Acaso la teología no precisa de un *aggiornamento*, capaz de acompañar los procesos de cambios que vive el mundo moderno? ¿Es posible que ciencia y fe se encuentren hoy, en pos de las necesidades de los más débiles y marginados? En este sentido, ¿No resulta más práctico a la teología responder a las cuestiones sociales, partiendo de lo revelado, dejando de lado las estructuras dogmáticas de antaño? Presentada esta dificultad, que apremia respuestas creativas y originales, se hace preciso, frente a las vicisitudes del mundo contemporáneo, restituir, revalorizar y validar el objeto que tiene la ciencia de la fe.

Pero, entonces, ¿cuál es el objeto de la teología? ¿Acaso es la cuestión de Dios como un núcleo de verdades sin referencia al hombre? ¿Son los problemas del hombre de hoy, las cuestiones sociales o la apología frente a los constantes cambios y demás ofertas religiosas-espirituales? Esto no significa una reducción de la teología a la antropología o la sociología, ni una antropologización o sociologización del objeto teológico, ya que, cuestionar de qué se trata aquello que da razón de ser y deber a la teología, es preguntarse tanto por Dios, como por el hombre, su apertura trascendental y su experiencia trascendental. Por ello, Dios, hombre, y lo que le rodea, no son aquí cuestiones aisladas.

Esto no significa anular que, en último término, el objeto más preciso de la teología es la “revelación”, entendida como autorevelación y autocomunicación del

²⁷ Cf. “*Non si può rispondere a questa domanda, (¿che cosa è la teología?) in base all’etimologia dicendo che la teología è un discorso riguardante una divinita, che ne è autore o oggetto. Rimanendo in questa prospettiva, la teología non si distinguerebbe dalla teodicea, o dalla teosofía, e altre attività mentali che oggi nessuno chamerebe teologiche: è evidente che, attraverso la storia, il termina ‘teología’ ha ricevuto un significato particolare, che non risulta únicamente dalla radice filológica*”. Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Come si fa la teología. Introduzione allo Studio della Teología Dogmatica*, Roma, Ed. Paoline, 1974, 13.

Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, para que tengamos comunión con Él.²⁸ Dios es, por ello, el único objeto de la fe y de la teología. Pero, en un sentido más profundo, en sintonía con Rahner,²⁹ se comprende que la cuestión del hombre parte de la economía entendida siempre como salvífica.³⁰ Y, por ende, si la revelación, sus datos y acontecimientos, se entienden siempre desde su estar dirigidos al hombre, y ser para el hombre y su salvación, es obvio que el hombre no puede estar ausente como tema de la reflexión teológica misma, y por ello, no puede dejar de lado aquello que le relaciona con los acontecimientos y personas que se le comunican en el mundo para él creados.

Por tanto, el objeto de la teología es aquella necesidad de dar cuenta narrativamente del acontecimiento de la fe y de la experiencia trascendental del hombre, así como la necesidad de expresar conceptualmente lo que significa este acontecimiento, en sí y para todo hombre.

3. El método teológico

En el presente capítulo retomo la cuestión que es de mi interés (el método), en vistas de observar no solo la raíz histórica del elemento de carácter científico a la teología sino de su estado actual, para ello, me propongo algunas preguntas que en cierta medida serán el rumbo a seguir en la exposición: ¿Qué lugar ocupa el método en la teología? ¿Cuáles han sido las variantes del mismo a lo largo de la historia de la teología? ¿Qué sentido tiene el método en el último evento pastoral de carácter universal que marcó los horizontes del quehacer teológico de la segunda mitad del S. XX y comienzos del segundo milenio? Tales preguntas también me llevan a plantear la validez de este método para la teología actual y por supuesto el interrogante sobre si es lícito o prudente hablar de un posible *aggiornamento* para la metodología teológica.

La identidad de todo campo científico depende, en buena medida, de la conciencia que logren tener quienes la cultivan, partiendo desde los instrumentos de su propia metodología. Y, si bien, los primeros tratados de epistemología teológica pueden remontarse a pensadores como Melchor Cano y, desde ellos, a las reflexiones sobre el saber de la fe que tenemos, ya en los autores de escolásticos, tales como Tomás de Aquino se daban grandes tratados sobre el carácter científico de la teología, es

²⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Dei Verbum*, 18 Nov. 1965, AAS 58 (1965) 15. (En adelante: DV).

²⁹ Cf. G. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004, 37.

³⁰ “Rahner, al partir del hombre, parte en verdad del hombre en cuanto concebido y puesto por Dios (¡creado!) con vistas a su autocomunicación. Si Rahner parte del hombre y de sus estructuras, es porque ha partido del Logos encarnado como su modelo y realización más plena y primigenia.”. *Ibíd.*, 37.

indiscutible que en nuestro tiempo se ha ampliado notablemente el espacio de la ciencia teológica.³¹

Se trata de un movimiento de la ciencia que, en el campo de la teología, se complementa por la manifestación de cambios en su propio desempeño, iniciados mayoritariamente, desde finales del siglo XIX, pero consagrados de alguna manera en torno al Concilio Vaticano II. Estos cambios integraron problemas epistemológicos nuevos, en especial temas que no habían sido resueltos satisfactoriamente en la crisis del modernismo, y agudizados aún más con la pérdida de la fuerza homogeneizadora, propia de las disciplinas filosóficas.³²

El método teológico se encamina a trabajar la tensión fundamental entre la instancia de la razón y de la fe y, en consecuencia, también la inevitable dialéctica entre la recepción de la fe (*auditus fidei*) y su posterior elaboración (*intellectus fidei*).³³ No podemos olvidar, en efecto, que el núcleo de nuestra fe y de la vida cristiana es el misterio trinitario, del cual se desprenden e iluminan los demás misterios, constituyendo, por ende, la enseñanza más fundamental y esencial en la jerarquía de las verdades de fe.³⁴ Al respecto, nos dice el Catecismo de la Iglesia Católica que:

“Toda la historia de la Salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela, reconcilia consigo a los hombres, apartados por el pecado y se une a ellos”.³⁵

Abordar este misterio tan solo racionalmente nos resultaría imposible, pero sin aquella capacidad racional la fe tampoco podría otorgar al ser humano la grandeza que se le ofrece.³⁶

Por ello, la Iglesia, para lograr un acercamiento a las realidades de la fe, ha elaborado paulatinamente una metodología teológica, en la que se combinan muchos elementos, pero que, de una u otra forma, ha ayudado a la comprensión del *depositum fidei*, el cual, en sí mismo, tiene una gran relevancia como instancia teológica.

De este modo, el método teológico no considera los contenidos de la revelación, sino que se refiere más bien al aspecto formal y estructural de la teología. En realidad, el método busca exponer los fundamentos y los presupuestos del conocimiento teológico, ya que su objeto lo constituye el estudio de las normas, los criterios y operaciones que utiliza el teólogo para desarrollar correctamente su actividad

³¹ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la Teología India*, [en línea], ponencia leída en el II Simposio de Teología India, 4, Riobamba (2002) http://www.celam.org/documentos_celam/023.doc [consulta: 21 de septiembre 2022]. (En adelante: *Reflexiones sobre el método teológico*).

³² Cf. *Ibidem*.

³³ Cf. F. PASTOR, *Método teológico y «depositum fidei»*, Bogotá, CELAM, 1994, 104.

³⁴ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico*, 5.

³⁵ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Buenos Aires, CEA, 2005, 234.

³⁶ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico*, 5.

científica.³⁷ Así, el estudio del método teológico exige una mirada a múltiples variables y a la evolución misma de la teología, que ha tenido diversas presentaciones, de acuerdo con los métodos utilizados para su elaboración, junto con el influjo y las exigencias del bagaje cultural que ha ido acumulando a lo largo de los siglos.

Al respecto, el teólogo F. Pastor hace ver cómo a lo largo de la historia de la Iglesia, para articular toda la problemática presente en la metodología teológica se han utilizado principalmente cinco paradigmas fundamentales; a saber: en la tradición patristica se recurre al paradigma espiritualista del platonismo cristiano, regido por el principio de integración entre la razón y la fe; tanto el entendimiento busca la fe, como éste la comprensión intelectual. En la teología escolástica se utiliza el paradigma del aristotelismo cristiano, regido por el principio de la subordinación de la filosofía a la teología y de la razón a la fe y, por ello, se hablaba de la filosofía como sierva de la teología. En el período del pensamiento nominalista se orienta por el paradigma de la vía moderna, regido por una yuxtaposición entre la razón y de la fe. En el período moderno se hace uso del paradigma racionalista, en el que se pretende subordinar la fe al juicio de la razón crítica; en contraposición a lo anterior surge un paradigma fideísta, también regido por un principio de sumisión, pero en este caso de la razón, considerada incapaz y sometida al pecado, a la luz de la fe.³⁸

Lo expuesto nos hace ver que, a lo largo de la historia de la teología, han sido numerosos los métodos que se han sucedido en la búsqueda y en la hermenéutica de la verdad revelada. Por ello, la tarea de la teología es tratar de interpretar el dato revelado, pero una interpretación concreta e histórica, que responda a la realidad específica de la vida de la Iglesia y de la humanidad de cada época. No se trata de una simple traducción del dato revelado en un lenguaje moderno, sino de un proceso de adecuación de la Buena Nueva a las exigencias, reclamos y valores de cada cultura y de cada tiempo.³⁹ De hecho, la historia de la teología da testimonio de que son posibles puntos de vista diferentes y diversas claves de lectura; por ejemplo: así como los teólogos de la antigüedad y los del medioevo preferían el punto de vista cosmológico, los teólogos contemporáneos han preferido el punto de vista antropológico, y han adoptado características personales e históricas.⁴⁰

Cabe destacar que el método en teología no queda reducido a una técnica externa que se aplica a la comprensión de la verdad, ya que involucra a la realidad

³⁷ Cf. G. POZZO, *Método. Teología sistemática*, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ NINOT, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Ed. San Pablo 2ª ed. 2000, 909.

³⁸ Cf. F. PASTOR, *Método teológico y «depositum fidei»*, Bogotá, CELAM, 1994, 105-106; ID. *La lógica de lo inefable*, Roma, Ed. Univ. Gregoriana de Roma, 1986, 170-173.

³⁹ Cf. *Ibíd.*, 7.

⁴⁰ El concilio Vaticano II confirmó la justa libertad de pensamiento, reflexión y búsqueda de la teología en estos términos: “Conservando la unidad en lo necesario, todos en la Iglesia, según la función encomendada a cada uno, guarden la debida libertad, tanto en las varias formas de vida espiritual y de disciplina, con la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada; pero practiquen todos la caridad. Porque, con este modo de proceder, todos manifestarán cada vez más plenamente la auténtica catolicidad, al mismo tiempo que la apostolicidad de la Iglesia”, CONCILIO VATICANO II, UR 4.

misma que pretende estudiar. Es decir, el método es camino que conduce a la verdad, pero, a su vez, ese camino forma parte de la verdad misma, en cuanto que la verdad no la encuentra en forma pura y aislada, sino dentro de un contexto existencial –el llamado *Sitz im Leben* – determinado por realidades antropológicas, sociológicas, culturales, religiosas y políticas.⁴¹ Por tanto, la teología no es una ciencia que puede denominarse neutra y aislada, sino que se compromete con la realidad presente para iluminar desde la fe la existencia del hombre. Precisamente por esto nos damos cuenta, entonces, que estamos frente a una tarea en la que está presente la fe comunitaria y, sobre todo, la acción del Espíritu Santo, que se vale del quehacer teológico, para hacer crecer la comprensión de lo revelado.⁴²

3.1 Breve acercamiento histórico

A continuación se presentará brevemente un recorrido histórico del método teológico cristiano, desde la experiencia de las primeras comunidades hasta la época contemporánea.

3.1.1 El método en las primeras comunidades eclesiales

Durante los primeros siglos de cristianismo se presentó un fuerte encuentro del mensaje revelado, en primer lugar con la tradición judía, y luego con la cultura filosófica griega. Frente a esta última cultura resalta la novedad de Jesucristo, y la presentación de la salvación dada en el sacrificio de la cruz.⁴³ Esta tensión puede observarse en un texto paulino que resume la problemática de aquellas primeras comunidades:

“Como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. Así, mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles (...). Porque la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que los hombres (1 Cor. 1, 21-25)”.

La teología comienza su búsqueda por comprender, hasta donde le sea posible, el acontecimiento de la salvación, en la medida en que la predicación cristiana es sostenida por la razón y, en otra instancia, debe confrontar su contenido frente a las diversas corrientes religiosas y filosóficas de su época.⁴⁴ Por ende, no se trata de un mero surgimiento, sino de la aplicación del desafío que encontramos en I Pe 3,15: “Estén dispuestos a dar respuesta a todo el que les pida razón de su esperanza”.

La elaboración teológica de este primer periodo se caracteriza por su dimensión sapiencial y espiritual, orientadas a incrementar la fe personal y el compromiso por el otro:

“No hay en la época apostólica y en la primera patristica una teología sistemática, sino más bien planteamientos que tratan de encontrar un profundo significado hermenéutico de los

⁴¹ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico*, 7.

⁴² Cf. *Ibidem*.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 8.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*.

textos bíblicos, para que penetren en los diversos niveles de pensamiento de aquellos que creen.”⁴⁵

De este modo, el método que se utiliza para ese tipo de elaboración teológica, encaminada al encuentro, es el diálogo y la confrontación apologética, para atender a la condición misma del destinatario, hebreo o griego, invitándole a encontrar, en Cristo, el *logos* divino, la Sabiduría de Dios.⁴⁶

Ejemplo de este método, que se encuentra de manera incipiente en el *corpus paulinum*, es la labor teológica de San Agustín,⁴⁷ quien pone al servicio de la contemplación cristiana el *intellectus fidei*, en sus dos variantes: el *intelligo ut credam*, -base de la filosofía- integrando allí la luz de la razón y la luz de la fe, y el *credo ut intelligam* -punto básico de toda teología-, en la que se integran la luz de la fe y su comprensión intelectual.⁴⁸ De esa manera, el pensamiento agustiniano pretende colocar la dialéctica y la filosofía neoplatónica al servicio de la ilustración de los misterios de la fe.⁴⁹

3.1.2 El método escolástico

Durante el período de la escolástica, particularmente los aportes de teólogos como: Abelardo (1079-1142), Gilberto Porreta (1080-1154), Pedro Lombardo (1095-1160), Alberto Magno (1193-1206) y Tomás de Aquino (1224-1274), se coloca como presupuesto que la ciencia por excelencia es la metafísica y en el campo de la teología, se busca de manera especial presentar un planteamiento sistemático de la fe, orientado hacia la construcción de auténticas síntesis teológicas.⁵⁰

Ciertamente se parte del presupuesto de que con la luz de la razón se logra un conocimiento natural del fundamento divino de la realidad, y a su vez, para lograr una percepción de los misterios del ser y quehacer de Dios se requiere la luz de la fe.⁵¹ Como aporte se asume la filosofía aristotélica, para ponerla al servicio de los datos de la Escritura, la tradición, las enseñanzas de los concilios y de la vida misma de la Iglesia.⁵²

Dado que se asume el concepto de ciencia obtenido en ese momento, la cual busca el conocimiento objetivo a partir de los primeros principios,⁵³ en la teología se incluyen los “tres elementos fundamentales de dicha concepción: el *subiectum* de la

⁴⁵ *Ibíd.*, 8.

⁴⁶ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 140.

⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 142-145.

⁴⁸ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1964, Sermón 43 4. VII, 575-576.

⁴⁹ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico*, 8-9.

⁵⁰ Cf. *Ibíd.*, 10.

⁵¹ Cf. *Ibíd.*

⁵² P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 177.

⁵³ *Ibíd.*, 84 (1962), 17-35; “*Scientia est notitia unius generis subiecti de quo probantur passiones et differentiae per principia propria*”. Cf. C. DUMONT, “La reflexión sur la méthode théologique”, *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961) 1035. Un resumen de la cuestión escolástica se encuentra en las páginas 1034-1050, *Ibíd.*, 84 (1962), 17-35.

ciencia, el *discursus* para obtener las conclusiones, y la *evidentia* de los primeros principios.”⁵⁴

Al comienzo del medioevo el sujeto de la teología lo constituye el acontecimiento de Cristo, narrado en los evangelios. Sin embargo, poco a poco se va perdiendo este carácter histórico - personal, y se considera la cuestión de la esencia como sujeto teológico, es decir: Dios en cuanto Dios, bajo la razón de lo divino.⁵⁵ El problema con ello, es la división entre la teología y la realidad salvífica, generando en ocasiones pura especulación de conclusiones aisladas. El método teológico consistía principalmente en la afirmación de un enunciado de fe a nivel doctrinal y moral, para pasar a un razonamiento como instrumento activo de descubrimiento. Así se llegaba a la utilización del silogismo demostrativo, que es lo que va a conferir a la teología su sistematización. Finalmente, la evidencia de los principios constituía el punto fundamental del sistema aristotélico, hasta el punto de concebir que no existía ciencia sin evidencia. Radicaba aquí, entonces, el principal problema para la teología, por lo cual fue necesario hablar de unos primeros principios que constituían los artículos de la fe, pero dejando sin resolver el problema de la evidencia.⁵⁶

Tomás de Aquino, para dar solución a ello, hace ver que la teología no tiene por objeto una esencia, sino el Ser Viviente que constantemente interpela al hombre, quien en lugar de presentarse como un objeto, es el desconocido que se revela en la fe orientada hacia la visión. Apela, por lo tanto, a la visión que se tendrá en la bienaventuranza eterna, en la escatología,⁵⁷ la cual permite mantener la tensión vital del discurso teológico entre el *logos* y la *praxis*.⁵⁸

Ciertamente la labor teológica en el medioevo estuvo muy ligada a la metodología utilizada para la enseñanza de la doctrina, en la que se utilizaban tres pasos fundamentales:

“la *lectio*, durante la cual se leían unos textos bíblicos, de los cuales se trataba de descubrir su verdadero sentido, desde el punto de vista lógico y gramatical, para despejar luego el sentido por medio de una elaboración conceptual. De ahí se pasaba a la doctrina o sentencia, que afectaba en profundidad el texto, por medio de una búsqueda de las relaciones internas del pensamiento y de sus contextos implícitos. El segundo paso lo constituía la *quaestio*, es decir, la interrogación acerca de la doctrina contenida en el texto”.⁵⁹

Dicho proceso se convertía en método, que no consistía en una mera satisfacción de la curiosidad sobre el texto, sino en una técnica dialéctica, por la que se agregaban preguntas sobre las proposiciones o los puntos más importantes del texto.

⁵⁴ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico*, 11.

⁵⁵ Duns Scotto decía al respecto: el primer sujeto de la teología es la esencia divina; “*essentia divina est primum subiectum theologiae*” [en línea], *Ordinatio*, prologo, parte 3 q.3. <http://grupomartesweb.com.ar/textos/textos-prestados/escoto-duns-ordinatio/> [consulta: 21 de septiembre de 2022].

⁵⁶ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico*, 12.

⁵⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, q.1 a.2.

⁵⁸ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico*, 12.

⁵⁹ *Ibidem*.

Este paso era el que daba a la teología medieval su famoso *utrum*, presente en cada uno de los artículos de la Suma Teológica de Tomás de Aquino. De esta manera se pasa de la *sacra pagina* a la *sacra doctrina* y la sentencia se convierte en conclusión de un razonamiento. Vale aclarar que las sentencias consisten en tesis sintetizadoras que no sólo engloban la tradición, sino, que tienen también que haber resistido a una discusión crítica y ofrecer el fundamento para decidir sobre cuestiones pendientes; las obras de sentencias ofrecen una penetración sistemática más intensa de la teología.⁶⁰ Finalmente, el tercer paso es la *disputatio*, en la que se analizaban las distintas reacciones o comentarios al punto anterior, hasta llegar a verdaderos principios que den solución, cerrando el debate con una sentencia autorizada, de parte del maestro de teología.⁶¹

3.1.3 El Método en la modernidad

Con el surgimiento de la Reforma protestante, por una parte, y del humanismo como movimiento, por otra, se llega a un rechazo del método escolástico. La reforma trataba de encontrar una nueva relación entre la fe y razón, apelando al principio de la “*sola scriptura*” presentada por Martín Lutero, mientras que el humanismo buscaba una comprensión histórica de la verdad.⁶² Esto condujo a una teología fuertemente apologética; es aquí cuando nace la teología dogmática, que hacía partir el discurso teológico de las definiciones y declaraciones doctrinales del magisterio eclesiástico.⁶³

Con el Concilio de Trento se llega, por lo tanto, a la época de la teología manualística, cuya principal preocupación era elaborar pruebas racionales apologéticas, en reacción contra las corrientes racionalistas del pensamiento moderno. Como conclusión de todo este proceso se eleva la autoridad del magisterio al primer puesto en la escala de las diversas autoridades en materia de fe. En ese sentido, hacía partir el discurso teológico de los pronunciamientos del magisterio como norma próxima, para llegar después a la doctrina bíblica como norma última. Esto condujo, como reacción, al surgimiento del fideísmo cristiano, que va a afirmar la exclusividad de la luz de la fe en la teología.⁶⁴

De esta manera, el Concilio de Trento, asienta una base para la doctrina de los *loci theologici*; y será Melchor Cano, teólogo conciliar y profesor de Salamanca, quien desarrolle la misma, fue un gran sistematizador del *intellectus fidei* y, aunque logró sistematizar de tal manera el método teológico, que se utilizó hasta adentrado el siglo XX;⁶⁵ no puede decirse injustamente que será la única sistematización sobre el método y las fuentes teológicas, ya que varios esfuerzos posteriores cobrarán importancia.⁶⁶

⁶⁰ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 177.

⁶¹ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico*, 12-13.

⁶² Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 202ss.

⁶³ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico*, 13.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*.

⁶⁵ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 205-212.

⁶⁶ Un estudio pormenorizado de los autores excede el presente trabajo.

Entre los teólogos que se destacan se encuentran: Francisco de Vitoria (1483-1546) en “*Relectiones Theologicae*”⁶⁷, Luis de Carvajal (1500-1550) en “*De restituta theologia*”⁶⁸, Petavius (1583-1652) en su obra “*De theologicis dogmatibus*”⁶⁹, M. J. Scheeben (1835-1888) en “*Handbuch der katholischen Dogmatik*”⁷⁰, Max Seckler (1927) en “*Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici*”⁷¹, entre otros.

3.1.3.1 Melchor Cano, sistematizador del método

Con el objetivo de observar los elementos que dieron lugar a la metodología teológica a lo largo de su recorrido histórico y en un posterior análisis observar su valides o posibilidad de *aggiornamento*, es que me ocuparé brevemente de presentar al maestro Melchor Cano, y sus aportes teológicos al método, ya en el segundo capítulo me explayare sobre su magna obra *De locis*. Anclarme en él responde a mirar el trabajo de este teólogo que desde el S. XVI ha ejercido una gran influencia en la manera de hacer teología que aún hoy perdura; su aporte, como demostraré, ha sido decisivo para construir aquella necesidad de expresar sistemáticamente el acontecer de la fe.

Situémonos, pues, en este apartado, en el siglo XVI y, en particular, en el evento que marcó un antes y un después en la estructura eclesial, es decir, el Concilio Tridentino (1545-1563), una respuesta a la situación producida por la Reforma. Este se entiende a sí mismo como instrumento que se pregunta por la pureza de la fe y la extirpación de los errores en la Iglesia. En el Concilio se trabajó sobre la dilucidación y determinación de las instancias que son decisivas para el testimonio y enseñanza de la fe.

A lo largo de este siglo (XVI) se plantearon una serie de cuestiones teológicas, antropológicas y filosóficas relevantes, que reflejan el espíritu de la modernidad, produciéndose una clara confrontación dialéctica entre la teología académica del momento, de inspiración inicialmente escolástica, con el mundo cultural humanista y, sobre todo, con la nueva teología elaborada desde el luteranismo con sus enfoques peculiares, que entraban en conflicto con la tradición anterior. Esta tensión existente y sus derivadas discusiones contribuirán de manera fundamental a centrar algunas cuestiones que no se habían planteado a fondo, o bien estaban todavía poco maduras para propiciar soluciones.⁷²

⁶⁷ F. DE VITORIA, *Relectiones theologicae*, Salamanca, Officina J. de Canova, 1565.

⁶⁸ L. DE CARVAJAL, *De restituta Theologia*, Coloniae, Ex. Officina Melchioris Novesiani, 1545.

⁶⁹ PETAVIUS, *De theologicis dogmatibus*, Venecia, Ex Typographia Andrea Poleti, 1745.

⁷⁰ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Friburgo, Herder, 1927.

⁷¹ M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici, Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit,*, St. Ottilien Landsberg, Ed. Eos Verlag, 1987.

⁷² M. CANO, *De locis theologicis*. En J.B. PLANS (Ed.), Madrid, BAC, 2006, 68ss. (Obra original 1563). (En delante de *De Locis*).

Es en este contexto surge un personaje de gran interés para nuestra reflexión. Se trata de Melchor Cano (1509-1560)⁷³, alumno del reconocido teólogo Francisco de Vitoria, comentador de la *Summa* de Santo Tomás, destacado académico, teólogo conciliar y sistematizador de los lugares teológicos.

El “*De locis*”⁷⁴ del dominico constituye una magnífica síntesis y ordenamiento de la tradición patristica, que recoge y utiliza también en su estructura teológica la tradición escolástica medieval; además, añade buenas aportaciones de dicha teología desde Tomás de Aquino hasta mediados del siglo XVI. Sobre todo, se hace presente en su trabajo teológico el elemento cultural aportado por el humanismo renacentista, que supone un importantísimo avance en casi todos los campos científicos, también en la teología. Cano es entonces:

“un consumado humanista y se sirve a fondo de toda la aportación humanista en su novedosa construcción teológica, lo cual comunica a su obra una frescura y modernidad encomiables; ya no estamos ante una teología escolástica rancia, sino ante una nueva teología acorde con los nuevos tiempos”.⁷⁵

La aportación de la obra de Cano es trascendental para la teología de la época y también de cara a su desarrollo futuro. Tuvo la perspicacia y genialidad de recoger con toda seriedad esa preocupación generacional acerca de la reforma y del método de la teología y darle una solución que fuese científica, profunda y acabada. Partiendo de su base escolástica tomista, así como de las concepciones dialécticas humanistas, tomó diversos elementos que estaban dispersos en el ambiente teológico de su momento, sobre todo la concepción metodológica propuesta por F. De Vitoria, y se propuso teorizarla científicamente en un tratado especial: el *De Locis Theologicis*.⁷⁶

Si bien la idea original se encontraba esbozada en la *Summa* de Tomás de Aquino, cuando éste señalaba algunos lugares propios de la argumentación teológica,⁷⁷ la cual había sido recogida por Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Carranza, entre otros, nadie se había propuesto hasta el momento escribir un tratado científico completo sobre los lugares teológicos. Solo ha sido una tarea emprendida por

⁷³ “Fue un personaje importante e influyente en todos los campos de la cultura y saberes humanos, (...) un pensador notablemente original y profundo, que revolucionó los métodos científicos de su tiempo en el campo filosófico y teológico principalmente. (...) un humanista consumado y de altos vuelos culturales, comparable a los mejores representantes del humanismo del siglo XVI.” ‘Prólogo’; *Ibid.*, 21.

⁷⁴ Véase: “Cano, al escribir su *De locis*, tiene siempre presentes las obras de Cayetano, de entre los escolásticos clásicos; asimismo, las obras de Lutero y Calvino, de entre los protestantes; y todavía, en un lugar no menos importante, las obras de Erasmo, de entre los humanistas. (...) Entre los Santos Padres claramente destacan dos: San Agustín y San Jerónimo; entre los escolásticos Santo Tomás, con diferencia, y también Cayetano; entre sus contemporáneos Francisco de Vitoria, sin duda, pero también los lovanienses Juan Driedo y Francisco Titelmans (...), deberíamos citar del mundo grecolatino a Aristóteles y a Cicerón”. *Ibid.*, 66.

⁷⁵ *Ibid.*, 65.

⁷⁶ *Ibid.*, 64.

⁷⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Prima Pars. q.I, a.8.

Cano, tal como él lo señala: “Ningún teólogo hasta ahora, al menos que yo sepa, se propuso tratar esta clase de argumento”.⁷⁸

Las reflexiones sobre la teoría de los *Loci theologici* del teólogo dominico español son algo complejas; en su gran tratado, las perspectivas históricas y teológicas sistemáticas se entrecruzan de modos diversos y renovados.⁷⁹ Cano se puede considerar uno de los fundadores de la teología dogmática, a comienzos de la modernidad.⁸⁰ Él, sin dudas, es un hijo de su tiempo, un tiempo caracterizado por diversas rupturas: principalmente la reforma luterana, el surgimiento del nuevo mundo, las complejidades de las diferentes historias de conquista, el inicio de una modernidad. En estos tiempos, la Iglesia se sintió desafiada a redefinir su autocomprensión de una manera renovada. Cano, encontrándose en el inicio de una nueva época, supo pensar su tiempo y deducir, incardinado allí, la autocomprensión de la Iglesia.

Por medio de la doctrina de los *Loci theologici*, no sólo se da una respuesta a la crítica de la tradición que formula Lutero, sino que, a su vez, se recogen las cuestiones esenciales del nominalismo y se les da una respuesta. Desde Guillermo de Ockham, a la teología se le planteaba la cuestión acerca de la adquisición de certeza y legitimación de las doctrinas de fe, mediante la prueba de que éstas se hallan fundamentadas en instancias que dan testimonio de la verdad de la revelación, desafío que se volvió más urgente aún, con ocasión del movimiento luterano.⁸¹

Cano ha dado a la teología “una estructura que siguió siendo decisiva hasta mediados del siglo XX. Es una estructura por la cual la teología, como fisonomía lingüística de la fe escatológica que fue atestiguada de una vez para siempre en Cristo, expresa sus instancias de comunicación histórica”.⁸² El teólogo dominico recurrió a la doctrina de Aristóteles sobre los tópicos y la dialéctica, transformándolas para ser aplicadas a la teología, e inserta el concepto de ciencia, presupuesto en Ockham. Así, Cano devuelve a la teología el carácter de ciencia que Ockham, desde su posición académica, le había negado. De esta manera, va tomando forma la dogmática como disciplina autónoma. Para él, se trata de una teología orientada dialécticamente, que se basa en la fuerza de legitimación que se obtienen por las fuentes, entendiendo a éstas como *topoi- argumentorum sedes*, es decir, como lugares en los cuales pueden hallarse argumentos para las disputaciones.⁸³

3.1.3.2 La dialéctica tópica en el método teológico

El concepto de dialéctica tópica heredado de la filosofía aristotélica, resulta un componente esencial para comprender el trabajo que Cano ofrece en su obra *De locis*,

⁷⁸ M. CANO, *De Locis*, LT XII, 2.

⁷⁹ Véase: “La obra magna de Cano hay que situarla de lleno en el marco histórico de la preocupación generacional básica por la reforma de la teología, inmersa en la crisis profunda Escolástica verbosista y decadente, inservible ya en los nuevos tiempos, atacada por propios y extraños”. *Ibid.* 66.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 206.

⁸² *Ibid.*, 211.

⁸³ Cf. M. CANO, *De Locis*, 7-8.

sobre todo para comprender el método teológico; para reconocerle situémonos en su autor, y es que, según Aristóteles, la dialéctica tiene su lugar entre las conclusiones apodícticas y necesarias de la metafísica, por un lado, y la sofística con sus conclusiones erísticas (o de controversia), por el otro. La dialéctica tiene la tarea de garantizar una racionalidad en consonancia con el mundo de la vida. Se halla al servicio de la comprensión racional en situaciones controvertidas y trata de hallar un camino por el que se pueda llegar a sacar conclusiones sobre cualquier cuestión presentada, haciéndolo en virtud de proposiciones reconocidas, y de no verse envuelto en contradicciones, cuando uno mismo hace uso de la palabra.⁸⁴

¿Cómo funciona? Con respecto a cualquier realidad se formulan dos enunciados diferentes, cada uno de los oponentes ve que la realidad expresada por él se halla en peligro por la postura adoptada por la parte contraria. Por ambas partes se halla al principio una afirmación en contra de la otra, la unidad (sobre la que no se ha reflexionado) entre la realidad y comprensión o entre realidad y la palabra en el enunciado que cada uno de los oponentes formula. El primer paso del movimiento dialéctico consiste en reflexionar y recorrer la tesis y la antítesis, analizando sus presupuestos y conclusiones.⁸⁵

En este recorrido y reflexión sobre la propia proposición y la proposición contraria, examinando cuáles son sus presupuestos, se produce una peculiar modificación de las correspondientes posturas, la fase indicada puede designarse como fase de dilucidación, porque la unidad inmediata de *intellectus et res* queda suprimida en las dos afirmaciones opuestas.⁸⁶

En un segundo momento hay que contemplar de nuevo la única cosa de la que se trata en ambos enunciados, tal contemplación debe ser común para los dos oponentes, a fin de que a partir de ahí pueda adoptarse por parte de ambos, de manera racional y verificable, la decisión. Surge así, la posibilidad de partir de la nueva visión de la cosa para enjuiciar la relación entre la tesis y la antítesis. Aquí, Aristóteles, remite a los *topoi*, siendo estos lugares en los que se halla condensada la autocomprensión venida históricamente, del mundo culto de aquel entonces, y que, a consecuencia de esto, se encuentra sustentada también por el consenso universal. En el *topos* se encuentra un pensamiento fundamentado que permite relacionar en forma plausible la cuestión debatida con los dos enunciados opuestos. Este pensamiento fundamentador debe ser de tal índole, que sea aceptado moralmente por todos los interesados en la cosa, volviéndose un pensamiento evidente. Así en la fase final se origina una tripolaridad: la proposición obtenida a base del *topos* hace que la cosa se vea. Mediante un argumento formulador, la cosa es relacionada con los dos enunciados que se hallan en competencia, y proporciona una decisión con respecto a la tesis y la antítesis. Este

⁸⁴ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 215-219.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 216.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*.

juicio decisorio experimenta su confirmación en el asentimiento dado por los interesados.⁸⁷

M. Cano recoge la dialéctica tópica, pero la modifica al mismo tiempo. Los *topoi* teológicos que menciona Cano son instancias que se hallan sustentadas fundamentalmente por el consenso de toda la Iglesia, es decir, se trata de autoridades reconocidas públicamente. Los *topoi* ofrecen palabras, textos, cuyo vigor orientativo es reconocido en la fe y en cuestiones de fe; en esto coinciden con los *topoi* de Aristóteles. La diferencia reside en que los *loci theologici propii*, que son resultado de la revelación divina; el resto de los *loci* de cano son indispensables histórica y objetivamente como instancias de mediación para la verdad y para la transmisión de la revelación. Con ello su autoridad está implicada la racionalidad divina de la fe, mientras que en los *topoi* aristotélicos se halla condensada la racionalidad del mundo vital propio de un grupo cultural.⁸⁸

Así, Melchor Cano se propone teorizar el método particular de la teología, según los *loci theologici*, a partir de los cuales se pueda argumentar con eficacia el hacer teología, es decir, cuáles son estos lugares, qué fuerza argumentativa tienen, y cómo hay que usarlos en los diversos aspectos de la teología: en la discusión teológica (debate, trabajo teológico), en la interpretación de la Sagrada Escritura y en la apología de la fe.

El dominico organiza en número de diez los lugares teológicos, en dos grandes unidades: los *loci propii*⁸⁹, lugares donde pueden hallarse argumentos para la teología en cuanto teología; por otro lado, los *loci alieni*⁹⁰ es decir, los lugares ajenos a la teología. Cano, al enumerar los diez *topoi*, hace notar que él es consciente de que en el futuro seguramente habrá algunos teólogos que mencionen un número más reducido o un número mayor de lugares.⁹¹ A él no le interesa el número, sino el hecho de que no se enumere ningún *locus* superfluo, y de que no se pase por alto ninguno que sea necesario. Por ello se ve que la enumeración tiene carácter pragmático, y que no posee carácter sistemático ni deductivo.⁹²

Al observar los innegables aportes de Cano a la teología tanto en la historia teológica como para la actualidad, surgen otros interrogantes que me dirigen a los objetivos de dicho trabajo: ¿Precisa hoy la teología un *aggiornamento* en su método? ¿La teología en nuestros días se sirve de nuevos lugares teológicos? ¿Cuáles? ¿Qué lugar y validez tienen para las necesidades de la teología hoy los lugares de Cano para la labor teológica-pastoral? ¿Qué de la sistematización de Cano estuvo presente cuando los padres conciliares del Vaticano II presentaron los horizontes pastorales para la

⁸⁷ Cf. *Ibíd.*, 217-218.

⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 219.

⁸⁹ Véase, *Ibíd.*, 13 - 486.

⁹⁰ Cf. *Ibíd.*, 493-659.

⁹¹ Cf. “nosotros consignamos en diez el número de los lugares teológicos, dándonos cuenta de que habrá algunos que reduzcan el número de estos mismos lugares y otros en cambio quieran también ampliarlo.” *Ibíd.*, L I, C III.

⁹² Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 212.

Iglesia de aquel entonces y para la posteridad? Tales cuestiones merecen una atención no menor que intentaré en alguna medida esbozar y en otras desarrollar, en tanto y en cuanto estén en el marco de este trabajo y en las posibilidades de dicha investigación.

Para concluir, me permito mencionar algunos elementos frente a los interrogantes planteados, que serán también un disparador para el próximo capítulo. Ciertamente que el presente de la teología se ha visto enormemente marcado por el último evento conciliar, y es que aquel evento de la post modernidad representa un hito en la historia de la Iglesia que vislumbra tanto la reflexión como la *praxis* en la teología. Por todo ello, observar este acontecimiento representa un innegable acceso a la cuestión del método teológico, a su validez y posibilidad de *aggiornamento*.

Para la teología dar veracidad a una doctrina de fe, que se deriva de la revelación, se logra a través del estudio de cuanto está contenido en la Escritura como primer instancia, pero corroborándolo con la tradición eclesial, que es la encargada de transmitir, explicitar e interpretar el mensaje revelado.⁹³ Así, lo constata el concilio en sus documentos, ya que, el fundamento o alma de la teología es la Palabra de Dios, contenida en la Sagrada Escritura, acogida en la fe e interpretada según la analogía de fe, que mira en su conjunto la verdad total para poder percibir su unidad⁹⁴. En los documentos conciliares se habla claramente de la Escritura como fundamento para dar inicio al procedimiento del método teológico, ya que la Escritura es “el alma de la teología”.⁹⁵ Una vuelta a las fuentes marcó definitivamente el método:

“El mismo concilio menciona la importancia de la tradición, es decir, no basta escuchar exclusivamente el texto bíblico, es necesario recurrir a la voz de los padres de la Iglesia y al desarrollo teológico, puesto que las conclusiones dogmáticas han sido fruto de un largo camino de fe, de reflexión y análisis, que han permitido a la Iglesia fijar de manera normativa la comprensión del mensaje revelado.”⁹⁶

Para la doctrina del concilio, la teología tiene como tarea demostrar la continuidad entre el anuncio contenido en las Sagradas Escrituras, la historia de la fe presente en la tradición, la reflexión especulativa, la celebración cristiana y la misma vida cristiana, al mismo tiempo que trata de profundizar en el dato revelado, para lograr una mejor comprensión del mismo. A partir del Vaticano II no se busca una uniformidad teológica, ya que la situación contemporánea de la Iglesia y de la teología es de diálogo y apertura, de auténtica renovación y de mirada serena hacia el mundo.⁹⁷

4. El Concilio Vaticano II y el quehacer teológico

Hasta ahora se ha ofrecido un acercamiento al concepto de teología como ciencia, para incardinados en ella redescubrir su objeto y método, éste último se

⁹³ Cf. *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibid.*, 12.

⁹⁵ CONCILIO VATICANO II, DV 24.

⁹⁶ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico*, 13.

⁹⁷ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 225ss.

presenta como tema de estudio posibilitándonos acercarnos a su concepto y recorrido histórico con las diversas configuraciones que se le ha dado, ¿Por qué el método teológico? Porque el método nos posibilita redescubrir los horizontes que la teología de hoy debe trazar para las exigencias que se le presentan, tanto epistemológicas como pastorales.

