

# Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano

---

**Jorge Costadoat**

**Centro Teológico Manuel Larraín**

**Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile**

El recurso a la categoría de “signos de los tiempos” ha sido celebrado en América Latina por sus muchos frutos pastorales. Sin embargo, la teología de los “signos de los tiempos” no es un tema pacífico entre los teólogos. Por cierto, ha habido un “uso frecuente e indiscriminado” del término que ha conducido a confusiones sobre el mismo<sup>1</sup>.

Desde la *Gaudium et spes* en adelante, la invocación teológica de los signos de los tiempos ha sido problemática, porque los teólogos no han terminado de aclarar cómo se relacionan, se conectan o se asocian los acontecimientos históricos con los principios teológicos<sup>2</sup>. El recurso a esta categoría nueva en la historia de la teología ha servido para recibir creativamente el concilio en América Latina. Sin embargo, algunos la han utilizado para predominar sobre otros, en un continente agitado por los conflictos sociales, mientras que otros, la han rechazado, para protegerse de una eventual apelación evangélica. En todo caso, es comprensible que no se acepte un método que, desde el punto de vista teológico deductivo tradicional, parece tan novedoso como poco claro.

---

1. G. Ruggieri, *Chiesa sinodale*, p. 219 (Bari-Roma, 2017).

2. C. Schickendantz, “El teologar sinodal. Interacción dialéctica de lugares teológicos y sujetos eclesiales”, *Cristianesimo nella storia* 2 (2018), 441-469, especialmente, pp. 444-452. C. Schickendantz reseña la obra de Ruggieri, *Chiesa sinodale*, a propósito del déficit de una teología de los signos de los tiempos. Recuerda que acusa “dos limitaciones centrales”, a propósito de esta teología: “por una parte, la ‘carencia de una adecuada hermenéutica histórica’, por otra parte, ‘la carencia de una adecuada hermenéutica teológica’”; *ibid.*, p. 445.

Por otra parte, desde la perplejidad de los comienzos hasta ahora, la teología ha avanzado en la elucidación del concepto. La apertura de la Iglesia y la teología a la historia, un giro decisivo ocurrido en el siglo XX, ha exigido a los teólogos construir el método, hacer el camino teórico de lo que se practica, para poder hablar mejor de Dios.

En adelante, se señalan algunas claridades fundamentales de la teología de los signos de los tiempos, prestando atención especial a la suerte del concepto en América Latina.

## 1. Origen y uso del término

### 1.1. Origen bíblico

La expresión “signos de los tiempos” se abrió un espacio en el magisterio y la teología de la segunda mitad del siglo XX. En la Iglesia latinoamericana, este concepto ha inspirado la pastoral comprometida con los pobres como respuesta a un llamado actual de Dios. Sin embargo, la teología que la ha tomado como bandera, llámese teología de los “signos de los tiempos”, teología de la historia o teología de la liberación, no logra hacerse comprender del todo.

El texto evangélico que sustenta el valor de la expresión “signos de los tiempos” (σημεία τῶν καιρῶν) se encuentra en Mateo 16,3. Dice el evangelista:

Se acercaron los fariseos y saduceos y, para ponerlo a prueba, le pidieron que les mostrase una señal del cielo. Mas él les respondió: “Al atardecer dicen: ‘Va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego’, y a la mañana: ‘Hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un rojo sombrío’. ¡Conque saben discernir el aspecto del cielo y no pueden discernir las *señales de los tiempos!* ¡Generación malvada y adúltera! Una señal pide y no se le dará otra señal que la señal de Jonás”.

En el Israel de la época, era común la idea de que antes de la llegada del Mesías, se darían signos catastróficos, como rebeliones, guerras, pestes y hambrunas<sup>3</sup>. Tampoco era extraño entre los judíos pedir señales mesiánicas. Estas podían evidenciar la acción de Dios. En Mateo, los “signos de los tiempos” no se refieren a un período histórico, ni al clima. Sino que aluden a “este tiempo”, el tiempo de Jesús. La palabra utilizada por el evangelista es καιρός: “coyuntura” u “oportunidad”. Lo que los saduceos y fariseos no saben o no quieren reconocer, es el tiempo decisivo, que exige de ellos una conversión. Es Jesús mismo, ante sus ojos, quien les pide acoger el reinado de Dios. Por no acogerlo, Jesús los llama hipócritas.

