

EL CONCEPTO DE TRADICIÓN EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Jorge Costadoat sj

Sumario: Esta investigación se aboca al estudio del concepto de tradición en la Teología de la liberación. En una primera parte, se da cuenta de lo “característico” de la idea de tradición en los pocos autores que han escrito sobre ella. En la segunda parte el estudio se centra en lo que emerge como lo más “novedoso” a este propósito, a saber, la tradición como criterio de discernimiento del habla de Dios en la historia. A este efecto, se indaga en el pensamiento de Juan Luis Segundo.

Summary: This research is devoted to the study of the concept of tradition in Liberation Theology. In the first part, it realizes the “characteristic” of the idea of tradition in the few authors who have written about it. In the second part, the study focuses on what emerges as the most “novel” in this regard, namely, tradition as a criterion of discernment of God's speech in history. To this effect, it is exposed in the thought of Juan Luis Segundo.

Palabras clave: Inculturación, revelación, “lugar teológico”, palabra de Dios, “signos de los tiempos”

Key words: Inculturation, revelation, “theological place”, word of God, “signs of the times”

Fecha de recepción: 1 septiembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 15 diciembre de 2017

La tradición es un tema poco estudiado por los teólogos latinoamericanos. Los trabajos que lo abordan *in recto* no pretenden ofrecer un concepto completo. En este artículo se procede a su estudio en el marco de una investigación más amplia realizada en el último tiempo. Esta fue titulada “Los acontecimientos históricos como lugar teológico. Un aporte a la renovación metodológica de la teología”, en la investigación Fondecyt que la motivó¹.

La Teología de la liberación se reconoce deudora de la teología de los “signos de los tiempos” que sirvió para estructurar la redacción de *Gaudium et spes*. Esta a su vez, tuvo a la base el método inductivo del “ver, juzgar y actuar” de la Acción Católica². El estudio mencionado se abocó al concepto de revelación de la Teología de la

¹ Fondecyt Chile (1150128), realizado entre 2015-2017, junto con EDUARDO SILVA y CARLOS SCHICKENDANTZ (investigador principal).

² Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”. En V.R. AZCUY & C. SCHICKENDANTZ & E. SILVA (Eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Editorial Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2013, 53-87.

liberación, pues en su caso es posible constatar una novedad importante. Los teólogos de la liberación suelen sostener que la historia, la opción por los pobres o los pobres mismos constituyen un “lugar teológico”. Entre ellos, sin embargo, se da un uso dispar de los términos y de los conceptos. No todos admiten una suerte de nueva revelación, además de la contenida en la Escritura. Algunos apuntan en esta dirección, pero cuando procuran explicarse no van más allá de hablar de la historia como mero “lugar hermenéutico”. Independientemente del modo de expresarse, lo más interesante dice relación con recuperar la independencia de una palabra de Dios que, aun habiéndose expresado y conservado completamente en la Escritura, aún tiene la fuerza para apelar a los contemporáneos con el mismo vigor con que lo hizo en el pasado y podrá hacerlo también en el futuro. “Hoy” habla Dios, podría afirmar algún teólogo latinoamericano, “desde” la Escritura y también “en” el mundo de los pobres de la actualidad. En este “lugar hermenéutico” sería posible discernir el habla del Señor de la historia, como si este contexto pudiera también fungir de “lugar teológico propio” (Melchor Cano). Esto así, aún faltaría explicar cómo empalman estos dos modos heterogéneos de habla de Dios³.

Pues bien, el trabajo que aquí se desarrolla ha tenido por objeto desentrañar el concepto de tradición de la Teología de la liberación en estas coordenadas. En este artículo se estudian los autores que dan importancia al contexto latinoamericano. He dejado fuera a algunos teólogos latinoamericanos que no hacen referencia explícita a este contexto.

Esta investigación tiene dos secciones correspondientes a una división temática útil, aunque pueda ser algo forzada. En la primera me concentro en lo que considero “característico” de la Teología de la liberación acerca de la tradición en relación a otras teologías contextuales con las cuales puede compartir lo fundamental. La segunda sección está dedicada a lo más “novedoso” de su idea de tradición, concentrándome en un artículo de Juan Luis Segundo que me parece muy ilustrativo.

1. Lo característico del concepto de tradición en la Teología de la liberación

En cuanto deudora de la hermenéutica del siglo XX, la Teología de la liberación puede compartir con las teologías contextuales muchos rasgos. En su caso, los siguientes énfasis son *característicos* suyos.

1.1 La tradición en la clave de la hermenéutica del siglo XX

El concepto de tradición de la Teología de la liberación incorpora el giro hermenéutico de la teología del siglo XX⁴. No es novedad en la historia de la teología que la tradición constituya la dimensión hermenéutica de la revelación. Ha habido en

³ Cf., CLAUDE GEFFRÉ, “Théologie de l’incarnation et théologie des signes des temps chez le père Chenu”, en J. DORÉ & J. FANTINO, Institut catholique de Paris & Centre d’études du Saulchoir (Ed), *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, Centre d’études du Saulchoir, Cerf, Paris 1997, 131-153.

⁴ Cf. PEDRO RUBENS, “O método teológico no contexto da ambigüidade religiosa atual”: *Perspectiva Teológica* 38 (2006) 11-34, 30.

historia de la Iglesia las hermenéuticas de los Padres, de la Edad Media, de la Reforma protestante, de la Contrarreforma católica⁵, etc, las cuales, a su vez, fueron precedidas por las interpretaciones plurales del acontecimiento de Cristo del Nuevo Testamento. La Teología de la liberación, por su parte, enriquece esta historia hermenéutica con su conciencia de la importancia del contexto, en particular del lugar actual de los pobres en la historia, al momento valorar la tradición. Este contexto latinoamericano constituye el lugar “desde” el cual se lee el Evangelio; y, a la vez, es “dónde” Dios continúa manifestándose, para cuyo discernimiento se requiere de la Escritura y de la tradición de la Iglesia. Sostiene Alberto Parra: “El método de la teología es hermenéutico en cuanto interpretativo del gran texto de la realidad histórica en la que acontece la mostración amorosa de Dios”⁶.

En el caso de la Teología de la liberación su determinación de ubicarse en el mundo de los pobres le hace valorar la tradición de un modo “interesado”. Puesto que releva como condición de comprensión del Evangelio la solidaridad con los pobres víctimas de opresiones sociales, esta teología descarta la neutralidad metodológica y, de paso, pone en tela de juicio la pretensión de independencia de cualquier método. Si la Escritura y la tradición han debido responder a las vicisitudes históricas que las hicieron necesarias, la Teología de la liberación subraya la importancia del compromiso creyente al momento de establecer la circularidad hermenéutica entre “texto” y “contexto”⁷. Los teólogos de la liberación declaran abiertamente, a veces de un modo provocador⁸, su interés por la liberación de los pobres; lo hacen incluso en contra de teologías que, por su parte, aspiran a una neutralidad científica.