El último gran salto en el campo de lo metodológico es el evento conciliar del Vaticano II, allí el método recobra una cierta importancia que marca los horizontes de sentido para una Iglesia del S. XXI; el Concilio en sus documentos reconfigura como demostraremos en el presente desarrollo la mirada pastoral, a la que los padres conciliares llegan con un método y reflexión propios y tal vez novedosos. Ciertamente el Vaticano II se vuelve así el Software de la Iglesia actual, como sostendrá P. Hünemann.⁹⁸

M. Cano incardinado en su tiempo supo responder a la necesidad de la Iglesia del S. XVI, cuestión que significó redefinir la autocomprensión de la Iglesia de una manera renovada, ¿Cómo lo hizo? Presentando un trabajo singular y trascendental en torno a los lugares teológicos, que redefinió la manera de hacer teología para los siglos posteriores. También los padres conciliares en pos de responder los desafíos del mundo moderno, presentaron a toda la comunidad eclesial documentos que marcan aún hoy los horizontes de una comunidad abierta, despierta y colaboradora en la construcción de un mundo más justo y solidario. Ciertamente los padres conciliares no se dieron cuenta de haber hecho teología siguiendo un método esencialmente distinto al habitualmente utilizado en la teología de escuela,⁹⁹ método que ellos mismos bebieron en sus formaciones teológicas.

De esta manera, el Vaticano II se presenta como el punto de giro a la hora de pensar el método teológico, cuestión que a lo largo del presente trabajo intentaré explicar, aportando las herramientas necesarias para hablar hoy de la posibilidad de un *aggiornamento* en el método teológico, para así dar lugar a la consideración de la cultura como *lucus* en el conjunto de los lugares teológicos heredados, los de posible *aggiornamento* y los que se presenten como novedad.

Sin dudas que el evento pastoral-teológico, impulsado por el pontífice Juan XXIII, marcó decididamente el pensar teológico y el actuar eclesial contemporáneo. Este evento ha dado un giro en la teología del siglo XX. Un concilio que ha marcado, si se permite, el fin de la época de la contrarreforma en la historia de la Iglesia y de la teología.¹⁰⁰ Se trata de un concilio pastoral, no de un concilio que se convoca para decidir alguna cuestión doctrinal o disciplinar, sino un concilio en el cual la Iglesia se sitúa ante su originaria responsabilidad frente al mundo y frente a Dios, correspondiéndose con la misión que se le ha confiado para este tiempo.

⁹⁸ Cf. P. HÜNEMANN, *El Vaticano II como software de la iglesia actual*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Alberto Hurtado, 2014, Prólogo. (En adelante *Vaticano II como Software*).

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 124-139.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 44.

La palabra que marcó esta situación eclesial es, sin duda, “*aggiornamento*”; es el objetivo que Juan XXIII marcó a los padres conciliares, término que, como indicará el mismo papa,¹⁰¹ se refiere, sobre todo, a la apertura radical al tiempo moderno, no de una simple adaptación a los profundos procesos de transformación cultural, técnica, económica, social, política, etc. Esta apertura debe suscitar a la Iglesia el deseo de profundizar en sus fuentes primigenias, y debe producir nuevas formas de vida eclesial que se correspondan con las mismas. La Iglesia debe llegar a ser actual, en el mejor sentido de la expresión.

En palabras de P. Hünermann, se trata de un evento en el que “el programa de *aggiornamento* es la fijación de una tarea que ningún concilio se había planteado y realizado anteriormente de esta manera.”¹⁰² Y, como también ha manifestado: “se suscita la cuestión de si los Padres del Concilio Vaticano II comprendieron también a la vez si con esta innovación histórica se había transformado también históricamente el uso de los *loci theologici*(!) y esto conducía a exigencias y problemas completamente nuevos.”¹⁰³ Es decir, cabe preguntarse por el método que los padres conciliares utilizaron para su labor teológica antes, durante y después de plasmar los documentos del concilio.

Una vuelta a las fuentes y el aporte del movimiento de la *nouvelle théologie*, marcarán decididamente las tomas de posiciones de los diversos padres conciliares que bajo una pluralidad de voces, han plasmado documentos con gran apertura al mundo, al hombre moderno.¹⁰⁴

4.1 El Concilio Vaticano II y el método teológico. Una pragmática conciliar

Así como el teólogo español Melchor Cano ha sabido “pensar los nuevos signos de los tiempos y abrirle nuevos caminos a la reflexión sobre la fe por medio de la determinación de la autoridad que tiene la historia”,¹⁰⁵ como sede del pensar teológico, y se propuso elaborar un método como respuesta al cambio cultural de su tiempo, también los padres conciliares, convocados en el Concilio Vaticano II, plasmaron una metodología teológica que, abierta a nuevos caminos, debe ayudarle a la Iglesia a autodeterminarse en estos tiempos.

¹⁰¹ JUAN XXIII, *Discurso con ocasión de la solemne apertura del Concilio Vaticano II*, 11 Oct. 1962, AAS 54 (1962).

¹⁰² P. HÜNERMANN, *Vaticano II como Software*, 115.

¹⁰³ P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología*, 243.

¹⁰⁴ Es demostrable el cambio en la estructura eclesial, a partir de sus documentos. Para P. Hünermann “se trata de lugares de despedida y camino hacia el futuro bien demarcados: 1- Se despiden una Iglesia de estado de 1500 años. *Dignitatis humanae* es la señal visible del nuevo comienzo. 2- Se dice adiós a la escisión milenaria de la Iglesia oriental y occidental. La señal visible se encuentra en *Orientalium ecclesiarum* y en *Unitatis redintegratio*. 3- Se dice adiós a 500 años de escisión de la Iglesia de occidente. La muestra clara de esto la encontramos en *Unitatis redintegratio*. 4- Despedida de más o menos un siglo de dudas por parte de la Iglesia ante la modernidad; una buena muestra es el Vaticano I; la señal visible de esto la encontramos en *Gaudium et spes*.” *Ibid.*, 71–100.

¹⁰⁵ Cf. M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad, esbozo para una eclesiología intercultural*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Alberto Hurtado, 2014, 71. (En adelante: *Iglesia en la diversidad*).

Los manuales neoescolásticos, correspondientes a la teología de la minoría presente en el Vaticano II, conservan, como observa P. Hünermann,¹⁰⁶ el esquema metodológico de la dialéctica tópica ofrecida por Cano. Al respecto, habla de una “radical malinterpretación de la dialéctica tópica”, que tenía sus raíces en el hecho de que las opiniones históricas requieren nuevas dilucidaciones y esclarecimientos para permitir un consenso y su reconocimiento de verdad.¹⁰⁷ La lógica propia de los documentos conciliares finales del Vaticano II presenta una profunda y auténtica elaboración del *intellectus fidei* que aportó Cano con sus *Loci*.

Dice Hünermann que “después del Concilio se ha observado repetidas veces que los padres conciliares no se dieron cuenta de haber hecho teología siguiendo un método esencialmente distinto al habitualmente utilizado”.¹⁰⁸ Se trata de una marcada pragmática¹⁰⁹, que libera un camino hacia una renovada autodeterminación de la Iglesia, de naturaleza hermenéutica e histórica a la vez. Se trató de un concilio, como se mencionó anteriormente, decididamente pastoral, en el ámbito de la *praxis* eclesial, como el modo con el cual la Iglesia en su conjunto debe posicionarse ante la humanidad.

La Iglesia, a través de sus documentos, responde una fundamental pregunta “¿*Quid dicis de te ipsa?*”, y quien quiere presentarse a sí mismo en su identidad, parafraseando a Hünermann,¹¹⁰ no hace otra cosa que contar la trama de su historia. Esta comunidad posee su propio ser, a partir de la revelación y de la comunicación de Dios a través de la persona de su Hijo Jesucristo. Se trata de asumir su historia y contarla como historias de Dios, de su presencia en la historia. Y lo que estas historias ofrecen es un cuadro esencial para la valoración de cada problema o asunto teológico e institucional.

Para este mismo autor alemán, el proceder del concilio presenta trazos estructurales de la dialéctica tópica. Pero aplicados de una forma en la que los *loci propii* son tomados en su generalidad históricamente abiertos, es decir, en su forma ilustrada por las ciencias históricas y en diálogo con las demás ciencias, y en la que los *loci alieni* no se quedan en una filosofía abstracta, sino que se deben implicar las grandes formas de consenso del pensamiento y del juicio moderno. Y los conocimientos que son producidos por esta razón histórica, sostenidos por un amplio consenso ético y que cumplen una función de orientación en el obrar humano moderno,

¹⁰⁶ Cf. P. HÜNERMANN, *Vaticano II como Software*, 128.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 129.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 126.

¹⁰⁹ La pragmática se presenta como disciplina cuyo objeto de estudio es el uso del lenguaje en función de la relación establecida entre enunciado-contexto e interlocutores; en otras palabras, su interés versa en el análisis de como nosotros como hablantes producimos e interpretamos enunciados en determinados contextos; de ahí que se tome en consideración los factores extralingüísticos que dan lugar al uso del lenguaje, a los que no puede llegarse con una mera referencia de un estudio puramente gramatical, ya que también profundiza en los interlocutores, la intención comunicativa, el contexto o el conocimiento del mundo. Cf. C. SCHICKENDANTZ, ‘Prólogo’, en *Vaticano II como Software*, 17, 38.

¹¹⁰ Cf. P. HÜNERMANN, *Vaticano II como Software*, 124.

en los que se manifiesta el Santo Espíritu, son los que los padres llamarán signos de los tiempos.¹¹¹

4.2 *El movimiento histórico, clave de acceso a nuevas categorías teológicas*

En el transcurso de los siglos XVIII y XIX surgen, en el ámbito de la filosofía europea, nuevas formas de comprender la experiencia de la realidad. Entre ellas, las cuestiones del tiempo y del pensamiento, puestas en el centro de discusión filosófica, a la luz de una nueva determinación de las categorías trascendentales provenientes de Kant (1724- 1804), del pensamiento histórico de Wilhelm Dilthey (1833- 1911), y de los aportes de la filosofía de Husserl (1859-1938) y Heidegger (1889-1976) sobre la fenomenología.¹¹²

Será Hans Georg Gadamer (1900-2002) quien estudie esta temática, particularmente la cuestión sobre la verdad y la historia. En el ámbito de la teología, será la Escuela de Tubinga quien profundice sobre la historia; serán teólogos como Johann Sebastian von Drey, Franz Anton Staudenmaier y Johannes Evangelist von Kuhn. Estos teólogos, confrontando con la sistematización de la historia que Hegel sostenía, pero abriéndose de la misma manera al pensamiento histórico, se encontraron con el desafío de pensar en conjunto la revelación de Dios, su obrar en la historia de la humanidad, y la historia de hombre, es decir la historia de la salvación.¹¹³

El método teológico de la dialéctica tópica, que Cano propuso en el siglo XVI, otorgó una estructura a la teología, que influyó de manera decisiva hasta la mitad del siglo XX. En ella, por primera vez, se introduce a la historia como autoridad teológica.¹¹⁴ Esta dialéctica tópica, que es renovada y radicalizada por los padres conciliares del Vaticano II, constituye un movimiento de fondo del Concilio, movimiento que “ha vinculado las innumerables actividades singulares y las ha insertado en un flujo que ha producido, como fruto y resultado, la nueva visión de la Iglesia y de la revelación que ha encontrado su expresión en los textos del concilio”.¹¹⁵ En este renovado método teológico, y retomando el movimiento histórico, se encuentra la categoría teológica signos de los tiempos, categoría conciliar que, a pesar de su complejidad para ser definida, es un radical parámetro de referencia para comprender un cambio en la *ratio fidei*. Tales signos ayudan a comprender mejor la *imago Dei*, su peculiar transcendencia y cercanía. Dios se manifiesta, y se dice, en los signos mesiánicos, se autocomunica con los hombres, y el discernimiento sobre los mismos da a conocer para los hombres de hoy la cuestión de su revelación.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 127.

¹¹² Cf. C. SCHICKENDANTZ, ‘Prólogo’, en *Vaticano II como Software*, 46-49.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, 50.

¹¹⁴ Cf. G. ROSOLINO, *La teología como historia, aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, Educc, 2004, 23-24.

¹¹⁵ Cf. P. HÜNERMANN, *Vaticano II como Software*, 136.

Por todo ello, la revisión del método del quehacer teológico, y el profundizar en una teología de los signos de los tiempos desde las categorías del movimiento histórico, se encuentran en un entramado e inseparable desafío para la teología actual.

4.2.1 *El concilio y el pensamiento histórico*

El Concilio acogió de una manera especial la idea de “historia de salvación”; Hünemann muestra de qué manera el concilio asumió la conciencia histórica como forma histórica de pensar.¹¹⁶ El asunto puede verificarse al observar con atención “la frecuencia con la que aparecen referencias a los tiempos que corren y sus cambios”¹¹⁷ en los documentos conciliares. Pueden mencionarse a modo de ejemplo: *Sacrosanctum concilium* (SC 1, 4), *Lumen Gentium* (LG 1), *Unitatis redintegratio* (UR 1), *Gaudium et spes* (GS 1, 4), *Nostra aetate* (NA 1). *Dei verbum*, constitución sobre la revelación, narra la historia de salvación bajo el punto de vista de un acontecimiento de lo revelado, que va desde la creación hasta la descripción del Antiguo y Nuevo Testamento, la tradición y las formas de transmisión; es posible ver de esta manera que en los textos del Vaticano II se presupone un obrar divino en la historia. Como efecto, para quienes observamos el trabajo conciliar, nos es posible denotar que la historia salvífica constituye para los padres del concilio un horizonte, desde donde la historia del hombre, con sus diversas formas, debe ser nuevamente comprendida. En palabras de Hünemann, “la historia salvífica es, de este modo, entendida como historia divina en y mediante las historias de los hombres y mujeres”.¹¹⁸

Hünemann recoge en sus trabajos una definición moderna de historia, tomada de Richard Schaeffler, que puede expresarse como: “Secuencia de transformaciones de las relaciones vitales humanas –considerando como parte esencial de esas transformaciones a las decisiones libres- y en tanto ellas son reconstruibles para nosotros mediante la interpretación de testimonios”.¹¹⁹ La pregunta es entonces cómo se da la acción de Dios en tal historia. Se encuentran incluidas en la definición mencionada algunas características de importancia, a saber: secuencia de sucesos, la *praxis* humana, entendida desde decisiones libres, una formación de un conjunto de eventos y la posibilidad de ser reconstruido o interpretado por testimonios. Atendiendo a esto último, es importante mencionar que cada acontecimiento adquiere su significado y su lugar en la tensión que se registra en la totalidad de acontecimientos y en un contexto que es narrativo.

Sería lógico entender que la acción de Dios, en este caso de comprensión de historia, pueda manifestarse solo en la acción humana, en la conciencia del hombre. Pero Hünemann va más allá, y explica que si la Iglesia rechaza, en nombre del Evangelio, relacionar la fe con una interioridad y, por ende, hablar de una acción de Dios solo con respecto a un impulso interior, entonces, cabe preguntarse por los signos de los tiempos, como fenómenos públicos, humanos, sociales y políticos en los cuales

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, 230.

¹¹⁷ *Ibid.*, 175.

¹¹⁸ *Ibid.*, 178.

¹¹⁹ *Ibid.*, 241.

se manifiestan los cambios causados por Dios.¹²⁰ Es por este motivo que, para él, los signos de los tiempos, como categoría conciliar, se diferencian de todo motivo interno e inspiraciones o movimientos espirituales, que son diagnosticados, por medio del discernimiento de espíritus, como actuación y efecto divino; como también se diferencian de toda conmoción que pueda sobrevenir de algunas sociedades y culturas, con ocasión de grandes eventos catastróficos, y que posiblemente pueden llevar a grandes grupos sociales a una liberación de sentimientos religiosos y movimientos de conversión.¹²¹ Sin embargo, para el teólogo alemán “hasta ahora no han sido elaborados criterios claros y universalmente válidos para la determinación de los signos de los tiempos, de manera que no se ha dado una utilización clara y sencilla de estos elementos importantes de la teología”.¹²²

La historia, bajo estos presupuestos de análisis, es comprendida como revelación de Dios, como autoapertura de lo divino, que incluye la creación como un presupuesto, y que posibilita la existencia humana y el espacio de la libertad en los que se realizan acciones que dan forma a la historia. Esta es la noción que, para Hünemann, asumió *Dei Verbum*.¹²³

4.2.2 Repensar el método teológico a partir del Concilio Vaticano II

La elaboración conceptual que supone la recepción del Concilio Vaticano II, lleva en sí el esfuerzo por interpretar el modo metodológico y científicamente fundado que dio como resultado los documentos conciliares. Y aunque se pueda decir como Hünemann: “Quién se presenta a sí mismo, no reflexiona en la narración sobre los presupuestos metodológicos implícitos en su acción”¹²⁴, fue el trabajo de los teólogos post-conciliares aquel desafío de dilucidar el modo metodológico que los padres conciliares utilizaron.

Los padres del concilio se sirvieron de la dialéctica tópica del maestro Cano, que constituye el modo de elaboración del *intellectus fidei*. Este método teológico, en el proceso de pensar la fe, se basa en un sistema de procesos deductivos. En este concilio, el contenido de la fe y el acto de creer, lo que se cree y la fe como actitud, con la cual o

¹²⁰ En cuanto a una definición de la categoría conciliar, Hünemann sostiene que los padres conciliares llamaron signos de los tiempos a los conocimientos, producidos por la razón histórica, sostenidos por un amplio consenso ético y que cumplen una función de orientación en el comportamiento del hombre y la mujer modernos, en los que se manifiesta la acción del Espíritu, si bien en forma mundana. Cf. *Ibid.*, 130. Otros autores han realizado un esfuerzo por definir que entendemos por la categoría teológica en cuestión, por nombrar algunos: M.D. CHENU, “Los signos de los tiempos”, *Selecciones de Teología 4* (1965) 295-296. L. GONZÁLEZ CARVAJAL, *Los signos de los tiempos. El reino de Dios está entre nosotros*, Santander, Sal terrae, 1987, 19. B. VILLEGAS, “En torno al concepto signos de los tiempos”, *Teología y Vida 17* (1976) 288. M.A. FIORITO, Y D. GIL, “Signos de los tiempos, signos de Dios”, *Stromata 32* (1976) 5-95. R. FISICHELLA, *Signos de los tiempos*, R. FISICHELLA, Y R. LATOURELLE (ed.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 1992, 1360-1369.

¹²¹ Cf. *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, 242.

¹²³ Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Un cambio en la ratio fidei, Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos”, *Teología y Vida* Vol. LVII (2016) 176. 168. (En adelante: *Un cambio en la ratio fidei*).

¹²⁴ Cf. P. HÜNEMANN, *Vaticano II como software*, 126.

por la cual tal realidad es creída o, en palabras técnicas, la *fides quae* y la *fides qua creditur*, son pensados conjuntamente, a diferencia de los concilios celebrados anteriormente al Vaticano II.

Sostiene Hünemann que lo característico de los anteriores concilios es haberse dedicado a contenidos ‘objetivos singulares’ (*fides quae*). En el Vaticano II, el momento de la objetividad y el de la *praxis* son pensados al mismo tiempo, y tematizados en su entramado recíproco.¹²⁵ No se trata, sin más, de trabajar solo sobre los contenidos, sino de factores extralingüísticos, de determinados contextos vitales y de una *praxis*, sin los cuales dicho contenido resulta in-comprensible, in-creíble.¹²⁶

La importancia de este análisis de un nuevo método teológico radica en describir la consecuencia que se desprende del cambio de la *ratio fidei*, impulsada en el concilio, y que representa, en consecuencia, un nuevo estilo de vivir el Evangelio. Más aún, clama una revisión crítica de las formas en que se concretiza la vida de la Iglesia, y de su *praxis*, y, por supuesto, de las adecuaciones que la institución debe realizar para que el Evangelio de Jesucristo pueda ser atestiguado ante los hombres, con autenticidad.

Los padres conciliares, en conformidad con los manuales neoescolásticos conocidos (por ellos), conservaron el esquema metodológico de Melchor Cano, comprendiéndolo como un sistema de procesos deductivos. Es decir, la teología es pensada desde una metodología esencialmente abstracta, una mera deducción lógica a partir de principios; de allí que, como bien comprende Peter Hünemann, la teología es ejercitada como ciencia no histórica, aunque los *loci* sean instancias históricas del testimonio dado de la fe.

Por un lado, para el grupo minoritario de padres conciliares, llamados custodios de la fe, “la cuestión era la doctrina inmutable, que luego debe ser aplicada en el plano pastoral”.¹²⁷ Es decir, esta minoría no incorporaba los resultados de las investigaciones históricas con los *loci propii*, en la consideración con las Sagradas Escrituras y la tradición, y, a su vez, no relacionan los lugares propios de la teología con los *loci alieni*.

Por otro lado, la mayoría de los padres conciliares, en palabras de P. Hünemann, “renovaron el método teológico en boga desde la época moderna y puesto a su disposición por la tradición”,¹²⁸ acudiendo a los lugares teológicos propios y ajenos, pero de una *aggiornada* manera. En ello, un aspecto central, más allá de la apertura a las investigaciones históricas y los aportes de las ciencias modernas, es la utilización novedosa de los *loci theologici alieni*; para ellos se trató de una vital apertura a las concepciones antropológicas, sociológicas, culturales, jurídicas, institucionales, políticas, y económicas que, sostenidas por un amplio consenso ético en

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, 240.

¹²⁶ Cf. C. SCHICKENDANTZ, *Un cambio en la ratio fidei*, 166.

¹²⁷ Cf. P. HÜNEMANN, *Vaticano II como Software*, 124.

¹²⁸ *Ibid.*, 138.

la actual humanidad, son formaciones de la razón histórica general de la época moderna.¹²⁹

5. Conclusión

En el trabajo expuesto se presentó a la teología dogmática como ciencia de la fe, delimitando luego su objeto y método; se realizó un recorrido histórico sobre el método en la historia de la teología y en ello se presentó el espacio que ocupan los lugares teológicos en el quehacer de dicha ciencia.

Luego se enfatizó en la pragmática conciliar del Vaticano II, con la intención de observar el método teológico utilizado en aquel evento, fue preciso para dicha cuestión adentrarse en el movimiento histórico y su alcance en los documentos conciliares; pragmática que se vuelve profética para la tarea teológica, en cuanto que aporta indicios que posibilitan preguntarse por un “repensar el método teológico” para la teología hoy.

El panorama nos permite descubrir unas constantes, en lo que se refiere al método teológico, y cuáles serían los elementos básicos para hablar de “método” encaminado a la elaboración teológica. Ante todo está el conocimiento del dato revelado, que es lo que en términos clásicos se ha llamado el *auditus fidei*. Se trata de indagar, de preguntarse y de buscar, hasta donde sea posible, la verificación de la doctrina de la Iglesia que proviene de la revelación de Cristo. Esto supone un estudio juicioso y una reflexión constante sobre el testimonio de la fe, que quedó fijado por escrito en el Nuevo Testamento, y que tiene, por consiguiente, un carácter fundacional para las generaciones sucesivas. Sin embargo, ese testimonio es vivido, transmitido e interpretado por la Iglesia, por lo cual la Tradición es básica para todo ese proceso, distinguiendo claramente entre la tradición doctrinal de fe y la tradición teológico cultural cristiana, para no confundir el dato perteneciente a la fe común de la Iglesia, atestiguado por la vida litúrgica, la experiencia espiritual y la predicación dogmática del magisterio, con elementos pertenecientes a las convicciones y opiniones teológicas y culturales, que también están presentes en la historia del pensamiento cristiano.¹³⁰

Es importante, además, tener en cuenta el trabajo de verificación de la pretensión de verdad de la doctrina de la fe, en cuanto proviene de la revelación. Esto determina el objeto mismo de la teología en general, es decir, el dato que nos ofrece la doctrina y la vida de la Iglesia, asumiendo las categorías y el aporte cultural de todas las épocas históricas para proponer una exposición de los contenidos de la fe, que pueda estar a la altura de las exigencias científicas y teoréticas del pensamiento humano. En general, esto es lo que se ha llamado el *intellectus fidei*, que debe conducir a una síntesis de los misterios cristianos, apoyándose en otras ciencias, particularmente

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Cf. G. POZZO, *Método. Teología sistemática*, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ NINOT, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Ed. San Pablo 2ª ed. 2000, 918.

en la filosofía. Otro aspecto importante en la historia del método teológico es la analogía de la fe, que pertenece a la estructura epistemológica de la propia teología. Consistiría en la concordancia de toda verdad particular con la revelación total. En la Escritura, como en el quehacer teológico, no puede haber contradicciones. Por ello se puede afirmar que todo testimonio de fe exige que se escuchen otros testimonios. Así, pues, en la reflexión teológica hay que tomar la historia de la salvación en su totalidad, teniendo en cuenta todo su testimonio y toda su dinámica y, como ya lo hemos señalado, colocando a Cristo como punto central de referencia.

La metodología teológica mira también el destinatario, razón por la cual se preocupa por encontrar maneras que sirvan para comunicar adecuadamente los resultados de su reflexión. En otras palabras, el método debe ayudar a que se puedan encontrar razones para creer y motivos para tomar en consideración el desafío de la fe.

Por todos estos motivos, de carácter científico y pastoral, al teólogo le urge volver la mirada y preguntarse por el método teológico, para aportar así mayor claridad al campo epistemológico, colaborando con precisiones al modo de hacer teología, pudiendo responder a las cuestiones eclesiales y socio-antropológicas que más urgen al hombre de hoy.

Ciertamente el problematizar el método lleva consigo la cuestión de los *loci*, como instancias de mediación y lugares fácticos a partir de los cuales se obtienen los argumentos para el entendimiento de fe y elemento sin el cual no puede comprenderse el método teológico, y en consecuencia de ello, también precisarán un cierto grado de problematización preguntando su validez y vigencia hoy, sus posibles novedades o *aggiornamentos*; allí se volverá clave un concepto, el de cultura, categoría que se presenta como un nuevo *locus*, capaz de ser la mediación entre los hombres de hoy y la teología.

CAPÍTULO 2: *LOCI THEOLOGICI*, AYER Y HOY ¿POSIBILIDAD DE NUEVOS HORIZONTES?

1. Introducción

La teología, al servicio de la comunidad eclesial, se ve desafiada a descubrir nuevos horizontes de apertura que posibiliten su misión de llegar a todo hombre y dar razones de aquella fe que profesamos los cristianos, para ello volver la mirada al método y las fuentes teológicas se vuelve una tarea ineludible.

Ciertamente como hemos podido observar en el anterior capítulo, la Iglesia ha marcado las bases que nos permiten adentrarnos en tal desafío, y es que, el último concilio celebrado es una referencia obligatoria para pensar en el servicio teológico, por su significado, por el aspecto paradigmático que representan los textos conciliares, y por la apertura que representa en prospectiva para la ciencia teológica. Animado por todo ello, y teniendo presente la cuestión de una posible reconsideración del método y las fuentes, quisiera presentar un estudio más profundo y un esbozo de las posibilidades que se abren camino.

En el siguiente capítulo, presentaré un análisis de los lugares teológicos desde el planteo de Melchor Cano, quien con su obra *De Locis Theologicis* dio a la teología una herramienta para su quehacer que ha trascendido la historia de la teología hasta nuestros días. El aporte del teólogo medieval nos ofrece un andamiaje de reflexiones de carácter científico, y nos permite incluso hoy vislumbrar nuevos horizontes metodológicos a la hora de pensar nuestra ciencia.

En palabras de Becker: “Las grandes obras del pasado hay que interpretarlas a partir de su tiempo, para entenderlas plenamente. Pero hay que volver a pensarlas también dentro del presente.”¹³¹ Por ello, retomaré el trabajo del dominico español, partiendo en primer lugar de su aporte, teniendo en cuenta sus antecedentes y sus desarrollos posteriores en el mundo teológico. En este punto trabajaré tanto la validez para nuestro quehacer teológico actual de aquellos lugares que Cano nos otorgara, como así también su posibilidad de una puesta al día, y dando apertura al interrogante por la posibilidad de nuevos lugares teológicos hoy.

2. *De locis*, la obra de Melchor Cano

Melchor Cano ha sido una relevante figura en el renombrado siglo de oro español: humanista, filósofo y, sobre todo, teólogo. Un personaje importante e influyente en los campos de la cultura y saber humanos, un pensador notablemente original y profundo, que revolucionó los métodos científicos de su tiempo en el campo filosófico y teológico principalmente, humanista y de altos vuelos culturales, comparable a los mejores representantes del humanismo del siglo XVI. Sin embargo,

¹³¹ Becker, presentación en: M. CANO, *De Locis*, 19.

poco se ha escrito sobre su figura científica en España, ni siquiera sus obras del latín fueron traducidas al español desde el siglo XVI hasta el 2006,¹³² cuando el teólogo Belda Plans junto a un equipo de profesionales realizaron tal arduo trabajo.

Cano es considerado por los estudiosos de la escuela salamantina como el núcleo duro y el corazón de la importante reforma teológica que llevó a cabo la Escuela de Salamanca en siglo XVI, sobre todo, por sus aportes a la teorización del método científico de la teología, en un momento crucial de cambio cultural generalizado y en la cual se exponen como resumen y se explayan las preocupaciones generacionales desde Francisco de Vitoria (+1546) en adelante.¹³³

Para Belda Plans, el aporte de Cano:

“constituye un monumento literario y cultural del *Siglo de Oro* español de primera magnitud; su rico y variado contenido es una muestra excelente tanto de la elevada cultura renacentista español, como del profundo y original pensamiento filosófico y teológico español, que es fecundado por los nuevos aires culturales del *Humanismo* renacentista imperante en toda Europa; es también una muestra paradigmática de buen gusto y elegancia literaria en el quehacer científico-literario de esta gran Maestro salamantino.”¹³⁴

Fue en terreno español, entre 1540 y 1553, cuando el maestro Melchor Cano escribió su obra *De Loci Theologici*, al estudiar cómo en el concilio de Trento se receptan los aportes de Tomás de Aquino, sistematizando así el método y profundizando en las fuentes del conocimiento teológico. El fruto de tal obra se refleja póstumamente en la impresión de 1563; con este trabajo Cano otorga una estructura a la ciencia teológica que perduró e influyó significativamente en la manera de hacer teología.

La idea original de dicha obra, como he mencionado anteriormente, se encontraba ya esbozada en el propio Tomás de Aquino. En la *Summa Theologiae*, Tomás había señalado algunos lugares propios de la argumentación teológica; esta temática había sido recogido sobre todo por el maestro Francisco de Vitoria, también por Domingo de Soto; sin embargo, nadie hasta ese momento se había propuesto escribir un tratado científico completo y sistemático sobre los *loci theologici*, entendido como el método propio de argumentación en teología. El primero que lo concibe y emprende su desarrollo completo fue Cano.¹³⁵

Cano en su obra no trata de estudiar el método general de disputa o argumentación, propio de la dialéctica. Su estudio original consiste en teorizar el método especial de la teología, es decir, cuáles sean los lugares propios y específicos de la ciencia sagrada, a partir de los cuales se pueda argumentar eficazmente; como así también definir cuáles son, qué fuerza argumentativa tienen, y cómo hay que usarlos en los diversos aspectos de la tarea teológica, ya sea en la discusión (debate y trabajo)

¹³² M. CANO, *De Locis*.

¹³³ Cf. *Ibíd.*, 21.

¹³⁴ Cf. *Ibíd.*, 22.

¹³⁵ *Ibíd.*, Prólogo, 4.

teológica, en la interpretación de la Sagrada Escritura y en la apología de la fe en el contexto del S. XVI.

El plan completo de la obra constaba de un total de 14 libros agrupados en tres bloques o secciones. 1) Introducción. Noción, enumeración y división de los lugares teológicos en general (libro 1); 2) Parte teórica. Exposición detallada de la naturaleza y valor probativo en la argumentación teológica de cada uno de los diez lugares teológicos (libros 2 a 11); 3) Parte práctica. Exposición del uso de los lugares teológicos en la disputa escolástica, en la exposición de la Sagrada Escritura y en la controversia teológica con los herejes y paganos (libros 12 a 14). De todo este plan sólo se escribieron los 12 primeros libros, quedando así la obra *De locis* incompleta, aunque bastante avanzada.

Concluyendo, el maestro Cano haciendo uso de su *alma mater* salamantina marcó un definido modo de hacer teología que llega hasta nuestros tiempos, este rasgo le hace acreedor de un mérito singular en la historia de la teología,¹³⁶ que merece aún hoy ser estudiado en sus límites y alcances para la teología actual.

Dado que la obra de Melchor Cano es un hito fundamental para la teología, realizaré a continuación un acercamiento a la misma, profundizando en primer lugar en los antecedentes teológicos a la sistematización de *De locis* ofreciendo elementos que permitan comprender y adentrarse en el pensamiento del dominico; por último, para observar la continuidad de su producción analizaré el alcance *post-mortem* de su obra en el campo de la teología.

2.1 Los antecedentes al pensamiento de Cano

De locis es una obra teológica clásica que supone una de las cimas más altas de la historia teológica, con una gran influencia posterior de gran alcance.¹³⁷ Algunos comparan la obra de Cano con el *Exaplas* de Orígenes, la Ciudad de Dios de San Agustín, las Sentencias de Pedro Lombardo o la *Summa* de Santo Tomás, que marcaron un hito sustancial en el desarrollo teológico, y que ciertamente son un antecedente no menor frente a la empresa a la que se dedicará con tanto esmero Melchor Cano. Su obra, difundida por toda Europa en multitud de ediciones, alcanzó una influencia cultural notable, escrita originalmente en un latín de gran calidad literaria (lo que le dio el apodo de “el Cicerón de las Escuelas”), bajo la influencia del humanismo renacentista del siglo XVI, que imponía a toda creación literaria un nivel lingüístico clásico muy elevado, como condición previa para ser aceptado y leído en la comunidad científica de aquel entonces.¹³⁸

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, 101.

¹³⁷ “La importancia y la influencia fundamental que el tratado *De locis theologicis* ha tenido en la renovación de la teología moderna hasta principio del siglo XX, ha sido reconocida generalmente por historiadores y eruditos.” BELDA PLANS, *Estudio crítico de Melchor Cano*, Madrid, Fund. Ignacio Larramendi, 2013, 56.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, 22.

De locis representa un nuevo e importante paso adelante en el progreso teológico, enmarcado en una época de evolución y cambio generalizado.¹³⁹ La obra constituye “una magnífica síntesis y ordenamiento de la tradición patristica anterior; recoge y utiliza en su construcción teológica la gran tradición escolástica medieval; y además añade las buenas aportaciones de dicha teológica desde Santo Tomás hasta mediados del siglo XVI.”¹⁴⁰

En su trabajo Cano toma los grandes aportes del humanismo renacentista incipiente en aquel entonces, pensamiento que supone un gran avance en casi todos los campos científicos; como consumado humanista se sirve de toda la aportación de este movimiento en su novedosa construcción teológica, lo cual comunica “a su obra una frescura y modernidad encomiables”¹⁴¹, tratándose pues, de una nueva teología acorde a los nuevos tiempos.¹⁴²

Al emprender esta obra, Cano dialoga con los planteamientos de su tiempo, teniendo presente los teólogos clásicos como las obras de Cayetano (1469-1543), como así también las de Lutero (1483-1546) y Calvino (1509-1564) entre los protestantes, y en un lugar no menos importante, las obras del humanista Erasmo (1466-1535). Los aportes de los pensadores mencionados, no son al azar un cumulo de reflexiones descontextualizadas, por el contrario suponen un gran aporte al pensamiento del maestro dominico presente tanto en sus planteamientos, como así también sus discusiones¹⁴³

Cano dialoga con los aportes de San Agustín (354-430) y San Jerónimo (340-420), de los escolásticos tomará a Santo Tomás (1224-1274) y Cayetano (1469-1534), entre sus contemporáneos hará uso de los aportes de su maestro Francisco de Vitoria (1483-1546), y de Luis de Carvajal (1500-1530), y de los teólogos Juan Driedo (1480-1535) y Francisco Titelmans (1502-1537), y por último, aunque no menos importantes los aportes grecolatinos de Aristóteles (384-322 a.C) y Cicerón (106-43 a.C).¹⁴⁴

En cuanto a los antecedentes históricos de carácter teológico, hay que situar la obra en el marco de la preocupación generacional por la reforma teológica, inmersa en la crisis profunda de la escolástica ya decadente para los nuevos tiempos, ya atacada por propios y ajenos.¹⁴⁵ En estos momentos cada teólogo abordará la labor de reformar la teología a su modo y con la capacidad que dispone. En general las cuestiones teológicas se enfocaban en el campo de la metodología teológica en el que diversos autores hacen sus aportaciones con desigual fortuna. Por supuesto la cuestión

¹³⁹ Cf. *Ibíd.*, 34

¹⁴⁰ *Ibíd.*

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² *Ibíd.*

¹⁴³ Cf. *Ibíd.*

¹⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, 35.

¹⁴⁵ Cf. *Ibíd.*

metodológica estaba inmersa en el debate con la teología protestante la que partía de concepciones y métodos teológicos radicalmente distintos.¹⁴⁶

Cano tuvo seriamente en cuenta las preocupaciones de su generación, sobre todo aquellas en torno a la cuestión de la reforma como así también al método teológico, y perspicazmente busco darles una solución que fuera acabada y profunda. A partir de este presupuesto, en el encuentro entre su base escolástica tomista y las concepciones dialécticas humanistas de aquel entonces, recogió los diversos elementos dispuestos, proponiéndose teorizar científicamente todo ello en un tratado, el *De locis Theologicis*.

Si bien la idea de la cuestión de los lugares teológicos o el método ya se encontraban trabajadas en Tomás de Aquino,¹⁴⁷ o presentes en algunos aportes por su maestro Francisco de Vitoria, y también por sus colegas Domingo de Soto y Carranza, entre otros, ningún teólogo de aquel entonces se proponía escribir un tratado científico completo y reflejo sobre los lugares teológicos, entendiéndolo como el método propio de argumentación teológico; esta idea es concebida en primer lugar por Cano, quien emprende dicha labor y la desarrolla.

Como he dicho la palabra *loci* remite a los *topoi* de Aristóteles, a Tomás de Aquino e incluso a Melanchton; e intentos similares sobre el tema los hay en el humanista Rodolfo Agrícola, que tiene más influjo aristotélico en su obra. Otras ideas básicas similares había presentado Carranza en el siglo XVI, en el concilio de Trento.¹⁴⁸ Desde la perspectiva formal la idea es tomada del ambiente humanista, y concretamente del campo dialéctico y de la retórica, con fuerte anclaje en los aportes del humanista alemán Rodolfo Agrícola (1443-1485) con su obra *De inventione dialéctica* (1515) inspirada en Cicerón y Aristóteles.¹⁴⁹ Aquí la innovación de Cano fue precisamente adaptar y aplicar los *loci* humanistas a la teología según su naturaleza y necesidades.¹⁵⁰

El aporte de Cano ha trascendido las fronteras y el tiempo de una manera singular, el teólogo dominico ha escrito una obra maestra independiente que ha ejercido una importante influencia.¹⁵¹ Ciertamente que la referencia al pasado, como es el caso, nos obliga a preguntarnos si aún debería ejercer esa influencia también hoy, y de ser así, cuáles serían los alcances o los límites de admitir los aportes de Cano sin releerlos

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*.

¹⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* Prima Pars, q. 1, a. 8.

¹⁴⁸ BELDA PLANS, *Estudio crítico de Melchor Cano*, Madrid, Fund. Ignacio Larramendi, 2013, 14.

¹⁴⁹ “Cano sigue más bien a Cicerón, cuyos *Topica* son una ayuda para el orador como arsenal de pruebas. A él se refiere también la obra influyente *De dialectica inventione* de Rodolfo Agrícola (+ 1485). Con él se relacionan tanto los tópicos materiales de Felipe Melanchthon, como los formales del M. Cano. Apoyándose en la división tradicional de la teología, Melanchthon buscó para sus *loci communes* criterios materiales, en los que pueden resumirse las doctrinas contenidas en la Escritura. En el campo católico escribió *loci* de este tipo, entre otros, Juan Eck. Cano, en cambio, parte de la autoridad y de la razón como fuentes principales de la teología y, sobre esa base, busca los lugares en que hay que encontrar la verdad teológica.” E. HAIBLE, *Lugares teológicos*, Barcelona, Herder, 1984, 369.

¹⁵⁰ BELDA PLANS, *Estudio crítico de Melchor Cano*, Madrid, Fund. Ignacio Larramendi, 2013, 37.

¹⁵¹ Becker en: M. CANO, *De Locis*, 14.

en nuestro contexto y con tanta historia transcurrida. Revisar la historia como he realizado en este punto, tiene un solo sentido, el de comprender qué ideas llevaron a un teólogo del S. XVI a deconstruir y construir un modo de hacer teología que diera servicio a una Iglesia ciertamente en movimiento.¹⁵²

En el siguiente punto, se presentan algunos aportes que antecedieron la obra de Cano, los cuales, probablemente y de acuerdo a los estudiosos del teólogo han sido tomados por él para formular la sistematización de los *loci*.

3. Aportes a la cuestión de las fuentes en teología

En este punto daré lugar a las reflexiones de algunos teólogos relevantes que insistieron en la cuestión de la búsqueda por aunar criterios en la cuestión por los argumentos o fuentes en la teología.

Santo Tomás, planteó ciertos lugares teológicos:

“Sin embargo, la doctrina sagrada hace uso incluso de la razón humana. (Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana) [...]. Y de aquí es que la doctrina sagrada hace uso también de la autoridad de los filósofos. (Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur...). Sin embargo, la doctrina sagrada hace uso de la autoridad de las personas de este tipo como argumentos extrínsecos y probables. (Set tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus). Hace uso de las escrituras canónicas de las autoridades, sin embargo, propiamente, de la necesidad de una línea de argumentación. (Auctoritatibus autem canonicae scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando). Por la autoridad de los doctores de la Iglesia, por así decirlo, con el argumento de los suyos, pero solo como probable. (Auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter).”¹⁵³

Después del aporte tomista desde el siglo XIII, las reflexiones teológicas escolásticas son interpretadas como las respuestas a problemas antropológicos:

“Santo Tomás delimita la misma teología como sabiduría [...]. La teología es el rango más elevado de la sabiduría por ocuparse del dar razón de la fe en Dios, ser superior sobre el cual nada mayor puede pensarse [...]. Santo Tomás caracterizó, en su Suma teológica, la orientación de la teología cuyo centro es Dios como principio, y las criaturas, en cuanto referidas a Dios como su creador y meta (S Th. I, q.1, a.3 ad 1). A partir de esta visión abierta por Santo Tomás, la teología debe dirigirse primariamente y con gran urgencia, hacia donde Dios mira. La reflexión teológica pretende de este modo, mirar al mundo, al hombre, a la historia del mismo modo como Dios mira las cosas.”¹⁵⁴

Juan de Torquemada, al retomar el trabajo de Santo Tomás planteó la cuestión de los *loci*, ofreciendo su propia sistematización, a saber:

¹⁵² Por mencionar algunos hechos: el surgimiento del humanismo en el S. XV-XVI; la reforma protestante surgida de la mano de M. Lutero en 1517, la ruptura entre anglicanos y católicos en 1516ss, el auge de la inquisición española, entre otros acontecimientos que movilizan el que hacer teológico de aquel tiempo.

¹⁵³ *Ibid.*; 131.

¹⁵⁴ G. ZAPATA, *Lugares teológicos de la teología actual, fe, acontecer, verdad* [en línea], 2012 <http://tertulia-ignaciana.blogspot.com/2012/05/lugares-teoloticos-de-la-actual.html> [consulta: 21 de septiembre 2022].

“...unos lugares propios de argumentación (como fuentes), los que llamará Veritates catholicae (verdades católicas), como aquéllas que se basan en la revelación sobrenatural, en la que se encuentran, o bien in propria verborum forma, vel implicite bona et necessaria consequentia (propia en forma de palabras, o una consecuencia implícita bueno y necesario). (1) las contenidas en la Sagrada Escritura. (2) Las pertenecientes a la tradición apostólica. (3) Los concilios universales. (4) La Sede Apostólica. (5) Los doctores auténticos. (6) Veritatem catholicam sapientes.”¹⁵⁵

Francisco de Vitoria, otro teólogo contemporáneo al nacimiento del humanismo, fue parte de aquel debate del S. XVI entre escolásticos y humanistas, unos eran representantes de la tradición teológica medieval que partía de la filosofía aristotélica, las discusiones dialécticas, mientras que los otros, novedosos para aquel tiempo, representaban la gramática y los métodos filológicos, la sensibilidad estética en el habla y la escritura en latín.

El ambiente cultural español era humanista y poco a poco fue imponiéndose, entre sus motivos, por la influencia de quienes iban a estudiar a Bolonia.¹⁵⁶ Luego tal pensamiento se hizo presente en la Escuela de Salamanca, siempre abierta a la cultura y a la ciencia humanista por la influencia de De Vitoria, quien supo aplicar una concepción precisa de la naturaleza y de la función de la teología, que no era otra sino la heredada de la tradición escolástica:

“...la teología es ciencia de la fe que estudia y profundiza racionalmente en sus principios procedentes de la revelación, también los sistematiza y a partir de ellos deduce conclusiones, aplicándolos a las realidades humanas y terrenas.”¹⁵⁷

Según Vidal, Vitoria consolida la cuestión humanista del saber teológico en cuando que, al abandonar discusiones estériles y alejadas de la realidad, busca en los problemas reales del hombre concreto el quehacer teológico. Vitoria enfoca así, en la realidad del hombre, con sus interrogantes, glorias y fracasos y desde allí hace emerger evidencia teológica.¹⁵⁸ Para Vitoria son nueve las fuentes de argumentación teológicas:

“Cuatro como fuentes propias e infalibles: (1) la Sagrada Escritura; (2) la autoridad de la Iglesia universal; (3) el Concilio universal; (4) la definición papal (en cuanto a la fe y a las costumbres). Desarrolla tres como fuentes propias con grado de probabilidad: (5) el Concilio provincial; (6) la autoridad de los santos padres; (7) el consentimiento unánime de los teólogos. Y por último desarrolla dos lugares o fuentes extrañas (o ajenas) de argumentación, las cuales retoma las dos que enuncia Santo Tomás: (8) la razón natural, y (9) la autoridad de los filósofos.”¹⁵⁹

Felipe Melanchton, otro pensador del ámbito protestante, con su obra *Loci communes rerum theologicarum*, de 1521 (reeditado como *Locu praecipui theologici*, en 1559), se apoyó en la división tradicional de la teología, buscó para sus *loci communes*

¹⁵⁵ L. MARTÍNEZ, *Los caminos de la teología*. Historia del método teológico, Madrid, BAC, 1998, 131-132.

¹⁵⁶ M. CANO, *De Locis*, 94.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 95.

¹⁵⁸ M. VIDAL, *Moral de actitudes*. Moral de la persona y bioética de la teología, Madrid, Covarrubias, 1975, 155.

¹⁵⁹ L. MARTÍNEZ, *Op. Cit.*, 133-134.

critérios materiales, en los que pueden resumirse las doctrinas contenidas en la Escritura y que correspondía con el contenido de los tratados teológicos sobre el pecado, la justificación, la gracia, la fe, etc.¹⁶⁰

Frente a estos autores, podría decirse que lo genuino de Cano consistió en la renovación, y los medios que utilizó para realizar su obra. Desde el punto de vista general Cano es al mismo tiempo tradicional y moderno en toda su construcción teológica; y se coloca sobre el terreno firme de la tradición escolástica, para dar comienzo desde allí sus análisis y tareas nuevas. Cano hace uso de los aportes escolásticos heredados y de los humanísticos como novedad, no sin antes posicionarse críticamente ante ambos, para admitir elementos de ambas corrientes y desechar otros. En todo caso en la construcción del texto Cano conserva los mejores elementos y más esenciales de la tradición escolástica (armonía entre fe y razón, carácter científico y deductivo de la teología y la preponderancia del argumento de autoridad), y añade los aportes culturales del humanismo de la época (recurso a las fuentes bíblicas y patristicas, utilidad de las lenguas bíblicas, temas teológicos actuales, uso de la crítica histórica, el estilo formal ágil y vivo, como así también la dicción latina clásica); todo lo cual requirió para el autor una seria labor crítica y sistematizadora para dar lugar a un producto final novedoso.¹⁶¹

3.1 La teología post- Cano

La obra científico-literaria de mayor importancia en la vida de Cano ha sido sin dudar el tratado *De Locis Theologicis*. Por un lado, debido al esfuerzo teórico por exponer y desarrollar explícitamente el nuevo método teológico y su uso en los diversos campos de aplicación, ya sea la disputa escolástica, exposición de las escrituras y la apología de fe; por otro lado, sabemos que las vicisitudes y complicaciones a la hora de desarrollar su trabajo fueron arduas y complejas, incluso frenando su proyecto por periodos de tiempos extensos, tal cual así nos lo cuenta de su mano.¹⁶² Cano recoge y compendia la doctrina de la escuela teológica salamantina y hace su propio aporte en un avance sustancial en la línea ya marcada por Francisco Vitoria. En palabras de Belda Plans: “para el taranconense es ésta una tarea original y aún no realizada, la cual sin duda prestará un servicio del mayor interés para la teología”.¹⁶³

Se puede afirmar que el objetivo principal de la obra es renovar y modernizar la teología escolástica (algo obsoleta y decadente en aquel momento), también la fundamentación científica del método dialéctico de argumentación con la teoría de los *loci theologici*.

La obra de Cano no ha sido simplemente una reconstrucción de los datos teológicos de aquel momento, ni un cumulo de reflexiones ya existentes y presentadas

¹⁶⁰ Cf. E. HAIBLE, *Lugares teológicos*, Herder, Barcelona, 1984, 369.

¹⁶¹ Cf. L. MARTÍNEZ, *Op. Cit.*, 133-134.103.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, 33ss.

¹⁶³ Cf. BELDA PLANS, *Estudio crítico de Melchor Cano*, Madrid, Fund. Ignacio Larramendi, 2013, 102.

de modo novedoso, ciertamente la obra del teólogo español es una verdadera renovación doctrinal.¹⁶⁴ Cano tuvo conciencia clara de que formulaba una idea nueva con su tratado *De locis*, en palabras de Humbert:

“Era efectivamente la primera vez que se expresaba formalmente la independencia del método teológico, y que se proclamaba la necesidad de clasificar y de estudiar en su valor lógico las fuentes de la doctrina cristiana. Esta concepción de un Tópica especial de la Teología y de una crítica previa de las autoridades en materia de Fe es una creación del siglo XVI”.¹⁶⁵

La recepción de la obra de Cano fue muy favorable en los siguientes decenios a su aparición (1500-1600), en un clima cultural y académico de un alto nivel humanístico. Con el transcurso del tiempo aquel latín ciceroniano en el que fue escrito el *De locis theologici* supuso una dificultad cada vez mayor para su lectura y comprensión por parte del público. Debido a esto, a lo largo del siglo XIX y XX, esta obra clásica, que había sido célebre en tiempos anteriores, fue quedando arrinconada, o bien su uso quedó restringido a un pequeño cenáculo de especialistas que podían leerlo y estudiarlo, no sin cierta dificultad incluso; o solo como referencia en los manuales teológicos.¹⁶⁶

Los estudios sobre el taraconense realizados en el siglo XX han procedido fundamentalmente del ámbito germánico (autores como Lang y Körner), y se han circunscrito al campo teológico casi en exclusiva. La investigación científica sobre la figura de Cano ha sido muy escasa. Baste citar el dato de que sus obras, y en especial su obra magna *De locis theologicis*, “permanecen en ediciones antiguas dieciochescas, raras y poco manejables, y nunca han sido traducidas al español.”¹⁶⁷ En palabras de Belda Plans:

“Se puede afirmar que la obra de Cano, constituye quizá la obra metodológica más importante de la teología moderna, y que tuvo una influencia decisiva en la renovación de la Teología Escolástica decadente en aquel entonces, dando lugar a una nueva Teología, una teología de carácter renacentista y moderna, positiva, histórica y especulativa a la vez, muy poco abstracta o teórica, y en cambio muy ágil, viva y pegada a la vida.”^{168 169}

Tal vez fue su experiencia en las aulas de los centros teológicos más importantes de la España del Siglo XVI,¹⁷⁰ la que hizo que Cano atendiera tan complejo

¹⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, 57.

¹⁶⁵ A. HUMBERT, *Les origines de la Theologie Moderne*, Paris, 1911, 3-4. La traducción de Belda Plans, en: BELDA PLANS, *Estudio crítico de Melchor Cano*, Madrid, Fund. Ignacio Larramendi, 2013, 57.

¹⁶⁶ M. CANO, *De Locis*, 22.

¹⁶⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁶⁸ M. CANO, *De Locis*, 59.

¹⁶⁹ La obra de Cano ha conocido siempre nuevas ediciones (cabe mencionar que en su latín ciceroniano original) que en la renovación de la teología católica tras la época napoleónica atrajo continuamente la atención de los investigadores, como por ejemplo, la de A. Gardeil que publicó en 1908 un amplio estudio sobre la obra de Cano, o A. Lang quien presentó en 1925 un ensayo fundamental, que mantuvo durante mucho tiempo un valor orientador. Cf. *Ibíd.*, 13.

¹⁷⁰ a) catedrático de teología (Vísperas) en el convento de San Gregorio de Valladolid (1536-1542); b) catedrático de «Santo Tomás» de la Universidad de Alcalá (1543-1546); y c) catedrático de Prima de la Universidad de Salamanca, sucediendo a su maestro Francisco de Vitoria (1546-1551). Es decir, ejerció la docencia teológica en las cátedras más famosas de España durante casi quince años seguidos. *Ibíd.*; 76.

estudio, incluyendo la mayoría de las cuestiones teológicas candentes en la época.¹⁷¹ El *De locis theologicis* de Melchor Cano es un verdadero monumento cultural del siglo XVI español y europeo, que marca una cima espectacular en el conjunto de los grandes hitos del pensamiento humano. Esta obra marcó un antes y un después en la Teología. Supuso un fruto maduro del diálogo e interacción fe-cultura en una época histórica de cambios fundamentales en todos los órdenes.¹⁷²

La Comisión Teológica Internacional en el documento titulado "*La Teología hoy: perspectivas, principios y criterios*", en el que trata de exponer las notas de identidad de la teología católica, afirma lo siguiente:

"En la Teología Católica ha habido una reflexión notable sobre los *loci* de la Teología, esto es, sobre los puntos fundamentales de referencia de la tarea teológica. Es importante conocer no solo los *loci* sino también su peso relativo y la relación que se dé entre ellos".¹⁷³

Y en nota a pie de página quien redacta añade: "Cf. en particular Melchor Cano, *De locis theologicis* (edic. y traducción J. Belda Plans, BAC, Madrid 2006). Cano enumera diez *loci*" (siguen los nombres de los diez lugares que Cano expone en su obra).¹⁷⁴ Así observamos que su aporte nos llega aún hoy y es digna de ser estudiada, no solamente como una mera referencia, sino como una oportunidad y un acceso a repensar tanto el método como las fuentes teológicas para el quehacer teológico hoy.

Por ello como nos dice Becker, "Los *loci theologici* merecen ser continuados y desarrollados en nuestro tiempo actual y sus problemas. Nuestro presente tiene necesidad de atreverse a tal empresa."¹⁷⁵ Desafío que intentaré asumir a continuación.

4. Lugares teológicos de ayer y hoy, posibilidad de nuevos loci

Los lugares teológicos son entonces los distintos ámbitos en los que se pueden encontrar argumentos para fundamentar y desarrollar de forma racional las verdades reveladas. El propio Cano expone el plan de su obra que comienza con la noción de lugar teológico y su número, continúa desarrollando los diez lugares teológicos y concluye con la utilización práctica de dichos lugares. Estos lugares son los diferentes ámbitos o espacios en los que se pueden encontrar argumentos, en los que basar las disputas, ya sea para demostrar las posiciones propias o para refutar las posiciones de los adversarios, otorgándole validez. Al significado del término lugar, Cano lo toma de Aristóteles, quien proponía en sus tópicos unos lugares comunes como sedes y señales

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, 59.

¹⁷² Cf. *Ibidem*.

¹⁷³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 20, 2011 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_sp.html#NOTA_PRELIMINAR [consulta: 21 de septiembre 2022]. (En adelante: *La teología hoy*).

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Becker, en: M. CANO, *De Locis*, 14.

de argumentos, de donde extraer pruebas para cualquier clase de disputa. De manera análoga, el teólogo español propuso lugares propios de la ciencia teológica, de donde puedan sacarse todas las argumentaciones, ya sea para probar o refutar, desde la razón o la autoridad misma.¹⁷⁶

Los mismos son: 1. La Sagrada Escritura, 2. Las tradiciones de Cristo y los apóstoles, 3. La Iglesia católica, 4. Los Concilios, especialmente los generales o universales, 5. La Iglesia romana, 6. Los Santos Padres, 7. Los teólogos escolásticos y canonistas, 8. La razón natural, 9. Los filósofos y juristas, 10. La historia humana.

Es importante señalar que no todos los lugares tienen el mismo valor o fuerza argumentativa. Cano los ha clasificado así: lugares propios y lugares ajenos. Pertenecen a los *loci propii* los primeros siete *topoi* que designa Cano como lugares, donde pueden hallarse argumentos para la teología en cuanto teología. Los dos primeros designan el legado de la fe, la *paretheke*, en consecuencia tienen el máximo valor y fuerza argumentativa y ellos son: la autoridad de la Sagrada Escritura que se contiene en los libros canónicos; la autoridad de las tradiciones de Cristo y de los apóstoles. El tercer *locus* designa a la Iglesia, el cual, como sujeto total, es el resultado de la fe. Estos *loci* son lugares constitutivos de la teología. Los cuatro lugares siguientes se diferencian objetivamente de los primeros: los concilios (principalmente los concilios universales, en los cuales se halla la autoridad de la Iglesia católica), la Iglesia romana (que existe por privilegio divino y es denominada apostólica), y la autoridad de los teólogos escolásticos y los canonistas, son entidades que se hallan transmitidas por el acontecer de la tradición. Se relacionan, por su contenido y por su forma, con los *loci* constitutivos. Cano caracteriza concisamente a los concilios y a su autoridad: en los concilios reside la autoridad de la Iglesia Católica; ésta se manifiesta en ellos. Así estos cuatro últimos lugares propios explican y desarrollan la revelación contenida en los *loci* constitutivos, según criterios desiguales que les confieren también valor argumentativo desigual (desde la infalibilidad hasta la pura probabilidad).

Por otro lado, tenemos los denominados *loci alieni*, son tres lugares que hacen referencia a sedes ajenas; no son menos esenciales que los primeros, pero la teología los comparte con las demás ciencias. El primero de ellos es la *ratio naturalis*, que se extiende ampliamente a través de todas las ciencias que se han conocido por medio de la luz natural; sin ella, el teólogo no puede cultivar y desarrollar la humanidad en la teología, ni puede proteger e interpretar la fe, ni puede cultivar en general la teología.¹⁷⁷

El segundo lugar ajeno, que la teología comparte con otras ciencias, lo constituye la autoridad de la filosofía, es decir la autoridad de los grandes pensadores y juristas, en la medida en que sus argumentos o conclusiones son importantes para la teología. El tercer lugar lo ocupa la autoridad de la historia humana; la teología tiene que recurrir al conocimiento de los sucesos históricos, historia consignada por escrito,

¹⁷⁶ Cf. M. CANO, *De Locis*, 7.

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 213.

bien por testigos fidedignos, bien transmitida por las personas, pero no de manera supersticiosa, sino con espíritu serio y constante.

Ciertamente que la científicidad de la teología va muy ligada a la función determinante de los *loci theologici*, cuestión surgida especialmente desde el concilio Vaticano II que ha suscitado una importante impostación de la teología en su vertiente contextual clave para su inculturación.

El interrogante por los lugares teológicos como así también la cuestión de la científicidad de la teología representan hoy un desafío que llevaría a la teología a producir una relectura de las obras como la de Cano, entre otros sistematizadores, y preguntarse por la validez de aquellos métodos y lugares teológicos aún utilizados, ya que, cuestionarse por la validez para el quehacer teológico actual de aquellas herramientas es también pensar en prospectiva, el hacia donde de la teología. En palabras de Pie Ninot: “Es obvio que las perspectivas del quehacer teológico presente y futuro exigen una profundización que convendrá acompañar y sistematizar.”¹⁷⁸ O como sostiene Jaime Bonilla:

“Todavía hoy sigue vigente la pregunta por el lugar o los lugares teológicos, que permitan la conformación de un discurso o una estructura académica creíble, ya que la teología se confronta, en primer lugar, con los demás saberes y ciencias con sus métodos, epistemología y propuestas particulares. Y, en segundo lugar, la teología debe estar presente en los contextos diversos caracterizados en el siglo XXI por la posmodernidad, la secularización y la globalización”.¹⁷⁹

A continuación, se presentan los lugares teológicos ofrecidos por el teólogo español, asumiendo el desafío de un cierto *aggiornamento* –si el mismo fuese posible– con ayuda de autores contemporáneos.

4.1 *Loci propii* modernos

He de recordar aquí que los *loci propii* son aquellos lugares propios de la teología como sedes de argumentación. Haciendo memoria de cada *locus*, daré lugar a una posible reivindicación desde su legitimidad y validez actual, presentando los avances o *aggiornamentos* respecto de las descripciones ofrecidas por Cano.

4.1.1 *La autoridad de las Sagradas Escrituras y de la tradición apostólica*

En la teología ambos lugares son de gran importancia, tal es así que Cano al hablar de la Sagrada Escritura sostendrá que “si no pusieras con fidelidad este fundamento, todo lo que edifiques encima en Teología se vendrá abajo”.¹⁸⁰ Estos

¹⁷⁸ S. PIE NINOT, “Perspectivas del quehacer teológico de cara al nuevo milenio”, *RCatT* XXVI/2 (2001), 300.

¹⁷⁹ J. BONILLA MORALES, “La crisis como lugar teológico” *Franciscanum* 57, Vol. LVII N 164 (2016) 283.

¹⁸⁰ Cf. M. CANO, *De Locis*, 14.

lugares constituyen un solo depósito sagrado de la revelación, confiado a la Iglesia; son los lugares constitutivos de la revelación que se condicionan mutuamente.

Cano plantea algunos desafíos a aclarar en contra de la validez de este lugar, el principal interrogante surge por la veracidad de los textos canónicos como así también la supuesta asistencia del Espíritu Santo en sus confecciones. Como primer respuesta Cano sostiene que los testimonios de los apóstoles y profetas son influjo del Espíritu Santo o del suyo propio, ya que hay cosas que parecen escritas de una manera humana, al margen de la relación divina.¹⁸¹

Apoyándose en los padres de la Iglesia, demuestra la canonicidad de los libros sagrados y la determinación necesaria de la Iglesia para admitir libros en el número de los sagrados.¹⁸² Y defiende que solo el sumo pontífice puede definir qué libro es canónico.¹⁸³ También se plantea el problema de si es preciso saber las lenguas griega y hebrea para leer las sagradas escrituras, a lo cual responde que no es necesario ya que la vulgata que se tiene por canónica es fidedigna.¹⁸⁴ Resuelve Cano, que los libros canónicos fueron escritos en todas sus partes bajo la asistencia del Espíritu Santo, ya que “si en algún libro sagrado se halla cualquier falsedad se destruye la certeza de todo el libro.”¹⁸⁵

Con una extensa exposición, el dominico demuestra la importancia que tiene el primer lugar teológico, y resalta en este desarrollo la importancia que da a la figura del romano pontífice como garantía de la canonicidad e interpretación de las escrituras.¹⁸⁶

En cuanto a la tradición apostólica, el teólogo español demuestra que la acusación de los luteranos de su tiempo, que sostenían la teoría de que nada fuera de las Escrituras tiene autoridad apostólica, carece de sentido; los luteranos creen que este lugar teológico es demasiado débil como para que de él resulten los dogmas de fe. Frente a ello, Cano defenderá en su obra el lugar teológico de la tradición apostólica, resaltando que ha permanecido en la Iglesia católica en el transcurso del tiempo como una veraz fuente dogmática.

Becker sostiene que la concepción de este *loci* a los que llama “libros sagrados y canónicos a aquellos que los autores sagrados copiaron al dictado del Espíritu Santo” (Lib. III), merece hoy un estudio que integre la fe con los métodos actuales, en palabras suyas:

“hoy estamos ante una teología que, en vez de un texto inspirado, investiga un documento del mundo antiguo con método histórico crítico y toma como prueba teológica los resultados obtenidos haciendo abstracción o rechazando su inspiración. Hay que pensar y encontrar el modo de integrar mejor los resultados de una exégesis histórico-crítica compatible

¹⁸¹ Cf. *Ibíd.*, 11-172.

¹⁸² Cf. *Ibíd.*, 39 a 52.

¹⁸³ Cf. *Ibíd.*, 51-52.

¹⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 104-121.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 149.

¹⁸⁶ Cf. *Ibíd.*, 155-157, 52-52.

con la fe en la explicación teológica del texto inspirado. Pues sólo el sentido de este texto puede ser utilizado como prueba en la teología dogmática.¹⁸⁷

Otra reflexión propia de Cano que hoy merece atención, radica en las diferencias, propias de aquel entonces, con la teología protestante: “los pobres luteranos, al igual que los sarracenos no pueden descubrir ni sus propias necesidades ni las de su maestro; tampoco nosotros al discutir con ellos podemos hacer otra cosa que perder el tiempo y el trabajo”;¹⁸⁸ Frente a ello la Iglesia moderna ha madurado en el diálogo ecuménico adentrado el S. XX, dando grandes pasos en generar verdaderos lazos de fraternidad, reconociendo en este diálogo una radical importancia para anunciar el evangelio en pos del bien común, en un mundo que busca la paz como garantía de justicia social; y, en ello, enriquecerse mutuamente reconociendo las *semina verbi* dispuestas en las demás tradiciones religiosas, volviéndose así cooperadores de la verdad, en un insistente dialogo, sobre todo a nivel teológico.¹⁸⁹

En cuanto a la Sagrada Escritura la constitución dogmática *Dei Verbum*¹⁹⁰ ha significado un progreso, posicionando la vuelta a las fuentes, y reivindicando la tradición y las Escrituras como una sola fuente de revelación. A su vez, se conformó a comienzos del S. XX la Pontificia Comisión Bíblica que ha dado grandes aportes al estudio de la Sagrada Escritura; de sus trabajos ha de destacarse el documento: “La interpretación de la biblia en la Iglesia (1993)”¹⁹¹, el texto presenta los aportes modernos hasta aquel entonces, que han suscitado diversos modos de interpretar las Escrituras; en tal trabajo reconoce los alcances y límites que los mismos tienen, y a su vez, la legitimidad al buscar comprender la revelación que los libros sagrados contienen.

Cano sostiene que esta segunda fuente ha sido transmitida a *viva voce* (Lib. III) y Becker sostiene que debe ser desarrollada hoy desde la *Dei verbum*;¹⁹² ya que, para él la tradición es la gran ausente en la teología actual, sin tradición es imposible la explicación de la Escritura para la actual generación, a la que no se dirige, pero para la que también ha sido escrita. Sin tradición no se puede distinguir lo que en la Escritura es inspirado, pero no revelado. Sin tradición la transmisión doctrinal se convierte en

¹⁸⁷ Becker, en: M. CANO, *De Locis*, 13.

¹⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 179.

¹⁸⁹ Es preciso destacar la labor del Concilio Vaticano II con los documentos: *Orientalium Ecclesiarum* decreto sobre las iglesias católicas orientales (1-6), *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo (1-6,9,11-12,23), *Nostra Aetate* sobre la relación de la iglesia con las religiones no cristianas (2-5), y por supuesto las constituciones *Gaudium et Spes* (58), *Lumen Gentium* (16-17) que en algunos de sus extensos números relatan la importancia del diálogo interreligioso y el papel que jugaron los últimos pontífices en el dialogo con las iglesias orientales, con los protestantes, y las demás religiones, entre ellos: Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI (PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica: 1963-2013*) y FRANCISCO (FRANCISCO, *Documento Fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*, Abu Dabi, 2019).

¹⁹⁰ “El alma de la teología”, CONCILIO VATICANO II, *DV* 24.

¹⁹¹ El prefacio afirma: cada época tendrá que buscar nuevamente, a su modo, la comprensión de los libros sagrados.

¹⁹² Becker, en: M. CANO, *De Locis*, 15.

una cadena de fórmulas doctrinales condicionadas por el tiempo, que, después de un determinado cambio cultural, se puede y debe abandonar. Quedaría así destruido el acceso al desarrollo del dogma, a una comunicación que desarrolla el contenido doctrinal que siempre se mantiene idéntico.

4.1.2 *La autoridad de la Iglesia universal*

Cano presenta este *locus* de manera apologética, respecto al contexto de contrarreforma en que vivía inmerso, cuestión que le llevara extensas páginas de argumentación que encuentran sintonía con la mirada que sostuvo el concilio tridentino.

Para comprender los enunciados de Cano sobre este *Loci* es preciso tener presente los diversos postulados luteranos sobre la sola fe, y la teoría de la justificación, que buscaron desacreditar la institucionalidad de la Iglesia Católica.¹⁹³ Cano presenta la Iglesia como perfecta e inmaculada, signo de santidad, y no la comprende fuera de la centralidad de Roma;¹⁹⁴ de allí que presente a los príncipes y pastores de la Iglesia como inefables, en cuanto que son sostenidos por el “Espíritu sempiterno de la verdad”.¹⁹⁵

Frente a los postulados de Cano, surgen interrogantes como la relación Iglesia de Cristo- Iglesia Católica, la autoridad de la Iglesia, el lugar que ocupan sus pastores y la comunidad creyente, la inefabilidad en materia de fe por parte de las autoridades, entre otros.

Partiendo de una mirada más actual, la cuestión de la autoridad de la Iglesia universal no puede desconocer el lugar que ocupa la comunidad de creyentes, haciendo específica referencia al llamado *sensus fidelium*, en palabras de la Comisión Teológica Internacional:

“Así como la fe del creyente individual participa en la fe de la Iglesia como sujeto creyente, así el *sensus fidei (fidelis)* de los creyentes individuales no puede separarse del *sensus fidei (fidelium)* o '*sensus Ecclesiae*' de la propia Iglesia, dotado y sostenido por el Espíritu Santo, y el *fidelium de consensu* constituye un criterio seguro para reconocer una enseñanza o práctica particular de acuerdo con la Tradición apostólica. Podría presentarse como el lugar de la comunidad de creyentes, aquella que conocemos como la comunión en el *sensus fidelium*.”¹⁹⁶

Se trata de aquella comunidad que, como muestra el capítulo 2 de *Lumen Gentium*, es el Pueblo de Dios que tiene un papel activo en la historia y en el testimonio de la fe con su diversidad de carismas y ministerios.¹⁹⁷ La Iglesia representa así, el suelo matricio del que brotan las otras fuentes (Escritura- tradición- magisterio) y

¹⁹³ Cf. M. CANO, *De Locis*, 223, 286.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 227-229.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 250.

¹⁹⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida Iglesia* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 66 2018, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_sp.html [consulta: 21 de septiembre de 2022]. (En adelante: *El sensus fidei*).

¹⁹⁷ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 268.

contra la que nunca pueden ser usadas y explicadas.¹⁹⁸ La fe personal vivida en la comunidad eclesial representa esta fuente teológica, en palabras de cano: el conjunto de “todos los fieles tiene este Espíritu sempiterno de Verdad”.¹⁹⁹

En esta sintonía, el Concilio Vaticano II se preocupó por revalorar y poner en relevancia el servicio y la misión de los laicos.²⁰⁰ Consideración que también toma el derecho canónico de 1983 cuando presenta que el legado de la fe se contiene en la Palabra escrita y transmitida, dada en el magisterio solemne de la Iglesia, el magisterio ordinario universal, y también el testimonio de la comunidad creyente.²⁰¹

Por otra parte, la comunidad eclesial que ora, celebra y enseña siempre ha acentuado la importancia de lo celebrativo, aquí podríamos dar lugar la autoridad de la liturgia comprendida como *locus theologicus proprius*. La liturgia se presenta como instancia del testimonio de la fe, fuente y culmen de la vida cristiana.²⁰² En la liturgia se realiza la esencia de la Iglesia, más aún, se halla presente la obra de la salvación que Cristo efectúa y realiza.²⁰³ La liturgia es *topos* teológico, no sólo por medio de la tradición de la palabra, sino de su realización, junto con el orar, el cantar, el alabar. La liturgia, refleja el acontecimiento lingüístico de una realización que es a la vez semántica, pragmática y hermenéutica (interpretativa e interpretante). Es así como con su expresividad simbólica, la liturgia representa una instancia sobresaliente y esencialmente pragmática para la transmisión de la fe.

4.1.3 La autoridad de los concilios

Como es de notar en su estilo literario, Cano presenta los argumentos que se alegan para negar la autoridad de los concilios, para luego, refutándolos, sostener la validez de la autoridad conciliar; entre los principales argumentos en contra se observan: los sujetos que participan, la validez de un concilio sobre otro, la intervención del romano pontífice, etc.²⁰⁴ Alude Cano a la definición de concilio o sínodo, como “reunión (...) para definir cuestiones relativas a la fe y a las costumbres de la Iglesia.”²⁰⁵ Desde esta definición postula el lugar preciso y necesario de los magistrados como representantes de todo el pueblo;²⁰⁶ estos en la Iglesia son los obispos, quienes tienen la potestad de gobernar, apacentar y enseñar en ellos se deposita la decisión sobre cuestiones de fe y costumbres, cobrando validez en tanto y cuanto el sucesor de Pedro se la otorgue según el tipo de concilio que se trate (general, provincial, episcopal).²⁰⁷

¹⁹⁸ Becker, en: M. CANO, *De Locis*, 16.

¹⁹⁹ Cf. M. CANO, *De Locis*, 250.

²⁰⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, 18 Nov. 1965, ASS 58 (1966).

²⁰¹ Cf. CIC Libro II: “Del Pueblo de Dios”.

²⁰² Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 21 Nov. 1964, AAS 57 (1965) 11. (En adelante: *LG*).

²⁰³ Cf. G. ZAPATA, *Op. Cit.*

²⁰⁴ Cf. M. CANO, *De Locis*, 291- 294.

²⁰⁵ *Ibid.*, 294.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 295.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 296- 301.

Una reformulación moderna daría lugar a comprender esta fuente desde la autoridad del magisterio colegiado de los obispos, especialmente de los concilios, haciendo un énfasis en la posibilidad de que fuera del magisterio ordinario de los obispos, existen otras formas de dar testimonio de la fe: planes de estudio, devocionarios, himnarios, aprobación de peregrinaciones.²⁰⁸ Trabajo que se da en celebración de los sínodos, como así también, la colegialidad de los obispos en diversos espacios como las conferencias episcopales, o la colegialidad celebrada continentalmente (ej. El Consejo Episcopal Latinoamericano). Es importante remarcar el profundo sentido de “colegialidad episcopal” que ha tenido el último concilio, colegialidad que ha reformulado la manera de pensar la tarea de quienes tienen el don de pastorear la Iglesia, en particular la función del obispo de Roma frente a ellos.

Ciertamente aquí cabe mencionar la autoridad del magisterio del obispo de Roma, autoridad y competencia determinada en su ministerio como fuente de unidad. Hoy este carácter de unidad frente a la diversidad de voces que coexisten en nuestra Iglesia amerita un verdadero servicio al llamado de comunión, allí el obispo de Roma ejerce su ministerio, ya que es quien tiene el encargo de proclamar y enseñar mediante la iniciación de procesos y consensos entre los obispos, como así también, la realización de consultas y constatación de las comunes interpretaciones y testimonios de fe, desde donde ejerce su competencia en referencia a repercusiones de trabajos y proyectos teológicos sobre la común confesión eclesial de fe en el Evangelio. Exigiendo a su vez, por su parte, a los teólogos que respeten la necesaria observancia y autocritica de los límites.²⁰⁹

Esta cuarta fuente merece atención en la definición de Cano sobre el Concilio: “No había duda alguna de que bajo este nombre de Sínodo o de Concilio, pues los dos términos aluden a una misma realidad, entendían nuestros padres la reunión en un lugar concreto de sacerdotes, principalmente obispos, para definir cuestiones relativas a la fe y a las costumbres de la Iglesia.” (Lib. V Cap. 2). Pertenece a la historia del dogma, y es sabido que Cano aún no entiende las expresiones relativas a la fe y a las costumbres como los dos concilios Vaticanos. Por el contrario, debemos acoger su convencimiento de que sacerdotes, principalmente obispos, forman parte del Concilio; pues que los Generales de las Órdenes, que no son obispos, pertenezcan al Concilio todavía no ha sido suficientemente pensado. Cano tampoco distingue los diversos grupos destinatarios y los diversos fines de la declaración conciliar. Pero el Vaticano II nos apremia a ser más exactos en esta visión. De hecho, distingue entre *munus docendi* y *magisterium*, porque pretende la realización de la fe conocida, es decir, no quiere definir doctrina, ni tampoco fijarla; porque se dirige no sólo a los católicos, sino frecuentemente también a los cristianos no católicos y a los no cristianos, porque quiere fortalecer la fe, anunciar invitando o sencillamente contribuir al bien de la convivencia social.²¹⁰

²⁰⁸ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 272.

²⁰⁹ Cf. *Ibíd.*

²¹⁰ Cf. Becker, en: M. CANO, *De Locis*, 16.

El concepto de sinodalidad, hoy muy en boga en nuestras comunidades resulta un vislumbre de novedad en torno al lugar teológico conciliar, y si bien tal término no se encuentre explícitamente en la enseñanza del concilio Vaticano II, el mismo se encuentra en el corazón de la obra de renovación promovida por él.²¹¹ Para la Comisión Teológica Internacional:

“La sinodalidad, en este contexto eclesiológico, indica la específica forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora.”²¹²

Por otro lado, el término sinodalidad se encuentra ligado al de colegialidad, mientras que uno supone la comunión del pueblo de Dios con una participación activa en la misión de la Iglesia, la colegialidad por otro lado, supone el ejercicio del servicio episcopal también en comunión. Es decir:

“Mientras que el concepto de sinodalidad se refiere a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia, el concepto de colegialidad precisa el significado teológico y la forma de ejercicio del ministerio de los Obispos en el servicio de la Iglesia particular confiada al cuidado pastoral de cada uno, y en la comunión entre las Iglesias particulares en el seno de la única y universal Iglesia de Cristo, mediante la comunión jerárquica del Colegio episcopal con el Obispo de Roma.

La colegialidad, por lo tanto, es la forma específica en que se manifiesta y se realiza la sinodalidad eclesial a través del ministerio de los Obispos en el nivel de la comunión entre las Iglesias particulares en una región y en el nivel de la comunión entre todas las Iglesias en la Iglesia universal. Toda auténtica manifestación de sinodalidad exige por su naturaleza el ejercicio del ministerio colegial de los Obispos.”²¹³

Así, frente a la comunión sectorizada en un grupo de pastores que Cano suponía como fuente en los concilios, hoy la Iglesia manifiesta maneras que suponen la participación activa de todo el pueblo de Dios y ya no solo de sus pastores, aunque, no sin ellos. Por tanto, la sinodalidad supone hoy un presupuesto indispensable para un nuevo impulso misionero que involucra a todo el pueblo de Dios, un marco interpretativo para comprender el ministerio jerárquico, la participación de todos los miembros de la Iglesia como sujetos activos de la evangelización, comprende el compromiso ecuménico (entendido como dialogo desde las legítimas diversidades en la lógica de un recíproco intercambio de dones, a la luz de la verdad).²¹⁴

²¹¹ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2018 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html [consulta: 21 de septiembre de 2022]. (En adelante: *La sinodalidad*).