El reconocimiento explícito del “lugar hermenéutico” desde el cual la Teología de la liberación declara su interés por la liberación de los pobres, tuvo en América Latina el antecedente del discernimiento de los “signos de los tiempos” de Medellín que, tras los pasos de *Gaudium et spes*, supuso la posibilidad de captar la presencia de Dios en los acontecimientos históricos. En ese entonces el recurso a la fe de la Iglesia y a las ciencias sociales permitieron realizar el discernimiento a resultados del cual la Iglesia del continente decidió actuar en contra de la “violencia institucionalizada” de la pobreza⁹. El método teológico del “ver, juzgar y actuar” utilizado por *Gaudium et spes* ofreció a los obispos congregados la posibilidad de analizar la realidad con el auxilio de las ciencias sociales, con la mirada de la fe y el magisterio de la Iglesia al cual se le hacía jugar la función de criterio teológico¹⁰. Solo por esta vía la hermenéutica “interesada” de la Teología de la

⁵ Cf. YVES CONGAR, *La tradición y las tradiciones*, Tomo I, Ediciones Dinor, San Sebastián 1964.

⁶ ALBERTO PARRA, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2003, 283.

⁷ Cf. A. PARRA, *ibid.* 162, 254.

⁸ J. SOBRINO sostiene esta idea con suma claridad: “Todo pensamiento está ubicado en algún lugar y surge de algún interés; tiene una perspectiva, un desde dónde y un hacia dónde, un para qué y un para quién. Pues bien, el desde dónde de este libro es *una perspectiva parcial, concreta e interesada*: las víctimas de este mundo. Todo ello viene exigido por la revelación de Dios y también por la realidad del mundo actual, aunque esto se decide siempre dentro de un círculo hermenéutico”, en *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 14-15. El destacado es mío.

⁹ Medellín, La Paz 16.

¹⁰ Sobre el método del “ver, juzgar y actuar”, ver: CLODOVIS BOFF, “Epistemología y método de la Teología

liberación que se originó en Medellín no ha sido una hermenéutica arbitraria e ideológica. Los teólogos de la liberación encontraron en las fuentes del cristianismo una praxis de amor y defensa del pobre que respaldaba la “opción por los pobres” que la Iglesia del post-concilio asumió en el continente latinoamericano.

Esto no obstante, no se halla suficientemente desarrollada en la Teología de la liberación la respuesta a la pregunta por la función que cumple la tradición en un método inductivo como el del “ver, juzgar y actuar”. Una eventual respuesta supondría clarificar la naturaleza de la presencia de Dios en los acontecimientos históricos actuales, pues no hay acuerdo en la materia y, a veces, ni siquiera conciencia del problema. Llama poderosamente la atención, a este respecto, que Clodovis Boff, el autor del artículo sobre la epistemología y el método de la Teología de la liberación en la obra emblemática *Mysterium liberationis*¹¹ haya terminado abjurando de ella y en disputa abierta con los demás autores¹². Boff deploró la identificación crasa de Dios con los pobres y la utilización política de su causa. Pero, a este efecto, repudió la práctica común de sus colegas teólogos de ver en los acontecimientos históricos, y particularmente en los pobres, un “lugar teológico” a modo de fuente de conocimiento teológico.

Más allá de esta polémica, se ha podido constatar que en la Teología de la liberación no hay claridad sobre el punto, sea porque no todos admiten una suerte de “revelación” de Dios en el presente, sea porque los autores suelen usar la expresión “lugar teológico” no para referirse al *locus theologicus proprius* de Melchor Cano, sino al mero “lugar hermenéutico”¹³. Para ejemplificar esta diferencia puede decirse que no es lo mismo sostener que “desde los pobres” se comprenden mejor las fuentes de la revelación, que creer que Dios continúa hablando “por” sus bocas y “en ellos” mismos¹⁴. Desde el punto de vista de la historia de la teología, aceptar esto último constituye una novedad mayor y, evidentemente, una exigencia de revisión del concepto de tradición¹⁵.

de la liberación”, en I. ELLACURÍA & J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis, o.c.*, 79-111; C. SCHICKENDANTZ, “¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por *Gaudium et spes* en los escritos de Joseph Ratzinger”: *Teología y Vida* 57 (2016) 9-37; JUAN CARLOS SCANNONE, “La recepción del método de ‘Gaudium et spes’ en América Latina”, en JUAN CARLOS MACCARONE ET AL., *La Constitución Gaudium et spes. A los treinta años de su promulgación*, San Pablo, Buenos Aires, 1995, 19-49, 25; AGENOR BRIGHENTI, “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”: 78 *Medellín* (1994) 207-254; A. BRIGHENTI, “Método ver-julgar-agir”, en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, Paulinas, São Paulo 2015, 608-615; CARLOS MESTERS, “Leitura popular da Bíblia”, en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, Paulinas, São Paulo 2015, 534; V.R. AZCUY, & D. GARCÍA & C. SCHICKENDANTZ C. (eds.), “Introducción”, a *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, 11, 36.

¹¹ Cf. IGNACIO ELLACURÍA & JON SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis*, Tomo I, Trotta, Madrid 1990.

¹² El momento álgido de la disputa entre los hermanos Leonardo y Clodovis Boff tuvo lugar cuando este último rechazó el postulado de la Teología de la liberación de hallar a Dios en los pobres. El pobre, para Clodovis, es Cristo (cf. J. COSTADOAT, “¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como ‘lugar teológico’ en la Teología de la liberación”, en V.R. AZCUY & D. GARCÍA & C. SCHICKENDANTZ (eds.), *art. cit.*, 105-132, 117-119).

¹³ Melchor Cano distinguía entre lugar teológicos propios (fuentes de revelación) de lugares teológicos ajenos (que contribuyen a comprender mejor lo revelado). Bien puede decirse que el contexto como lugar teológico ajeno o lugar hermenéutico constituye el “desde” contextual que hace posible leer las Escrituras y comprender lo revelado.

¹⁴ Cf. J. COSTADOAT, “Los pobres como *lugar teológico*. Dificultades con su conceptualización”, será publicado en la revista *Estudios eclesiológicos*.

¹⁵ J. COSTADOAT, “¿Hacia un nuevo concepto de revelación?”, *art. cit.*, 105-132; “Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación”, será publicado en la revista *Franciscanum*.

1.2 La Iglesia como sujeto actual de la experiencia de Cristo de los apóstoles

La tradición no es un elenco de verdades que han de ser memorizadas y repetidas. La tradición es, en cuanto “depósito”, algo muchísimo más rico. Su sujeto es la Iglesia, el magisterio y todos los bautizados a lo largo de generaciones. La Teología de la liberación es deudora de la renovación de la teología en este punto¹⁶ y, en particular, de *Dei Verbum*. Lo expresa Parra en estos términos: “es la Iglesia misma la que escribe la Escritura y..., por eso, ella es la primera intérprete de textos que en su originalidad y frescura son eclesiales”. Continúa: “acercarse al testimonio de la Escritura es acercarse al testimonio de la Iglesia que hizo la Escritura”. La tradición es el “sustrato vivo de la Escritura” “que la Iglesia recibió (*traditum*) para ser entregado y que ella consignó en el texto normante de la revelación y de la fe”¹⁷.