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*.

4.1.4 La autoridad de la Iglesia de Roma o del romano pontífice y de los padres de la Iglesia

La autoridad de la Iglesia romana o del romano pontífice es presentada por Cano en su obra como un lugar discutido, pero legítimo para el pensar teológico. El mismo ha de ser presentado frente a los ataques de desacreditación que sufre la figura del Papa y su autoridad doctrinal en tiempos de la reforma luterana.

Como si se tratase de una magistral clase de eclesiología, Cano describe este lugar como necesario y pertinente, considerando al sucesor de la catedral de Pedro, es decir, el obispo de Roma, como “quien sucede por derecho divino a Pedro en la firmeza de la fe y en la solución de las controversias de la religión”;²¹⁵ por tanto, el llamado de Dios a este servicio es una institución divina, acusando de “herejía”²¹⁶ a quienes contradijesen tal postura, resaltando así su fuerte tesis sobre el lugar que ha de ocupar el obispo de Roma.

En cuanto a la infalibilidad pontificia que ha de detentar el romano pontífice, Cano aclara que se trata de un privilegio concedido a los apóstoles por Cristo, privilegio que pasó a los posteriores sucesores en cuanto que es necesario a la utilidad de la Iglesia, en palabras suyas:

“Exactamente del mismo modo el privilegio de una Fe indeficiente, que fue también un privilegio personal en Pedro, fue transmitido a los obispos Romanos, no en aquello que era peculiar de Pedro, sino en aquello que era común a la Iglesia. (...) No es, pues, necesaria a la Iglesia la Fe interior del Romano Pontífice; ni un error oculto y privado de su mente puede dañar a la Iglesia de Cristo. Por tanto, no es necesario que Dios asista siempre a los Romanos Pontífices en la conservación de su Fe interior. Pero que, cuando decretan aquellas cosas que han de ser creídas por los fieles, y cuando dirigen en la Fe a la Iglesia de Cristo, no fallen sino que sean sostenidos por la mano divina, esto es necesario a la Iglesia, y por tanto no se les negará esto a los Obispos Romanos, tampoco a los que son débiles y yerran otras veces privadamente, para que no hagan que la Iglesia caiga en la ignorancia común de la verdad a causa de un error del poder público.”²¹⁷

Este párrafo presenta un sólido argumento para la infalibilidad del obispo de Roma, no en virtud de su particular persona, sino de su investidura. Tal afirmación llegará a fines del siglo XIX a convertirse en dogma firmemente proclamado por el Concilio Vaticano I en la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*,²¹⁸ no obstante, a lo largo del S. XX, con el Concilio Vaticano II se siguió profundizando y

²¹⁵ M. CANO, *De Locis*, 374.

²¹⁶ *Ibid.*, 389.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, 410-411.

²¹⁸ “Con l’approvazione del sacro Concilio proclamiamo e definiamo dogma rivelato da Dio che il Romano Pontefice, quando parla ex cathedra, cioè quando esercita il suo supremo ufficio di Pastore e di Dottore di tutti i cristiani, e in forza del suo supremo potere Apostolico definisce una dottrina circa la fede e i costumi, vincola tutta la Chiesa, per la divina assistenza a lui promessa nella persona del beato Pietro, gode di quell’infalibilità con cui il divino Redentore volle fosse corredata la sua Chiesa nel definire la dottrina intorno alla fede e ai costumi: pertanto tali definizioni del Romano Pontefice sono immutabili per se stesse, e non per il consenso della Chiesa.” CONCILIO VATICANO I, Constitución Dogmática *Pastor aeternus*, DS 1839.

problematizando el dogma, otorgándole una cierta interpretación a la luz de los interrogantes que aún hoy suscitan.

El Concilio Vaticano II, por su parte, reafirmando y completando las enseñanzas del Vaticano I, trató principalmente el tema de la inefabilidad, prestando particular atención al misterio de la Iglesia como *Corpus Ecclesiarum*.²¹⁹

Esto último nos permite dar una mirada actual a este lugar, que implicaría actualizar el ministerio petrino a los parámetros actuales teológicos y eclesiológicos actuales. No solo a partir del Concilio Vaticano II, sino a través del magisterio de los últimos obispos de Roma, en los cuales observamos cómo ha evolucionado la manera de comprender este servicio a la Iglesia, desde la colegialidad y las relaciones con las demás iglesias, hasta el evento de la renuncia de Benedicto XVI, que se presentan como profundos signos para interpretar la manera en que el pontificado es llevado adelante como ministerio en la Iglesia.

Otro punto que Cano resalta en sus textos, en continuidad con la autoridad del romano pontífice, es la autoridad de los padres de la Iglesia²²⁰, a quienes con fuertes argumentos probatorios sostendrá como lugar teológico, porque al exponer las Sagradas Escrituras es indispensable la inteligencia unánime de los padres, que no es sin más que el mismo sentir del Espíritu Santo. Tema que “surge también en el Vaticano II cuando los padres conciliares citarán con abundancia la sapiencia de los santos padres”,²²¹ citas que marcan la denominada vuelta a las fuentes.²²²

Esta fuente es sin duda un factor que modifica la forma de trabajo de la teología, por el conjunto de métodos hermenéuticos e histórico crítico, por los conocimientos sociológicos y culturales,²²³ que aporta la patrología y la historia de la Iglesia.

Becker afirma al principio parece que Cano al tratar este lugar vacila, ya que habla de la *auctoritas Ecclesiae Romanae*, de su intención de tratar de *auctoritas dogmatum*. Pero todo el capítulo 6 trata de la autoridad magisterial del Papa. Hoy necesitamos criterios más afinados para distinguir una alocución del obispo de Roma de una alocución del Papa, y en estas alocuciones papales debemos distinguir entre la de una audiencia de los miércoles y la de una encíclica, entre la que quiere enseñar y la que quiere animar a la vida cristiana. Pero, sobre todo, debe distinguirse entre el *Magisterium authenticum* y el *Magisterium delegatum*. El fiel creyente debe saber dónde tiene delante un magisterio vinculante y dónde no, y qué grados de obligaciones existen.²²⁴

²¹⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *LG* 23.

²²⁰ Cf. M. CANO, *De Locis*, 413-451.

²²¹ Cf. G. ZAPATA, *Op. Cit.*

²²² Cf., G. ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. En busca de la renovación del cristianismo, Salamanca, Ed. Sigueme, 2005

²²³ Cf. G. ZAPATA, *Op. Cit.*

²²⁴ Cf. Becker, en: M. CANO, *De Locis*, 16-17.

En cuanto a la autoridad de los Santos, Becker observa que Cano no utiliza la expresión “padres”, aunque sí en otros libros, sino generalmente Santos y a veces *ecclesiastici auctores*. Su enseñanza ha sido mantenida siempre antes y después de él. Un consenso real de los Santos en la explicitación de un pasaje de la Escritura y de una doctrina de la fe es vinculante. Hoy la teología tiene la tarea de investigar la relación entre un *consensus patrum* y el argumento de la Tradición, pero sobre todo ocuparse de la relación entre una interpretación de la Escritura basada en un argumento patrístico y una explicitación de la misma con los resultados de un método racional histórico-crítico.²²⁵

4.1.5 *La autoridad de la escuela teológica*

Ahora tratamos un lugar teológico que contiene la autoridad de la escuela teológica. Melchor Cano resalta frente a los protestantes el papel de los doctores escolásticos como fuente de la argumentación teológica, siendo teólogos escolásticos los que “sobre Dios y las cosas divinas razonan de forma apropiada, prudente y docta, partiendo de las Sagradas Escrituras y las Tradiciones sagradas”.²²⁶ Ciertamente que los teólogos inician su reflexión en la verdad revelada y, hacen uso de la razón, con el fin de explicitar conclusiones que se hallan ya implícitas en los principios de la fe. Así, se da desarrollo a la doctrina, iluminando cualquier opinión herética o equivocada, dándose una labor apologético- doctrinal al servicio de la fe de la Iglesia.

Hoy, este lugar podría mirarse como la autoridad de los teólogos y las teólogas.²²⁷ No solo limitándonos a la teología en el medioevo, sino admitiendo los grandes estudios y aportes teológicos, en particular el dado en el siglo pasado, lleno de novedosos métodos y diversidades eclesio-culturales. Cabe mencionar que ya no hablamos solamente de teólogos, sino también de teólogas, mujeres que han incursionado en este noble servicio al Pueblo de Dios. También se vuelve un factor llamativo en el campo de las ciencias sagradas, que no pertenece solamente a unos pocos religiosos o clérigos, sino a un fuerte número de laicos que, apropiándose de estos espacios, han realizado grandes e importantes aportes a la Iglesia.

También es justo en esta instancia, mencionar el dialogo ecuménico e interreligioso, que han permitido un gran acercamiento a otras teologías cristianas y de otra índole religiosa, que van enriqueciendo nuestra fe con diversas miradas, posibilitando nuevas síntesis de fe- cultura y vida, como así también el dialogo interdisciplinar con otras ciencias,²²⁸ y las teologías locales, que han tenido un fuerte desarrollo en estos últimos tiempos. Por mencionar algunos: teología feminista, teología de la liberación, teología política, teologías africanas, teología del pueblo, teología afro-americana, teología asiática, teologías queer, etc.

²²⁵ Cf. *Ibíd.*

²²⁶ M. CANO, *De Locis*, 450.

²²⁷ Cf. *Ibíd.*

²²⁸ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 276.

Para Becker esta autoridad de los doctores escolásticos, que no pueden fundar nunca una verdad de fe, ni siquiera con un *consensus*, hoy se contrapone una concepción muy extendida según la cual la enseñanza del Vaticano II es lo que los teólogos consideran como enseñanza del concilio o han desarrollado posteriormente, y no la intención de los Padres conciliares.²²⁹ Para Cano la tarea de los teólogos es ilustrar y confirmar con las ciencias humanas la doctrina de Cristo y la Iglesia (Lib VIII cap. 2). Este encuentro con otras ciencias conlleva hoy otra tarea. En la nueva formulación de la fe y en su inculturación hay que separar la buena intención de una realización fallida. Cano incluye a los canonistas entre estos maestros escolásticos, cuya autoridad no tiene importancia para la fijación de la doctrina de fe, pero sí para la vida cristiana. Él piensa sobre todo en el matrimonio. También aquí es necesaria una comparación con el tiempo actual y sus problemas, por si a veces prescripciones canónicas son aún consideradas demasiado como doctrina de fe.

La actualidad de la teología se posiciona desde un horizonte de diálogo con el mundo y los problemas del hombre de hoy, en palabras de la Comisión Teológica Internacional:

“Un criterio de teología católica es que debería estar en constante diálogo con el mundo. Eso debería ayudar a la Iglesia a leer los signos de los tiempos iluminada por la luz que proviene de la revelación divina, y a beneficiarse así en su vida y misión.”²³⁰

De esta manera la teología se presenta como “un servicio prestado a la Iglesia y a la sociedad”; ampliando así sus horizontes de trabajo.

4.2 *Loci Alieni modernos*²³¹

La obra magna de Cano sostiene tres *topoi* ajenos de la teología, aunque fundamentales hoy para la labor teológica: los argumentos de la razón natural, la autoridad de los filósofos, incluida la autoridad de los juristas, y la autoridad de la historia humana, aunque en estos casos se habla de *auctores probati*.²³²

La razón natural, para el español,²³³ es un *locus* primordial, sin el cual no se habría de sostener ningún argumento teológico; aunque presenta un dualismo confuso por los términos que utiliza al hablar de la razón. Argumenta Cano su utilidad sosteniendo que “los profesores de la Doctrina Cristiana están como revestidos de dos personalidades. Una es común, porque todos somos partícipes de la misma Razón, (...) La otra en cambio, que propiamente se atribuye al teólogo, es de donde se esperan los argumentos específicos de la ciencia teológica”;²³⁴ Obsérvese el sinónimo de razón que

²²⁹ Cf. Becker, en: M. CANO, *De Locis*, 17.

²³⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy*, 58.

²³¹ Cabe aclarar que el título no pertenece a las obras de Cano; es, más bien, un término que he de utilizar para presentar el análisis de los *loci alieni* de Cano con la mirada actualizadora impulsada por el Vaticano II, y por ello la utilización del término “moderno”. Es preciso mencionar que con modernidad he de referirme a los últimos siglos de historia, precisamente desde el S. XVI hasta nuestros días.

²³² Cf. M. CANO, *De Locis, Libros IX-XI*.

²³³ Cf. *Ibíd.*, 491- 524.

²³⁴ *Ibíd.*, 500-501.

utiliza, personalidad, término que hoy presentaría ciertas dificultades debido a las interpretaciones que ofrece tal vocablo.

Frente al argumento de las dos “personalidades”,²³⁵ sigue Cano sosteniendo su mutua sinergia, ya que: “como la inteligencia de las cosas humanas no perjudica el conocimiento de las divinas, ni el conocimiento de éstas el de las humanas, no debemos excluir a ninguna de las dos en la función propia de la otra, a no ser que queramos ser estúpidos”.²³⁶

Es así que, luego de sostener la sintonía que tienen estas “inteligencias”, Cano proseguirá: “La Teología no se sostiene sin la Razón Natural. Pues siendo el hombre racional, el raciocinio le es innato, bien lo ejerza para sí mismo, bien para el prójimo; ya desee conocer cosas humanas o ya divinas”.²³⁷ En este sentido advertirá: “los que quieren que la Razón Natural esté alejada del uso de la Teología, excluyen toda disputa de la Teología, y sin disputa no se puede discernir ni comprender lo que hay de verdad en las cosas”.²³⁸ De esta manera presenta la importancia y validez del lugar en cuestión, aclarando que “si apartas la Razón de la Teología, la misma Teología pierde su contenido y su nombre”.²³⁹

En cuanto al lugar la autoridad de los filósofos, tema que expone el maestro en su obra.²⁴⁰ Sin tanto preámbulo, retoma los argumentos del *locus* anterior,²⁴¹ dedicando espacio a preguntarse qué clase de filósofos han de presentar pensamiento digno de ocupar un lugar para el desde dónde teológico. Para Cano: “No todos los filósofos son recomendables para nuestra escuela, (...) son pocos los filósofos de verdad”,²⁴² aun cuando advierta casi contradictoriamente que “si la filosofía es útil y buena para el teólogo y éste no puede dominarla sino ayudado por las obras de los filósofos, ningún filósofo en absoluto debe ser indiferente para el teólogo”.²⁴³ No obstante, para Cano, el teólogo no debe aferrarse a ningún filósofo o a su pensamiento, ya que dirá: “no es justo que la autoridad de un solo pagano valga tanto entre los seguidores de Cristo que los eclipse incluso sin razonamientos”.²⁴⁴

Por último, el maestro español presenta en el libro XI la historia humana, no menos importante en el *corpus* textual.²⁴⁵ Este *locus* “nos suministra de sus tesoros

²³⁵ *Ibidem.*

²³⁶ *Ibid.*, 501.

²³⁷ *Ibidem.*

²³⁸ *Ibid.*, 502.

²³⁹ *Ibidem.*

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 525-550.

²⁴¹ “Considero suficientemente explicado en el lugar anterior cómo la Filosofía y, en general, todo razonamiento natural proporcionan argumentos al teólogo”, *Ibid.*, 527.

²⁴² *Ibid.*, 529-530.

²⁴³ *Ibid.*, 533.

²⁴⁴ *Ibid.*, 538.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 551-663. Un dato interesante es el primer capítulo de este libro es dedicado a su padre, entonces recientemente fallecido y a quién define como su inspirador para escribir tal magna obra; Cano entre extensas líneas da a conocer sus profundos sentimientos de tristeza y, reconociendo el tiempo que pasó sin tocar la obra, se esfuerza por dar conclusión a la misma, no sin antes confesar el dolor por la pérdida.

muchos conocimientos, sin cuya posesión seríamos tachados con harta frecuencia incapaces e ignorantes, tanto en Teología como en cualquier otra ciencia en general”.²⁴⁶

La concepción de Cano en torno a la historia no deja de ser ajena a nuestro tiempo. Para él la historia es importante para no repetir los mismos errores;²⁴⁷ claro está que en su época la historia no es más que el pasado archivado, sin los alcances de hoy, validada en el campo de lo epistemológico. De hecho, Cano sostiene que no toda historia testimoniada y narrada es útil para la teología, sino más bien aquella que denomina “historia eclesiástica”,²⁴⁸ es decir, contada por historiadores cristianos. Si bien no desea dejar de lado la historia de autores gentiles, considera que retomarlos ha de ser una tarea mesurada y prudente,²⁴⁹ dando preponderancia a autores cristianos.

Estos *loci* presentados por Cano corresponden a la razón, ante todo a la intuición natural. En este punto Cano sólo quiere admitir conocimientos seguros, y que sean universalmente reconocidos.²⁵⁰ Por lo tanto, cabe preguntarse por la posibilidad de consensuar en diálogo con las diversas ciencias que conocimientos o espacios en común de carácter científicos pueden ser dignos de reconocimiento universal, y en su validez preguntarse por su posibilidad como un auténtico lugar teológico.

Presentados los lugares ajenos, es posible concluir que el paso del tiempo y los acontecimientos que se han desarrollado en los campos de las ciencias y tecnologías, llevan a la teología a la pretensión de abrirse a la comprensión de estos ámbitos modernos, en cuanto que se han producido cambios en la comprensión de la historia, la filosofía, la antropología, la cultura, distintos a la comprensión del medioevo en tiempos de Melchor Cano.

Con *Gaudium et Spes* se menciona a los “*signos de los tiempos*”²⁵¹ como categoría teológica, que describe la acción del Espíritu en la historia y la sociedad. Ya en *Humanae salutis* de 1961 Juan XXIII, invitaba a toda la Iglesia mirar al mundo, con la fe puesta en Jesucristo: “que sepamos distinguir los signos de los tiempos (Mt 16,4) creemos vislumbrar en medio de tantas tinieblas, no pocos indicios que nos permiten concebir esperanzas ciertas sobre la suerte de la Iglesia y de la humanidad”.²⁵² Con la categoría conciliar, la teología podría evitar encerrarse en sí misma, dando apertura al diálogo con la historia y las diversas disciplinas.

Esta manera en que se dan las relaciones con el mundo moderno es posible por la acción de apertura, en primer lugar de comprensión al hombre y sus interrogantes, en segundo lugar gestando una apertura de las estructuras en pos del diálogo. Apertura que, partiendo de la reflexión, expresa en conceptos su estructura racional, y logra una

²⁴⁶ *Ibid.*, 554.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 554-555.

²⁴⁸ *Ibid.*, 558.

²⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

²⁵⁰ Cf. E. HAIBLE, *Lugares teológicos, Sacramentum Mundi*, Barcelona, Herder, 1984, 370.

²⁵¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *GS* 4-11.

²⁵² Cf. G. ALBERIGO, (dir.). *Historia del Vaticano II* (1959-1965), Salamanca, Sígueme, 1999, 156.

diferenciada percepción - articulación de las distintas visiones sobre el mundo, delimitando un espacio común con respecto al mundo.²⁵³

Los *loci alieni* experimentan a partir del Concilio Vaticano II²⁵⁴ una nueva definición fundamental, a partir de tal apertura al mundo.²⁵⁵ Así, varios *loci alieni* de carácter probablemente hermenéutico, *alieni* propiamente dichos, pueden desprenderse de la enseñanza de los documentos del Vaticano II, también, en la labor teológica post-conciliar, y retoman los presentados por Cano,²⁵⁶ a saber:

La autoridad de la/s filosofía/s.

La pluralidad del mundo científico; las ciencias son particulares y tienen sus métodos distintos y particulares.

La cultura, expresión y forma de vida humana, referida al ser de unos con otros, así como a las relaciones del trato con el mundo y lo trascendental. Lugar que me reservaré para la presentación de la tercera monografía.

La sociedad.

Las religiones, formas de sentido de la existencia, que afectan todas las relaciones en que lo santo o el misterio divino, poseen su origen y su meta.

La historia leída desde los ‘signos de los tiempos’, lugar donde acontece la experiencia de la vida humana y en el que Dios se manifiesta.

La victimidad, lugar teológico en I. Ellacuría.

El pobre/los pobres como lugar teológico privilegiado para la *praxis* eclesial.

Estos lugares teológicos, de carácter hermenéutico, definen diversas perspectivas de la realidad en la que se desarrolla la vida del hombre, y abren nuevas posibilidades de comprensión de los problemas teológicos objetivos,²⁵⁷ aunque es preciso dar aviso que el estudio del alcance de los mismos supera en gran medida el desarrollo del presente trabajo.

4.2.1 La autoridad de la/s filosofía/s

Cano presentaba la razón natural como el primer *loci alieni*,²⁵⁸ hoy no podemos hablar de una concepción filosófica de la razón, porque la razón universal se manifiesta en diversas formas de interpretación,²⁵⁹ por lo que conviene hablar de filosofías, en

²⁵³ *Ibidem.*

²⁵⁴ Sostiene Hünemann sobre una nueva determinación de los *loci alieni* que “el Concilio Vaticano II – también y la teología precedente y posterior- realizó un cambio esencial con su programa de *aggiornamento*”. P. HÜNERMANN, *Vaticano II como software*, 280.

²⁵⁵ *Ibidem.*

²⁵⁶ *Ibidem.* Y, P. HÜNERMANN, *Vaticano II como software*, 281.

²⁵⁷ *Ibidem.*

²⁵⁸ M. CANO, *De Locis*, 493-495.

²⁵⁹ Cf. P. HÜNERMANN, *Vaticano II como software*, 281.

plural.²⁶⁰ Podemos observar nuevas producciones filosóficas por ejemplo en el campo de la tradición europea nord-atlántica, tales como la moderna filosofía del lenguaje, el análisis lingüístico, la fenomenología, la reflexión filosófica trascendental de asombrosa flexibilidad, entre otros.²⁶¹ La teología frente a ello, necesita acceder a intuiciones filosóficas, de lo contrario, estaría ciega y sorda no sólo para el trato objetivo con las realidades centrales de la fe,²⁶² sino para prepararse en la proclamación de la fe, como lo recuerda la encíclica *Fides et ratio*, de 1998, carta encíclica en la que el papa Juan Pablo II señala que la teología, aunque tiene que recurrir a la filosofía, no pierde por ello la reconocida autonomía de la revelación cristiana, y con audacia, tiene de redefinir la unidad entre la fe y de la razón.²⁶³ De tal manera la teología y la filosofía, en las circunstancias actuales, y por cierto, en el respeto de la recíproca autonomía, siguen siendo fiel a su propias esencias.²⁶⁴ La filosofía no es la teología y la teología no es filosofía.

La/s filosofía/s hoy constituyen el presupuesto para un cierto conjunto metódico, que es requerido en la teología de modo evidente. Se abren así, nuevas posibilidades de comprensión para cuestiones teológicas objetivas.²⁶⁵

4.2.2 *La autoridad de la pluralidad del mundo científico*

No solo la filosofía resulta de gran ayuda, en cuanto aporte, a la teología, vivimos inmersos en un mundo donde los avances del pensamiento humano han desarrollado miles de disciplinas científicas, por ello, resultaría necio obviar y no admitir los alcances que puedan brindarle al quehacer teológico.

Las ciencias se diferencian formalmente de la filosofía por sus metodologías particulares. Hoy estas ciencias modernas determinan el mundo de la vida y los espacios de acción de los seres humanos, es por ello, que tienen al mismo tiempo, su acreditación cotidiana. Ellas son la perspectiva del mundo, la imagen del hombre y de la mujer, de la sociedad y la historia que están presupuestas en los principios de las ciencias y que tienen gran significancia para la comprensión de la realidad, y por ello, para la comprensión de fe.²⁶⁶

Los cambios científicos logran conocimientos particulares que al modificar o alumbrar la visión de la realidad, comprometieron hipótesis ontológicas ciertamente fundamentales, las cuales se deslindaron y se determinaron de modo distinto de las fuentes tradicionales del saber, con nuevos criterios, juicios, y teorías, los cuales

²⁶⁰ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 284.

²⁶¹ Cf. G. ZAPATA, *Op. Cit.*

²⁶² Cf. CONCILIO VATICANO II, *GS 62*.

²⁶³ Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, 14 sep. 1998, AAS 91 (1999) 49-79. (En adelante: *FR*).

²⁶⁴ Cf. G. ZAPATA, *Op. Cit.*

²⁶⁵ Cf. P. HÜNERMANN, *Vaticano II como software*, 281.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 282.

introdujeron modificaciones en sus principios que no pudieron probarse ya como necesarios, pero sí como plausibles argumentativamente.²⁶⁷

Cierto es que la ciencia determina la concepción del mundo en que vivimos y por tanto, los espacios en que el hombre vive y actúa desarrollándose a sí mismo y su entorno. Presupuesto que es de gran importancia para comprender la realidad y en consecuencia la comprensión de fe.²⁶⁸ Por otro lado, el mundo de lo científico se da de manera plural y compleja que imposibilita determinar una mirada unívoca y universal de la realidad. Lo que sí es cierto, es que hoy día:

“el *locus* de la ciencia es tenido en cuenta en los documentos eclesiásticos que están dedicados a la formación del teólogo y de los sacerdotes, por ello la necesidad de que los futuros teólogos y presbíteros tengan acceso a la formación humanística y científica que se requiere para el acceso a los estudios superiores en su contexto correspondiente, junto con una excelente formación en filosofía contemporánea, que tengan en cuenta que en el progreso de las ciencias naturales modernas se presta atención a un posible cercenamiento reduccionista del hombre y a la vinculación de la misma ciencia con una concepción global del hombre y de la sociedad que entra en contraste con el sentido que nace de la fe. El sentido de la fe nos plantea una cosmovisión y una antropología que nacen de la *Fides Ratio*, tal como lo encontramos en el ámbito de la doctrina social de la Iglesia (recordemos de Juan XXIII la encíclica *Mater et Magistra*, 1961; o de Pablo VI *Octogesima advenies*, 1963).”²⁶⁹

Frente a ello, surge también el planteo de la relación de la teología y demás ciencias, con el universo tecnológico, relación que implica otro desafío. Lo cierto es, que debemos reconocer los aportes que las ciencias en su pluralidad y transversalidad pueden brindar al hombre en su búsqueda por la verdad y su encuentro con lo trascendente; de la misma manera cabe reconocer el alcance que tiene el universo de lo tecnológico para el hombre de hoy.

4.2.3 *La autoridad de la/s cultura/s*

La definición de cultura, en un primer acercamiento la tomaremos de T.S. Eliot, que entiende cultura como “la forma en la que un pueblo vive desde el nacimiento hasta la tumba, desde la mañana hasta la noche e incluso durante el sueño”²⁷⁰, Eliot hace referencia a la totalidad del hombre que abarca e impregna el concepto en sí, y en cuanto que se nos presenta un desde donde hablar del hombre, y por ello de Dios. El concepto utilizado refiere a la convivencia del hombre, a su trato con el mundo, al *ethos* de una sociedad y las formas concretas de su realización. El trabajo sobre este *locus* tendrá su mayor desarrollo en otro punto del presente trabajo, ahora solo me detendré en mencionarlo como parte de los *loci alieni*.

A la Iglesia hoy se le plantea la cuestión acerca de la comunicación con las diversas culturas *ad extra* y *ad intra*, ya que ella, en cuanto universal, abarca las

²⁶⁷ Cf. G. ZAPATA, *Op. Cit.*

²⁶⁸ *Ibidem.*

²⁶⁹ *Ibidem.*

²⁷⁰ T. S. ELIOT, *Notas para la definición de una cultura*, Barcelona, Bruguera, 1983, 33.

diversas comunidades delimitadas en la fisonomía cultural propia.²⁷¹ La elaboración teológica en torno a la cultura, conciliar y post conciliar al Vaticano II refiere a la importancia que la cultura tiene para la vida de fe, cuestión que podemos observar en encíclicas tales como *Evangelii nuntiandi*,²⁷² o en la constitución apostólica *Gaudium et Spes* que define a las culturas como “los tesoros ocultos en las diferentes formas de cultura humana, [en los que se] manifiestan más plenamente la naturaleza del hombre mismo” y [nos] “abren –a la vez– nuevos caminos hacia la verdad”.²⁷³ En este sentido, cada cultura constituye para sí una adecuada comprensión del dato revelado, en aquel proceso en que concreta el evangelio en ella.²⁷⁴ Leemos en la constitución pastoral que:

“corresponde a todo el pueblo de Dios, especialmente a los pastores y teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los diferentes lenguajes de nuestro tiempo y juzgarlos a la luz de la palabra divina, para que la Verdad revelada pueda ser percibida más completamente, comprendida mejor y expresada más adecuadamente”,²⁷⁵

Porque “entre el mensaje de salvación y la cultura humana se encuentran múltiples vínculos”.²⁷⁶

Así vamos concluyendo que la cultura ciertamente implica un lugar desde el donde hablar de Dios; la teología deberá esforzarse por elaborar ciencia teológica que incluya las propias culturas y tradiciones en su reflexión, así abrirse camino a una evangelización de la cultura y descubrir sus recursos espirituales. Porque como sostiene G. Zapata:

“Dios fue auto-comunicándose a su pueblo hasta la plena revelación de sí mismo en Jesucristo, y ha hablado según la cultura propia de las diversas épocas. De la misma manera, la Iglesia, que vive en diferentes circunstancias en el curso de los siglos, ha utilizado los hallazgos de las diferentes culturas para difundir y explicar a todas las gentes el mensaje de Cristo en su predicación, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la comunidad multiforme de los fieles”.²⁷⁷

Si bien “la cultura se entiende así como un *médium* en el que la revelación de Dios llega al hombre, y mediante la cual el hombre llega a Dios. La cultura es el lenguaje en el que tiene lugar la mediación y la comunicación humana”.²⁷⁸ Las culturas son de esta manera el resultado concreto de las manifestaciones de la vida humana y llevan en sí la posibilidad de acoger la revelación divina,²⁷⁹ sirviendo de contexto para la proclamación del Evangelio; sin embargo, se corre un riesgo, ya que: “una cultura

²⁷¹ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 289.

²⁷² PABLO VI, Carta Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, 8 Dic. 1975. AAS 68 (1976) 20.

²⁷³ CONCILIO VATICANO II, *GS* 44.

²⁷⁴ Cf. G. ZAPATA, *Op. cit.*

²⁷⁵ CONCILIO VATICANO II, *GS* 44.

²⁷⁶ *Ibidem.*

²⁷⁷ *Ibidem.*

²⁷⁸ P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 290.

²⁷⁹ “Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia. La noción de cultura es una valiosa herramienta para entender las diversas expresiones de la vida cristiana que se dan en el Pueblo de Dios.” FRANCISCO, *EG* 115.

nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios”.²⁸⁰

4.2.4 La autoridad de la/s sociedad/es

Entre las dimensiones del hombre que más le destacan o describen en su esencia, se encuentra indiscutiblemente su carácter relacional. Las relaciones son las interacciones dadas en el ámbito humano,²⁸¹ deviniendo en sociedades, y a su vez, las relaciones se dan desde ella, entonces “la sociedad es así como un sistema abierto que en curso de modernización, pluralización y democratización se configura desde una extensa opinión pública.”²⁸² El Concilio Vaticano II, deja entrever en la sociedad como un *locus* hermenéutico.

Desde el capítulo uno la constitución *Gaudium et Spes* encuentra en el hombre como colectivo un lugar de interés, bajo el título del capítulo II “La comunidad humana”²⁸³, allí sostiene que “la Revelación cristiana presta gran ayuda para fomentar esta comunión interpersonal y al mismo tiempo nos lleva a una más profunda comprensión de las leyes que regulan la vida social, y que el Creador grabó en la naturaleza espiritual y moral del hombre.”²⁸⁴ Retoma así el capítulo la importancia de encontrar en la configuración del hombre en sociedad, una cierta importancia a la que la Iglesia presta singular atención, y en la que descubre la voluntad de Dios.²⁸⁵

Tanto la transmisión de la Buena Noticia como su inculturación, no se dan sino en el contexto social de cada hombre, y tal comunicación es por ello reflexiva y crítica, siendo un espacio privilegiado para hablar de Dios; que a partir de los contextos de vida toma diversas configuraciones, como lo han sido: teología política, teología de la liberación, teología del pueblo, teología feminista, etc. Reflexiones teológicas que no son otra cosa que las reflexiones teológicas que han asumido el lugar de la sociedad, dialogando así, fe-sociedad y cultura partiendo del Evangelio como presupuesto, y el cuerpo de documentos eclesiales, sobre todo aquellos documentos que forman parte de la doctrina social de la Iglesia.

4.2.5 La autoridad de las religiones

La religión es la expresión del encuentro del hombre con lo trascendente, se da en la medida que el hombre desea vivir como *homo religiosus* su dimensión

²⁸⁰ JUAN PABLO II, *FR* 71.

²⁸¹ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 292.

²⁸² JUAN PABLO II, *FR* 71.

²⁸³ Cf. CONCILIO VATICANO II, *GS* 23-32.

²⁸⁴ Continúa el texto: “Como el Magisterio de la Iglesia en recientes documentos ha expuesto ampliamente la doctrina cristiana sobre la sociedad humana, el Concilio se limita a recordar tan sólo algunas verdades fundamentales y exponer sus fundamentos a la luz de la Revelación. A continuación subraya ciertas consecuencias que de aquéllas fluyen, y que tienen extraordinaria importancia en nuestros días.” Cf. *GS* 23 -24.

²⁸⁵ P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 293.

trascendental antropológica, apertura que se da en su apertura por el absoluto, en el espacio de lo sagrado, del misterio divino, en la pregunta por el sentido de la vida.²⁸⁶

La teología desde antaño se ocupa de comprender la religión y a su vez, de generar diálogos entre las diversas tradiciones religiosas, gestando una sincera apertura en el sentido de la búsqueda por la verdad, tarea no fácil ante un mundo globalizado en el que surgen y conviven tantas tradiciones religiosas y experiencias espirituales.

Sin dudas que este desafío fue adquiriendo una fuerte importancia en la Iglesia, sobre todo luego del Concilio Vaticano II,²⁸⁷ evento en que la Iglesia da validez y legitimidad a la categoría teológica de los ‘*semina verbi*’, categoría que acentuó la búsqueda por la verdad en otros credos. Dos documentos *Lumen Gentium*²⁸⁸ y *Nostra Aetate* son manifestación de este punto de inflexión en la *praxis* del diálogo interreligioso. Esta apertura queda manifestada en las palabras de *Nostra Aetate* cuando afirma que: “La Iglesia Católica no rechaza nada de lo que en estas religiones es verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepen mucho de los que ella mantiene y propone, no pocas veces reflejan, sin embargo, un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres”.²⁸⁹

La teología de las religiones y el diálogo interreligioso son hoy fuertes áreas de incumbencia en la *praxis* eclesial, que como sostiene G. Zapata:

“con multitud de nuevas perspectivas y enfoques teológicos, unido a la *praxis* de los últimos obispos romanos, y a los esfuerzos de muchos teólogos que continúan uniendo sus fuerzas en este campo del diálogo abierto con otras tradiciones religiosas, como lo encontramos en la declaración *Dominus Iesus*,²⁹⁰ y en las obras del teólogo Jacques Dupuis: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*,²⁹¹ y *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo*,²⁹² obras que ponen de manifiesto un nuevo lugar teológico en el pluralismo religioso, partiendo de la idea en que “Dios no tiene pluralidad de designios salvíficos sino que hay un pluralismo religioso en el único designio salvífico de Dios”.²⁹³ Jaques Dupuis afirma que la fe: “se halla en armonía con la doctrina católica en que las semillas de la verdad y del bien, se encuentran en las demás religiones, y que estas –*Semina Verbi*– conllevan cierta participación en las verdades que se contienen en Jesucristo. Por el contrario, es un error el admitir que esos elementos de lo verdadero y del bien o algunos de ellos no se deriven supremamente de la razón que dimana de la mediación de Jesucristo”.²⁹⁴

²⁸⁶ Cf. *Ibíd.*, 294.

²⁸⁷ Cf. *Ibíd.*

²⁸⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, *LG* 12-14.

²⁸⁹ CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra Aetate*, 28 Oct. 1965, AAS 58 (1965) 12. (En adelante: *NA*).

²⁹⁰ Cf. Cap. IV.

²⁹¹ J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Maliaño (Cantabria), Sal Terrae, 2000.

²⁹² J. DUPUIS, *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo*, Santander, Sal Terrae, 2002.

²⁹³ I. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, “Hacia una teología cristiana pluralista. Sobre la centralidad de la revelación, la encarnación y la pneumatología en la teología del pluralismo religioso”, *Reflexiones teológicas* 11 (2013) 93-104.

²⁹⁴ *Ibíd.*

Las religiones, son horizontes de sentido de la existencia del ser humano que penetran toda relacionalidad y poseen origen y finalidad en el misterio de lo santo y divino;²⁹⁵ En cuanto expresión de la relación de los hombres con Dios y como semillas de la verdad, son un importante *locus theologicus* de la teología cristiana, siempre que el punto adyacente sea que Cristo es la plenitud de la verdad, y que en ellas lo está en forma imperfecta y menoscabada.²⁹⁶

4.2.6 *La autoridad de la historia*

Ya para M. Cano la historia representaba un lugar teológico por excelencia, a partir de allí, un sin número de documentos, textos, reflexiones, mencionan su autoridad como fuente para el pensar teológico, categoría que en el último siglo se vio impulsada en los estudios teológicos desde el Concilio Vaticano II.²⁹⁷ Un ejemplo de ello es *Gaudium et Spes*²⁹⁸ en la que encontramos descrita la relación entre la Iglesia, la revelación y la historia, como así también aquella síntesis fe- cultura y vida. En palabras de G. Zapata:

“La Iglesia, es capaz de entenderse más auténticamente a sí misma y de comprender su propio mensaje por medio de los desarrollos de la historia, puesto que: “la experiencia de siglos pasados... [como huellas de la historia] aprovechan también a la Iglesia. La Iglesia efectúa así su propia referencia a la historia como historia de Dios con los hombres.”²⁹⁹ La historia es así el lugar en el que Dios se muestra, se auto-comunica con el hombre. Por su parte, *Fides et Ratio*, describe que la historia es el lugar en el que podemos constatar la acción de Dios a favor de la humanidad.^{300, 301}

La conciencia por la historia ha marcado un cierto giro antropológico y hermenéutico en la teología, como se mencionó, a partir del Concilio Vaticano II; P. Hünemann sostiene que este giro lingüístico de la teología acoge la finitud histórica de los saberes, pero a su vez, motivada por la trascendencia misma de la fe y de la revelación busca dar razones de su fe: “La teología en su conjunto ofrece la fisonomía racional de una esperanza escatológica, una fisonomía que se presenta en cada caso en medio de la fragmentariedad y de la finitud de la fe”.³⁰²

La historia es el acontecer en que Dios se da al hombre, y los signos de los tiempos representan aquellos puntos en que se manifiesta su voluntad, signos capaces de ser leídos por el hombre en virtud de la presencia del Espíritu Santo.³⁰³ Acontecer que se presenta en la experiencia de la vida humana, y que se vuelve lugar desde el donde hablar de Dios, precisamente porque es la medida con la que el hombre llega al encuentro del misterio revelado.

²⁹⁵ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 296.

²⁹⁶ Cf. G. ZAPATA, *Op. Cit.*

²⁹⁷ Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 308.

²⁹⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, *GS* 40-45.

²⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 41.

³⁰⁰ JUAN PABLO II, *FR* 12.

³⁰¹ Cf. G. ZAPATA, *Op. Cit.*

³⁰² Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología*, 260.

³⁰³ Cf. *Ibid.*, 310.

Becker observa que naturalmente, no debemos presuponer aún aquí el concepto pleno de historia y de ciencia histórica, tal como se ha desarrollado desde el siglo XVIII. Pero la concepción de Cano se mantiene digna de consideración. El concepto de Cano que Becker tiene en cuenta es el siguiente:

“excepto los autores sagrados, ningún historiador puede ser seguro, esto es, idóneo para producir un argumento firme en Teología. (Lib. XI cap. 4.) Pero luego continúa; los historiadores serios y dignos de crédito (...) suministran al teólogo argumentos probables. (Lib. XI cap. 4.). Y concluye: si unos historiadores, todos ellos reconocidos y prestigiosos, coinciden para establecer dogmas teológicos incluso con un razonamiento firme. (Lib. XI cap. 4). Aunque se dé por supuesto que dogmata aún no tiene nuestro sentido actual, sino que significa sencillamente doctrina, emerge aquí una concepción de la teología que es más amplia que la nuestra. Esto se aclara inmediatamente en el paso siguiente cuando aborda el uso de las diversas fuentes. (Lib. XII).”³⁰⁴

En ello es factible observar el alcance de la propuesta de Cano al posicionar a la historia como un lugar teológico clave, capaz de abrazar el aporte de la historia como fuente para hacer doctrina.

4.2.7 *La autoridad de la victimidad*

Para Ignacio Ellacuría la victimidad es un verdadero lugar teológico, la importancia de este lugar se comprende a partir del dinamismo propio del intelecto humano y como estructura humana de aprehensión, apropiación y transformación de la realidad por parte de las víctimas; también a partir de la significación del lugar teológico en su triple dimensión (lugar de la presencia histórica del Padre; mediación para la vivencia de la fe desde el seguimiento histórico de Jesús; y posibilidad para el “hacer teológico” en cuanto *praxis* teológica) y la implicación teológica para la fe cristiana y la *praxis* eclesial.³⁰⁵

La victimidad supone un cierto giro interpretativo al hacer teología desde la realidad histórica. Para Ellacuría, la realidad histórica es como una realidad estructural y abierta hacia su realización última, es decir, que la realidad histórica lo engloba todo, no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, personal y sin realidad social; además toda forma de realidad donde da más de sí y donde recibe su para qué fáctico es en realidad histórica, y en tercer lugar, esa forma de realidad histórica es donde la realidad es más y donde es más es suya, dónde también se vuelve más abierta.

El quehacer teológico propuesto por la reflexión de Ellacuría, implica comprender la victimidad como signo integral de la realidad histórica, la misma, exige apropiarla como condición de las personas afectadas por la realidad, volviéndose así un lugar político de resistencia y a su vez de transformación. En este sentido, a partir del Concilio Vaticano II (GS 4, 11) este quehacer teológico exige apropiarse la victimidad

³⁰⁴ Becker en: M. CANO, *De Locis*, 13-14.

³⁰⁵ Cf. J. E. SANTAMARÍA RODRÍGUEZ, “La victimidad como lugar teológico. Apropiación para una teología de la realidad histórica desde la propuesta de Ignacio Ellacuría”, *Theologica Xaveriana* VOL. 67 N 184 (2016) 481.

como signo de la historia, o más aún como un lugar teológico de la revelación histórica de Dios; por ello, posibilita su reconocimiento como un lugar teologal cada vez que la *praxis* transformadora de las víctimas es *praxis* de liberación y de salvación de Dios en la historia, es decir, teopraxia. Por ello:

“Este giro hermenéutico-teológico prefigura la progresiva realización del Reinado de Dios desde la *praxis* transformadora de las víctimas, y en igual medida, la exigencia de una *praxis* teologal para el creyente, la Iglesia y la teología que contribuya con la transformación material e histórica de la realidad hacia su trascendencia.”³⁰⁶

La victimidad como un lugar teológico implica, a la luz del Vaticano II, la lectura de la condición de victimidad como signo de los tiempos, entendiéndolo como lugar en el cual la revelación histórica de Dios es real (GS 4-11):

“Este giro interpretativo señala que el discernimiento de los signos de los tiempos, desde el dinamismo de la experiencia de fe cristiana, no solo opera a partir del reconocimiento de la pobreza y la marginalidad social como lugares de la presencia histórica de Dios, según señala el Concilio, sino también a partir de las realidades que atentan contra la dignidad humana, como es el caso de la victimización a la cual son sometidas personas.”³⁰⁷

Seguramente la experiencia biográfica de Ellacuría es la razón por la que afirma: “los pobres en América Latina son lugar teológico en cuanto constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano, y consiguientemente, el lugar privilegiado de la *praxis* y de la reflexión cristiana”.³⁰⁸ De esta manera el teólogo da razón de la relevancia para el quehacer teológico de la victimidad para la fe cristiana y su implicancia para la *praxis* de la Iglesia.

El Reino de Dios es, en definitiva, una historia trascendente o una trascendencia histórica, en paralelo estricto con lo que es la vida y la persona de Jesús, pero de tal forma que es la historia la que lleva a la trascendencia, ciertamente porque la trascendencia de Dios se ha hecho historia, ya desde el inicio de la creación. La pregunta de Ignacio Ellacuría en atención al “lugar teológico” en el contexto de la condición de victimidad es una inquietud resuelta en el momento en que la teología se apropia del carácter histórico de su acción como mediación para la liberación y la salvación de la historia. Según Ellacuría, la liberación tiene siempre una finalidad. Esta se traduce en liberación para todos, sin formas de opresión y/o de dominación. Esta liberación y salvación deben ser la finalidad de la *praxis* de fe, pues la salvación depende de la realidad que hay que salvar.³⁰⁹ Es una salvación de alguien y de algo que implica la apropiación de la victimidad como “lugar teologal”, teniendo en cuenta que no es una enunciación teórica de la revelación histórica de Dios y sí una apropiación de su acontecer en la realidad por medio de signos concretos.

³⁰⁶ Cf. J. E. SANTAMARÍA RODRÍGUEZ, “La victimidad como lugar teológico. Apropiación para una teología de la realidad histórica desde la propuesta de Ignacio Ellacuría”, *Theologica Xaveriana* VOL. 67 N 184 (2016) 482.

³⁰⁷ Cf. *Ibidem*.

³⁰⁸ I. ELLACURRÍA, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, *Misión abierta* 4-5 (1981) 49.

³⁰⁹ Cf. J. E. SANTAMARÍA RODRÍGUEZ, *Op. Cit.*, 501.

La victimidad permite vincular la *praxis* partiendo del proceso de aprehensión intelectual y de la realidad de las víctimas. De esta manera, al ser condición que las identifica, es el aspecto por el cual el proceso kenótico de la experiencia de fe lleva hacia una *praxis* solidaria y con resistencia por parte del cristiano. Este proceso de la experiencia de fe está asociado al carácter histórico de la revelación de Dios desde la condición de victimidad, así, la victimidad como lugar teológico constata la presencia de Dios en esta condición y en las acciones que emprenden las víctimas. En este punto, no queda claro cuáles son las acciones y si se fundamentan solo en acciones políticas, en ese caso cabe la pregunta ¿No es este lugar más un lugar político que teológico? O más aún ¿no representa en todo caso, un lugar hermenéutico que un lugar teológico?³¹⁰

4.2.8 *La autoridad del pobre*

La encarnación histórica de los pobres evangélicos y de la pobreza evangélica es un hecho primario en nuestra realidad concreta y sabemos que lo son porque ellos nos salvan y no se nos ha dado otro nombre en el que podamos ser salvados que el de Jesús.

Necesitamos volver una y otra vez al Jesús originario y fundante para que estos pobres que son su continuación y seguimiento sean plenaria y lúcida los pobres de Jesús. De ahí que nuestro método sea ir de la realidad viva a la revelación de Jesús y de la revelación de Jesús a la viva realidad.

Aunque, advierte Ellacuría, esta concreción no rompe con la universalidad de la fe cristiana. Es evidente que el fenómeno de los pobres y de la pobreza no se da de la misma manera en cualquier parte del mundo y en cualquier situación social, esto es así, aun sin confundir interesadamente a los pobres evangélicos con cualquier sufriente o doliente. Así:

“Los pobres en América Latina eran ya materialmente pobres y van siendo cada vez más espiritualmente pobres. El Hijo de Dios se encarnó de nuevo en esa pobreza y desde esa pobreza está floreciendo un nuevo espíritu, que hace de los pobres de América Latina un singular lugar teológico de salvación y de iluminación.”³¹¹

La experiencia de los pobres como lugar privilegiado es entendida en clave de fuente teológica, pero a su vez, política. Para Ellacuría, la terrible represión del pueblo en América y la cada vez más aguda persecución de los cristianos muestra hasta qué punto los pobres son “lugar teológico”, pero lugar teológico estrictamente cristiano. Así lo anunció Jesús y así se está cumpliendo.³¹²

Advierte, Costadoat, que la teología latinoamericana de la liberación parte del supuesto que Dios se hace presente, se da a conocer o se revela en la historia, sea en la historia bíblica sea en la actual, especialmente en los pobres. Si la idea teológica de una revelación actual de Dios es ya difícil de aceptar para la teología tradicional, también lo

³¹⁰ Cf. *Ibíd.*, 501-502.

³¹¹ I. ELLACURRÍA, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, *Misión abierta* 4-5 (1981) 226.

³¹² *Ibíd.*

es la dificultad tanto teológica como terminológica, a propósito de la aplicación de la expresión lugar teológico a los pobres, ha de reconocerse, por tanto, que la terminología que estos teólogos utilizan para expresar esta novedad es confusa y aplicada muchas veces, sin el debido cuidado.³¹³

Costadoat entiende que autores como Ellacuría, Sobrino y C. Boff parten de la idea de que algo sea lugar teológico depende de la presencia de Dios.³¹⁴ C. Boff parte de la idea que los pobres constituyen un lugar teológico ajeno: “Dios ‘se revela’ en el pobre y (...) el pobre es el ‘lugar privilegiado’ para conocer y encontrar a Dios.”³¹⁵

En el caso de J. Sobrino distingue entre lugar geográfico cultural, lugar teológico y lugar eclesial, centrando su atención en la distinción entre fuentes y lugares teológicos, siendo el lugar más adecuado para su teología cristológica el de la iglesia de los pobres,³¹⁶ así:

“Lugar y ‘fuente’ son realidades formalmente distintas y una no tiene por qué excluir la otra, sino que se reclaman. Lo que intento hacer en mi cristología es determinar el lugar que puede concretar mejor y más cristianamente los contenidos que emanan de las fuentes”³¹⁷

Para Ellacuría esta presencia divina se daría en los pobres, como así también en la experiencia histórica actual de los procesos vividos en América Latina, lo cual es reconfirmado por la revelación histórica del pasado.³¹⁸ Así, para Ellacuría, si la humanidad de Jesús hizo presente al Hijo en la historia, los pobres hacen presente a Jesús hoy, y es ello lo que los vuelve un lugar teológico.³¹⁹

Cabe señalar que Ellacuría distingue entre tres acepciones del denominado lugar teológico, primero es donde Dios ha querido hacerse presente de un modo especial, en segundo es el lugar más apto para tener una experiencia de fe y seguimiento de Jesús, y tercero es donde mejor se puede hacer teología.³²⁰ Sin embargo, el teólogo parte de la conciencia de que estas tres acepciones pueden conducir a equivoco:

“es conveniente distinguir, al menos metodológicamente, “lugar” y “fuente”, tomando como “lugar” el desde donde se hace la vivencia y la reflexión teológicas, y tomando como “fuente” o depósito aquello que de una forma y otra forma mantiene los contenidos de la fe. (...) de modo que gracias al lugar y en virtud de él se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos”.³²¹

Otro reconocido teólogo como Scanonne, agrega a la discusión la cuestión de los lugares hermenéuticos, tema que ofrece nuevas luces para optar por una salida alterna a los lugares ya establecidos, proponiendo nuevas fuentes a la teología de

³¹³ J. COSTADOAT, “Los pobres como lugar teológico”, *Estudios eclesiásticos* VOL.93 N 364 (2018) 232.

³¹⁴ Cf. *Ibid.*, 235-240.

³¹⁵ C. BOFF, “volta ao fundamento réplica”, *Revista eclesiástica brasileira* 272 (2008) 896.

³¹⁶ J. COSTADOAT, *Op. Cit.*, 238-239.

³¹⁷ J. Sobrino en; J. COSTADOAT, *Op. Cit.*, 238.

³¹⁸ Cf. *Ibid.*, 233.

³¹⁹ Cf. *Ibidem*, 234.

³²⁰ Cf. I. ELLACURRÍA, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, *Misión abierta* 4-5 (1985) 250.

³²¹ *Ibidem*.

carácter interpretativo aunque ello implique el carácter no declarativo. Yendo más allá, Scanonne sostiene que para él los pobres son lugar hermenéutico y no precisamente lugar teológico, porque ellos solo hacen que la fuente del conocimiento de Dios dé de sí esto o lo otro.³²² Frente a ello, Costadoat considera que para Scanonne lugar teológico y lugar hermenéutico son sinónimos.³²³

5. Conclusión

La teología precisa hoy, como en cada momento de su historia, servir a la Iglesia en su labor de dar mayores luces al *depositum fidei*, para que así todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad. Tal empresa deja a la teología en un arduo trabajo en cuanto que es preciso que los teólogos ofrezcan nuevos horizontes anclados en nuestro hoy, ello significaría, revisar el método teológico buscando su *aggiornamento*, y por tanto también obligaría a observar los lugares o fuentes para el quehacer teológico. Para dar luz a tal desafío quisiera recordar las palabras del papa Francisco a la Comisión Teológica Internacional:

“(…) el teólogo busca iluminar la unidad del designio de amor de Dios y se compromete a mostrar cómo la verdad de la fe forma una unidad orgánica, armoniosamente articulada. Además, al teólogo le corresponde la tarea de auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada”.³²⁴

Haciendo un pequeño aporte a tal labor, es que a lo largo del presente texto se ha ofrecido al lector un análisis de los aportes de Melchor Cano, teólogo español que haciéndose cargo de las inquietudes de su tiempo, supo dar de una manera sistemática las herramientas para que la teología mirará a un futuro científico dialogando con el mundo de entonces. Hoy la teología precisa nuevos Cano que puedan vislumbrarnos con sus aportes, que sin dudas a lo largo del siglo XX y el actual muchos ya han hecho suya tal empresa. Pero ¿Hemos dado en la teología los pasos necesarios para trascender como ciencia en estos tiempos? ¿Hemos dado respuesta a los hombres y mujeres de nuestro tiempo? Sin duda que como he mencionado muchos se han esforzado, pero ¿Cuánto más pueden ofrecer hoy nuestras reflexiones?

Retomar la idea del *aggiornamento* ofrece un abanico de posibles lugares para la teología hoy, de esta manera no sólo se dará lugar a una puesta al día de aquellos antiquísimos lugares que heredásemos por siglos del maestro Cano, sino también se

³²² Un lugar hermenéutico es en cuanto a la historicidad, no existe un desde donde ahistórico, un lugar que sea absoluto, a partir del cual se pudiera acceder a un conocimiento determinado. Siempre existe un lugar histórico limitado en el cual se desarrolla la teología, pues esta no es ciencia de una especie de religión manifiesta. Así, el lugar teológico no es el origen de la luz, pero puede favorecer o impedir que la luz sea recibida y aceptada. Cf. J. COSTADOAT, *Op. Cit.*, 236.

³²³ Cf. *Ibid.*, 237.

³²⁴ FRANCISCO, *Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional* [en línea], 2013 https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131206_commissione-teologica.html [consulta: 21 de septiembre de 2022]

presentara la consideración de nuevos posibles lugares teológicos, en tanto y en cuanto presenten la suficiente novedad, validez y una prudente legitimación para el método teológico, todos ellos anclados en el magisterio recibido del Concilio Vaticano II, como parámetro fundante y fundamental de la Iglesia hoy.

El método teológico, como parte fundamental de la ciencia teológica, trabaja desde siempre, aquella tensión fundamental que se da entre la razón y la fe, tensión que ha despertado un sinnúmero de estudios y debates de diversas índoles. En consecuencia, también se presenta la inevitable dialéctica que se da entre la recepción de la fe (*auditus fidei*) y su posterior elaboración (*intellectus fidei*).³²⁵

Es así que la Iglesia, para lograr un acercamiento a las realidades que presenta el misterio de la fe, ha elaborado paulatinamente una metodología teológica, que de una u otra forma, ha ayudado a la comprensión del *depositum fidei*, el cual, en sí mismo, tiene una gran relevancia como instancia teológica.³²⁶

El método, es preciso denotar, no considera en puro los contenidos de la revelación, sino que se refiere más bien al aspecto formal y estructural de la ciencia teológica; en otras palabras, el método busca exponer los fundamentos y los presupuestos del conocimiento teológico, ya que su objeto lo constituye el estudio de las normas, los criterios y operaciones que utiliza el teólogo para desarrollar correctamente su actividad científica.³²⁷ Así, el estudio del método teológico exige una mirada a múltiples variables, que son tenidas en cuenta para su desarrollo. Ahora bien, la evolución misma de la teología ha tenido diversas presentaciones, de acuerdo con los métodos utilizados para su elaboración, junto con el influjo y las exigencias del bagaje cultural que ha ido acumulando a lo largo de los siglos.

Así como el teólogo español Melchor Cano, supo “pensar los nuevos signos de los tiempos y abrirle nuevos caminos a la reflexión sobre la fe por medio de la determinación de la autoridad que tiene la historia”³²⁸ como sede del pensar teológico, y se propuso elaborar un método como respuesta al cambio cultural de su tiempo, también hoy, la teología debe *aggiornar* su método y profundizar en la posibilidad de nuevos lugares teológicos, abierta a nuevos caminos desde donde pueda ayudar a la Iglesia en el anuncio *kerigmático* y a autodeterminarse en estos tiempos.

Esta comunidad, la Iglesia, posee su propio ser a partir de la revelación y de la comunicación de Dios a través de la persona de Jesucristo. Se trata de asumir su historia y contarla como historias de Dios, de su presencia en la historia, y aquello que estas historias ofrecen. Se trata de un cuadro esencial para la valoración de cada problema o asunto teológico e institucional. Y por ello la teología, en su razón de ser, al

³²⁵ Cf. F. PASTOR, *Método teológico y «depositum fidei»*, Bogotá, CELAM., 1994, 104.

³²⁶ Cf. O. RUIZ, *Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la Teología India*, [en línea], ponencia leída en el II Simposio de Teología India, 4, Riobamba (2002) http://www.celam.org/documentos_celam/023.doc [consulta: 21 de septiembre 2022].

³²⁷ Cf. O. RUIZ, *Jesús, Epifanía del amor del Padre*, Bogotá, CELAM, 1984, 23-31; Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Come si fa la teología*, Roma, Paoline, 1976, 909.

³²⁸ Cf. M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad*, 71.

aggionar su método, acompaña la noble tarea de anunciar el evangelio y así dar razones de su esperanza al hombre de hoy.

Vivimos en un mundo de constantes cambios, cambios que emergen desafiando el labor teológico en pos de su quehacer y, por ello, exigiéndole una continua transformación concretada en las correspondientes fisonomías, giros lingüísticos, que se desprenden en la necesidad de una afirmación y actualización de los *loci theologici*; actualización referida a la nueva determinación, valides, coordinación y uso de diversos lugares propios –*loci proprii*–, así como a la caracterización de los otros lugares teológicos, denominados ajenos –*loci alieni*–.

Así, es posible concluir que la lógica de la fe se da en forma histórica. La fe se apoya en resultado de la iluminación del *intellectus fidei*. Pero con ello la determinación y el uso de los lugares están sometidos también a la comprensión de la fe de la Iglesia, una comprensión que se va desarrollando históricamente, anclado también en la labor de teologías contextuales.

CAPÍTULO 3: LA CULTURA COMO LUGAR TEOLÓGICO, Y LA INTER/MULTI-CULTURALIDAD COMO MODELO ECLESIAL

1. Introducción

El Concilio Vaticano II, como nuevo pentecostés, provocó fuertes impulsos de renovación en el pensar y quehacer teológico, como así también en la *praxis* pastoral. Con este evento la Iglesia abrió sus puertas a todos los hombres del mundo, mirando al hombre concreto y ofreciéndole a Dios como Salvador.

Con el Concilio se pone de manifiesto la necesidad eclesial y pastoral de *aggionarse*; este desafío, iniciado por los padres conciliares, invita a la teología a profundizar en el método teológico para que sea capaz de dar razones de nuestra fe al mundo de hoy, preguntándose por su estabilidad y validez actual, en consonancia con los desafíos que presenta nuestra época.

Ahora bien, la pregunta por el método es la pregunta por la razón de la fe, es decir por las razones que sostienen la verdad de fe. Este interrogante supone reflexionar en torno a los lugares de revelación, es decir, aquellos de los que se sirve la teología en su método para pensar su *praxis*. Esta necesidad es motivada por los diversos cambios en la cuestión epistemológica de las ciencias dados desde el siglo anterior, como también por la ya mencionada necesidad de *aggiornamento* postulado en los horizontes marcados por el Vaticano II. Por ello, hoy es necesario un profundo análisis de la cuestión y vislumbrar la posibilidad de nuevos *loci*.

Con el presente texto pretendo cooperar con dicho desafío, ofreciendo el que a mi parecer podría ser un nuevo *locus* posibilitador de nuevos horizontes teológicos, hablo aquí de la cultura.

En una primera instancia recorreré el concepto cultura desde diversos aportes que ofrecen las ciencias sociales, para luego en una segunda instancia analizar el concepto cultura desde los aportes de la reflexión eclesial, sobre todo aquel que ofreciera el Concilio Vaticano II. En un tercer momento, trataré la categoría cultura como posible *locus* teológico, lugar clave desde donde hablar de Dios al hombre contemporáneo; seguido presentaré una reflexión en torno a la cultura y la presencia del Santo Espíritu como revelador del misterio divino en ella, en este punto la propuesta es descubrir la riqueza de las distintas culturas, pueblos y tradiciones religiosas, reconociéndolas eclesial y teologalmente como miembros constructores del Reino y de la Iglesia universal. Finalmente, presento algunos criterios que ayuden a comprender mejor los alcances y límites de dicho *locus*, como así también estudiar los posibles alcances que ello tendría para la *praxis* eclesial y pastoral.

2. La Cultura desde las ciencias sociales

El concepto cultura presenta polivalencias y ambigüedades en su uso tanto coloquial como académico, despierta grandes dificultades por su riqueza y amplitud, y por eso conviene definirlo y delimitarlo.

2.1 El concepto 'cultura'

Definir qué es cultura parece ser una tarea por demás sencilla; en primer lugar, por el hecho de que todos, inmersos en una sociedad, pretendemos tener una noción de lo que es cultura; en segundo lugar, porque desde antaño los intentos por definir la cultura se han dado sin interrupción, en vista, de su amplio uso tanto coloquial como académico.

Es posible identificar múltiples y variados conceptos de cultura, muchos de los cuales han aportado efectivamente al esclarecimiento de esta noción. Sin embargo, la definición de cultura entraña no poca dificultad, puesto que, como hecho social, abarca un campo muy amplio cuya delimitación no siempre es fácil de precisar. Su estudio abraza disciplinas científicas diversas, como la antropología, la sociología, la filosofía, la ciencia política, la historia, entre otras, y, por supuesto, la teología. Es interesante observar que el eje transversal entre todas ellas es uno: el hombre.

En una primera aproximación al término, en su sentido etimológico, cultura “proviene del latín *cultus* que, a su vez, deriva de la voz *colere*, que tiene gran cantidad de significados, como habitar, cultivar, proteger, honrar con adoración, cuidado del campo o del ganado.”³²⁹ Sumado a este acercamiento etimológico, se advierte que son diversas las publicaciones que se han dedicado a dicho concepto, las cuales he podido observar entre las múltiples bibliografías que presentan estudios sobre el concepto.³³⁰ Entre ellas se destaca, por su complejidad y riqueza de aporte, la obra de los antropólogos Alfred Kroeber (1876-1960) y Clyde Kluckhohn (1905-1960) ambos estadounidenses quienes lograron integrar en una investigación publicada en 1952 una lista de más de 164 definiciones de cultura, compiladas en el texto: “*Cultura. A critical review of concepts and definitions*” (*Cultura. Una revisión crítica de conceptos y definiciones*).

Los autores toman diversos aportes de numerosos sociólogos, antropólogos, psicólogos y otros científicos del campo de las ciencias sociales sobre el concepto de

³²⁹ M. POZZO; S. KONSTANTIN, “Culturas y lenguas: la impronta cultural en la interpretación lingüística”, *Tiempo de Educar* 24 (2011) 172.

³³⁰ El estudio pormenorizado de los ingleses Kroeber y Kluckhohn no fue el único realizado en el siglo XX, destacándose otros, por mencionarse algunos: E. DURKHEIM. (1895): *Las reglas del método sociológico*. C. LÉVI-STRAUSS. (1953): *Antropología estructural*. M. FOUCAULT. (1961) *Vigilar y Castigar*. F. BOAS. (1964): *Cuestiones fundamentales en antropología cultural*. P. RICOEUR. (1970) *Freud: una interpretación de la cultura*. J. HABERMAS. (1989) *Teoría de la acción comunicativa*. P. BOURDIEU. (1990) *Sociología y cultura*. J. MOSTERÍN. (1993): *Filosofía de la cultura*. Por otro lado en este siglo se dieron aportes como los de: D. SCHWANITZ. (2002): *La Cultura*. E. STEARNS. (2003). *La unidad de la cultura europea. Notas para la definición de la cultura*. H. GOMBRICH. (2004): *Breve historia de la cultura*. J. MOSTERÍN. (2009): *La cultura humana*. L. CORCHIA. (2010): *La lógica dei processi culturali*. Jürgen Habermas tra filosofía e sociología. A. GROH. (2019). *Theories of Culture*.

cultura, tanto previos como contemporáneos a ellos, demostrando, puntos de encuentros que les llevan a clasificar las distintas nociones en seis agrupaciones bien distinguidas entre sí, a saber: descriptivas enumerativas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales y genética³³¹.

Kroeber y Kluckhohn ofrecen un análisis preciso de cada grupo con algunas observaciones:

-En el conjunto de definiciones del primer grupo es decir, descriptivas, se concluye que la cultura es entendida como un todo, como una totalidad integral (hábitos- lo moral- el arte- manifestaciones de lo social-, etc.) y a su vez se determina que, por ello, el concepto de cultura es una abstracción algo confusa, ya que parten de una lista de diversas variables tales como la estructura social, la religión, el modelo socio-económico, etc.³³²

-Del segundo conjunto de definiciones, clasificadas por los autores como históricas, se observa que las mismas seleccionan una característica en común de la cultura: herencia - patrimonio social o tradición social, en lugar de tratar de definir cultura sustantivamente. Las definiciones que aporta este grupo son de utilidad para llamar la atención sobre el hecho de que los seres humanos tienen un patrimonio social y biológico, un incremento o herencia que surge de la pertenencia a un grupo con una historia propia. El principal inconveniente de esta visión es que implica demasiada estabilidad y un papel pasivo por parte del hombre.³³³

-En el tercer grupo, denominado como definiciones normativas, se manifiesta que una cultura es lo distintivo de la forma de vida de un pueblo, y en general las definiciones de este grupo implican un organicismo que se vuelve explícito en ellas. Este conjunto de definiciones contemplan los ideales, valores, normas o estándares de vida, y de allí el comportamiento humano adquirido.³³⁴

-Del cuarto grupo, clasificado como definiciones de carácter psicológicas, llama la atención la preocupación o la pregunta de por qué existe la cultura, y cómo se logra la misma, olvidando definirla. Se detienen a realizar definiciones de carácter explicativo sin dar lugar a encontrar conceptos descriptivos. Aunque estas definiciones intentan relacionar la idea de cultura con el individuo, la cultura tiende a desaparecer, reduciéndose a lo psicológico, en particular con lo relacionado a los hábitos. Un sub-grupo de definiciones enfatiza el elemento del aprendizaje interhumano, de transmisión no genética a expensas de otras características de cultura. Otro sub-grupo dentro del mismo, retoma el sentido de la costumbre entendiéndola como hábito poniendo el

³³¹ Cf. A. KROEBER; C. KULCKHON, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, The Museum, 1952.

³³² Cf. *Ibid.*, 45-46.

³³³ Cf. *Ibid.*, 48-49.

³³⁴ Cf. *Ibid.*, 50-54.

centro en el individuo nuevamente, mirando al comportamiento como lo cultural (o lo socialmente valorado de esos comportamientos).³³⁵

-El quinto grupo agrupa las definiciones entendidas como estructurales, entre las características de ellas se pone de relieve aquella que convierte a la cultura en un modelo conceptual que debe ser basado e interpretado desde el comportamiento; por otra parte, se considera a la cultura como un diseño o sistema de diseños para vivir.³³⁶

-Por último, en el sexto grupo de definiciones llamadas genéticas, se pone el foco de atención en la pregunta ¿cómo ha llegado a ser la cultura lo que es? Se enfatiza de esa manera en el resultado o producto en lugar del proceso de transmisión.³³⁷

A partir del análisis de estos aportes, los autores construyen su propia definición, tomando como matriz de datos la clasificación de los seis grupos y las críticas a cada cuerpo de aportes, sosteniendo que:

“La cultura consiste en ciertos patrones, explícitos e implícitos, de y para el comportamiento adquirido y transmitido por símbolos, que constituyen un logro distintivo de los grupos humanos, incluidas su formas de realización en artefactos; el núcleo esencial de la cultura consiste en sus ideas tradicionales (es decir, históricamente derivadas y seleccionadas) y especialmente sus valores adjuntos; los sistemas culturales pueden, por un lado, considerarse como productos de acción, por otro como elementos condicionantes de una acción posterior”.³³⁸

Tanto del análisis de los seis grupos como de la definición ofrecida por los autores destacan algunos conceptos claves para comprender la denominación de cultura, a saber:

-Se trata de un concepto abstracto.

-La cultura se manifiesta visiblemente en un grupo humano a partir de su comportamiento.

-Lo simbólico como construcción y transmisión es evidencia de la cultura en un grupo.

-La cultura es comprendida dentro de las categorías espacio-temporales y por ello podemos hablar de una cierta dinamicidad.

Partiendo de los aportes de Kroeber y Kluckhohn y, a los fines de esta investigación, conviene concentrarse en dos aspectos, a saber, el uso del concepto de cultura en la antropología y en la sociología. En cuanto a la primera puede citarse a un

³³⁵ Cf. *Ibíd.*, 55-60.

³³⁶ Cf. *Ibíd.*, 61-63.

³³⁷ Cf. *Ibíd.*, 64-68.

³³⁸ Cf. *Ibíd.*, “Culture consists of- patterns, explicit and implicit, of and for behavior acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; the essential core of culture consists of traditional (i.e. historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action.”. 180.

antropólogo de renombre: Ralph Linton,³³⁹ para quién la existencia natural del hombre es la vida con cultura; para él, entre el medio ambiente natural y el hombre se construye un mundo humano con un especial significado, ese especial significado dado al mundo construido por el hombre es la cultura.³⁴⁰ Desde la sociología, el reconocido sociólogo canadiense Guy Rocher, considera que la cultura parte de la realidad que rodea al hombre en sociedad; en otras palabras, la define como un conjunto coherente de maneras de pensar y de sentir; al mismo tiempo, de conductas más o menos formalizadas, que comparten los miembros de una sociedad o grupo.³⁴¹ Ambas concepciones tienen un núcleo fundamental, a saber, la intrínseca conexión entre lo natural y lo construido, y cómo ello abarca toda la realidad del hombre, su pensar, actuar y sentir.

En tal sentido, es posible hablar de un consenso acerca de determinados elementos y características que comparten la mayoría de las conceptualizaciones sobre cultura: cosmovisiones, valores, pensamientos, signos, creencias, tradición, ritos, costumbres, red de significados, lenguas, arte, música, la moda, etc. Se trata de elementos que incluyen aquello que sabemos, lo que creemos, lo moral, lo estético, el comportamiento dentro de un determinado grupo (tal como las costumbres y los hábitos), y la forma de ver el mundo. Elementos que el hombre recibe inmerso en una cultura determinada, sin poder distinguir con totalidad aquello que recibe, sin cuestionarlo, mimetizándose con ella, sin ser consciente de todo lo que ella impregna en la realidad que le rodea. A esto último la sociología le da el término de enculturación es decir, aquel proceso de transmisión de la cultura. Así, la cultura se torna base y fundamento de lo humano.

2.2 *Cultura no es civilización*

En el contexto de la Ilustración surge otra de las clásicas oposiciones que involucra a la cultura, esta vez, como sinónimo de la civilización. Esta palabra aparece por primera vez en la lengua francesa del siglo XVIII, referida al refinamiento de las costumbres:

“A fines del siglo XVIII y principios de siglo XIX, se constituyó el significado independiente del término ‘civilización’ que tiene su origen en el latín: ‘civis’, ‘ciudadano’ y ‘civilis’, ‘perteneiente al ciudadano’. En su devenir histórico, este término expresó la mejora de la moral, del carácter humano, la afirmación de la legalidad y el orden social. Al mismo tiempo, en Francia e Inglaterra esta palabra comenzó a usarse en plural, hablando de ‘civilizaciones’. Así como en el orden natural, de una semilla se cultiva una planta que evoluciona bajo cuidado a través del tiempo, los seres humanos evolucionamos desde los escalones inferiores a los niveles más elevados, espirituales, morales, éticos y científicos.”³⁴²

³³⁹ Ralph Linton es uno de los más destacados antropólogos estadounidenses de mediados del siglo XX. Sus obras *El estudio del hombre* (1936) y *El árbol de la cultura* (1955) son importantes contribuciones a la antropología.

³⁴⁰ Cf. R. LINTON, *Cultura y Personalidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

³⁴¹ Cf. G. ROCHER, *Introducción a la sociología general*, Barcelona, Herder, 1973, 111-112.

³⁴² M. POZZO; S. KONSTANTIN., “Culturas y lenguas: la impronta cultural en la interpretación lingüística”, *Tiempo de Educar* 24 (2011) 173.

Civilización es un término relacionado con la idea de progreso, de un entramado sistema de valores que se poseían y a las que solo tenían acceso ciertas prácticas socio-educativas concretas. Por tanto, la civilización es un estado de la humanidad, en el cual la ignorancia ha sido abatida y las costumbres y relaciones sociales se hallan en su más elevada expresión. Ahora bien, el cambio histórico del concepto se produjo en contraposición al término civilización en Alemania:

“Un importante giro en la historia de la palabra ‘cultura’ se produjo en la lengua alemana: la aparición de la ‘Kultur’, que sustituyó la original ‘Cultur’. En el principio, los conceptos de ‘cultura’ y ‘civilización’ se desarrollaban como en el resto de los países a partir de la moral cristiana. Pero a fines del siglo XVIII, en primer lugar con las obras de Herder, se produjo una innovación que al parecer determinó el desarrollo posterior del concepto, ya que se comenzó a hablar de ‘cultura’ en plural (‘culturas’). Otra innovación importante en la interpretación del concepto en Alemania, que rara vez se encuentra en el léxico científico de las demás lenguas, es la contraposición de ‘cultura’ y ‘civilización’.”³⁴³

La civilización no es un proceso terminado, es constante e implica el perfeccionamiento progresivo de las leyes, las formas de gobierno, el conocimiento. Bajo esta idea, la cultura también es un proceso universal, que incluye a todos los pueblos, incluso a los más atrasados en la línea de la evolución social. Desde luego, los parámetros con los que se medía si una sociedad era más civilizada o más salvaje eran los de su propia sociedad. En los albores del siglo XIX, ambos términos, cultura y civilización, eran empleados casi de modo indistinto.

Hoy hablar de cultura es hablar en términos de inclusión, un concepto capaz de abrazar lo diverso sin por ello negar autenticidad, civilización, moralidad, sapiencia, etc. En tal sentido, ambos términos (civilización y cultura) no son sinónimos, porque no podemos hablar de una cultura más o menos humana, por el contrario, toda cultura es humana, y ninguna es más cultura que otra, o más civilizada que otra, ya que todo andamiaje cultural posibilita en una sociedad organizar su civilización, con las características que la misma cultura le imponga, sin dejar de tener en cuenta que se trata de una construcción espacio-temporal humana que tiende a transformarse, debido a su dinamismo histórico-temporal.

2.3 Definición de cultura

Luego de haber dado presentación a la cuestión del concepto cultura, queda optar por una noción concreta que permita el avance del presente trabajo. Frente a este emprendimiento, es necesario advertir que no cualquier idea o noción nos es útil, ya que, la misma ha de servir al afán de presentarlo como *locus theologicus*. Así las cosas, en este apartado me propongo hacer opción por una definición de cultura, presentando el porqué de su elección.

³⁴³ *Ibidem.*

Haciendo memoria de mis pasos por la casa de estudios de Trejo, llego al concepto de cultura que conociese al estudiar obras del Dr. Martínez Paz³⁴⁴, para él la cultura es entendida como: matriz de vida dotada de sentido. La elección de dicha noción no es arbitraria, ya que, en primer lugar la misma tal como la entendió su autor se descubre completa, integrando sus dimensiones social- antropológica e histórica; y en segundo lugar, porque resume a mi entender el recorrido de nociones que en el punto anterior he presentado. Se trata entonces de una definición de cultura integral que me permitirá luego presentar la cultura concretamente como un posible *locus theologicus*.

En 1996 Martínez Paz creó la teoría del “Mundo jurídico multidimensional” (que venía desarrollando desde 1989) como desarrollo evolutivo del trialismo, obra del jurista alemán Werner Goldschmidt. Dicha teoría postula un nuevo punto de vista metodológico que consiste en la investigación científica interdisciplinaria del Derecho; tal aporte, marcó la manera de comprender el mundo jurídico desde el modelo multidimensional, en el cual la cultura es un factor de gran importancia para hablar del hombre en concreto.

El modelo multidimensional, parte de cuatro dimensiones claves y estructurales, la antropología, la sociología, la cultura y por último, la ética, conceptualizadas como hombre –sociedad – cultura – derecho. Así, se dan, según Martínez Paz, una serie de relaciones que constituyen el mundo humano, en el que el hombre encuentra los elementos que configurarán su desarrollo espiritual y físico.³⁴⁵ Sin embargo, esta relación del hombre con el mundo no es meramente pasiva, ya que el hombre no se limita solo a recibir influencias, sino que también va creando un mundo que responda a sus propias aspiraciones. El mundo se transforma así en un mundo humano y adquiere un sentido nuevo; y, aunque también tiene los límites del hombre, no se encuentra determinado ni cerrado definitivamente, permaneciendo abierto a las experiencias y cambios que sucesivas generaciones imponen en su construcción.³⁴⁶ Al abordar la construcción del mundo de lo humano, se manifiesta una idea que es clave: el concepto de cultura.

La cultura ofrece, según el autor, soluciones de vida, por rudimentarias y primitivas que las mismas puedan ser. Aún más, también son cultura aquellas tradiciones de los pueblos que se transmiten de generación en generación, sirviendo de fundamento a las nuevas creaciones culturales, ya que la cultura es fruto de transformaciones, entendiéndolo por ello: los procesos que se entrecruzan en la realidad,

³⁴⁴ El Dr. Fernando Martínez Paz (1927-2008) fue un reconocido abogado, escritor y jurista argentino; se desempeñó como docente en las aulas de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba (Casa de Trejo), en la cual como titular de cátedra logro imponer con su reconocimiento académico el modelo jurídico multidimensional, el cual aún es estudiado por quienes se forman en dicha casa de estudios.

³⁴⁵ Al respecto y en consonancia, V. CODINA menciona que “la cultura (...) engloba la dimensión material de producción y relación con la naturaleza (aspecto económico), la dimensión de organización de la comunidad (aspecto social), y la visión del mundo y el sistema de valores (aspecto simbólico, celebrativo y religioso).” *Creo en el Espíritu Santo*, Maliaño, Sal Terrae, 2000, 171.

³⁴⁶ Cf. F. MARTÍNEZ PAZ, *Introducción al Derecho*, Buenos Aires, Ábaco, 1994, 299.

con distinto grado de desarrollo e incidencia que da orígenes a ciertos fenómenos sociales.³⁴⁷ La esencia de la cultura es en efecto social, y por ello solo se da en una comunidad concreta.