La Iglesia no transmite “verdades”, sino la experiencia de Cristo que tuvo la generación apostólica y los testimonios cristianos que la comunicaron, y de la que ella misma, en cuanto sujeto histórico, continúa viviendo. J. Herrera Aceves describe, con mayor amplitud y detalle que los demás teólogos de la liberación, lo que entiende por tradición:

“... la Iglesia primitiva, formada por los apóstoles, transmite a las Iglesias particulares que se van formando sucesivamente todas las instituciones evangélicas que constituyen la Iglesia misma. De esta forma la Iglesia en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite “todo lo que la Iglesia es, todo lo que cree” (*Dei Verbum* 7 y 8). No hay que reducir la tradición divina al sector puramente doctrinal, puesto que abarca toda la experiencia eclesial recibida de Cristo y de los apóstoles, todas las instituciones evangélicas: la fe, el culto, el espíritu de oración, los criterios evangélicos del obrar humano, los valores cristianos y el amor como el primordial valor de la vida, los criterios de acción y de juicio sobre las cosas de este mundo y del hombre, las líneas de la espiritualidad cristiana siguiendo a Cristo, el único modelo, la disciplina fraternal de la comunidad, los medios de santificación, los servicios o ministerios jerárquicos en la Iglesia, los carismas del Espíritu, la presencia continua de Cristo resucitado en su Iglesia, la esperanza escatológica, etc. Todo esto, asumido en la experiencia eclesial, es la tradición divina que la Iglesia recibe y transmite”¹⁸.

¹⁶ Cf. Según PEDRO TRIGO, “la tradición no es un sistema de verdades” (cf P. TRIGO, “El método teológico”, en AAVV, *XXX años de itinerancia*, Caracas 2010, 135-230, 223); cf. S. CASTRO PALLARES, “La tradición en su sentido dinámico”: *Christus*, 45 (533) (1980) 39-42, 39; LEONARDO BOFF, “¿Qué es hacer teología desde América Latina?”, en E. RUIZ MALDONADO (ed.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, 129-154, 147-149; A. LIGORIO SOARES, “Tradição”, *Dicionário do Concílio Vaticano II*, Paulinas, São Paulo 2015, 978-985, 981; S. ZAÑARTU, “Revelación, tradición e inculturación: pautas para un ensayo”: *Teología y vida*, Vol. 44, 4 (2003) 489-502, 491; L. RAMOS, “Concepto de tradición”: *Christus* 45 (533) (1980) 32-36, 32.

¹⁷ A. PARRA, *o.c.*, 230; cf. S. CASTRO, *art. cit.*, 40.

¹⁸ JESÚS HERRERA ACEVES, “La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial”, en E. DUSSEL ET AL, *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, Presentación e introducciones de E. RUIZ MALDONADO, Encuentro Latinoamericano de Teología, México D.F. 1975, 341-352, 350-351.

En esta cita es de ver la riqueza del concepto de tradición de Herrera. En lo que respecta al contenido, considera que la Iglesia misma es constituida por las “instituciones evangélicas”: la doctrina, la vida y el culto en los cuales –según Dei Verbum– se resume lo que ella “es” y lo que ella “cree”. El contenido no es “puramente doctrinal”, pues abarca una “experiencia eclesial” secular que se nutre de los elementos más diversos (espirituales, morales, sacramentales, canónicos, estructurales, ministeriales), incluida la “presencia continua de Cristo resucitado” y la “esperanza escatológica”. La tradición es todo esto en cuanto “recibido”, pero recibido mediante una “experiencia eclesial” actual. Todo aquello, sostiene Herrera, “asumido en la experiencia eclesial, es la tradición divina que la Iglesia recibe y transmite”. En este sentido, puede decirse que la Iglesia coincide en cierto modo con la tradición. La Iglesia es objeto de tradición en cuanto ella es radicalmente sujeto de la misma. En su experiencia actual se hace presente una experiencia milenaria y, en cuanto esto es así, la misma Iglesia puede transmitir a Cristo como quien continúa sustentando nuevas experiencias suyas.

En el caso de Herrera esta idea amplia de la tradición debe ser puesta en relación con el concepto que él tiene de la historia como “lugar teológico”. En el mismo artículo citado, el autor entiende que la revelación en “sentido pleno” –la revelación contenida en las fuentes fundamentales del cristianismo– pervive en la revelación en “sentido derivado”; esto es, la primera no existe sino en la Iglesia viva que transmite a lo largo de la historia lo que ha recibido del acontecimiento de Cristo.

Herrera profundiza su planteamiento como no lo hacen los otros teólogos latinoamericanos, exigiendo ejecutar aún dos movimientos hermenéuticos opuestos: uno, consistente en entender la historia actual *a la luz de la palabra*¹⁹; otro, en comprender la palabra *a la luz del presente*²⁰. Este presente histórico, todavía más, también debiera ser conocido con el aporte de la racionalidad científica a la inteligibilidad de los datos de la fe²¹. Esto así, la tradición entra en un juego dinámico con la revelación contenida en la Escritura y la revelación que continúa teniendo lugar en virtud del Espíritu. Su razón ulterior de ser no se haya en el pasado sino en el futuro escatológico²².

A mí juicio, de la recuperación de la experiencia del acontecimiento escatológico de Cristo en la experiencia de la Iglesia en el presente depende, en última instancia, la posibilidad de existencia de una Iglesia auténticamente latinoamericana, una Iglesia que pueda configurarse mediante una atención a sus propios “signos de los tiempos” a través de los cuales Dios le habla en su contexto histórico preciso.

1.3 La tradición al servicio de una respuesta creativa a la voz del Espíritu

Si la Iglesia es el sujeto de la tradición en cuanto ella experimenta la experiencia del acontecimiento escatológico acumulada por siglos en la Iglesia, el Espíritu es

¹⁹ Cf. *ibid.*, 347.

²⁰ Cf. *ibid.*, 348.

²¹ Cf. *ibid.*, 348.

²² Cf. *ibid.*, 344.

el principio de esta actualización. Tal vez los teólogos de la liberación no llegan a esta formulación tal cual. Pero los cabos están sueltos. Es posible amarrarlos.

Para los teólogos de la liberación la historicidad de la revelación y de la tradición dependen estrictamente de la obra actualizadora del Espíritu²³. Seguimos en esto a Pedro Trigo, el autor que mejor ha trabajado la dimensión pneumatológica de la tradición en un artículo centrado en el método de la teología²⁴. Para el jesuita español-venezolano el objeto de la teología es la “actualidad del Espíritu”²⁵ que se verifica donde se da un seguimiento creativo de Cristo. Según él, el teólogo latinoamericano tendría que abocarse a lo que el Espíritu está haciendo en América Latina, lo cual es perceptible en una Iglesia arraigada en el continente y expuesta a sus transformaciones. Por otra parte, tendrían que entroncar con la tradición acontecida en los tiempos de la constitución apostólica de la Iglesia, conservada en la Escritura, en orden a recrear una versión inculturada de la misma. Sería una irresponsabilidad, por lo mismo, que siguieran concentrados en la tradición meramente occidental de la Iglesia. Lo imperativo es una inculturación del Evangelio²⁶.

Para Trigo se hace necesario distinguir la tradición “constituyente” de la “constituida”. La tradición “constituyente”²⁷ es la tradición con “mayúscula”, a saber, “lo que se ha creído siempre, por todas las Iglesias y por todos los fieles, y también lo que, habiéndose clarificado en una época, ha sido asumido en adelante por toda la Iglesia como un sentir católico”²⁸. La “constituida”, en cambio, es la recepción concreta que la comunidad posterior hizo de la tradición “constituyente”. La “constituida” debe sujetarse a la tradición con “mayúscula”²⁹. Es esta preeminencia la que hace posible variaciones en su configuración histórica. El tradicionalismo precisamente se afirma en perjuicio de la tradición, pues identifica sin distinción la tradición con las tradiciones³⁰.

La tradición debe persistir “abierta”³¹, disponible a la creatividad del Espíritu con el cual la Iglesia alcanza la verdad³². La fidelidad de la Iglesia estriba en esta creatividad. El Espíritu suscita en cada época un seguimiento de Jesús “equivalente”, pero no idéntico, al que él hubiera tenido en nuestra época. “Nosotros, en libre obediencia al Espíritu, debemos crear en cada época la equivalencia”³³. El Espíritu desata el proceso de seguimiento de Cristo que generó tanto la tradición “constituyente” como la “constituida”. Las Escrituras en las que quedó plasmado Jesús por obra del Espíritu, en virtud de este mismo Espíritu es “actualizado” en el seguimiento de Cristo “hoy”. El Evangelio,

²³ Cf. S. ZAÑARTU, *art. cit.*, 492; J. HERRERA, *ibid.*, 350; PABLO RICHARD, *o.c.*, 220.

²⁴ Cf. P. TRIGO, “El método teológico”, en AAVV, *XXX años de itinerancia*, Iter, Caracas 2010, 135-230.

²⁵ *Ibid.*, 144-145.

²⁶ Cf. *ibid.*, 226-227.

²⁷ Cf. *ibid.*, 218.

²⁸ *Ibid.*, 220.

²⁹ Cf. *ibid.*, 218.

³⁰ Cf. *ibid.*, 222-223.

³¹ Cf. *ibid.*, 223.

³² Cf. *ibid.*, 223-224.

³³ *Ibid.*, 224.

por esto, “está en gran parte inédito”³⁴, ha sido entregado a la creatividad de la Iglesia. Ninguna versión particular de la tradición “agota al Evangelio”³⁵.

La siguiente cita expresa bien lo medular del pensamiento de Trigo:

“Metodológicamente es vital para la teología privilegiar la Tradición, distinguirla de lo demás y estructurarse a partir de ella. No es que no tenga que tratar otros temas, pero cuando lo haga, tiene que hacer ver que están enraizados en ella. La teología trascendente (y si no es trascendente no es teología) es la que responde a lo que el Espíritu dice a la propia época y responde desde las fuentes evangélicas, leídas desde la Tradición. Hemos insistido que la primacía la tiene la actualidad del Espíritu: él es el que desata el proceso. Pero el Espíritu es el de Jesús de Nazaret; por eso lleva a él, tal como lo plasmó la fe de la comunidad en los evangelios (y secundariamente en el resto del Nuevo Testamento y del Antiguo). Esa comunidad es la que nos ha legado a nosotros, que somos sus continuadores, la Escritura. Pero no nos la ha legado como un monumento arqueológico sino con su interpretación, que es siempre (aunque no sólo) lo que el Espíritu de la verdad les ha ido dando a conocer^{36,37}.”

Para Trigo es fundamental que la teología responda a las necesidades de su época. Esta respuesta está en principio en las fuentes evangélicas, pero solo será una respuesta pertinente en tanto, por una parte, se estructure a partir de la tradición – aunque no sea necesario cada vez explicitarlo – y, por otra, se oiga la voz del Espíritu en la época actual. No quiere con esto Trigo afirmar que haya de atenderse a una nueva “revelación” de Dios en el presente. Si Dios habla hoy, lo hace a través de la lectura de la Escritura. El Espíritu que dice algo a la propia época, es el Espíritu de Jesús de Nazaret.

1.4 Tradición, inculturación y “signos de los tiempos”

Los teólogos de la liberación procuran abrirle un espacio a una Iglesia auténticamente latinoamericana, respecto de la versión occidental de la misma. Esta preocupación les hace distinguir, como se ha visto, lo principal de lo secundario de la tradición. Si se trata de poner los elementos en orden, lo primero es la revelación, luego el Nuevo y el Antiguo Testamento, en tercer lugar la tradición y, por último, las tradiciones particulares que han mediatizado esta, las que, para ser fieles a ella misma, han de dejar lugar a nuevas configuraciones. Teniendo claras estas diferencias es posible apartarse del tradicionalismo, del dogmatismo y del fundamentalismo. Haciendo estas distinciones,

³⁴ Cf. *ibid.*, 223.

³⁵ *Ibid.*, 223.

³⁶ Cf. KARL RAHNER, *Sagrada Escritura y Teología y Sagrada Escritura y Tradición*. En *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1967, 108-134.

³⁷ P. TRIGO, *art. cit.*, 222.

sobre todo, los teólogos de la liberación despejan el camino a una inculturación latinoamericana del Evangelio.

La inculturación del Evangelio en América Latina necesita desmarcarse de la gran tradición occidental del cristianismo³⁸. Esto no ha sido cosa fácil. Son demasiados años de inculturación griega, latina, germánica, en suma, europea del Evangelio. En palabras de P. Trigo:

“Hoy la mayor disputa eclesiológica es si el cristianismo tendrá que mantenerse occidental con algunos toques folklóricos o podrá haber iglesias asiáticas, africanas y latinoamericanas en comunión con la occidental. Es decir si la Iglesia católica se va a elegir como católica o como la versión religiosa de occidente, perdiendo así toda su trascendencia”³⁹.

Para que se abran nuevas inculturaciones en distintas partes del mundo, es necesario realizar un arduo trabajo de reconocer los elementos que no corresponden estrictamente a la gran tradición de la Iglesia.

En estrecha relación con la posibilidad de inculturar en América Latina el Evangelio, la Iglesia ha de poder discernir los “signos de los tiempos” de su propio contexto. En este caso la palabra de Dios y la tradición son indispensables para reconocer en la ambigüedad de los acontecimientos la palabra de Dios⁴⁰. Afirma Pablo Richard:

“La Biblia es así el criterio fundamental que tenemos para discernir la palabra viva de Dios en nuestra vida y en nuestra historia. Decimos que Dios se hace presente de forma privilegiada en el mundo de los pobres; pues bien: la Biblia es el instrumento fundamental para discernir esa presencia y para poder articularla, decirla, comunicarla y gritarla al mundo entero”⁴¹.

¿Qué significa en este caso “la palabra viva de Dios”? ¿Es distinta a la palabra de Dios contenida en la Biblia? Richard va lejos. Muchos dirían que abusa del concepto de revelación:

“La teología de la liberación no ha insistido demasiado en un discurso sistemático sobre Dios, pero es una teología que ha creado un espacio que ha hecho posible que Dios hable; es una teología que nos ha enseñado a descubrir la presencia de Dios y nos ha enseñado a escuchar su palabra,

³⁸ Cf. S. ZAÑARTU, *art. cit.*, 496-497; J. HERRERA, *art. cit.*, 351.

³⁹ P. TRIGO, *art. cit.*, 224.

⁴⁰ Cf. J. SOBRINO, “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación”: *Estudios eclesiológicos*, 64 (1989) 249-269, 253-254; JUAN CARLOS SCANNONE, “El método de la Teología de la liberación”: *Theologica Xaveriana*, 34 (1984) 369-399, 396.