La cultura es también proceso histórico social que traduce las experiencias vitales de los pueblos.³⁴⁸ Este proceso se conforma como vida, orden y tarea, entendiendo por vida el pensamiento, los valores y las acciones que se transmiten por generaciones dando lugar a la idiosincrasia de los pueblos; el orden no es más que la vinculación de lo estructural, la constitución, lo natural de lo humano con los valores propuestos por una comunidad; por tarea entendemos la apertura, ya que el mundo se construye en constante transformación, el mundo es inacabado y el hombre se posiciona frente a ella desde la construcción.

Sin una sociedad la cultura no puede desarrollarse, la supone y necesita, ya que el hombre realiza su vida en ella, da lugar con sus actos a la historia, y por ello se vuelve responsable de la misma. Esa historia no es más que la realidad del pasado (personal y social), proyectada a un futuro a construir, y es precisamente esa realidad transformándose del mundo humano que se convierte en la historia del hombre.³⁴⁹

Para el jurista podemos describir una cierta cultura universal, presuponiendo que al mismo tiempo se reconoce la existencia de diversas culturas. Ahora bien, resulta imposible que una cultura determinada llegue a ser universal, de la misma manera que es imposible construir una cultura que sea universal y homogénea, a pesar de que puedan existir intentos globalizadores.³⁵⁰ No podemos darnos con un mapa de significados para ser usado indistintamente y en cualquier contexto cultural. De aquí que la cultura no se da como algo estático e inmutable, sino como tarea de la que el hombre resulta el protagonista.

La cultura presenta en sí un aspecto histórico, sociológico y etnológico, porque hablamos de pluralidad de culturas que deriva en los diferentes modos en que los pueblos se sirven de la realidad. Efecto de ello será el intercambio o dialogo entre culturas evitando vulnerar el genio propio de los pueblos.

Por consiguiente, conviene entender la cultura como “matriz de vida, dotada de sentido”³⁵¹; como matriz, ya que es lugar donde se gesta aquella red concreta de significados que dan sentido a la vida del hombre y que se manifiestan de plurales modos; a la vez se trata de un vital y continuo proceso en el que el hombre se descubre protagonista, heredero, responsable y constructor.

Desde allí, se puede hablar de la cultura como lugar teológico, esta cultura que está en lo más profundo del hombre, se presenta como universo de realidad que el

³⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 351.

³⁴⁸ Cf. *Ibíd.*, 366.

³⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

³⁵⁰ Cf. *Ibíd.*, 384.

³⁵¹ Cf. F. MARTÍNEZ PAZ, *El mundo jurídico multidimensional*, Córdoba, Advocatus, 1998², 45.

hombre hace surgir con su iniciativa, mente y manos, que toda experiencia humana impregna, y que permite desde ella acercarnos al misterio divino.

3. La cultura desde la reflexión eclesial

La comunidad eclesial discípula y misionera, fiel al mandato de su maestro, ha encontrado a lo largo de su historia múltiples maneras de llegar al hombre con su anuncio, tal labor ha implicado hacer uso de pedagogías que le permitiesen generar un encuentro con los hombres de cada tiempo, una de estas maneras ha sido la denominada “inculturación del evangelio”, siendo para ello fundamental, en primer lugar, reconocer que se entiende por cultura. A continuación, se presentan algunas reflexiones que permiten un acercamiento al término desde el aporte teológico-pastoral de la Iglesia.

3.1 La cultura y el Concilio Vaticano II

La relación de la Iglesia y el mundo ha sido fuente de constantes estudios y opiniones, siempre más o menos fundadas en los hechos históricos y en la *praxis* misma de la Iglesia, lo cierto es, que si quisiéramos acceder a comprender su actitud actual es preciso recurrir como referencia obligatoria al último concilio celebrado, no solo por sus documentos sino por el espíritu con el que los padres conciliares sesionaron, el cual aún hoy vive.

El significado de aquel evento trascendido hace un poco más de 50 años, sigue ofreciendo hoy claridad y horizonte, no solo por los cambios gestados sino por los paradigmas eclesiales y teológicos sucedidos. Esto es así dado que el giro de la teología ha sido decididamente en favor de lo pastoral.³⁵² Así, ciertamente el primer paso es reconocer que:

“El Concilio Vaticano II significó un magnífico hito en la superación de un esquema de cristiandad consistente en la identificación de hecho entre el cristianismo y la cultura eclesiástica, y resultó también un paso importante en la superación del rechazo integrista a la cultura moderna.”³⁵³

Entre los documentos que se destacan, la constitución pastoral *Gaudium et spes* tuvo un significado trascendental, sobre todo para la *praxis* eclesial, poniendo en el centro al hombre, la sociedad y la cultura.³⁵⁴ En cuanto al valor que le otorga a la

³⁵² La cuestión del Concilio Vaticano II como un giro teológico hacia lo pastoral encuentra razón en diversos estudios teológicos, por ofrecer algunos: V. AZCUY, “La manifestación salvífica de Dios y su discernimiento en los signos de los tiempos. Un giro soteriológico-pastoral en el concilio Vaticano II”, *Teología y vida* 55/2 (2014). L. GERA, “El misterio de la Iglesia”, *Teología* 7 (1965) 154-213. P. HÜNERMANN, *El Vaticano II como software de la iglesia actual*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2014.

³⁵³ F. FORCAT, La cultura popular y la mezcla de culturas en la perspectiva de Rafael Tello. *Stromata* 72 (2018) 159.

³⁵⁴ Cf. *Ibidem*.

cultura,³⁵⁵ es preciso destacar los factores histórico-sociales que tiene en cuenta, ya que desde allí proporciona el término inculturación abriendo una nueva perspectiva para comprender la relación entre la fe y las culturas.³⁵⁶ Por ello, es posible sostener que “el tema central (...) del Concilio Vaticano II y de la Iglesia post-conciliar es la relación entre fe y cultura.”³⁵⁷

La Iglesia es llamada por Juan XXIII a la construcción de este mundo moderno nuevo:

“En este momento de la historia, la Providencia nos conduce a un nuevo orden en las relaciones humanas que, por obra de los hombres y más allá de sus esperanzas, contribuye al cumplimiento de unos designios superiores e inesperados. Y cualquier cosa, incluso las adversidades humanas sirven para el mayor bien de la Iglesia”.³⁵⁸

Se trata entonces de la importancia de comprender el mundo tal como se presenta al hombre de hoy, descubriendo así su correspondencia con el posible *aggiornamento* inteligible a la enseñanza integral, y a la vez, permanente de la Iglesia, ya que:

“una cosa es la sustancia de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra su formulación y su revestimiento; y eso es lo que hay que tener en cuenta con la paciencia necesaria, midiendo bien las formas y proposiciones de una enseñanza de carácter sobre todo pastoral”.³⁵⁹

En las presentes palabras de Juan XXIII se da de manera incipiente el rumbo hacia lo antropológico como centro de la *praxis* eclesial, lo que significaría también mirar en profundidad la cultura, como un carácter indispensable para comprender al hombre.

Esta apertura de la Iglesia al hombre moderno se da también en el aula conciliar, ya que el mundo, “en la diversidad de mentalidades y de culturas, se vería de alguna manera estimulado con la presencia de los padres conciliares llegados de todas las

³⁵⁵ Esta relación hombre- sociedad- cultura - Iglesia dispuesta en el espíritu del concilio es posible hallarla en varios documentos redactados, por citar ejemplos: *Lumen Gentium*: 13, 15, 16, 17, 32, 34, 36; *Dei Verbum*: 1; *Sacrosanctum Concilium*: 32, 37. En cuanto al cuerpo de decretos: *Ad Gentes* (sobre la actividad misionera de la Iglesia), *Unitatis Redintegratio* (sobre el ecumenismo), *Inter Mirifica* (sobre los medios de comunicación social); en el cuerpo de las declaraciones: *Dignitatis Humanae* (sobre la libertad religiosa), *Nostra Aetate* (sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas). En cuanto a las menciones: la palabra cultura aparece unas 91 veces, la palabra mundo 33, cultural 34 veces, historia unas 73 veces y las palabras: mundo, sociedad, diálogo, servicio, novedad, cambio, son palabras que se utilizan casi continuamente. A diferencia del Concilio Vaticano I, en donde la palabra cultura, por ejemplo, no aparece más que en una ocasión concreta, el Vaticano II presenta a la Iglesia ante la humanidad como madre que a todos abraza. Cf. H. CARRIER, “Vaticano II (y la cultura)”, en R. LATOURELLE y otros (dirs.), *Diccionario De la cultura para el análisis cultural y la inculturación*, Navarra, Verbo Divino, 2004, 474.

³⁵⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, *GS* 57.

³⁵⁷ Cf. D. LANE (ed.), *Religion and culture in dialogue*, Dublin, Columba Press, 1993, 14.

³⁵⁸ JUAN XXIII, *Discurso con ocasión de la solemne apertura del Concilio Vaticano II*, 11 Oct. 1962, AAS 54 (1962).

³⁵⁹ *Ibidem*.

regiones del mundo.”³⁶⁰ Aunque es verdad que al principio dio la impresión de que los principales actores serían los padres occidentales (principalmente europeos) y los trabajos preparatorios (*schematas*) habían sido sobre todo obra de los mismos, su manera de ver no dominó los debates;³⁶¹ durante el concilio se produjo una toma de conciencia de la internacionalización histórica de la Iglesia, que estaba llamada a desarrollarse a continuación con todas sus consecuencias, y cuya importancia sólo se fue midiendo gradualmente.³⁶²

Hubo en este evento una gran apertura interdisciplinar y ecuménica que permitió a los padres una visión más amplia del diálogo y de la eclesialidad. Por ejemplo:

“la colaboración de los obispos con los expertos en estas reflexiones interdisciplinares, aunque adoleció algunas veces de improvisación y desconcierto, al cabo de cierto tiempo dio frutos, y se encuentran huellas de estas colaboraciones en todos los documentos conciliares. Los temas tradicionales, como así también los nuevos, se tratan allí desde una perspectiva a la vez doctrinal y encarnada en el tiempo.”³⁶³

Así las cosas, se vuelve evidente el interés del evento conciliar por tratar la relación Iglesia- mundo, y en ello se descubre la importancia de mirar al hombre moderno, buscando en ello pronunciar los horizontes precisos para anunciarle la buena nueva, en las dinámicas propias de su historia.

3.2 Nueva percepción del concepto cultura y su relación con la praxis eclesial

Lo sucedido en el Concilio Vaticano II fue denotadamente una experiencia cultural en la Iglesia, aquellos 2450 obispos llegados de diversas regiones, los observadores, los peritos, y los tantos participantes en general, hicieron de aquel evento una singular experiencia de una Iglesia inter-multi- cultural. Aquellos que participaron se vieron inmersos en asuntos de lo eclesial y el mundo, germinando una nueva percepción de la *praxis* eclesial con una fuerte raíz cultural.

Así como M. Cano presentó una nueva metodología para el quehacer teológico, que le permitió a la teología abrirse como ciencia y entrar en diálogo con su tiempo, también lo hizo el Vaticano II. Cano ofrecía una metodología articulada con una configuración muy propia de la reflexión eclesiológica y de la Iglesia de su tiempo, de la misma manera el último concilio supo releer el desafío de la historia modificando las coordenadas de lo eclesial de un modo decisivo.³⁶⁴ En este sentido M. Eckholt rescata que el intento de una actualización creativa de M. Cano se articula con impulsos eclesiológicos aportados por el Vaticano II y que han sido interpretados por teólogos como Marie- Dominique Chenu y Karl Rahner, Peter Hünemann y Bernd Jochen

³⁶⁰ Cf. H. CARRIER, “Vaticano II (y la cultura)”, en R. LATOURELLE y otros (dirs.), *Diccionario De la cultura para el análisis cultural y la inculturación*, Navarra, Verbo Divino, 2004, 473.

³⁶¹ Cf., G. ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. En busca de la renovación del cristianismo, Salamanca, Sígueme, 2005, 63-69.

³⁶² Cf. H. CARRIER, *Vaticano II*, 473.

³⁶³ Cf. *Ibíd.*, 474.

³⁶⁴ Cf. M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad*, 75.

Hilberath; de esta manera es posible denotar que en los posteriores trabajos teológicos al concilio:

“la Iglesia encontró una nueva autocomprensión como Iglesia mundial, tanto en el sentido de una Iglesia en la diversidad de las culturas como en el sentido de una Iglesia que se comprende y se realiza siempre a partir del mundo y la cultura”.³⁶⁵

La Iglesia en el concilio se siente unida con toda la historia humana, y mira de un modo renovado la fe que es vivida en su dinámica histórica, y por cierto cultural. El sentido de una definición eclesial *ad intra* y *ad extra* se volcó en aquella noción de Pueblo de Dios peregrino que camina en la historia,³⁶⁶ es decir, en una Iglesia que se va construyendo en el tiempo. Ésta noción de Pueblo de Dios como categoría teológica tiene raíces bíblicas e históricas con un sólido alcance en la pastoral, partiendo de la cuestión del hombre y su modo de ser en el mundo contemporáneo, permitiendo así el interrogante por la cultura. Por consiguiente:

“puede decirse que la visión teológica del Vaticano II no puede separarse de su percepción cultural del mundo contemporáneo. No es posible concebir a la Iglesia fuera de unas culturas vivas. Por otra parte, las culturas del hombre no encuentran su salvación verdadera más que en Jesucristo. Esto lleva a muchos observadores atentos del Concilio a afirmar que el documento capital *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, no encuentra su significación completa más que a la luz de la *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Ningún otro concilio en la historia había puesto así al hombre y al mundo en el centro de sus debates.”³⁶⁷

Conviene exponer aquí el aporte del concilio sobre la cultura, partiendo del carácter moderno de la comprensión del término cultura que se encuentra en la *Gaudium et Spes*,³⁶⁸ tomado de las ciencias humanas. Las dos dimensiones de cultura se encuentran aquí perfectamente armonizadas y relacionadas entre sí. Por una parte, la cultura se refiere al progreso del individuo, que desarrolla todas sus potencialidades gracias a la aplicación de su inteligencia y de sus talentos: se trata de la cultura entendida tradicionalmente en el sentido clásico y humanista. Una segunda acepción, más moderna, se refiere a la vivencia antropológica y a las mentalidades típicas de cada grupo humano. Esta doble dimensión permite comprender las relaciones que hay entre la cultura del individuo y las culturas colectivas, entre la cultura sabia y las culturas vivas, ya que el hombre es sujeto y beneficiario de todo progreso cultural. A continuación, la definición que los padres conciliares plasmaron:

“Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano.

³⁶⁵ Cf. *Ibidem*.

³⁶⁶ Para una profundización sobre la noción de la categoría Pueblo de Dios: L. GERA, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, *Escritos Teológico Pastorales I* (1976) 717-744.

³⁶⁷ Cf. H. CARRIER, *Vaticano II*, 475- 476.

³⁶⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, *GS* 53-62.

De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida diversos y escalas de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza. Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada comunidad humana. Así también es como se constituye un medio histórico determinado, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que recibe los valores para promover la civilización humana.”³⁶⁹

Se percibe en esta definición una mirada dinámica, histórica y concreta de la humanidad que va construyéndose.³⁷⁰ Pero se advierte que luego de la definición, la apertura del concepto se ve coartado; en las siguientes líneas se habla de “una cultura actual”,³⁷¹ por lo que no es fácil comprender qué se quiere expresar. ¿Existe acaso una cultura moderna o se trata más bien de culturas que subsisten al mismo tiempo, ya sean modernas o no? Parecería que apunta a la cultura en un sentido plural, que más bien enfrenta una antinomia entre un cierto sentido de cultura moderna incardinada en el progreso del mundo de la ciencia y la técnica y por otro las culturas particulares y de masas. Esto último, es observable en la serie de preguntas que plantean los padres conciliares, en torno al desafío del hombre para dialogar las culturas de matriz y lo cultural del mundo del progreso, como así también el aspecto dialogal de una pluri/multiculturalidad:

“¿Qué debe hacerse para que la intensificación de las relaciones entre las culturas, que debería llevar a un verdadero y fructuoso diálogo entre los diferentes grupos y naciones, no perturbe la vida de las comunidades, no eche por tierra la sabiduría de los antepasados ni ponga en peligro el genio propio de los pueblos? ¿De qué forma hay que favorecer el dinamismo y la expansión de la nueva cultura sin que perezca la fidelidad viva a la herencia de las tradiciones? Esto es especialmente urgente allí donde la cultura, nacida del enorme progreso de la ciencia y de la técnica se ha de compaginar con el cultivo del espíritu, que se alimenta, según diversas tradiciones, de los estudios clásicos. ¿Cómo la tan rápida y progresiva dispersión de las disciplinas científicas puede armonizarse con la necesidad de formar su síntesis y de conservar en los hombres las facultades de la contemplación y de la admiración, que llevan a la sabiduría? ¿Qué hay que hacer para que todos los hombres participen de los bienes culturales en el mundo, si al mismo tiempo la cultura de los especialistas se hace cada vez más inaccesible y compleja? ¿De qué manera, finalmente, hay que reconocer como legítima la autonomía que reclama para sí la cultura, sin llegar a un humanismo meramente terrestre o incluso contrario a la misma religión?”³⁷²

También, es preciso destacar la complejidad con que los padres pareciesen llamar en sentido singular a la cultura, ya que, en los siguientes números (60 a 62) manifiestan una noción de cultura entendida en parámetros de civilización, es decir, como el derecho de acceso a un cierto mundo cultural que garantizarían aquellos que pertenecen al mundo de lo académico. No menor será el concepto aún más cerrado de

³⁶⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *GS* 53.

³⁷⁰ F. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2017, 37.

³⁷¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *GS* 54.

³⁷² *Ibíd.*, 56.

“cultura básica” con el que los padres citan a los que viven en un cierto estado de “ignorancia”. Con ello: ¿Qué han querido decir los padres? ¿Acaso la cultura es un estado que solo algunos alcanzan, marcado por el mundo académico/científico de algunos grupos sociales?

Así las cosas, el concepto elegido por los padres conciliares no solo plantea los desafíos sino también un horizonte hacia el cual caminar, el de una cultura humanitaria:

“En medio de estas antinomias se ha de desarrollar hoy la cultura humana, de tal manera que cultive equilibradamente a la persona humana íntegra y ayude a los hombres en las tareas a cuyo cumplimiento todos, y de modo principal los cristianos, están llamados, unidos fraternalmente en una sola familia humana.”³⁷³

Desafíos que debe asumir la misma humanidad como autora y protagonista de la cultura: “Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de todo grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad.”³⁷⁴ En otras palabras se trata de encontrar, “una forma más universal de cultura, que tanto más promueve la unidad del género humano cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas.”³⁷⁵

En cuanto al nexo entre la noticia de Cristo Jesús y la cultura, el documento menciona a los múltiples vínculos que existen entre ella y el mensaje de salvación. Ya que Dios, por medio de la revelación, desde los tiempos más remotos hasta su plena manifestación en el Hijo, ha hablado a su pueblo según los tipos de cultura propios de cada época.³⁷⁶ Este concepto dará lugar a la apertura de trabajo en torno a la inculturación del evangelio.

En cuanto a la recepción de *GS* en el contexto latinoamericano, quisiera ofrecer una breve aproximación desde el aporte de Juan Carlos Scannone (1931-2019) para dar ejemplo de como una nueva percepción cultural nacida en el Vaticano II tiene alcances en la vida y *praxis* eclesial. Él teólogo argentino considera que:

“el principal aporte de *Gaudium et Spes* a nuestra problemática (evangelización de la cultura) fue sin duda la nueva actitud pastoral de la Iglesia Latinoamericana: su giro decidido hacia el hombre, la sociedad y las culturas de América Latina. A ese giro acompaña, además, un nuevo modo de reflexión teológica que parte, a la luz de la fe, de la situación histórica. Ambos elementos no sólo fueron centrales en Medellín y Puebla, sino que coadyuvaban fuertemente al surgimiento de la pastoral y teología de la liberación”.³⁷⁷

Un segundo aporte para Scannone es la revalorización por *GS* tanto de la actividad y responsabilidad históricas del hombre en el mundo como de la autonomía

³⁷³ *Ibidem.*

³⁷⁴ *Ibid.*, 55.

³⁷⁵ *Ibid.*, 54.

³⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 58.

³⁷⁷ Cf. J.C. SCANNONE, de Influjo de *Gaudium et Spes* en la problemática la evangelización de la cultura en América Latina – Evangelización, Liberación y Cultura Popular, 88-103 [en línea], 1983 <http://www.inculturacion.net/autores-invitados/file/109-scannone-influjo-gs-en-al?tmpl=component&start=240> [consulta: 21 de septiembre de 2022].

de lo temporal y la cultura, comprendida sin embargo históricamente, en el marco de la vocación integral del hombre.³⁷⁸ Y como tercer punto es el aporte de la GS a la reflexión pastoral latinoamericana gracias a su concepto antropocéntrico, histórico e integral de cultura –que no es ni objetivista ni culturalista.³⁷⁹

Si bien Scannone considera estos tres aportes mencionados, sostiene que el principal influjo de GS no fue el de una mera aplicación en América Latina, sino el dinamismo de recompreensión situada, de prolongación y aun de complementación crítica que esa aplicación provocó. Ayudando a que la misma Iglesia local tome mayor conciencia de su propia particularidad y de la historia de la evangelización de la cultura.³⁸⁰

Por otro lado, el influjo directo o indirecto de GS en las problemáticas de liberación y evangelización de la cultura fue decisivo, tanto por lo que aportó de nuevo como por los problemas que dejó planteados, como por las interpretaciones y prolongaciones que suscitó cuando se la puso en práctica desde una perspectiva latinoamericana. Así, la recepción del Vaticano II en América Latina, se vio plasmada en las Conferencias Episcopales de Medellín (1969) y de Puebla (1979), y concretamente, de la nueva comprensión de “cultura” que la Constitución elaboró en una perspectiva antropocéntrica, histórica e integral.³⁸¹

Scannone, con estos aportes, expone lo que realmente ocurre cuando hablamos de pastoral- cultura e Iglesia, es decir, una nueva percepción de la cultura que nace con un fuerte impulso en el Vaticano II y que suscitó no solo el estudio y la reflexión sobre los alcances de esta nueva apertura a la cultura, sino también modos de *praxis* eclesiales que posibilitasen el encuentro entre el evangelio y las culturas de los pueblos.

4. La cultura como lugar teológico

A raíz de los cambios suscitados en el seno de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II, surgieron diversas reflexiones y estudios teológicos que dieron lugar a la recepción del nuevo horizonte teológico-pastoral planteado por los documentos conciliares. Se planteó también el interrogante por el modo de hacer teología, es decir por su método, cuestión que implicó la revisión de los denominados lugares teológicos, en otras palabras, se trata de la tarea de legitimar, validar y actualizar aquellas sedes o fuentes de las cuales ha de servirse la ciencia teológica para cumplir su tarea. Partiendo de esta premisa, deseo proponer a continuación a la cultura como *locus theologicus*.

4.1 La cultura como lugar teológico

La Iglesia en cada momento de la historia desea anunciar la buena nueva a todos los hombres y mujeres, en esta búsqueda la teología se ve desafiada en su servicio

³⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, 88.

³⁷⁹ Cf. *Ibíd.*

³⁸⁰ Cf. *Ibíd.*

³⁸¹ Cf. *Ibíd.*

eclesial a pensar en nuevos horizontes de apertura que den razones de nuestra fe, siendo entonces preciso una mirada a las cuestiones más elementales como la *ratio fidei* desde el método teológico (*intellectus fidei*), y en él los lugares teológicos (*autoritas*), siendo estos últimos los que ofrecen un espacio privilegiado para el quehacer teológico, pero me pregunto: ¿Será que deban *aggiornarse*? ¿Habrán nuevos *loci* que descubrir y profundizar? ¿Qué validez o sentido tienen aquellos diez *loci* que nos ofreciera M. Cano para el mundo de hoy?

Algunos de estos interrogantes he intentado resolver a lo largo del texto, de manera particular problematizando el *status quo* de los *Loci* y presentando aunque, germinalmente, la posibilidad de un *aggiornamento* que dé lugar a nuevos *loci theologici*. Así las cosas, se propone a la cultura como *locus*, aunque debe advertirse si: ¿Puede presentarse la cultura como *locus*? ¿Por qué? ¿Se trata de un lugar hermenéutico, propio o ajeno?

Para comenzar este punto es preciso citar un aporte de M. Eckholt, la cual entiende que los *loci theologici* no son:

“solo lugares fácticos a partir de los cuales se obtienen los argumentos para el entendimiento sobre la fe. Los *topoi* se comprueban más bien en su calidad de instancias de mediación de la fe, históricamente desarrolladas, al mismo tiempo en su esencialidad diferenciada para la fe.”³⁸²

Partiendo de esta afirmación podemos presentar a la cultura como lugar de mediación, es decir como *locus*; es esta matriz de vida, dotada de sentido, la que lleva a todo hombre y mujer a buscar y adorar a su creador, a explicar la realidad que le rodea y en la que Dios se dona, manifestándose por solo caminos que Él, desde su libérrimo amor, decide. Se descubre así la vida de los pueblos como un claro lugar desde el donde hablar de Dios. Rovira Belloso dice sobre ello:

“Pensar a Dios desde una cultura es parte del programa implícito en todo discurso teológico. La mente no se detiene, satisfecha, en el acto de creer, sino que prosigue más allá y quiere homologar este creer como saber. Hay aquí algo muy difícil y tenso, no exento de ambigüedades. Creer y entender son dos actos distintos, aunque tiendan a interpenetrarse debido a la característica de la mente humana, que cuando asiente o cree, desea correlativamente entender o saber. La mente acoge los dos actos, el de creer y el de entender, porque quiere entender lo que cree. Tiene la tendencia, no siempre realizable, de traducir la fe en saber e, incluso, en evidencia, con lo que se corre el riesgo de querer des-velar del todo el misterio revelado, esto es, manifiesto pero todavía y siempre escondido.”³⁸³

Esa traducción de fe, dada en el mundo de lo religioso, se vuelve cultura en la medida que se vuelve mediación del hombre en sociedad para comprender mejor su relación con Dios. En otras palabras, se trata de una fe que se aventura en la búsqueda de sus formas correspondientes, en cada apropiación de la tradición, una fe que se entiende en situación de aprendizaje con y de los demás, así la fe puede llegar a ser configuradora de la cultura. La relación entre religión y cultura se dan de manera

³⁸² M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad*, 82.

³⁸³ J. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, Madrid, Sapientia Fidei, 1996, 49.

simbiótica, de manera que, en palabras de P. Tillich: “la religión es la substancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión”³⁸⁴.

A su vez, no hay cultura si no es del hombre, por el hombre y para el hombre. Ésta abarca toda la actividad del hombre, es decir, su inteligencia y su afectividad, su búsqueda de sentido, sus costumbres, filosofías y sus recursos éticos. La cultura es de tal modo connatural al hombre e innata, que la naturaleza de éste no alcanza su expresión plena sino mediante la cultura. Es capital para entender este lugar, que no se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura.

Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe una dimensión trascendental capaz de despertar en él la pregunta por el sentido de la vida. En efecto, esta dimensión antropológica- trascendental es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal, viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser, como búsqueda y horizonte hacia Dios. En este sentido, afirma M. Eckholt:

“El reflejo de lo exterior se convierte en un elemento constitutivo para la reflexión teológica. Con ello, llega a ser un componente esencial de la búsqueda de las formas de un habla actual sobre Dios, científicamente respaldado, las cuestiones relacionadas con el diálogo intercultural e interreligioso, el diálogo de la teología con las múltiples ciencias de lo humano y la cultura, la mirada sobre la riqueza de formas de vida y de configuraciones de la praxis humana, también de una nueva percepción de los múltiples “sujetos” (...), de esta manera se tiene en cuenta, de un modo renovado, la fe vivida en su dinámica histórica y cultural, una fe que busca sus formas correspondientes en cada apropiación de la tradición, pero también en el aprendizaje de los demás y con ellos; una fe que, de este modo, puede llegar a ser configuradora de la cultura.”³⁸⁵

En otras palabras, tanto el reconocer el misterio como la actitud teologal atraviesan necesariamente la condición humana, es decir, por el intelecto del hombre capaz de racionalizar, comprender, expresar y comunicar, acciones que se reflejan en la cultura. Allí la fe, lejos de impedir, motiva, estimula la razón, gestando así aperturas a lo creativo y original, de manera que una fe genuina crea cultura y se afirma en la historia.

La teología está llamada a relacionarse en su totalidad con la cultura, reconociendo a la vez una Iglesia universal en su pluralidad, dada por la presencia de las teologías regionales, en donde este *locus alienus* de las mismas culturas permiten a la teología entrar en intercambio con las experiencias y conocimientos acumulados por otros espacios culturales. En palabras de la CTI:

³⁸⁴ Cf. P. TILICH, *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1964, 42.

³⁸⁵ M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad*, 72.

“La perseverancia en el camino de la unidad a través de la diversidad de lugares y culturas, situaciones y tiempos, es el desafío al que debe responder el Pueblo para caminar en la fidelidad al Evangelio mientras siembra la semilla en la experiencia de diversos pueblos.”³⁸⁶

Estos espacios culturales que son ricos en símbolos para el lenguaje de la fe y el de la proclamación de la revelación divina, se ven confrontados con las actuales condiciones de comprensión de los hombres, y, por ello mismo, permiten agudizar la mirada para ver los presupuestos culturales de las correspondientes fisonomías lingüísticas de la teología.³⁸⁷ La referencia a las culturas afecta no sólo a ciertas disciplinas de la teología, como son la ciencia litúrgica y la teología pastoral, por cuanto la cultura abarca, en todos los casos, todo un sistema de símbolos de la vida humana.

Ahora bien, frente al interrogante de si se trata de un lugar propio, ajeno o hermenéutico se sostiene que sí se presenta como *locus proprius* (en términos de Cano), estaría posicionándose con aquellas fuentes indiscutibles de la teología, tales como: las Sagradas Escrituras, la tradición apostólica, la Iglesia, los concilios, la Iglesia Romana, los Santos Padres y los teólogos escolásticos, pero podemos preguntarnos: ¿Tiene la cultura un fundamento sólido para estar entre ellas? ¿Qué es lo propio de esta categoría? ¿Qué ha de precisar la cultura para ingresarla en este grupo?

En cambio, si se la presenta como *locus aliena* (también en términos de Cano), la cultura sería una fuente compartida con otras ciencias, tales como la razón, la filosofía, la historia. En este sentido parecería en una primera instancia que la cultura entraría en este grupo. Veremos en los siguientes párrafos esta posibilidad.

Una tercera vía para catalogar la cultura en el marco de los *loci theologici* sería la de ‘lugar hermenéutico’, categoría no presente en la obra de Cano cuando sistematiza los lugares, se trataría de entender el *locus* como referencia de interpretación a los otros *loci*. Lo que podría implicar que la cultura sea dependiente del *locus* historia, frente a ello M. Eckholt sostiene que: “al definir la cultura como un nuevo ‘lugar teológico’, este lugar se ha desarrollado e independizado, en cierto modo, a partir del lugar teológico de la historia”.³⁸⁸

Es cierto que los *loci alieni* se encuentran en relaciones fundamentales con los *loci proprii*, lo que significa que la teología se cumple en la relación entre el sí mismo y lo otro, de lo propio y lo ajeno (y viceversa), es decir un puente. Un ejemplo de referencia podría ser el Vaticano II, en donde la comprensión de fe de una Iglesia que se reconoce mundial y la teología se conjugan sinérgicamente en un mismo sentir, que se trasluce en sus documentos. Finalmente, el recurso al mundo y a la cultura en su diversidad se tornó constitutivo para la Iglesia y para la elaboración teológica posterior de su auto comprensión.³⁸⁹ En palabras textuales de M. Eckholt:

³⁸⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad*, 24.

³⁸⁷ Cf. G. ZAPATA, *Op. Cit.*

³⁸⁸ Cf. M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad*, 2. Véase: *Ibíd.*, 96.

³⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, 92.

“Aquí se encuentra el fundamento teológico de la nueva mirada sobre los loci theologici y, especialmente, los loci alieni. La autorrealización de la Iglesia y el trabajo teológico se definen a partir de y en la mediación entre el ‘sí mismo’ y el ‘otro’. (...) Sobre esta base, y en el contexto de los ‘lugares ajenos’, la cultura se convierte en topos, en el sentido de una ‘instancia de mediación de la fe, históricamente constituida’, en el lugar del conocimiento teológico en el sentido de un ‘componente co-substancial’ de la teología.”³⁹⁰

Por todo ello, busco proponer este *locus* como mediador, es decir, que la cultura se vuelve un nexo entre los *loci propii* y *alieni*, que contribuye a un entendimiento profundo del Evangelio en los diferentes contextos de la vida. La cultura pasa a ser de *locus alienus* a lugar propio y ámbito imprescindible, dentro del cual los otros lugares resultan significados, situados y, por ello, comprendidos.

Así, cuando presento la cultura como *locus*, parto de ella definiéndola lugar hermenéutico, es decir, de reflexión, interpretación y conocimiento crítico del mensaje cristiano, presentándose como lugar privilegiado de su vivencia, de su práctica y de su conocimiento sapiencial. Desde allí, es posible comprenderle también como lugar propio, ya que, además de ser lugar hermenéutico, se trata de un *locus* verdaderamente teológico, en cuanto que se vuelve fuente declarativa/ representativa de revelación en su recepción inculturada en una cultura determinada, aunque por ser teología, de validez universal, y desde allí se presenta como inspiración universal para distintas y diversas tradiciones culturales y eclesiales.³⁹¹ No se trata de un lugar o fuente constitutivo (como la Sagrada Escrituras, o la tradición apostólica), más bien pertenece al orden de lo representativo, ocupando un lugar de mediación entre lo propio y ajeno sin renunciar a su índole constitutivo de revelación o su aporte en contexto como clave hermenéutica.

No se trata de operar la cultura como una hermenéutica arbitraria de las fuentes de fe ya establecidas, ni cuestionar las mismas u ofrecer de ellas una dirección fundamental, contrariándolas; sino más bien, bajo el presupuesto de que es posible un *aggiornamento* de los *loci* al servicio de la Iglesia y del Pueblo de Dios hoy, se ofrece la cultura como *locus*, lugar que permitiría nuevos alcances de la reflexión teológica, mediación entre las fuentes propias y ajenas, como posibilidad y apertura al desde donde hablar de Dios. Max Seckler afirma que “los *loci*, son portadores del testimonio de la revelación e instancias de testificación de la misma”³⁹², desde allí se posiciona la cultura como lugar teológico.

Al formular la cultura como nuevo lugar teológico, podemos afirmar la posibilidad del dialogo de la teología con la pluralidad de ciencias y tradiciones culturales. Se presenta como un verdadero servicio a la tradición de nuestra fe y para la importancia actual del hablar sobre Dios.

4.2 El Espíritu presente en las culturas

³⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 92-93.

³⁹¹ Cf. J.C. SCANNONE, *La teología del pueblo*, Buenos Aires, Sal terrae, 2017, 63.

³⁹² Cf. *Ibid.*, 64.

El Santo Espíritu, Señor y dador de vida, prometido en el evento de Pentecostés, está presente cuando la Iglesia ora (LG 4)³⁹³, cuando celebra y canta,³⁹⁴ cuando enseña (LG 12), cuando confiesa a Jesús como el Cristo, como su Señor,³⁹⁵ y cuando le invoca en la espera de su retorno.³⁹⁶ Esta Iglesia es la presente en cada pueblo, y particularmente en cada hombre que reconoce a Jesucristo como su salvador. Son estos hombres y mujeres de estos pueblos los que día a día, desde los primeros momentos de su creación, construyen sus culturas.

En medio de ellos Dios Trino y Uno se revela, más aún, el mismo Verbo se hizo hombre en medio de un pueblo, protagonizó en primera persona lo que la cultura le ofrecía, inmerso en ella, y portador de la misma, como sus pares. Por esto, cultura y Dios no son contrarios; Él se revela en ella y la cultura, como matriz de vida de todo hombre, asume el desafío de profundizar el misterio divino.

Con la palabra cultura, dice el documento de Puebla en su número 386, “se indica la manera particular con que en un pueblo determinado los hombres cultivan su relación con la naturaleza, sus relaciones mutuas y con Dios”.³⁹⁷ Esta definición que Puebla nos acerca, es sin duda, una de las más logradas que nos ofrecen los documentos eclesiales. Contempla al sujeto, en este caso un pueblo concreto, quien construye su mundo simbólico en torno a sí y a sus pares, ofreciendo a la vez una viva relación con Dios enraizada en sus características particulares (costumbres, simbolismo, arte, etc.). En palabras de Carlos Galli:

“Este texto destaca la relación entre el pueblo–sujeto y la cultura– actividad. Según la enseñanza del Concilio, la persona humana es el sujeto propio de la cultura (GS 53a) y los pueblos son los sujetos de sus culturas (GS 44b, 53b). Los hombres que conviven y colaboran formando pueblos, y los pueblos formados por personas, son los sujetos concretos de la cultura y las culturas, que buscan su plenitud vital”³⁹⁸

Se trata de aquel concepto que se hace vida, es decir, de aquel conjunto de sentidos y significados, de valores y modelos incorporados y subyacentes a los fenómenos perceptibles de la vida de un grupo humano o una sociedad concreta. En efecto:

“la cultura engloba una serie de experiencias y prácticas en el campo imaginario, simbólico y material, que confieren al pueblo un saber acumulativo y un comportamiento normativo que fundamentan el sentido de su vida y garantizan la adaptación de su ambiente, de su construcción socio-histórica y su visión cosmológica”.³⁹⁹

³⁹³ Cf. Rm 8,26-27.

³⁹⁴ Cf. Ef 5,18-20.

³⁹⁵ Cf. 1 Co 12,3.

³⁹⁶ Cf. 1 Co 11,26.

³⁹⁷ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Conferencias Generales del Episcopado Latino-Americano: Documentos de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo*, Bogotá, CELAM, 1994.

³⁹⁸ C. GALLI, *Dios vive en la ciudad, hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Buenos Aires, Ágape, 2011⁴, 84.

³⁹⁹ V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo*, Maliaño, Sal Terrae, 2000, 170 (en adelante *Creo en el Espíritu Santo*).

Así, la cultura también abarca lo que denominamos producción de lo material, la conducta social (moral, ético) y la interpretación intelectual y, sobre todo, espiritual de la realidad. Es preciso definir que en buena medida no somos del todo conscientes de ser portadores y constructores de nuestra cultura; por el contrario, vivimos inmersos en ella atemáticamente, sin discernir que recibimos, y en muy pocas ocasiones somos capaces de poner en discusión aquello que se nos da desde nuestro nacimiento como capital simbólico.

La religión, en su aspecto antropológico, representa una construcción del hombre en sociedad y, por ende, está impregnada de lo cultural; en otras palabras, la religión representa una dimensión originaria de la persona, y la cultura un factor que configura a la humanidad y cada uno de los sujetos. En este sentido, fe – cultura y vida se interpenetran, ya que en la vivencia religiosa es connatural a la fe el expresarse culturalmente. Así, las expresiones y las formas de vivir la fe se ven influidas por la cultura en la que los creyentes se hayan insertos. Y la cultura, a su vez, recibe la impronta de la fe. En estas formas culturales la religión se actualiza, ya que, “una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no enteramente pensada y fielmente vivida”.⁴⁰⁰

El gran interrogante es entonces: ¿acaso hay una sola manera de orar, de celebrar, de confesar al Señor, de invocarle? La experiencia nos responde por sí sola: existen múltiples y diversas maneras, tantas cuantas culturas haya; lo contrario sería tener una mirada homogeneizadora, que resultaría del todo inútil y para nada católica,⁴⁰¹ ya que, el desafío radica en el anuncio de la fe desde la cultura, en palabras de Lucio Gera:

“La fe cristiana no puede ser normalmente y con (relativa) facilidad recibida y conservada por parte de las mayorías (el “común de la gente”) si no es vivida, expresada y mediada a través de las formas, símbolos y valores propios de la cultura de aquellos a quienes se les anuncia”.