⁴¹ P. RICHARD, “Teología en la Teología de la liberación”, en I. ELLACURÍA & J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis, o.c.*, 201-222, 219.

justamente porque ha buscado y escuchado a Dios ahí donde Dios en forma privilegiada está y se revela: el mundo de los pobres y oprimidos”⁴².

Richard, en cierto sentido, distingue dos aspectos de una única palabra de Dios: el dárse nos la palabra en Biblia y el habla de Dios en los pobres hoy. La Biblia es mediación de una palabra de Dios trascendente⁴³. Debe reconocerse, en su caso, que no es lo mismo que Dios hable hoy a través o “desde” la Biblia, a que lo haga también hoy a través o “en” los hechos y acontecimientos de nuestra época⁴⁴. Esto último, sin embargo, sería indiscernible sin la Escritura y sin la tradición.

De aquí que la Teología de la liberación no tenga ningún problema para señalar que la Sagrada Escritura constituye la norma normativa no normada⁴⁵. Al contrario, necesita marcar esta preeminencia de la Biblia para distinguirla de la tradición “constituída” –como afirma Trigo–, a saber, de las varias tradiciones culturales posibles siempre expuestas a desembocar en tradicionalismos que niegan la historicidad de alguna expresión de la eclesialidad (litúrgica, moral, sacramental, etc.); en dogmatismos que absolutizan una recepción de la tradición en perjuicio de la tradición plural de Evangelio⁴⁶; en fundamentalismos que reconocen un valor incondicionado a ciertos textos de la Biblia⁴⁷.

Otro autor, Luis Ramos, remonta la tradición a la “entrega” de Jesús por el Padre, un Padre que continúa siendo el actor en el presente:

“La entrega de Jesús es, entonces, una transmisión del reino de Dios a los pobres, una liberación de los cautivos. La entrega de Jesús a la cruz por el Padre funda en estos mismos designios la tradición (el que es entregado y la tradición) que Jesús tiene que transmitirnos. Jesucristo, el hombre de Dios, es objeto y primer portador de la voluntad de tradición del Padre. En la plenitud histórica de la tradición, de la que Jesús es transmisor, Dios se sirve de órganos humanos, pecadores; pero él sigue siendo, en última instancia, el actor”⁴⁸.

Para Ramos, lo transmitido es Cristo y su solicitud por el advenimiento del reino⁴⁹. Esta es la tradición en lo fundamental. Solo siendo transmitida esta entrega, la tradición es tal.

⁴² P. RICHARD, *art. cit.*, 204.

⁴³ Cf. P. RICHARD, *art. cit.*, 220.

⁴⁴ Cf. A. BRIGHENTI, “Método ver-julgar-agir”, *art. cit.*, 613.

⁴⁵ Cf. A. PARRA, *o.c.*, 166, 167, 170, 189, 233, 253; P. TRIGO, *art. cit.*, 218, 222, 223.

⁴⁶ Cf. A. PARRA, *ibid.*, 243-251.

⁴⁷ Cf. C. MESTERS, “Oír lo que el Espíritu dice a las Iglesias”: *Concilium* 27 (233) (1991) 143-156, 149.

⁴⁸ L. RAMOS, “Concepto de tradición”, *art. cit.*, 33; cf. PARRA, *ibid.*, 164, 167, 169, 189, 170.

⁴⁹ Cf. J.P. LIBANIO & F. TABORDA, “Ideología”, en I. ELLACURÍA & J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis*, *o.c.*, 579-600, 598; S. CASTRO, *art. cit.*, 39.

Algo parecido afirma Carlos Mesters en términos cristológicos:

“Él es el Cristo vivo, hoy, en la Iglesia, en las comunidades, aquí en América Latina, animando la fe del pueblo. Leer el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo no quiere decir que se daba hablar constantemente sobre Jesús. Quiere decir que se debe hablar desde Jesús, a partir de la fe iluminadora que nos da la certeza de que Él está vivo en medio de nosotros”⁵⁰.

“Hablar desde Jesús” no es simplemente hacerlo “desde” el Nuevo Testamento, es hacerlo también “desde” él mismo que, según la fe, está vivo hoy. Hoy, en la Iglesia y en América Latina, Cristo habla no solo desde el Nuevo Testamento. Se podría incluso dejar de referirse a él y, sin embargo, por la fe, se lo sabe vivo y hablante. En consecuencia, aquello que en última instancia ha de ser interpretado es Cristo y no simplemente los textos que hablan de él⁵¹. Estos sirven para reconocerlo vivo en el presente, actuante en virtud del Espíritu⁵².

Al término de esta sección intento atar los cabos sueltos. Es característico del concepto de tradición de la Teología de la liberación fungir de criterio de interpretación de la presencia y del habla actual de Dios particularmente a través de los “signos de los tiempos”. Por esta vía, la Iglesia debiera llegar a constituirse en sujeto auténticamente latinoamericano de la tradición. Un concepto de tradición de este tipo corresponde al de las hermenéuticas contextuales que leen los acontecimientos a la luz de las fuentes de la revelación y, viceversa, comprenden estas a partir de lo que Dios pueda estar diciendo en la actualidad. Es “hoy” que una praxis equivalente a la de Jesús en su época, hecha posible en virtud del Espíritu y, por ende creativa, anticipa la revelación escatológica. Resulta importante, en este sentido, constatar que despunta en los teólogos de la liberación la idea de que la palabra de Dios no se reduce a la Escritura, que Dios habla “hoy” a través de la Escritura pero también en la realidad. Se insinúa en ellos que la historia pueda ser, además de un “lugar hermenéutico”, un “lugar teológico propio” a discernir en virtud de los demás “lugares teológicos” de la tradición de la Iglesia.

2. El proceso de constitución de la tradición como “pedagogía divina” – Juan Luis Segundo

El tema de la tradición en J.L. Segundo está estrechamente relacionado con los de la fe y de la revelación. Este teólogo casi no utiliza el término “tradición” para referirse a ella, pero entiende que es la revelación como conocimiento acumulado que hace posibles nuevos conocimientos en virtud de una fe que, a su vez, es respuesta a una comunicación de Dios con cada creyente. En Segundo la Biblia –por poner un ejemplo

⁵⁰ CARLOS MESTERS, “Lectura fiel de la Biblia”: *Clar* 28 (2) (1990) 10-24, 14; C. MESTERS, “O projeto palavra-vida”, 455.

⁵¹ Cf. P. RUBENS, *art. cit.*, 30-31.

⁵² C. MESTERS cita DV 12 (“O projeto palavra-vida”, *art. cit.*, 459).

clave- no agota el habla de Dios. Dios continúa revelándose en los acontecimientos actuales, se tenga o no la Biblia para reconocer su voz entre otras voces.

Expondré el pensamiento de este teólogo uruguayo tal como lo desarrolla en su artículo “Revelación, fe y signos de los tiempos”⁵³. En él la tradición es un producto de la “fe”⁵⁴, es una “sabiduría colectiva”⁵⁵, es “un saber que se transmite en la experiencia (institucional, sin duda) de una comunidad viva: la Iglesia”⁵⁶ y es, sobre todo, “un aprendizaje de segundo grado”⁵⁷. Aquello que resulta especialmente novedoso en este autor, es que para él la tradición –lo digo con mis palabras- es un aprendizaje conservado que capacita para “aprender a aprender”⁵⁸. En este artículo Segundo remonta la tradición al Antiguo y al Nuevo Testamento como un saber colectivo de Israel y de la Iglesia, identificándola con la revelación “depositada por escrito”⁵⁹, que se transmite de una generación a otra de creyentes. Pero solo conociendo la génesis de la revelación es posible comprender en qué consiste aquello que la Iglesia debe transmitir.

La verdad de la revelación –sostiene Segundo- es del orden de la comunicación. En toda comunicación se produce una “diferencia” en la persona que la recibe⁶⁰. Una comunicación no es lo mismo que una información. Una diferencia entre los dos concilios vaticanos estriba precisamente en esto. Para el Vaticano I la revelación es una suerte de información. Este deja entender que Dios en cierto sentido informa algo al ser humano para que este lo sepa o, aún mejor, lo repita, como un “mensaje salvador” o “salvoconducto” para sortear su juicio, sin necesidad de producir en él cambio alguno⁶¹. El Vaticano II, por el contrario, afirma que “la ‘revelación’ de Dios no está destinada a que el hombre sepa (lo que de otra manera le sería imposible o difícil saber), sino a que el hombre sea de otra manera y actúe mejor”⁶². La comprobación de su verdad queda entrega a una búsqueda que, en todo caso, se hace con otros.

Esta búsqueda colectiva de la humanidad, según Segundo, constituye ya un tipo de “fe” que precede a la revelación. Se pregunta: “¿Qué es esta ‘fe’ que precede a

⁵³ JUAN LUIS SEGUNDO, “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en I. ELLACURÍA & J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis, o.c.*, 443-466. He preferido comentar este artículo porque, en virtud de otras investigaciones mías sobre la revelación, pienso que permite comprender mejor el pensamiento de Segundo sobre el tema de la tradición. Pero debe tenerse en cuenta también otros artículos de este autor: J.L. SEGUNDO, “Tradiciones divino-apostólicas y tradiciones humanas”, en J.L. SEGUNDO, *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander 1989, 270-281, y J. L. SEGUNDO, “Fe, religión, dogmas”, en J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy antes Jesús de Nazaret*, I, Fe e ideología, Cristiandad, Madrid 1982, 81-107.

⁵⁴ Cf. J.L. SEGUNDO, “Revelación, fe y signos de los tiempos”, *art. cit.*, 466.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 456.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 457.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 457.

⁵⁸ Esta expresión es importante en J.L. SEGUNDO. La tradición como “fe religiosa”, como “religión”, como conjunto de “datos trascendentes” que orientan la acción, es un “sistema de aprendizaje” (“Fe, religión y dogmas”, 101, cf. 100.). Cf. *ibid.*, 455, 457, 461, 464; J.L. SEGUNDO, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander 1989, 98 (cf. 80, 176, 210, 234, 261, 271).

⁵⁹ Cf. J.L. SEGUNDO, “Revelación, fe y signos de los tiempos”, *art. cit.*, 455-456.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 445.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 447.

⁶² *Ibid.*, 448.

la ‘revelación’ y la hace (...) posible, ya que es la pre-condición necesaria para que la ‘diferencia’ revelada efectúe la ‘diferencia’ práxica esencial, sin la cual no podría existir una verdadera comunicación entre Dios y el hombre?”⁶³. Segundo la llama “fe antropológica” (distinta de la “fe religiosa”, esto es, la fe convertida en tradición)⁶⁴. El teólogo uruguayo afirma que todo ser humano busca un sentido para su existencia. En su urgencia por sobrevivir, las personas ejercen su libertad apostando por determinados valores⁶⁵. Las personas no tienen cómo saber por anticipado que aquello a lo cual apuestan su vida se cumplirá o no. Es el caso de quien contrae matrimonio, sigue una carrera profesional o comienza una revolución. Otros testigos orientan su vida, pero nada más. Las personas creen a las demás, pero este tipo de conocimiento no las exime de tener que apostar ellas mismas a aquel valor absoluto –independientemente de que exista o no un ser Absoluto– de acuerdo al cual estructuran su vida.

Lo mismo ocurre con la revelación de Dios. “La fe no llega después de que algo ha sido revelado. Es parte activa, indispensable, de la misma revelación”⁶⁶. La libertad, en esto, juega un papel indispensable. Lo revelado pertenece al orden de la ortopraxis, pues se trata de un tipo de conocimiento que pretende hacer al ser humano “mejor de lo que era”⁶⁷. Por esta razón, ella misma constituye la condición de posibilidad de la revelación. La revelación “no es un repertorio de respuestas ya hechas y universalmente válidas”⁶⁸. El “depósito” de la revelación –consistente fundamentalmente en el Antiguo y el Nuevo Testamento– es algo más amplio: contiene una “multitud de imágenes, palabras, testigos y episodios” que “Dios usó para revelarnos algo”⁶⁹. Segundo vuelve al Concilio:

“El Vaticano II, precisamente en su constitución *Dei verbum*, es decir, la que trata sobre la ‘palabra de Dios’ y su ‘revelación’, apunta hacia la solución más profunda y cabal de estos problemas globales. Allí dice de los libros del Antiguo Testamento: ‘aunque contienen algunas cosas imperfectas y transitorias, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina (VD. 15)’”⁷⁰.

La verdad de la que trata la revelación es “transitoria”. Con el tiempo puede dejar de ser verdad al menos en parte. A Dios no parece importarle revelar una verdad en sí misma, eterna, inalterable, sino una que haga posible la humanización del ser huma-

⁶³ *Ibid.*, 448.

⁶⁴ *Ibid.*, 5, 6 y 11; “Fe, religión, dogmas”, 79, 81-82; *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1991, 95; *El dogma que libera*, o.c., 370, 371, 379.

⁶⁵ Cf. J.L. SEGUNDO, “Revelación, fe y signos de los tiempos”, o.c. 449.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 450.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, 450-451.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, 451.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, 451.

⁷⁰ *Ibid.*, 453. Continúa más adelante: “La ‘revelación divina’ no es un depósito de informaciones verdaderas, sino una ‘pedagogía’ verdadera. La revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre no consiste en acumular informaciones correctas a ese respecto. Es un ‘proceso’ y en él el hombre no aprende ‘cosas’. Aprende a aprender” (454).

no. Dios se revela a la persona que busca, para guiarla en su búsqueda. El sentido de la revelación, como dice *Dei Verbum*, es el de una “pedagogía”. No importa que durante el régimen educativo la persona cometa errores. La revelación “depositada” es un “proceso de aprendizaje de segundo grado”⁷¹, pues ella se ordena a capacitar a las personas para buscar la verdad y hallarla por sí mismas.