El Espíritu, que en cada corazón nos hace clamar ¡*Abba* Padre! (Rom 8,15), y sin el cual nadie puede decir que Jesús es el Señor (1Cor 12,3), es el que está presente en cada cultura, y solo de formas que Dios conoce. Hablamos entonces de culturas en un sentido plural, en las cuales Dios se manifiesta, y cada una con sus matices lo alaba, y profundiza su misterio a su manera. ¿Cómo entonces abrazarlos a todos por igual, sin

⁴⁰⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso fundacional del Consejo Pontificio para la cultura*, 15 Ene. 1985, AAS 77 (1985) 740-743.

⁴⁰¹ Es posible mirar como cada cultura, mediante lo artístico, lo visual, la música, la religiosidad popular, se acerca al misterio de Dios; aún más, la teología incardinada en cada cultura ha tenido, a lo largo de estos últimos tiempos, un fuerte impulso. Por ejemplo, en la teología latinoamericana, piénsese autores como L. Boff y G. Gutiérrez; en el contexto africano, E. Kamaara o M. Ma-Mumbimbi, K. Dickson, J. Pobe, O. Obgonnaya, C. Nyamiti, conjugan el elemento de la antropología y las filosofías del culto africano a los antepasados para hacer teología; en la perspectiva asiática, S. Samartha, R. Panikkar, toman el aporte de lo cosmoteandrico, propio de la cultura india, C. Seng Song, K. Koyama y J. Lee, recurren a la dinámica del universo y la simbólica cosmológica del ying-yang para hablar de Dios. Cf. A. MINGO, *La globalización contextual de la teología trinitaria, la Abschiedwortesung de Peter Hünermann como fuente de inspiración*, en: G. BAUSENHART y otros, *Zukunft aus der Geschichte Gottes Freiburg*, Freiburg, Herder, 2014, 99-123.

excluirlos en una misma Iglesia que se reconoce católica? *Lumen Gentium* nos recuerda que “de todas las gentes de la tierra se compone el Pueblo de Dios, porque de todas recibe sus ciudadanos” (LG 13); esta multiplicidad y diversidad son un fruto vivo del Santo Espíritu (1Cor. 12, 4-11), que en ella se manifiesta como portador de comunión (LG 13; 2Cor. 13,13; 1Jn. 1,3; 2,20). Al respecto, D. Irarrázaval⁴⁰² acentúa en el aspecto unificador del Espíritu Santo:

“En Pentecostés, el Espíritu de Jesús manifiesta -entre otras cosas- la inserción universal del ser cristiano. Es el Espíritu quien hace dialogar a los apóstoles con las culturas: “todos los oímos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios” (Hechos 2,11). El acontecimiento pentecostal ratifica la revelación divina sin fronteras: la Palabra y el Espíritu son dados a todos los pueblos. Se trata pues, del acontecimiento fundante de la inculturación que tiene que llevar a cabo la Iglesia.”⁴⁰³

Por ello se entiende que la misión del Pueblo de Dios, como tal, es gestar unidad en la diversidad bajo el mismo Espíritu para gloria de Dios, me pregunto: ¿Qué aperturas se deben dar en la estructura institucional para que suceda? ¿Qué nuevos modos encontraremos para general unidad en los diálogos con los diversos credos y tradiciones?

Concluyendo, por todo lo expuesto es posible hablar de la cultura como un lugar desde el cual la teología pueda fundamentar, reflexionar, y dar cuenta de la verdad revelada. Quedaría por delante presentar de qué manera o bajo qué criterios la teología hará uso de sus alcances, para ello, presentaré una serie de criterios que podrían ser un aporte inicial a la cuestión.

5. Criterios de discernimiento para asumir la cultura como lugar teológico

La instrucción *Donum Veritatis*, afirma que la tarea, propia de la teología de comprender el sentido de la revelación, exige la utilización de conocimientos filosóficos que proporcionen un sólido y armónico conocimiento del hombre, del mundo y de Dios, y puedan ser asumidos en la reflexión sobre la doctrina revelada.⁴⁰⁴

Exhortación que nos permite dialogar con las ciencias históricas, que son igualmente necesarias para los estudios del teólogo, debido sobre todo al carácter histórico de la revelación, que nos ha sido comunicada en una historia de salvación. Por ello, se debe recurrir también a las ciencias humanas, para comprender mejor la verdad revelada sobre el hombre y sobre las normas morales de su obrar, poniendo en relación con ella los resultados válidos de estas ciencias. En esta perspectiva corresponde a la tarea del teólogo asumir elementos de la cultura de su ambiente que le permitan

⁴⁰² D. IRARRÁZAVAL, *Inculturación, amanecer eclesial en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 2000², 92.

⁴⁰³ *Ibid.*, 86.

⁴⁰⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum Veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo, 24 de marzo de 1990 [en línea], Librería Editrice Vaticana, 1990 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html [consulta: 21 de septiembre de 2022].

evidenciar uno u otro aspecto de los misterios de la fe. Dicha tarea es ciertamente ardua y comporta riesgos, pero en sí misma es legítima y debe ser impulsada.⁴⁰⁵ Hoy, -como sostiene Juan Pablo II- a medida que el Evangelio entra en contacto con áreas culturales, que han permanecido hasta ahora fuera del ámbito de irradiación del cristianismo, se abren nuevos cometidos a la inculturación.⁴⁰⁶

La cultura se da cuando la humanidad abre lugar a reflexionar en torno al misterio del mundo, sobre sí mismo y sobre aquello que le es trascendental. Así el centro de toda cultura se mueve al misterio de lo absoluto, es decir, el misterio de Dios; por ello, si la cultura supone un lugar de autoridad teológica, ha de presentarse al teólogo como *topoi* capaz de articularse con el armonioso conjunto de fuentes desde una dimensión dialógica, dotándole de los necesarios datos para su labor. Por tanto, deberán darse una serie de criterios que permitan dilucidar qué de todo aquello que implica la cultura puede ser tomado. En palabras de M. Eckholt:

“Los juicios que se emitan a partir del lugar teológico de la cultura tienen que ser incluidos en un proceso hermenéutico del concierto de todas las formas de tradición de la fe cristiana. Tal proceso es intermediario, media entre lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’, procede interdisciplinaria e interculturalmente, y la autocrítica y la crítica de las ideologías serán sus pares esenciales, ya que, justamente por la articulación con la historia y la cultura, hay que contar con la posibilidad de llegar a juicios erróneos”.⁴⁰⁷

Por todo ello, es preciso ofrecer elementos que posibiliten discernir qué de la cultura puede ser tomado para la tarea del teólogo; en primer lugar porque el teólogo ha de servirse de ella como una fuente, pero como he demostrado a lo largo del presente trabajo la cultura presenta una gran ambigüedad que dificulta tal labor, por tanto, es menester estudiar a fondo que de ella le hace considerable en la reflexión teológica. Deseo entonces proponer a continuación algunos criterios que podrían ser iluminadores para comprender este *locus*:

5.1 Criterio de comunión

Hablar de comunión en este punto, es hablar ni más de menos que de unidad, por tanto con el presente criterio deseo profundizar en aquello que hace a la unión no sólo con las principales fuentes propias, sino con todo el conjunto de datos que permanecen en el depósito de la fe.

El dato cultural tiene la función de adquirir, en comunión con el magisterio, una inteligencia siempre más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura, inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia, en el marco del magisterio como custodia y testigo de la revelación. Además, hablar del criterio de comunión es “presentarla como un buen marco referencial, en el que (considerar cómo) la relación

⁴⁰⁵ Cf. *Ibíd.*, 10.

⁴⁰⁶ JUAN PABLO II, *FR 72*

⁴⁰⁷ M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad*, 97.

entre los teólogos y los obispos, entre la teología y el Magisterio, puede ser de colaboración fructífera.”⁴⁰⁸

Lo primero que hay que reconocer es que tanto los teólogos en su tarea, como los obispos en su magisterio, se encuentran bajo la primacía de la Palabra de Dios, y nunca por encima de ella. Entre los obispos y los teólogos debería haber una mutua colaboración respetuosa: en su escucha obediente a esta Palabra y en la proclamación fiel de la misma; en su atención al *sensus fidelium* y en el servicio para que la fe crezca y madure; en su preocupación por transmitir la Palabra a generaciones futuras, respetando las nuevas cuestiones y retos; y en su testimonio lleno de esperanza de los dones ya recibidos; en todas estas tareas, obispos y teólogos tienen sus respectivos cometidos en una misión común, en la que teología y Magisterio encuentran su propia legitimación y finalidad. La teología investiga y articula la fe de la Iglesia, y el Magisterio eclesiástico proclama esa fe y la interpreta auténticamente.⁴⁰⁹

Así la teología estudia el misterio de Dios que se auto-comunica en Cristo Jesús, articulado con la experiencia de fe que se da de manera inculturada, y que se vive en comunión con la Iglesia bajo la presencia del Espíritu Santo que la conduce hacia la verdad. De esta manera, se:

“pondera la inmensidad del amor por el que el Padre entrega a su Hijo al mundo (Jn 3,16), y la gloria, la gracia y verdad que fueron reveladas en él para nuestra salvación (Jn 1,14); y subraya la importancia de fundar la esperanza en Dios y no en las cosas creadas, una esperanza que se esfuerza por dar razones (1 Pe 3,15).”⁴¹⁰

La cultura se da en manifestaciones de lo humano, son estos fenómenos los que son posibles de ser reconocidos y leídos desde el espíritu del Evangelio. El sujeto concreto de discernimiento es, sin más, todo el pueblo de Dios que vive su fe encarnada en su cultura. En palabras de Hünemann:

“estos signos son momentos que pertenecen constitutivamente al Evangelio y a su prédica en ese tiempo, son acontecimientos, tendencias y procesos de concientización a los que la Iglesia y los creyentes deben atender y, purificados de posibles interferencias ideológicas, los deben afirmar e integrar en la figura histórica de la vida de fe”.⁴¹¹

Por todo lo dicho anteriormente, la comunión se vuelve un criterio fundamental, que hunde su raíz en la nota eclesial de “católica”, es decir universal, en la cual todo hombre, cultura y pueblo tienen un lugar de pertenencia, en palabras de la Comisión teológica internacional:

“La Iglesia es católica también porque fue enviada a todos los hombres para reunir a toda la familia humana en la riqueza plural de sus expresiones culturales, bajo la señoría de Cristo y en la unidad de su Espíritu.”⁴¹²

⁴⁰⁸ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy*, 38

⁴⁰⁹ Cf. *Ibidem*.

⁴¹⁰ *Ibid.*, 100.

⁴¹¹ P. HÜNEMANN, *El Vaticano II como software*, 206.

⁴¹² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad*, 45.

En palabras del Papa Francisco:

“la diversidad cultural no amenaza la unidad de la Iglesia. Es el Espíritu Santo, enviado por el Padre y el Hijo, quien transforma nuestros corazones y nos hace capaces de entrar en la comunión perfecta de la Santísima Trinidad, donde todo encuentra su unidad. Él construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios. El mismo Espíritu Santo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Él es quien suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae. La evangelización reconoce gozosamente estas múltiples riquezas que el Espíritu engendra en la Iglesia.”⁴¹³

Así mismo, es preciso mencionar que la labor de este criterio supone el desafío de la interpretación de la comunión entre las iglesias locales y la Iglesia universal que se expresa mediante la comunión entre los pastores de las iglesias locales con el Obispo de Roma, “con la determinación de cuanto pertenece a la legítima pluralidad de las formas en las que se expresa la fe en las diversas culturas y de cuanto pertenece a su identidad perenne y a su unidad católica.”⁴¹⁴

5.2 Criterio de novedad e incidencia

El método teológico propuesto por M. Cano en el siglo XVI, basado en la dialéctica tópica, dio a la teología una estructura de método que influyó de manera crucial hasta la mitad del siglo XX,⁴¹⁵ en esta estructura, por primera vez se introduce explícitamente a la historia como autoridad teológica. Esta dialéctica tópica, que es renovada por los padres conciliares, constituye un movimiento de fondo del Concilio, movimiento que en palabras de Hünnerman: “ha vinculado las innumerables actividades singulares y las ha insertado en un flujo que ha producido, como fruto y resultado, la nueva visión de la Iglesia y de la revelación que ha encontrado su expresión en los textos del concilio”.⁴¹⁶ Por tanto, presentar a la cultura como lugar desde donde hablar de Dios, se vuelve una radical referencia para la teología, como apertura a nuevos trabajos de estudio de profundización del dato revelado, en pos de su comprensión y transmisión al pueblo de Dios visible tanto en la autocomprensión de Iglesia como universal y la pluralidad de iglesias locales. Se trataría entonces con este criterio establecer qué de los aportes de la/s cultura/s deben pertenecer al plano de lo novedoso y tener incidencia en el ámbito de lo teológico. De lo contrario, no resultaría un decidido lugar desde donde hablar de Dios por la gran ambigüedad que presenta el *locus*.

La cultura es siempre dinámica, como es posible observar en las culturas nacientes acompañadas de los grandes cambios científicos- tecnológicos, un ejemplo de ello es el campo del mundo digital, que genera una matriz de vida capaz de responder a un mundo simbólico novedoso e insipiente, que precisa de un pormenorizado estudio en torno a sus aportes y aquellos “desde donde hablar de Dios” posibilitados en hombres y mujeres que se entienden desde su cultura digital. En otras palabras, se trata

⁴¹³ FRANCISCO, *EG* 117.

⁴¹⁴ Cf. *Ibidem*.

⁴¹⁵ Cf. M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad*, 69-73.

⁴¹⁶ Cf. P. HÜNNERMANN, *Vaticano II como software*, 136.

de estudiar qué de las culturas incide en la vida de los hombres en su comprensión de Dios, y al profundizar en ello, determinar qué representa una novedad que sirva tanto a la Iglesia universal, como a las iglesias locales en la comprensión y transmisión de los datos revelados.

Concluyendo, la teología tiene un papel decisivo en su servicio para que la Iglesia pueda dar lugar al proyecto de Dios de que “todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2, 4). La cultura se ofrece entonces como espacio que ayuda a comprender mejor la *Imago Dei*, su peculiar trascendencia y cercanía, donde Dios se manifiesta, y se dice en las evidencias de las diversas culturas, se autocomunica con los hombres, y el discernimiento sobre las mismas dan a conocer para lo hombres de hoy la cuestión de su revelación.

5.3 Criterio de autenticidad

En sintonía con el anterior punto, el criterio de autenticidad responde a la experiencia humana en su relación con Dios.

La cultura es lugar y forma, en la cual y mediante la cual, sucede y se produce la experiencia de la vida humana, lo que ya hemos definido como matriz de vida. En ella y ya como lugar teológico, es necesario tener en cuenta la diferencia que existe por un lado, entre la revelación que Dios hace de sí mismo a la humanidad, y por el otro, la comprensión parcial y limitada que el hombre hace, comprensión afectada por las pautas culturales propias. Esta distinción es importante para la aceptación de diversas interpretaciones teológicas y para la comunión cristiana con otros que pertenecen a culturas diferentes.

Es importante que estas culturas se vinculen a una experiencia de fe concreta y, junto a ello, surja el carácter temporal de tal fenómeno en su valor histórico de novedad.⁴¹⁷ A su vez, deben suscitar un movimiento a favor de la dignidad y derechos de los hombres,⁴¹⁸ como evidencia de que no se trata de una idea o moda moral, sino de una profunda raíz cultural de un pueblo determinado. Desde el nivel teológico, estas construcciones culturales como presupuestos deben llegar a ser signos de los tiempos; desde esta perspectiva, la fe es vista como una respuesta a la autoapertura de Dios que se revela, que se comunica mediante acontecimientos históricos. Esta fe lleva consigo una visión radicalmente histórica de la vida que está entretejida por el obrar de Dios,⁴¹⁹ y que le permite al hombre descubrir el actuar de Dios en la historia, sin negar los aspectos históricos profanos de los acontecimientos.

La cultura encarnada en categorías espacio-temporales, es decir, en una época y pueblo concreto lo impregna todo impulsando una cierta responsabilidad moral, allí se da una presencia oculta de Dios que se revela, una acción de su Espíritu en la historia,

⁴¹⁷ Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Un cambio en la ratio fidei, Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos”, *Teología y Vida* Vol. LVII (2016), 176.

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*

⁴¹⁹ Cf. P. HÜNERMANN, *El Vaticano II como software*, 206.

manifestada por múltiples factores de expresión humana.⁴²⁰ Es preciso decir que, estas culturas permanecen como historias de ambivalencias y, por ello, precisan de un discernimiento. Dicho proceso exige un análisis pormenorizado del fenómeno cultural, con ayuda de las diversas ciencias y perspectivas, de los criterios éticos, sociales y los criterios teológicos.⁴²¹

Entonces, se plantean interrogantes que precisarían de una investigación pormenorizada, los cuales exceden el presente trabajo, pero que valen la pena plantear en esta instancia, a saber: ¿qué fenómenos o factores de la cultura son auténticos? ¿Hay culturas auténticas y culturas artificiales? ¿Conviene hablar de culturas o cultura?

Por lo pronto, algunos acercamientos nos posibilitan comprender de qué hablamos. La cultura no se puede identificar de manera reducida a un pequeño grupo de personas o con aquello que hacen y producen hombres y mujeres de ciencia, intelectuales o artísticos, ya que sería una concepción elitista que desprecia y excluye. Más bien, cada pueblo tiene su cultura, “es ese conjunto de sentidos y significaciones, valores y modelos incorporados y subyacentes a los fenómenos perceptibles de la vida de un grupo humano o sociedad concreta”.⁴²²

Tomaré aquí un aporte para ayudar a la comprensión de lo expuesto; para Rafael Tello, quien pensó la cultura histórica, la vida moral y la acción pastoral en sus mutuas relaciones, el concepto casa englobaría lo cultural. Tello sostiene que el hogar de la persona, de la familia y, a su modo, la patria (desde el apego criollo a la querencia), es la casa de la que se parte y a la que se vuelve.⁴²³ Por tanto, la cultura no puede ser reducida a una identificación con el vivir y sentir de unos pocos o con el mundo académico, es más bien esa experiencia vital construida comunitariamente.

El aporte de Tello esta en consonancia con la tradición bíblica, tanto la palabra griega *oikos*, como la latina *domus*, tienen dos significados: la casa como edificio y la familia que la habita. A su modo, la cultura es la casa de una comunidad. Para Tello, el *ethos* cultural es la sede interior de la ética concreta de un pueblo.⁴²⁴ Es por ello, que no sería correcto hablar de una cultura de la humanidad, sino culturas diferentes de determinados grupos étnicos o sociales, es decir, la cultura solo existe en el plural de las experiencias de grupos diferentes. En lugar de cultura de la humanidad en sentido general, habría que hablar de civilización o de meta-cultura, por ejemplo: del amor, de la paz, etc., sin por ello confundirlo con el concepto de cultura.

Concluyendo, como espacio auténtico, se ha de distinguir correctamente por su carácter ejemplar, a la vez significante y decisivo, sobre todo comprendiendo que a partir de ello se da aquel vínculo de comprensión de las experiencias humanas en su

⁴²⁰ Cf. V. ASCUY y otros, *Lugares e interpelaciones de Dios, discernir los signos de los tiempos*, Santiago de Chile, Alberto Hurtado, 2017, 26-43.

⁴²¹ Cf. *Ibid.*, 248.

⁴²² V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo*, 170.

⁴²³ Cf. R. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológico-pastorales I*, Buenos Aires, Ágape, 2008, 56-61.

⁴²⁴ Cf. *Ibid.*, 56-61.

pluralidad de realidades, cargadas de significado y que finalmente se convierten en moralmente incuestionables. A su vez, el aporte del dato tomado de este *locus*, debería presuponer el respeto tanto de la autonomía de lo temporal como de la trascendencia y libertad de la fe.

5.4 Criterio de inculturación como manifestación del hombre en contexto

La apertura a lo trascendental como dimensión humana da lugar al mundo de lo religioso, en ello, la cultura es factor determinante que va configurando a la humanidad y a cada sujeto concreto. El vínculo que se da entre religión y cultura es permanente, aunque no en todos los momentos se haya dado con la misma intensidad, la historia atestigua una tensión innegable entre ellas, igual que da cuenta de su profunda interrelación.⁴²⁵ En palabras de Juan Pablo II, la inculturación “además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la encarnación.”⁴²⁶

Esta relación entre cultura y religión puede entenderse desde el concepto de inculturación, entendiéndola por ella la encarnación del Evangelio en las diversas culturas, inspirándolas, purificándolas, impregnándolas y trascendiéndolas, penetrando en lo más profundo del *ethos* de los pueblos. Así, se busca la relación (entendiéndola como vinculación, dialogo, simbiosis, síntesis, encuentro) entre culturas y Evangelio respetando naturalmente su integridad, con el fin de reconocer los valores de las semillas del Verbo que constituyen, una auténtica preparación evangélica, y de anunciar el misterio de Cristo.⁴²⁷

Fe y cultura coexisten de manera vinculante, inter penetrándose, porque:

“a la vivencia religiosa, la fe en su sentido más abarcante, le es connatural el expresarse culturalmente. Y la dimensión religiosa, por ser dimensión que arraiga en el fondo humano, resulta imposible de suprimir en las culturas, que ofrecen una interpretación de la existencia.”⁴²⁸

De este modo, se entiende esta relación no como una síntesis sino como una simbiosis,⁴²⁹ que impliría decir que:

“toda cultura es ad-evangelio y todo evangelio es transcultural, y se impone entonces primero la necesidad de reconocer la distinción fundamental entre evangelio y cultura, para luego ver sus vínculos y mediaciones. (...) Un proceso inverso se da en el otro polo, donde es el hombre el sujeto propio de la cultura. La verdad es que el cultivo o la construcción de la cultura del hombre no se da separado de Dios. La cultura es del hombre y el hombre es de Dios. (...) Ni Dios es sujeto absoluto del evangelio, ni el hombre de la cultura. El evangelio acaece a través del

⁴²⁵ Cf. F. ELIZONDO ARAGÓN, “Fe y cultura”, en V. Pedrosa; M. Navarro; R. Lázaro; J. Sastre (dirs.), Nuevo diccionario de catequética, Madrid, San Pablo, 1999, 971 ss.

⁴²⁶ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Catechesi tradendae*, 16 Oct. 1979, AAS 87 (1995) 53.

⁴²⁷ Cf. R. ACOSTA NASSAR, *La inculturación en los trabajos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992) 29-91* (Tesis de doctorado - Pontificia Universidad della Santa Croce) [en línea], 2001 http://www.inculturacion.net/phocadownload/Ensayos/Acosta,_El_uso_de_inculturacion_en_los_documentos.pdf [consulta: 21 de septiembre de 2022]

⁴²⁸ Cf. F. ELIZONDO ARAGÓN, “Fe y cultura”, 972.

⁴²⁹ Cf. J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 37.

hombre Jesús y de los hombres que constituyen la Iglesia. La cultura del hombre acaece como fuerza de Dios inscrita en el ser creatural del hombre. Descartado que la diferencia sea oposición (que el Evangelio sea a-cultura y que la cultura sea a-evangelio), se puede concluir que el Evangelio se diferencia de cultura como trans-cultura y la cultura del evangelio como ad-evangelio, es decir, como algo que tiende al Evangelio.⁴³⁰

Por todos estos motivos se reconoce que hablar de la relación entre cultura y evangelio es hablar en términos de inculturación, concepto que en la Iglesia toma en su desafío pastoral, recordemos las palabras de Juan Pablo II en *Catechesi tradendae*:

“la catequesis procurará conocer esas culturas y sus componentes esenciales, aprenderá sus valores y riquezas propias. Sólo así se podrá proponer a tales culturas el conocimiento del misterio oculto y ayudarlas a hacer surgir de su propia tradición viva expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristiano”.⁴³¹

La expresión encarnación de la fe escribe C. Geffré:

“nos remite evidentemente al mensaje central del cristianismo como encarnación del Verbo de Dios. Esto significa que la encarnación radical del mensaje cristiano en una cultura no compromete su integridad, de la misma manera que la humanidad de Dios deja a salvo su trascendencia.”⁴³²

El mensaje, por ello, ha de ser inculturado en aquellas culturas que anuncian el evangelio, inculturado en el sentido de hacerse ‘en’ la cultura.

Por tanto, reconocer la inculturación como un encarnarse de la Palabra en cada cultura, implica un contemplar las manifestaciones o evidencias dadas en ella, mirar lo genuino e identificar aquello que dé cuenta de una profunda experiencia de Fe como vivencia del evangelio.

5.5 *La inculturación en y desde el sensus fidelium*

Cuando hablamos de cultura, hablamos de ese modo en que nos relacionamos con la realidad que nos rodea, una de estas maneras de relacionarnos con lo concreto cotidiano es mediante el sentido común –que comprende cogniciones, intuiciones, afectos y prácticas corrientes.⁴³³ Relación que se da en el ámbito de lo verdadero, lo bueno y bello, propio y ajeno, es decir en el campo de lo que venimos denominando como cultura. La Iglesia se reconoce en el común de los fieles cuando ese sentido común es capaz de expresarse por lo divino.

Por *sensus fidei* y *sensus fidelium* se entiende:

“una sensibilidad especial, una especie de olfato o de intuición para percibir el origen, las interconexiones y la recta explicación de las afirmaciones de la fe. Este *sensus* es un elemento de la fe subjetiva, en cuanto que la fe debe ser ciertamente entendida como una actividad del

⁴³⁰ Cf. E. SILVA, *Fe y cultura* [en línea], Enciclopedia digital Theological Latinoamericana <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1322> [consulta: 21 de septiembre de 2022].

⁴³¹ JUAN PABLO II, *CT* 53.

⁴³² C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid, Cristiandad, 1984, 215.

⁴³³ Cf. R. GUARDINI, *Contraste –ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid, BAC, 1994, 215.

espíritu creado y de la libertad del hombre, pero también como una ampliación, abierta por el Espíritu Santo, del horizonte de comprensión, en virtud de la cual el hombre participa, de manera analógica, del autoconocimiento de Dios por mediación de la encarnación del Logos. Y por *sensus fidelium* la repercusión del *sensus fidei* en la Iglesia universal. La Iglesia es, como un todo, sujeto que oye en la fe la palabra de Dios, la asume y la traduce a las dimensiones históricas y sociales de la aceptación humana de la revelación.”⁴³⁴

Como vemos en la definición el *sensus fidelium* es aquella acción por la que la Iglesia asume la Palabra, y la traduce en las categorías espacio-temporales humanas, el *sensus fidelium* supone el *sensus fidei* que no es más que el elemento subjetivo de la fe movida por el Espíritu Santo.⁴³⁵ La traducción o la manera de asumir la Palabra se da en la cultura, y es ella la que lo impregna todo. Por tanto, *sensus fidei- fidelium* contienen el factor cultural de manera intrínseca. En este criterio es preciso cuestionar la efectividad de su ejercicio, ante los condicionamientos psicológicos, sociales y propiamente culturales.

En la vida ordinaria, nuestras elecciones “de sentido común” no siempre son óptimas, y por ello, necesitamos del Espíritu Santo como garante de la conducción hacia la verdad. Su gracia arraiga en lo profundo de nuestro ser y nos capacita en nuestros caracteres, facultades y aspiraciones a la plenitud. El sentido común del que hablábamos llega a hacerse, así, *sensus fidei*, sentido común de quien es bautizado y se perfecciona por mediación del Espíritu Santo como *sensus fidelium*, sentido común eclesial cuando lo hace como un todo.⁴³⁶ Por otro lado, “en virtud de la participación de todo el pueblo de Dios en el ministerio profético de Cristo se concluye que la Iglesia universal posee una “certeza total” (infallibilidad) cuando retransmite la revelación.”⁴³⁷

Con respecto a los condicionantes culturales, se necesita, pues, una toma de distancia crítica; una perspectiva supra-cultural. Ésta, como vemos, se consigue por la acogida de la Revelación divina⁴³⁸. En la Iglesia, ciertamente, hay muchas cosas condicionadas culturalmente. Aquí aclaro que, cuando me refiero a condicionamiento, lo presento como posibilidad, apertura, interrogante y no como situación o contenido determinante. El *sensus fidei* concierne a cada creyente y a la comunidad,⁴³⁹ en conjunto, por ello, el garante no es más sino el criterio de comunión, que no es más, que la Iglesia reconocida en su nota de catolicidad.

Este criterio reconoce que el *sensus fidelium* se evidencia de diversas maneras en la piedad cultural, en las manifestaciones del arte religioso, la música, las

⁴³⁴ G. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona, Herder, 1998, 88.

⁴³⁵ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei*, 3.

⁴³⁶ Cf. *Ibid.*

⁴³⁷ G. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona, Herder, 1998, 88. (Véase: LG 12).b

⁴³⁸ Cf. R. GUARDINI, *Contraste –ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. Madrid, BAC, 1994, 216.

⁴³⁹ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei*, 3.

costumbres; es decir cuando la Iglesia ora y celebra incardinada en cada pueblo.⁴⁴⁰ Posterior al Vaticano II, el trabajo y la inquietud por la inculturación del evangelio dio lugar a la acentuación de la importancia del *locus* de la cultura. Es el caso de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que subrayó en el documento de Puebla (Número 450) la importancia de la religiosidad popular, definida como la “existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado” que es objeto de evangelización, y también es “una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo”.^{441 442}

Concluyendo, el *sensus fidei* resulta un criterio para definir la cultura como lugar teológico, ya que resulta del dialogo con la Iglesia universal, generando unidad y no distancias; este criterio ayuda a discernir que evidencias y/o contenidos del sentido de los fieles anclados en criterios culturales, dotan de sentido las experiencias de fe como así también los datos del *depositum fidei*.

5.6 Dimensión dialogal de apertura

Sostiene M. Eckholt que

“el diálogo intercultural e interreligioso representa actualmente momentos esenciales de una búsqueda teológica, que elabora los hitos de su camino a partir de la hermenéutica del camino de Emaús y del proceso de la constitución de la identidad cristiana en ella contenida.”⁴⁴³

Se trata de un desafío para la Iglesia de hoy, desafío que visto desde la cultura como *locus* ofrece ciertos rasgos de esperanza, en cuanto que se vuelve un horizonte de apertura para el dialogo con la ciencia, las tradiciones religiosas y las culturas de los pueblos. Esto implicaría un efecto de constante retroalimentación con la Iglesia ya que, como sostiene la Comisión Teológica Internacional:

“Al mismo tiempo que el mundo de la cultura humana se beneficia de la actividad de la Iglesia, está también se beneficia de la historia y la evolución de la humanidad. La experiencia de los siglos pasados, el progreso de las ciencias, los tesoros ocultos en las diferentes formas de cultura humana, con los que la naturaleza del hombre mismo se manifiesta más plenamente y se abren nuevos caminos hacia la verdad. El trabajo laborioso para establecer vínculos provechosos con las otras disciplinas, ciencias y culturas, para fortalecer esa luz y ampliar tales vías, es tarea propia de los teólogos. Gracias al trabajo de muchos teólogos, el Vaticano II fue capaz de reconocer distintos signos de los tiempos referentes a su propia enseñanza. Al prestar oídos a la Palabra definitiva de Dios en Jesucristo, los cristianos se abren a la escucha de los ecos de su voz en las otras personas, lugares y culturas. Un criterio de teología católica es que debería estar en constante diálogo con el mundo. Eso debería ayudar a la Iglesia a leer los signos de los tiempos

⁴⁴⁰ Resulta interesante ver que la liturgia y la oración para G. Müller son considerados *Loci Theologici*, considerándolas “fuentes importantes para la teología, porque son las figuras vivientes de la transmisión de la *traditio*”; el alcance de este aporte es enorme, y aunque excede el presente trabajo, su mención resulta importante, ya que aquella manifestación del hombre cuando celebra y ora no se da sino en lo cultural. Cf. G. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona, Herder, 1998, 74.

⁴⁴¹ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Conferencias Generales del Episcopado Latino-Americano: Documentos de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo*, Bogotá, CELAM, 1994.

⁴⁴² Cf. G. ZAPATA, *Op. Cit.*

⁴⁴³ M. ECKHOLT, “La gracia del invitado, Hacia una hermenéutica teológica del camino de Emaús – Hitos de una dogmática intercultural”, *Teología* 84 (2004) 13.

iluminada por la luz que proviene de la revelación divina, y a beneficiarse así en su vida y misión.”⁴⁴⁴

Este criterio debe encontrar un principio capaz de dar razón de la dimensión de apertura y diálogo que debe tener el lugar teológico desde el que hablamos. ¿Cómo caracterizar este principio? Resulta difícil definirle, porque la cultura:

“pertenece al ámbito de lo supra lógico, lo cordial, lo imaginativo, lo vital, lo mítico, lo poético y enlaza con las raíces últimas del ser humano y del pueblo. Se trata de una aptitud para captar sapiencialmente lo último y definitivo de la vida, el ser y el estar, frente al tener o aparecer.”⁴⁴⁵

En palabras de M. Eckholt: “el lugar teológico ‘cultura’ advierte sobre el hecho de que la búsqueda de la verdad de la fe cristiana en una Iglesia mundial es un proceso de aprendizaje abierto, que se encuentra en diálogo con las múltiples formas culturales y religiosas de sentido: es un proceso de búsqueda”.⁴⁴⁶

6. Una Iglesia en clave inter y multicultural: “Para que todos sean uno” Jn 17,21

Hasta aquí se ha realizado un camino de investigación en torno a la cultura, para ser propuesta como sede de autoridad para la teología, luego se presentó una serie de criterios que iluminarían el discernimiento del mismo. A continuación, y a manera de cierre, deseo presentar uno de los tantos alcances que tendría el asumir a la cultura como *locus theologicus* para la vida de la Iglesia.

La Iglesia que nace en Pentecostés, dialoga desde sus orígenes con la cultura, cuando se trata de anunciar la buena nueva. Dialogo que a través de la historia se ha dado en tensión, una breve memoria nos puede ilustrar:

“El primer conflicto eclesial fue una tensión cultural entre los cristianos autóctonos arameos y los de origen helenista (Hch 6,1). Los de origen helenista expulsados después de la muerte de Esteban (Hch 8,1) fundan la comunidad de Antioquía, donde fueron llamados cristianos por primera vez (Hch 11,26), propagando u cristianismo sin circuncisión. Los conflictos entre Antioquía y Jerusalén no se hicieron esperar, y en el denominado Concilio de Jerusalén (Hch 15, Gál 2, 11-14) se aceptan diferentes caminos de evangelización. Gracias a la intervención de Pablo, la Iglesia se abre al mundo greco-romano y deja de ser considerada como una secta judía más, la de los nazarenos. Y a partir de Pablo y durante el primer milenio, la Iglesia promovió una fuerte actividad misionera y de inculturación. Todo este proceso sufrió grandes divisiones con connotaciones no sólo dogmáticas sino culturales, tales como: la ruptura con oriente e incluso la reforma entre el mundo germánico, inglés o helvético y el latino.”⁴⁴⁷

Como vemos, el tema de la cultura tiene importantes implicancias en la eclesiología, como así también en la historia de la Iglesia, y por ello, en el ámbito de lo

⁴⁴⁴ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy*, 38.

⁴⁴⁵ V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo*, 177.

⁴⁴⁶ Cf. M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad*, 98.

⁴⁴⁷ Cf. V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo*, 172 -175.

ecuménico y en el dialogo con las diversas búsquedas religiosas, desde allí es posible hablar de la categoría teológica de los *semina verbi*.⁴⁴⁸ Reconocer estas semillas de verdad es otorgarle identidad a las búsquedas y tradiciones religiosas que se dan en la historia del hombre, en palabras del decreto *Ad Gentes*, se trata de reconocerse como miembros del grupo de hombres entre los que viven y tomar parte en la vida cultural y social por las diversas relaciones y negocios de la vida humana, se trata de familiarizarse con sus tradiciones nacionales y religiosas, descubriendo el gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en ella se contienen.⁴⁴⁹ A su vez, por el Espíritu Santo, que suscita la fe en los corazones, llama a todos los hombres a Cristo por medio de la predicación del Evangelio y las semillas del Verbo,⁴⁵⁰ dando así la nota de unidad que se torna imprescindible para lo eclesial.

Las semillas del verbo se presentan en el hombre cuando con sincera disposición busca y sigue a Dios con una conciencia recta, a su vez, manifestada en los valores culturales, espirituales y morales,⁴⁵¹ y en los propios tesoros ascético-místicos de las religiones;⁴⁵² frente a lo cual se exhorta a reconocer, conservar y asumir dichos tesoros religiosos y culturales para a su vez elevarlos y llevarlos a su cumplimiento en Cristo.⁴⁵³

Desde el último concilio podemos dilucidar a partir de categorías teológicas ‘semillas del Verbo’ y ‘signos de los tiempos’ una marcada apertura de lo eclesial, es así que, se ha dado inicio a un camino donde se han ido desandados procesos eclesiales que contemplan el andamiaje de los pueblos originarios presentes en sus culturas, como tesoros que dan lugar a enriquecer mutuamente teologías contextuales y prácticas celebrativas dotadas de sentido.

Una Iglesia en clave inter- multicultural implica apertura y dialogo, fundada en categorías teológicas como las *semina verbi* que dan una base sólida para una *praxis* concreta de misión y pastoral, pero a su vez implica una cierta dimisión o renuncia:

“Es una actitud que no se proyecta como misión de transmitir al otro de lo propio sino como permanente dimisión de lo propio para que pueda emerger en nosotros mismos el contexto de acogida en el que el encuentro con el otro es experiencia de convivencia y de búsqueda de la verdad. Las consecuencias para una teología de la cultura intercultural implican una serie de renunciaciones: renuncia a la sacralización del origen de la propia tradición, es decir, saber dialogar críticamente con la historia de su tradición de fe y de reconocer la relacionalidad de la misma, que el origen no es absoluto sino parte de una cadena de sucesos; la renuncia a convertir la propia tradición en un itinerario seguro y exclusivo; la renuncia a ensanchar las zonas de

⁴⁴⁸ Cf. Véase: Monografía 2, *La autoridad de las religiones*, 31.

⁴⁴⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad Gentes*, 7 Dic. 1965, AAS 58 (1965) 11. (En adelante: AG).

⁴⁵⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, AG, 15.

⁴⁵¹ Cf. *Ibid.*, 9; CONCILIO VATICANO II, GS 58.

⁴⁵² Cf. CONCILIO VATICANO II, NA 2.

⁴⁵³ Cf. CONCILIO VATICANO II, AG 9.

influencia para estar presente en la sociedad como parte de un proyecto de convivencia en un flujo relacional simétrico sin disolver las identidades en mezclas sincréticas ni relativistas.”⁴⁵⁴

Un desafío de tal magnitud debe procurar el reconocimiento de los modelos eclesiológicos que se dan en las iglesias locales y de otras tradiciones, como así también las teologías contextuales que emergen en ellas; así lograremos unir lo diverso – plural en una sola comunidad. Es interesante la reflexión que aporta M. Eckholt al respecto:

“Si en el lugar teológico de la cultura, el ‘otro’ puede expresar su voz y se torna, como ‘profecía extraña’, un momento esencial para la realización de la Iglesia y para la conformación de la racionalidad teológica, entonces el ‘reconocimiento del otro’ y la capacidad de diálogo y comunicación se convierten en momentos destacados de la eclesialidad mundial. De este modo, en el lugar teológico de la cultura está dada la ‘condición de posibilidad para la dignidad de lo plural’; además se transforma en punto de partida para las nuevas formas de proceder y la labor interculturales e interdisciplinarios en la teología”.⁴⁵⁵

Desde el Vaticano II, la teología profundiza en la categoría de Iglesias locales, ello nos evoca a profundizar el marco de cada comunidad eclesial desde su realidad espacio-temporal, y ya hemos dicho que hablar de ello, implica de por sí hablar de cultura, en este caso del pueblo que forma parte de aquella Iglesia particular. Aquí la propuesta es la multiculturalidad, comprendiendo la diversidad rica de culturas y de modelos de ser Iglesia, la multiculturalidad entonces, se propone como camino de unidad ante la pluralidad de las múltiples configuraciones eclesiales.