Los pueblos constituyen en virtud de procesos de aprendizaje, transmitiendo “de generación a generación una sabiduría”. El jesuita uruguayo lo afirma de un modo compacto: “ese ‘pueblo’ se vuelve ‘tradicición’”⁷². La comunidad evita que cada generación tenga que volver a aprenderlo todo de nuevo⁷³. De aquí que sea necesario “creer” en esta comunidad, y no en Dios simplemente. En ella se dan los “testigos” que transmiten la “verdadera pedagogía”. La revelación atañe a un pueblo. Israel y la Iglesia transmiten a las generaciones sucesivas el camino del conocimiento de Dios. Afirma el autor: “Pueblo israelita, pueblo cristiano, cumplen una función de interpretación y transmisión sin la cual no podríamos hoy reconocer dónde y cómo suena la ‘palabra de Dios’. Sin Israel o sin Iglesia no hay, en el mundo que conocemos y dentro de la tradición cristiana, revelación de Dios”⁷⁴. Esta cita es importante. J.L. Segundo no solo admite una revelación actual de Dios, sino que considera que esta es fundamental, todavía más importante que la ocurrida en el pasado, pues el cristianismo –lo digo con mis palabras- se juega en cada cristiano que cree en Dios en el presente. Esto, sin embargo, requiere de la Iglesia, sea porque ella “interpreta” esta experiencia, sea porque esta interpretación sería imposible si la misma Iglesia no fuera ella “transmisión” de las experiencias que acumula a lo largo de los años. La palabra de Dios “suena” en el presente. Es necesario reconocer dónde y cómo. Sin la “tradicición cristiana” no es posible hacer este reconocimiento.

J.L. Segundo, por último, se pregunta cómo hace el ser humano para distinguir entre las varias palabras humanas posibles la palabra “de Dios”⁷⁵. Afirma: “si Dios continúa su obra reveladora por su Espíritu, cómo reconocer hoy su ‘palabra’ se vuelve un criterio eclesial decisivo”⁷⁶. A esta pregunta corresponden dos respuestas⁷⁷. Una de ellas la esperaban de Jesús algunos contemporáneos suyos a modo de “señal del cielo”. Esta lo acreditaría a él como venido de Dios. La respuesta de Jesús a una señal de este tipo va por otro lado. Sus interlocutores tendrán que atender a los actos e ideas en los que Dios se comunica a los testigos. Sabrán la respuesta de Dios los que estén en sintonía con la liberación de las personas que Dios quiere. Jesús, por ejemplo, pone el caso de gente que no conoció la “revelación bíblica” y, sin embargo, comprendieron lo que Dios quiso comunicarles. Estos fueron los habitantes de Nínive y la Reina del Sur (cf. Mt 12, 38-42). La responsabilidad de reconocer en la historia las “señales” de la acción de Dios –los “signos de los tiempos”- ha quedado entregada a los mismos seres humanos.

⁷¹ *Ibid.*, 454.

⁷² *Ibid.*, 457.

⁷³ Cf. *ibid.*, 457.

⁷⁴ *Ibid.*, 457.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 458.

⁷⁶ *Ibid.*, 459.

⁷⁷ Cf. J.L. SEGUNDO, “Fe, religión, dogmas”, *o.c.*, 83.

Solo por esta vía, la del compromiso con las prioridades del Reino de Dios, “fruto de la sensibilidad”, la Iglesia “definió ‘cuándo’ había Dios revelado lo que hoy forma la Biblia”⁷⁸. Así se constituyó el canon.

A este punto Segundo recurre A. Torres Queiruga para ilustrar la constitución del canon bíblico. Lo cita:

“Desde su vivencia religiosa. Moisés *descubrió* la presencia viva de Dios en el ansia de sus paisanos por liberarse de la opresión. La ‘experiencia de contraste’ entre la situación fáctica de su pueblo y lo que él sentía como voluntad salvadora de Dios, que quiere la liberación del hombre, le hizo intuir que el Señor estaba allí presente y que los apoyaba. En la medida en que fue logrando contagiar esta certeza en los demás, ayudándoles *descubrir* también ellos esa presencia, suscitó historia, promovió el sentimiento religioso y, en definitiva, creó el yahvismo”⁷⁹.

De esta cita Segundo extrae algunas conclusiones. La “experiencia de contraste” hace posible a Moisés “descubrir” algo que los demás no ven. En él se da una fe “antropológica” –como la señalada más arriba–, una “determinada estructura de valores que lo sensibiliza ante esa situación de opresión y le hace pensar que Dios no puede quererla”⁸⁰. Esta “fe” se da, por cierto, cuando Moisés “no tiene Biblia alguna”. Moisés no tuvo una fe “religiosa” en Yahvé para distinguir, “entre las múltiples posibles voces de la realidad histórica, una ‘señal’ inequívoca que le posibilitara ‘descubrir’ con garantías la presencia reveladora de Dios”⁸¹. Sigue: “Aquí ‘Moisés’ es, por definición, so pena de recurrir a una cadena infinita, *el hombre sin Biblia*⁸², sin ‘palabra de Dios’ depositada. Debe apostar a lo que Dios ‘debe’ querer. Y quienes lo sigan, deberán creer de la misma manera”⁸³.

Me detengo en comentar estas últimas citas. Afirmar que Moisés es “el hombre sin Biblia”⁸⁴, equivale a decir que Moisés representa al ser humano anterior a la tradición. Esta alguna vez comenzó. Alguien acató la voz de Dios de un modo tentativo, sin tener seguridad que la que parecía serle una palabra divina era tal y tuvo que “apostar”, arriesgar su vida, a que Dios lo llamaba a una determinada acción. La “palabra de Dios’ depositada”, en este sentido, es la tradición como una experiencia de haber alguien creído en Dios y haber luego dado testimonio de que Dios merece fe. El creyendo no sabe con certitud absoluta en su vida concreta qué es lo que Dios quiere, solo puede “intuirlo” y apostar a que Dios sí lo quiere. Esto significa, para Segundo, que la tradición, en este sentido, recomienza con toda persona movida por su “fe antropológica” y, en la

⁷⁸ J.L. SEGUNDO, “Revelación, fe y signos de los tiempos”, *o.c.*, 461.

⁷⁹ *Ibid.*, 462. Cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987, 63.

⁸⁰ *Ibid.*, 462.

⁸¹ Cf. *ibid.*, 463.

⁸² El destacado es mío.

⁸³ *Ibid.*, 463. El destacado es mío.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, 463.

medida que lo haga, llega a formar parte del Pueblo de Dios que va constituyendo su “fe religiosa”⁸⁵. Los creyentes siguientes “deberán creer de la misma manera”, es decir, también ellos habrán de ignorar, como Moisés ignoró, aquello que, por una “experiencia de contraste”, les parece ser una palabra de Dios y no una palabra cualquiera.

Moisés –continúa Segundo comentando a Torres Queiruga– “suscitó historia”. Esto es:

“dio origen a un proceso histórico. Y lo hizo creando una comunidad, un pueblo, cuya identidad fundamental estaba asentada en la tradición (= transmisión) que optó por los mismos valores y por las mismas señales históricas. Y decimos que se crea así un ‘proceso’ porque ese descubrimiento de la presencia de Dios no es estático”⁸⁶.

La tradición –volvemos a lo dicho más arriba– no es para Segundo una acumulación de verdades acerca de Dios o que Dios quiere que las personas aprendan y repitan. La tradición es un “proceso” de constitución del Pueblo de Israel –y, a continuación, de constitución de la Iglesia– como un pueblo que no acaba nunca de aprender algo nuevo que Dios va comunicándole en su experiencia histórica. Israel no cesará jamás de buscar y de descubrir lo que, de un modo parecido, se reveló como novedoso para Moisés. En la Biblia, este “no enseña una cosa hecha de una vez para siempre, sino cómo “aprender a aprender”⁸⁷. La Biblia, a fin de cuentas, es la obra del pueblo que después de Moisés tuvo que habérselas con más de una interpretación de Moisés para atinar con la que más le parecía ser la voz de Dios (pues “hay varios ‘Moisés’”⁸⁸).

Debe notarse además que lo que *Dei Verbum* afirma sobre el Antiguo Testamento relativo a “cosas imperfectas y transitorias”, también vale para el Nuevo Testamento, a no ser que se crea que Dios, en el intertanto, cambia su modo de revelarse. Por cierto el mismo Jesús dice a sus discípulos que conviene que él se vaya. El Espíritu, en definitiva, es quien enseña a “aprender a aprender”⁸⁹. Desde entonces, “cesa... el maestro que nos habla desde una ‘escritura’, pero continúa algo más importante, eficaz y maduro: el Espíritu de Jesús que nos sugiere lo que Jesús, de estar presente, hubiera querido decirnos ante los problemas de hoy”⁹⁰. Hablar Jesús ahora “desde una ‘escritura’” no es lo mismo que hacerlo el Espíritu en el presente.

En definitiva, la tradición de la Iglesia, de acuerdo a Segundo es “fe” acumulada que funge de orientación para una acción histórica que siempre ha de ser respuesta a una palabra actual de Dios. Sin esta orientación “práctica”, la respuesta de la fe a la revelación sería indiscernible.

⁸⁵ La “fe religiosa” no sustituye la “fe antropológica”, pero habría de edificarse sobre esta (“Fe, religión, dogmas”, *o.c.*, 98).

⁸⁶ *Ibid.*, 464.

⁸⁷ *Ibid.*, 464.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, 464.

⁸⁹ Cf. *supra*, nota 58.

⁹⁰ *Ibid.*, 456.

3. Conclusiones

1.- La Teología de la liberación no ha dado una importancia aparte a la tradición. Son pocos los trabajos a su respecto. Esto es importante, porque la posibilidad de cumplir sus mayores expectativas como teología dependerá del desarrollo de su concepto. Lo que está en juego en América Latina es la constitución de una Iglesia auténticamente latinoamericana, en otras palabras, de una tradición latinoamericana de la tradición de la Iglesia de todos los tiempos.

En este estudio hemos introducido una pequeña distinción entre lo “característico” y lo “novedoso” del concepto de tradición de la Teología de la liberación. El artículo se ha dividido en dos partes para reflejar esta diferencia. Pero, en realidad, en los autores tratados en ambas secciones hay de lo uno y de lo otro.

2.- Lo “novedoso” se constata con claridad en el artículo de Segundo. Dios, para el jesuita uruguayo, no revela “verdades” al ser humano, sino que se “comunica” con él haciéndole “mejor de lo que era”. La tradición de esta comunicación resulta ser un aprendizaje colectivo que capacita para “aprender a aprender”. La Iglesia, al transmitir su enseñanza, no exime a los cristianos de realizar su propio aprendizaje. Estos siempre han de encontrarse en la situación originaria de Moisés de ser el “hombre sin Biblia” y, sin embargo, oyentes de la palabra de Dios. El Espíritu, subraya Segundo, hace que el ser humano “apueste” por lo que le parece ser su voz (“fe antropológica”). La Iglesia puede orientarlo en discernir esta palabra, pero jamás suplantarla.

Esta novedad –detectada en otras investigaciones– debe considerarse mayor en la historia de la teología. Hasta ahora se ha sostenido que Dios habla hoy a quienes leen la Escritura y se dejan apelar por ella. “Dios habla hoy”, fue el nombre de una edición del Nuevo Testamento que hizo fortuna en Iglesia latinoamericana del post-concilio. En autores como Herrera, Richard y Mesters, sin embargo, despunta la idea de una palabra actual de Dios que, sin ser distinta de la de la Escritura, es irreductible a ella. Dios continúa hablando hoy en la historia. La historia puede considerársela “lugar teológico propio” y no simplemente “lugar hermenéutico”, pues en ella es discernible la voz del mismo Dios que habló antes de Jesús, en Jesús y en la tradición de la Iglesia, dentro de la cual la Escritura constituye su máxima expresión.

Lo “novedoso” del concepto de tradición de la Teología de la liberación depende estrechamente de la novedad es esta idea de revelación. Si Dios habla hoy a través de la Biblia y también a través de los acontecimientos actuales, resulta novedoso que la tradición haga fundamentalmente las veces de criterio de discernimiento de los signos de los tiempos y del seguimiento de Cristo de las personas singulares. A esto se refiere la superioridad ulterior de la ortopraxis sobre la ortodoxia. Esta es imprescindible pero solo como servicio a un cristianismo que en última instancia se juega en oír la palabra de Dios en el presente.

3.- Es “característico” del concepto de tradición legitimar la motivación liberadora de una teología contextual como lo es la Teología latinoamericana. Las teologías contextuales de la liberación en general declaran abiertamente el “interés” que las mueve. Los teólogos de la liberación no lo ocultan –como piensan que sí pueden hacerlo teologías inconscientes de la limitación de su contexto y de su origen–, pues reconocen su legitimidad en las mismas fuentes de la revelación. En circularidad hermenéutica,

van del “contexto” (opresión de los pobres) al “texto bíblico” (que habla de un Dios que libera a los pobres de la opresión) y, viceversa. Por esta vía desbaratan la acusación de ideología con que se suele motejarlos.

También es “característico” en esta teología –pero ciertamente no exclusivo, pues ello ha sido antes una adquisición teológica europea- demandar una noción amplia de tradición. Esta ha de tener evidentemente una importancia en el plano doctrinal, pero no puede ser reducida a un conjunto de “verdades” que han de ser comunicadas invariablemente por generaciones. El contenido de la tradición es casi tan amplio como la Iglesia misma en su decurso histórico. Atañe a la doctrina, a la vida y a la celebración, y a todas las mediaciones espirituales e institucionales que hacen que estas sean transmitidas. La tradición, en este sentido, es una realidad prácticamente ilimitada. Sin embargo, los teólogos de la liberación ponen énfasis en la distinción entre la tradición con “mayúscula” y las tradiciones en las que ella se realiza. Esta distinción, y la distinción con la Escritura, también obra de tradición, es condición de posibilidad de progresos hacia nuevas configuraciones del cristianismo entre las cuales –lo he señalado arriba- la de una tradición verdaderamente latinoamericana.

Para los teólogos latinoamericanos la posibilidad de una Iglesia latinoamericana sujeto de la tradición cristiana milenaria, depende de estas distinciones y, sobre todo, de la acción Espíritu. La configuración de un cristianismo inculturado se juega en el plano de la praxis. Pedro Trigo subraya que la tradición ha de ser actualizada en el presente mediante un seguimiento “equivalente”, no imitativo, al de Jesús en su época. La Iglesia de América Latina, en amplia perspectiva, se constituye en sujeto auténtico de la tradición en la medida que cuenta con esta para discernir los “signos de los tiempos” de su seguimiento colectivo e histórico de Cristo.