Pluralidad que enriquece y sostiene la hospitalidad como acogida de la alteridad y como encuentro que posibilita la construcción de un mundo más fraterno. Desde allí, la *ipsissima volunta Iesu* de que “todos sean uno” (Jn 17, 21) es el don y tarea que ha de asumir como horizonte una Iglesia en clave inter-multi cultural, como unidad en la diversidad, asumiendo la imagen poliédrica como cuerpo que ante la pluralidad mantiene un todo por puntos conexos que manifiestan la unidad, así ante ello, queda por preguntarnos: ¿Cuáles serán los puntos o nexos que mantendrán la unidad? ¿Serán necesarios criterios estructurales de la Iglesia que generen cambios en el/los modelos actuales?

Puebla en su número 401 reconoce que “las culturas no son terreno vacío, carente de auténticos valores. La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los ‘gérmenes del verbo’⁴⁵⁶ presentes en las culturas. Así, “la Iglesia debe marcar con experiencias significativas su presencia de manera

⁴⁵⁴ Cf. E. SILVA, *Fe y cultura* [en línea], Enciclopedia digital Theological Latinoamericana <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1322> [consulta: 21 de septiembre de 2022].

⁴⁵⁵ M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad*, 96.

⁴⁵⁶ Cf. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: Documentos de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo, Bogotá, CELAM, 1994; CONCILIO VATICANO II, GS 57.

original, creativa e inculturada,”⁴⁵⁷ debe hacerse carne montando su tienda en medio de aquellas culturas con las que se encuentre.

6.1 Un modo de vivir el modelo eclesial inter/multicultural

“Y la Palabra se hizo carne y puso su tienda entre nosotros” (Jn 1,14), de que otra manera sino a la manera de Dios encontraremos un método, una manera objetiva de vivir un modelo eclesial en clave inter/multicultural.

Poner la tienda implica aquella renuncia de dejar de lado por un momento (aunque no renegando u olvidando) nuestros vicios al evangelizar, ya que, no se trata de invadir el idioma o presentar inmediatamente algún signo, símbolo religioso, ni mucho menos pretender prontamente asemejar análogamente sus signos o símbolos con los de la cultura religiosa cristiana. Se trata más bien de un despojarse y adentrarse pacíficamente y casi sin darse cuenta en aquella búsqueda de un encuentro entre el hombre y Dios en un mundo desconocido. “Busco tu rostro Señor” nos dice el salmo 26, se trata de ingresar en aquel mundo cultural de hombres y mujeres extranjeros para mí (y viceversa, aunque solo en un primer momento), buscando el misterio de Dios que se deja entrever en aquellos gérmenes del Verbo, en otras palabras, buscar el rostro de Dios en aquel hermano distinto el rostro de Dios.

Es menester despojarnos de creernos señores de la verdad, de catecismos que llevan a sacramentalismo, de cátedras dogmáticas o doctrinarias, de títulos eclesiásticos, o de jerarquías institucionales o estructurales innecesarias para tal fin; más bien es una búsqueda, marcada por una simple hoja de ruta: poner tienda en medio suyo, reconociendo en humildad el espacio que aquel que me hospeda me vaya otorgando.

Poner tienda, encarnar, es zambullirse en el engranaje cultural como si se tratase de una danza, que solo invita, sin preguntarnos ¿por qué, para qué o cómo?; no se detiene la cultura para que yo permanezca, no es inerte, es dinámica, movimiento puro. Allí el cristiano se incorpora (in-corpore) a vivir la radicalidad de la propuesta de Jesús plenamente humanizadora, en el encuentro, la acogida, la hospitalidad, la alteridad. No es invadir, no es pedir permiso, es generar el encuentro humano que siempre que es desde la sinceridad de corazón abre puertas y genera vínculos. Así entonces el método lleva a mirar una Iglesia samaritana, misericordiosa, solidaria; que quiere salir al encuentro, sin tanto preámbulo de presentación cultural, solo encuentro, humanidad, habitar.

Cuando posibilitados por esta mirada armemos nuestras tiendas en medio, el cristiano que se sabe servidor, se sabe aprendiz, que escucha y dispone su corazón a la búsqueda por Dios, guiado por el Espíritu Santo, ha de entablar un sincero dialogo y

⁴⁵⁷ *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos, 17 de junio de 2019, 30 [en línea], Ciudad del Vaticano, Boletín de la Oficina de Prensa de la Santa Sede, 2019 <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html> [consulta: 21 de septiembre de 2022].

participación de los espacios y cotidianeidad de aquella cultura. Encontrará allí, que el modo de encontrar a Dios vivo y verdadero de cada cultura es un genuino camino, que entonces solo precisará reconocer el lugar de Jesús en el modo de ser, permanecer y vivir de aquella determinada cultura; anunciar se vuelve entonces, presentar a Jesús desde el lugar del otro, y ya no desde lo extranjero, lo extraño.

Es entonces cuando comprendemos que el término ‘inculturación’ resume todo un programa de renovación teológica, pastoral, litúrgica y catequética y que la teología de la inculturación,⁴⁵⁸ si se permite llamarla así, reorientó la presencia del cristianismo en la sociedad y dio inicio a una nueva forma de entender la relación entre evangelio y culturas así como la relación entre cristianismo y otras religiones; y que sin embargo, el programa de la inculturación tal cual se presenta, en los nuevos tiempos, refleja un proyecto interventor en las culturas de tal manera que éstas pierden sus derechos a la interacción por prevalecer la conciencia de la superioridad del cristianismo, la carencia de un auténtico respeto a la alteridad y una deficiencia en la reciprocidad, por otro lado, la inculturación instrumentaliza la pluralidad cultural.⁴⁵⁹ Por ello, debemos dotar de nuevos sentidos el término ‘inculturación’ mirándole críticamente y aportando nuevas miradas que apunten a una problematización del programa pastoral que implica.

Tiempo, humildad, paciencia, honestidad, solidaridad, dialogo, apertura, entrega y servicio serán los valores que pediremos como dones al Espíritu Santo, Señor y dador de vida, para encarnar este método eclesial de inter/multiculturalidad.

6.2 Una Iglesia en clave inter/multicultural no abandona la piedad popular. El aporte de la Teología del Pueblo

El abordaje de la piedad popular y la teología del pueblo, se presenta como un punto de partida para entender la propuesta de una Iglesia en clave inter/multicultural, ya que, tanto en la categoría teológica como en la teología del pueblo se dan emergentes que posibilitan hacer realidad esta mirada pastoral. En primer lugar presentaré la denominada “Teología del Pueblo” y luego la categoría teológica de “piedad popular”.

El contexto latinoamericano del siglo XX, cargado de conflictos sociales, morales, políticos, religiosos y por supuesto culturales, vio nacer una reflexión teológica encarnada en el sentir del pueblo, de allí su denominación como teología, sus máximos exponentes fueron Lucio Gera (1924–2012), Rafael Tello (1917–2002), Justino O’Farrell (1924-1981), Juan Carlos Scannone (1931-2019) y continua siendo Carlos Maria Galli (1957-) Fue la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), órgano de la Conferencia Episcopal Argentina fundada inmediatamente después del Vaticano II para la elaboración de un plan nacional de pastoral a la luz del Concilio, fue el espacio de reflexión que nutrió el surgimiento de la Teología del Pueblo bajo el

⁴⁵⁸ Cf. R. FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad y religión*, Quito, Abia Yala, 2007, 38.

⁴⁵⁹ Cf. *Ibíd.*

liderazgo de Gera y Tello. El “Documento de San Miguel”, de 1969, documento conclusivo de la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino, puede ser considerado como el documento fundante de la Teología del Pueblo, especialmente la parte de Pastoral Popular que aplicaba la Conferencia de Medellín a Argentina. Para la COEPAL interesaba la emergencia del laicado y la inserción de la Iglesia en la historia de los pueblos en cuanto sujetos de historia y cultura, receptores, pero también agentes de evangelización gracias a su fe inculturada.⁴⁶⁰

En cuanto a su método:

“la Teología del pueblo privilegia el análisis histórico-cultural y la mediación hermenéutica de la historia, la cultura y la religión enraizadas en el discernimiento sapiencial distanciándose del análisis marxista o histórico-estructural y de sus respectivas estrategias de acción. El enfoque temático destaca el concepto de cultura, valora teológicamente la religión del pueblo o piedad popular, y la opción preferencial por los pobres.”⁴⁶¹

Lo propio de esta perspectiva teológica se da en el término ‘pueblo’. Perspectiva que se da:

“distanciándose de la sociología marxista y explorando en la historia y la cultura latinoamericana categorías de investigación. (...) Lucio Gera concibió esta categoría como pueblo-nación, es decir, como la unidad plural determinada por una misma cultura o estilo de vida común que se concreta en una voluntad y decisión política de auto-determinación y auto-organización para la realización del bien común.”⁴⁶²

¿Qué generaba el vínculo frente a la tensión de la diversidad y pluralidad de opiniones en torno a la construcción del bien común? Fue “La voluntad de la solidaridad política y del querer actuar juntos.”⁴⁶³

En ese contexto la cultura, entendida como diseño de vida, estructura la escala de valores, la memoria histórica y la proyección del futuro deseado de esa unidad plural que es el pueblo-nación,⁴⁶⁴ por ello también la denominación Teología de la Cultura la entienden como sinónimo de Teología del Pueblo, simplemente porque entre “cultura” y “pobre” se da una estrecha interacción, pues la cultura del pueblo es conservada y transmitida precisamente por los pobres.⁴⁶⁵

Apoyarse en la experiencia de la Teología del Pueblo, otorgaría a una eclesiología inter/ multicultural, claves de acceso para su profundización y posterior *praxis*. Por otro lado la categoría teológica “piedad popular” aporta una aguda mirada sobre lo cultural, que desandaremos a continuación, finalmente afirmando su contribución a una Iglesia en esta perspectiva.

⁴⁶⁰ Cf. J.C. SCANNONE, “El Papa Francisco y la Teología del Pueblo”, *Razón y Fe*, t. 271 (2014) n. 1395, 33-34.

⁴⁶¹ Cf. E. SILVA, *Fe y cultura* [en línea], Enciclopedia digital Theological Latinoamericana <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1322> [consulta: 21 de septiembre de 2022].

⁴⁶² *Ibíd.*

⁴⁶³ *Ibíd.*

⁴⁶⁴ Cf. *Ibíd.*

⁴⁶⁵ Cf. J.C. SCANNONE, “La Teología del Pueblo y desde el Pueblo. Aportes de Lucio Gera”, *Medellín* 162 (2015) 240.

La piedad popular también es reflexión florecida en los albores del siglo XX, documentos latinoamericanos y reflexiones teológicas le dedican numerosas líneas escritas en el afán de comprenderla y reconocerla como parte de la Iglesia peregrina.⁴⁶⁶ El documento de los padres latinoamericanos en Puebla en su número 444 la define como “el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.”⁴⁶⁷ Es en ella que puede percibirse los modos en que la fe es recibida y encarnada en una cultura concreta y la manera en que se sigue transmitiendo.

También en el Documento de Aparecida en los números 258 a 265 sostiene que la piedad popular es tema de reflexión, adquiriendo para los obispos latino-americanos reputación teológica.⁴⁶⁸ Esta categoría contiene y expresa un “intenso sentido de trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teológico”.⁴⁶⁹ Ciertamente se presenta como espiritualidad y mística popular, como así lo manifiesta también *Evangelii Gaudium* del papa Francisco.⁴⁷⁰ Se trata de una espiritualidad y de una mística popular encarnada en la cultura de los pobres que integra lo corpóreo, lo simbólico y las necesidades más concretas de las personas en esas fiestas patronales, en las novenas, en las peregrinaciones, en el rezo del rosario, en el tocar las imágenes. Esa piedad popular es mística que abre a las posibilidades de justicia y de santidad.⁴⁷¹

Para Francisco el Evangelio debe tener una “real inserción en el Pueblo fiel de Dios y en las necesidades concretas de la historia”.⁴⁷² Dios nos ha convocado “como pueblo y no como seres aislados”.⁴⁷³ Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia.

La noción de cultura es una valiosa herramienta para entender las diversas expresiones de la vida cristiana que se dan en el Pueblo de Dios. Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios. Así entendida, la cultura “abarca la totalidad de la vida de un pueblo”.⁴⁷⁴ De modo tal, que “en los distintos

⁴⁶⁶ Cf. C. GALLI, “La pastoral urbana en la iglesia latinoamericana: memoria histórica, relectura teológica y proyección pastoral”, *Teología* 102 (2010) 83.

⁴⁶⁷ Cf. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Conferencias Generales del Episcopado Latino-Americano: Documentos de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo*, Bogotá, CELAM, 1994.

⁴⁶⁸ Cf. *Ibíd.*

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, 263.

⁴⁷⁰ Cf. E. SILVA, *Fe y cultura* [en línea], Enciclopedia digital Theological Latinoamericana <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1322> [consulta: 21 de septiembre de 2022].

⁴⁷¹ *Ibíd.*

⁴⁷² FRANCISCO, *EG* 25.

⁴⁷³ *Ibíd.*, 113.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, 115.

pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra la belleza de este rostro pluriforme”,⁴⁷⁵ en ella:

“Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de la fe – el *sensus fidei* – que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Él. La presencia del Espíritu otorga a los cristianos una cierta connaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que les permite captarlas intuitivamente, aunque no tengan el instrumental adecuado para expresarlas con precisión”.⁴⁷⁶

La categoría de piedad popular en *Evangelii Gaudium* posee varios números en torno a la fuerza evangelizadora de la piedad popular,⁴⁷⁷ a la relación de la piedad popular con la inculturación,⁴⁷⁸ el reconocimiento de la sabiduría peculiar de una cultura popular evangelizada.⁴⁷⁹ Esto es así porque “cada pueblo es el creador de su cultura y el protagonista de su historia”.⁴⁸⁰ La Exhortación acepta, como la Teología del Pueblo, que las expresiones de la piedad popular son lugares teológicos para pensar la nueva evangelización por el testimonio vivido de los pobres y sencillos y su mística popular.⁴⁸¹ Así las cosas, la piedad popular y la cultura se entienden e interpenetran, en cuanto que la piedad popular es la manifestación de la cultura que hombres y mujeres dan a conocer incardinados en sus tradiciones y hábitos religiosos de mística y religiosidad popular.

Para finalizar he de resaltar la importancia de la piedad popular como categoría teológica, categoría que nos permite preguntarnos por el aporte de aquella manera de hacer teología que ha dado a una pastoral concreta anunciar la buena nueva, es decir la Teología del Pueblo.

Esta manera de hacer teología nos otorga la apertura de la categoría pueblo en sus riquezas conceptuales, como punto de inflexión teológica, que mira al pobre, la piedad, el pueblo y su cultura como lugares desde el donde hablar de Dios. Los conceptos antes mencionados se vuelven una sinergia de categorías que permiten al teólogo abrir nuevos interrogantes, y plantear nuevos horizontes eclesiales en respuesta

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, 116.

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, 119.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, 122-126.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, 68-70.

⁴⁷⁹ *Ibíd.*

⁴⁸⁰ *Ibíd.*, 126.

⁴⁸¹ Es interesante el aporte de Rafael Tello, quien considera una distinción de términos entre piedad popular, cultura popular y cristianismo popular, para él: “la piedad popular mira al culto de Dios. El cristianismo popular no mira solamente al culto de Dios. Mira al modo de concebir la fe, también la piedad. Pero la piedad es una cosa que mira a la virtud de religión. El cristianismo popular mira a toda la religión cristiana que nace de la fe. Mira a todo el modo de practicar la fe, y consecuentemente a todas las virtudes y a la virtud de religión”. R. TELLO, *Selecciones de la Escuelita* (2001-2002), Ediciones Volveré Extraordinario n° 3 (2015) 48. Y en cuanto a la distinción entre cultura y cristianismo popular: “En relación a la evangelización, [se] plantea, de modo general y de modo especial, el tema de la vinculación y distinción entre cultura popular y cristianismo popular. Aquella es un todo; éste una parte, pero formal.” R, TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, Buenos Aires, Ágape- Saracho-Patria Grande, 2014, 239.

Para un mayor acercamiento a la categoría de Cultura popular y el aporte de Tello ver: F. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Buenos Aires. Ágape-UCA-Fundación Saracho, 2017.

a los tiempos que se presentan, siendo oportuno la mirada en torno a una eclesiología en clave inter/multicultural.

7. Conclusión

La cultura entendida como matriz de vida dotada de sentido, se vuelve una inagotable fuente de riquísima sapiencia para hablar de Dios desde la realidad del hombre,⁴⁸² es decir, el puente necesario para inculturar el evangelio y dar actualidad al contenido de fe. En otras palabras, este *locus*, representa no sólo una sede de argumentación racional, sino un importante aporte para la eclesiología y la reflexión de la *praxis* eclesial, ya que se trata de la retroalimentación dada entre inculturación del evangelio y su revés, evangelización de la cultura.

Así la Iglesia, en su misión de evangelizar: “esta llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas”,⁴⁸³ en su deber de “ayudarles a hacer surgir de su propia tradición viva expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristiano”.⁴⁸⁴

Concluyendo, si la teología es inteligencia de la fe y por ello, es reflexión de fe y sobre la fe, hecha a partir de una vida de fe que esté existencialmente inculturada, ha de dar como fruto una inteligencia inculturada de la fe, a no ser que la inteligencia haya perdido sus raíces culturales;⁴⁸⁵ no puede negarse un acceso a la cultura considerándola un *locus*. Por tanto:

“La universalidad de la fe y de la inteligencia no contradicen dicho enraizamiento cultural, aunque sí exigen que una teología inculturada, si es realmente teología, esté en continuidad viviente con la tradición teológica de la Iglesia y tenga validez universal.”⁴⁸⁶

Así las cosas, la fe como respuesta a la iniciativa de Dios vivida desde la cultura se entiende como la comprensión de sentido de la vida, que hace al corazón ético-trascendente de cada cultura y de cada acción concreta personal o social.⁴⁸⁷ Esta fe interpelada por la cultura como *locus* también llega con sus alcances al campo de la *praxis* eclesial, aportando una mirada eclesio-pastoral en clave cultural, volviéndose un recurso insoslayable al servicio del pueblo de Dios, que mira a la cultura, a las culturas de la humanidad, y toma su sabiduría para hacer teología, porque en primer lugar representa un desde dónde hablar de Dios y segundo, porque supone reconocer la más genuina manera en que el hombre responde a la iniciativa de Dios: su cultura.

⁴⁸² Cf. *Ibidem*.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

⁴⁸⁵ J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 181.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 36.

Resulta así, que es innegable un acceso por parte de la teología a la cultura como *locus*, a su vez, que resulta con su gran alcance, un horizonte pastoral y un nuevo modo de pensar la ecclesiología; en palabras del Papa Francisco:

“En estos dos milenios de cristianismo, innumerable cantidad de pueblos han recibido la gracia de la fe, la han hecho florecer en su vida cotidiana y la han transmitido según sus modos culturales propios. Cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio. De modo que, como podemos ver en la historia de la Iglesia, el cristianismo no tiene un único modo cultural, sino que, permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado. En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra la belleza de este rostro pluriforme. En las manifestaciones cristianas de un pueblo evangelizado, el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro”.⁴⁸⁸

⁴⁸⁸ FRANCISCO, *EG* 116.

CONCLUSIÓN GENERAL

A lo largo del siglo pasado, la Iglesia se vio atravesada por distintos aires de cambio que lograron plasmarse en el evento conciliar del Vaticano II, evento que marcó un horizonte para la autodeterminación de la Iglesia *ad intra* y su misión de anunciar la buena nueva al mundo de hoy. Evento que marcó el rumbo a lo antropológico como centro de la *praxis* eclesial. Con todo ello, nacen diversas cuestiones que la teología fiel a su compromiso eclesial ha ido asumiendo, entre ellas la del modo de hacer teología. Partiendo de esta premisa, en el presente texto he ido manifestando distintas cuestiones en torno a los lugares teológicos, entendiendo que es posible no solo una puesta al día de los *loci*, sino también la búsqueda de nuevos lugares que posibiliten abarcar el desafío de dar razones de nuestra fe a los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

En el presente trabajo propongo la cultura como concepto privilegiado que emerge con fuerza en la búsqueda por entender y profundizar el misterio divino. La cultura se vuelve un concepto clave, en primer lugar porque es nuclear para comprender al hombre y por ello también un desde dónde hablar de Dios; en segundo lugar porque se presenta como punto de unión en donde confluyen en un encuentro dialogal los demás *loci theologici*, tanto los propios como los ajenos, por todo ello, y por los alcances que pudiese tener es que amerita hoy ser estudiado.

La cultura como se ha presentado abraza más que un mero conjunto de simbolismos o tradiciones, no gravita alrededor de un único punto, ni Dios, ni el hombre, ni el mundo, por ello no tiene un centro, mas bien coexisten, se interrelacionan en ella, pueden estar incluso, jerárquicamente constituidos o coordinados entre sí, pero no pueden aislarse. La cultura es proceso histórico, social que traduce las experiencias vitales de los pueblos, y por ello los sentidos con que se encuentran con lo trascendente, lo espiritual y el misterio de lo divino.

La cultura es vida, es orden y ciertamente tarea, que se entiende desde el pensamiento, los valores y las acciones transmitidas por generaciones que dan lugar a la idiosincrasia de los pueblos y su manera de ser y existir en nuestro mundo. Es orden, porque es capaz de vincular lo estructural de la vida humana de manera individual y comunitaria, y es tarea, en cuanto que se presenta como horizonte de apertura frente a un mundo que se construye en constante transformación, y frente a ella el hombre se posiciona desde la construcción por un mundo más justo. Ella supone entenderla no solo desde la individualidad del hombre, sino desde su aspecto comunitario, ya que sin una sociedad la cultura no puede desarrollarse, la supone y necesita, porque simplemente realiza su vida en ella, da lugar con sus actos a la historia, y por ello se vuelve responsable de la misma, y protagonista de su modo de existir y trascender en ella.

Desde allí, se puede hablar de la cultura como *locus theologicus*, esta cultura que está en lo más profundo del hombre, se presenta como universo de realidad que el

hombre hace surgir con su iniciativa, que toda experiencia humana impregna, y que permite desde ella acercarnos al misterio de lo divino.

En resumen, con la cultura como lugar teológico, la teología asume el desafío de anunciar el reino aquí y ahora, y de hacerlo presente incardinado en la matriz de vida de cada hombre. El Evangelio se sumerge en la realidad vital concreta de los hombres, tal como la misma cultura se expresa en todas sus ambivalencias, y realiza un contraste, una crisis, que implica discernimiento, donde no se trata de predicar la buena nueva geográficamente a poblaciones numerosas, sino de alcanzar y transformar a la luz del Evangelio los modelos de vida de la humanidad y las maneras de encontrarnos con Dios. La cultura así se vuelve posibilitadora de un diálogo de sentidos, de encuentro de veracidades.

En este amplio mundo de culturas el Dios de la vida se ha revelado, es más, lo ha hecho plenamente en el evento de la encarnación, abrazando para sí nuestro modo de ser y existir, asumiendo una cultura concreta. Nuestro Dios no desconoce la cultura, habita en ella, se manifiesta en ella; y ella, se vuelve esa matriz que hace del hombre *capax dei*.

La cultura se da cuando la humanidad abre lugar a reflexionar en torno al misterio del mundo, sobre sí mismo y sobre aquello que le es trascendental, así el centro de toda cultura se mueve al misterio de lo absoluto, es decir, el misterio de Dios; por ello, si la cultura supone un lugar de autoridad teológica, ha de presentarse al teólogo como *locus* capaz de articularse con el armonioso conjunto de fuentes desde una dimensión dialogal, dotándole de los necesarios datos para su labor.

El proceso de encuentro y tensión con las culturas es una experiencia que la Iglesia ha vivido desde los comienzos de la predicación del Evangelio.⁴⁸⁹ Como han sostenido los padres conciliares del Vaticano II: “es propio de la persona humana el no acceder a su plena y verdadera humanidad sino a través de la cultura”.⁴⁹⁰ Así, la Buena Nueva que es el evangelio de Cristo para todo hombre y todo el hombre “al mismo tiempo es hijo y padre de la cultura a la que pertenece”,⁴⁹¹ abraza su cultura la cual impregna su manera de vivir la fe y que a su vez es modelada por ésta.⁴⁹²

Concluyendo, la cultura, matriz de vida dotada de sentido: es lugar de presencia del Santo Espíritu; a su vez se presenta como *locus theologicus*, es decir, desde donde es posible profundizar aportes para el *depositum fidei*, enriqueciendo y esclareciendo los mismos al servicio de cada pueblo, dando la posibilidad de profundizar nuestra fe como comunidad peregrina. A su vez este *locus* presenta una notable importancia para el dialogo de la teología con los estudios culturales, convirtiéndose en nuevas

⁴⁸⁹ JUAN PABLO II, *FR* 70.

⁴⁹⁰ CONCILIO VATICANO II, *GS* 53.

⁴⁹¹ JUAN PABLO II, *FR* 71.

⁴⁹² PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura* [en línea], (1999) 1 https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_pc-cultr_doc_03061999_pastoral_sp.html [consulta: 21 de septiembre de 2022].

oportunidades para ella en el campo científico, ya que: “la teología, en vista de la diferenciación y fragmentación de las distintas disciplinas científicas, comprende la cultura como quintaesencia de la vida humana en su totalidad.”⁴⁹³

Queda por elaborar el método con el que se discernirá concretamente qué de la cultura aporta dato revelador, o mejor dicho como darle aplicación/espacio, en el campo de lo doctrinal y dogmático, y profundizar en la tarea teológica el hablar de Dios en clave cultural, trabajo no fácil. Se trata de aunar criterios de profunda reflexión y diálogo con diversas disciplinas, en donde lo propio y lo ajeno sean conjugados en la mediación de la cultura, y fe-cultura se interpenetren para que el hombre pueda acercarse al misterio divino.

Por otra parte, tras la propuesta de este lugar teológico, es preciso preguntarse por el alcance en cuestiones de eclesiología. La Iglesia, en clave cultural, es desafiada a configurarse con sus pueblos en modelos eclesiales de comunidad que, partiendo de su identidad cultural, vive su fe en Jesucristo, Señor de la historia. ¿Todo ello supondrá necesarios cambios estructurales en los aspectos institucionales de organización y ministerios? ¿Se centrará la mirada en nuevas percepciones de lo litúrgico- ritual? Sin dudas, se presenta como desafío una eclesiología práctica en el contexto inter-cultural, que supondrá estudios teológicos y experiencias significativas, que evidencien un nuevo modelo eclesial.

Por último cabe preguntarse qué riquezas encontrará la teología en clave cultural cuando los teólogos profundicen en los riquísimos y diversos elementos de la cultura como analogías, términos lingüísticos, memorias, costumbres, tradiciones, experiencias pastorales y de fe, experiencias de lo celebrativo, características de lo organizativo. Es decir riquezas que, prudentemente estudiadas, den lugar a mayores alcances del dato de fe, a fin de dar razones de nuestra esperanza.

⁴⁹³ M. ECKHOLT, *Iglesia en la diversidad*, 98.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Buenos Aires, CEA, 2005.

CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 7 Dic. 1965, AAS 58 (1965).

———, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 21 Nov. 1964, AAS 57 (1965).

———, Declaración *Nostra Aetate*, 28 Oct. 1965, AAS 58 (1965).

———, Constitución pastoral *Dei Verbum*, 18 Nov. 1965, AAS 58 (1965)

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida Iglesia* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2018 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_sp.html [consulta: 01 de marzo de 2022].

———, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia, La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2018 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html [consulta: 01 de marzo de 2022].

———, *La interpretación de los dogmas* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1989 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_ininterpretazione-dogmi_sp.html#_ftn1 [consulta: 21 de septiembre 2022]

———, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2011 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_sp.html#NOTA_PRELIMINAR [consulta: 31 de marzo 2022].

———, “Theses de magisterii Ecclesistici et theologiae ad invicem relatione”, *Gregorianum* 57 (1976) 549-563.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Donum Veritaris, sobre la vocación eclesial del teólogo* [en línea], Librería Editrice Vaticana, 1990 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html [consulta: 31 de enero 2022].

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Conferencias Generales del Episcopado Latino-Americano: Documentos de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo*, Bogotá, CELAM, 1994.

FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 24 Nov. 2013, AAS 105 (2013).

———, *Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional* [en línea], 2013 https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131206_commissione-teologica.html [consulta: 21 de septiembre de 2022]

Instrumentum laboris de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos [en línea], Ciudad del Vaticano, Boletín de la Oficina de Prensa de la Santa Sede, 2019 <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html> [consulta: 31 de enero 2022].

JUAN XXIII, *Discurso con ocasión de la solemne apertura del Concilio Vaticano II*, 11 Oct. 1962, AAS 54 (1962).

JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Catechesi tradendae*, 16 de octubre de 1979, AAS 87 (1995).

———, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, 14 sep. 1998, AAS 91 (1999).

———, *Discurso fundacional del Consejo Pontificio para la cultura*, 15 Ene. 1985, AAS 77 (1985).

PABLO VI, Carta Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, 8 Dic. 1975. AAS 68 (1976).

Artículos y contribuciones

ACOSTA NASSAR, RICARDO, *La inculturación en los trabajos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992)* 29-91 (Tesis de doctorado - Ponticia Università della Santa Croce) [en línea], 2001 http://www.inculturacion.net/phocadownload/Ensayos/Acosta,_El_uso_de_inculturacion_en_los_documentos.pdf [consulta: 31 de enero 2022]

AZCUY, VIRGINIA, “La manifestación salvífica de Dios y su discernimiento en los signos de los tiempos. Un giro soteriológico-pastoral en el concilio Vaticano II”, *Teología y vida* 55/2 (2014) 229-350.

BOFF, CLODOVIS, “Volta ao fundamento réplica”, *Revista eclesiástica brasileira* 272 (2008) 892-927.

BONILLA MORALES, JAIME, “La crisis como lugar teológico” *Franciscanum* 57, (2016) 283-287.

CARRIER, HENRY, “Vaticano II (y la cultura)”, en R. LATOURELLE y otros (dirs.), *Diccionario De la cultura para el análisis cultural y la inculturación*, Navarra, Verbo Divino, 2004, 470-485.

CHENU, MARIE DOMINIQUE, “Los signos de los tiempos”, *Selecciones de Teología* 4 (1965) 295-296.

COSTADOAT, JORGE, “Los pobres como lugar teológico”, *Estudios eclesiológicos* (2018) 171-202.

DUMONT, Camille, “La reflexión sur la méthode théologique”, *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961) 1034-1050.

———, “La reflexión sur la méthode théologique II”, *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962) 17-35.

ECKHOLT, MARGIT, “La gracia del invitado, Hacia una hermenéutica teológica del camino de Emaús – Hitos de una dogmática intercultural”, *Teología* 84 (2004) 9-25

ELLACURRÍA, IGNACIO, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, *Misión abierta* 4-5 (1981) 225-240.

ELIZONDO ARAGÓN, FELISA, “Fe y cultura”, en V. PEDROSA; M. NAVARRO; R. LÁZARO; J. SASTRE (dirs.), *Nuevo diccionario de catequética*, Madrid, San Pablo, 1999, 611-623.

FIORITO, MIGUEL ÁNGEL; GILL, DANIEL, “Signos de los tiempos, signos de Dios”, *Stromata* 32 (1976) 5-95

FORCAT, FABRICIO, “La cultura popular y la mezcla de culturas en la perspectiva de Rafael Tello”, *Stromata* 72 (2018) 159-186.

GALLI, CARLOS, “La pastoral urbana en la iglesia latinoamericana: memoria histórica, relectura teológica y proyección pastoral”, *Teología* 102 (2010) 73-129.

GERA, LUCIO, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, en V. AZCUY; C. GALLI; M. GONZALEZ, *Escritos Teológico Pastorales I*, Buenos Aires, Ágape, 1976, 717-744.

———, “El misterio de la Iglesia”, *Teología* 7 (1965) 154-213.

PIE NINOT, SALVADOR, “Perspectivas del quehacer teológico de cara al nuevo milenio”, *RCatT* XXVI/2 (2001) 293-315.

POZZO, MARÍA ISABEL; SOLOVIEV, KONSTANTIN, “Culturas y lenguas: la impronta cultural en la interpretación lingüística”, *Tiempo de Educar* 24 (2011) 170-205.

RUIZ, OCTAVIO, *Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la Teología India*, [en línea], ponencia leída en el II Simposio de Teología India, 4, Riobamba (2002) http://www.celam.org/documentos_celam/023.doc [consulta: 21 de septiembre 2022].

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, INAEL, “Hacia una teología cristiana pluralista. Sobre la centralidad de la revelación, la encarnación y la pneumatología en la teología del pluralismo religioso”, *Reflexiones teológicas* 11 (2013) 93-104.

SANTAMARÍA RODRÍGUEZ, JUAN ESTEBAN, “La victimidad como lugar teológico. Apropiación para una teología de la realidad histórica desde la propuesta de Ignacio Ellacuría”, *Theologica Xaveriana* (2016) 481-508.

SCANNONE, JUAN CARLOS, “El Papa Francisco y la Teología del Pueblo”, *Razón y Fe* 271 (2014) 39-50.

———, Influjo de *Gaudium et Spes* en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina – Evangelización, Liberación y Cultura Popular, 88-103 [en línea] 1983 <http://www.inculturacion.net/autores-invitados/file/109-scannone-influjo-gs-en-al?tmpl=component&start=240> [consulta: 31 de enero 2022].

———, “La Teología del Pueblo y desde el Pueblo. Aportes de Lucio Gera”, *Medellín* 162 (2015) 240-262.

SCHICKENDANTZ, CARLOS, “Un cambio en la ratio fidei, Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos”, *Teología y Vida* (2016) 157-184.

SILVA, EDUARDO, *Fe y cultura* [en línea], Enciclopedia digital Theological Latinoamericana <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1322> [consulta: 31 de enero 2022].

TELLO, RAFAEL, *Selecciones de la Escuelita* (2001-2002), Ediciones Volveré Extraordinario n° 3 (2015) 1-94 [en línea], <http://bit.ly/1OV1lho> [consulta: 31 de enero 2022].

ZAPATA, GUILLERMO, *Lugares teológicos de la teología actual, fe, acontecer, verdad* [en línea], 2012 <http://tertulia-ignaciana.blogspot.com/2012/05/lugares-teologicos-de-la-actual.html> [consulta: 31 de enero 2022].

VILLEGAS, BELTRÁN, “En torno al concepto signos de los tiempos”, *Teología y Vida* 17 (1976) 288-299.

Libros

AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*. Madrid, BAC, 1956.

———, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1964

ALBERIGO, GIUSEPPE, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. En busca de la renovación del cristianismo, Salamanca, Sígueme, 2005

———, *Historia del Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca, Sígueme, 1999.

ALSZEGHY, ZOLTAN, – FLICK, MAURICE, *Come si fa la teología. Introduzione allo Studio della Teología Dogmatica*. Roma, Paoline, 1974.

ASCUY, VIRGINIA, y otros, *Lugares e interpelaciones de Dios, discernir los signos de los tiempos*, Santiago de Chile, Alberto Hurtado, 2017.

ALBERIGO, GIUSEPPE, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca, Sígueme, 2005.

BARTH, KARL, *Esbozo de Dogmática*, Santander, Sal Terrae, 1941.

BELDA PLANS, JUAN, *Estudio crítico de Melchor Cano*, Madrid, Fund. Ignacio Larramendi, 2013

CANO, MELCHOR, *De locis theologicis*. Traducción española, J. BELDA PLANS (Ed.), Madrid, BAC, 2006.

CODINA, VÍCTOR, *Creo en el Espíritu Santo*, Maliaño, Sal Terrae, 2000.

CORDOVILLA PEREZ, ANGEL, *La Lógica de la fe. Manual de teología dogmática*. Madrid, Univ. Pontificia de Comillas, 2013.

DENZINGER, HEINRICH, - SCHÖNMETZER, ADOLFUS, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona, Herder, 1965.

DE CARVAJAL, LUIS, *De restituta Theologia*, Coloniae, Ex. Officina Melchioris Novesiani, 1545.

DE VITORIA, FRANCISCO, *Relectiones theologicae*, Salamanca, Officina J. de Canova, 1565.

DUPUIS, JACQUES, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Maliaño (Cantabria), Sal Terrae, 2000.

———, *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo*, Santander, Sal Terrae, 2002.

ECKHOLT, MARGIT, *Iglesia en la diversidad, esbozo para una eclesiología intercultural*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2014.

ELIOT, THOMAS, *Notas para la definición de una cultura*, Barcelona, Bruguera, 1983.

FORCAT, FABRICIO, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2017.

FORNET-BETANCOURT, RAÚL, *Interculturalidad y religión*, Quito, Abia Yala, 2007.

GALLI, CARLOS, *Dios vive en la ciudad, hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco* Ágape, 2011⁴.

GEFFRÉ, CLAUDE, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid, Cristiandad, 1984.

GONZÁLEZ CARVAJAL, LUIS, *Los signos de los tiempos. El reino de Dios está entre nosotros*, Santander, Sal Terrae, 1987

GUARDINI, ROMANO, *Contraste –ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. Madrid, BAC, 1994.

HAIBLE, EBERHARD. *Lugares teológicos*, Herder, Barcelona, 1984.

HÜNERMANN, PETER, *El Vaticano II como software de la iglesia actual*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2014.

———, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*. Barcelona, Herder, 2006.

IRARRÁZAVAL, DIEGO, *Inculturación, amanecer eclesial en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 2000².

KROEBER, LOUIS ALFRED. KULCKHON, CLYDE, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definition*, Cambridge, The Museum, 1952.

LANE, DERMOT, (ed.), *Religion and culture in dialogue*, Dublin, Columba Press, 1993.

LINTON, RALPH, *Cultura y Personalidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

MARTÍNEZ, LUIS. *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, Madrid, BAC, 1998.

MARTÍNEZ PAZ, FERNANDO, *Introducción al Derecho*, Buenos Aires, Ábaco, 1994.

———, *El mundo jurídico multidimensional*, Córdoba, Advocatus, 1998².

MINGO, ALEJANDRO, *La globalización contextual de la teología trinitaria, la Abschiedwortesung de Peter Hünermann como fuente de inspiración*, en: BAUSENHART, G., y otros, *Zukunft aus der Geschichte Gottes Freiburg*, Herder, 2014.

MÜLLER, GERHARD, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona, Herder, 1998.

PASTOR, FÉLIX, *Método teológico y «depositum fidei»*, Bogotá, CELAM, 1994.

PETAIVIUS, *De theologicis dogmatibus*, Venecia, Ex Typographia Andrea Poleti, 1745.

POZZO, GUIDO, *Método. Teología sistemática*, en: LATOURELLE, RENÉ – FISICHELLA, RINO – PIÉ NINOT, SALVADOR, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Ed. San Pablo 2ª ed. 2000.

ROCHER, GUY, *Introducción a la sociología general*, Barcelona, Herder, 1973.

ROVIRA BELLOSO, JOSÉ MARÍA, *Introducción a la teología*, Madrid, Sapientia Fidei, 1996.

ROSOLINO, GUILLERMO, *La teología como historia, aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, Educc, 2004

RUIZ OCTAVIO, *Jesús, Epifanía del amor del Padre*, Bogotá, CELAM, 1984.

SCANNONE, JUAN CARLOS, *La teología del pueblo*. Sal terrae, Buenos Aires, 2017.

SCHNEEBEEN, MATTHIAS JOSEPH, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Friburgo, Herder, 1927.

SECKLER, MAX, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici, Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, St. Ottilien Landsberg, Ed. Eos Verlag, 1987.

TELLO, RAFAEL, *La nueva evangelización. Escritos teológico-pastorales I*, Buenos Aires, Ágape, 2008.

———, *Pueblo y Cultura Popular*, Buenos Aires, Ágape- Saracho-Patria Grande, 2014.

TILLICH, PAUL, *Theology of Culture*. New York, Oxford University Press, 1964.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Madrid, BAC, 1999.

VIDAL, MARCIANO, *Moral de actitudes*. Moral de la persona y bioética de la teología, Madrid, Covarrubias, 1975.

ZARAZAGA, GONZALO, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004