3. A. González, “Reinado de Dios y signos de los tiempos”, *Senderos* 82 (2005), 435-458.

Este núcleo cristológico del concepto “signos de los tiempos” precave contra el peligro de entender que en cualquier acontecimiento histórico Dios pudiera revelarse. El vínculo entre los signos de los tiempos y el tiempo de Jesús permite discernir esos signos en virtud de Cristo, evitando así articular un discurso teológico ideológico. Por cierto, Jesús no niega el valor de los signos que revelan a Dios. Pero rechaza el tipo de signos que le piden lo que lo ponen a prueba y, por otra parte, indica cuáles han de ser considerados los signos mesiánicos auténticos.

Los sinópticos son congruentes. Para Marcos, un gran signo es la multiplicación de los panes (Mc 8,1-21). Para Lucas, todo el ministerio de Jesús y él mismo como hijo del hombre constituye un signo. Para Mateo, como indica 16,1-4, además de la multiplicación de los panes (Mt 15,32-39), es signo la suerte de Jonás, símbolo de la muerte y la resurrección del mismo Jesús (Mt 16,4). A lo largo de los evangelios, se nos dice que Jesús rechaza los signos del poder. El episodio de las tentaciones en el desierto es paradigmático (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). Jesús desvirtúa la idea de un Dios que habría de reinar imponiéndose a la libertad de las personas. En el Nuevo Testamento, además de los signos señalados, lo son, por ejemplo, dar vista a los ciegos, hacer andar a los cojos y oír a los sordos, sanar a los enfermos, resucitar a los muertos y anunciar la buena nueva a los pobres (Lc 7,18-23; Mt 11,2-6). Por lo demás, en el Antiguo Testamento, es una constante la idea de que Dios no prevalece gracias a las fuerzas políticas o meramente humanas, sino a partir de los débiles, las infértiles, los pequeños y los insignificantes. Triunfan quienes, como David ante Goliat, confían en Yahvé (1 Sam 17,1-58).

Cuando Jesús remite a la interpretación de los signos de los tiempos, en consecuencia, pide fe en el Dios que estimula una praxis libre y creativa, en lugar de fiarse de un Mesías que pueda imponerse a los demás por las vías del poder y del prestigio. En palabras de Antonio González: “El reinado de Dios no comienza desde el poder del Estado, sino desde un pueblo que libremente decide seguir los caminos del Mesías. El reinado de Dios no comienza desde arriba, sino desde abajo, mediante un compartir que, con el auxilio de Dios, alcanza para todos y aún sobrepabunda”<sup>4</sup>. La atención a los signos de los tiempos exige correr el riesgo de creer. Creer que la acción de Dios en la historia se verifica en los que no tienen cómo prevalecer sobre los demás, ni cómo superar las limitaciones naturales.

El caso es que la invocación que en América Latina se ha hecho de la categoría de los signos de los tiempos, en nombre de la liberación de los pobres, ha podido ser ideológica. Pues, por decirlo así, no cualquier modo de alimentar a las multitudes es mesiánico: “No cualquier acontecimiento extraordinario,

---

4. *Ibid.*, p. 456.

aparentemente grandioso y benéfico puede ser considerado sin más, de una forma apresurada, como ‘signo de nuestro tiempo’<sup>5</sup>. La invocación de la expresión “signos de los tiempos” encuentra en la praxis de Jesús el criterio de su correcta interpretación. La mejor de las interpretaciones, en sintonía con los textos bíblicos, proviene de la convicción de que Dios, en virtud de Jesús, cambia la historia desde su reverso<sup>6</sup>, desde los pobres; desde los que no tienen “la” razón de la historia, sino que esperan haberla tenido.

## 1.2. La *Gaudium et spes* en América Latina

La introducción del concepto de “signos de los tiempos” en el Vaticano II fue exigida por una necesidad de actualización (*aggiornamento*) pastoral<sup>7</sup>. La primera vez que el magisterio utilizó la expresión fue en la convocatoria del concilio, que hizo Juan XXIII, en *Humanae salutis* (4, 1961). El concepto fue luego usado por él mismo en *Pacem in terris* (1963), aunque sin emplear el término, para valorar la presencia de la mujer en la vida pública, la emancipación de los pueblos y la conciencia de igualdad entre los seres humanos (PT 39-44). Pablo VI, en *Ecclesiam suam* (1964), retomó el programa de *aggiornamento* de Juan XXIII, recurriendo a la expresión “signos de los tiempos” (26).

En la redacción del documento que habría de tratar sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo actual, la expresión fue muy discutida<sup>8</sup>. El esquema que se había encomendado a la comisión presidida por Marcos McGrath, arzobispo de Panamá, gustó a la asamblea, pero no a los exégetas<sup>9</sup>. Esto obligó a usar la expresión “signos de los tiempos”, pero sin hacer referencia al texto de Mt 16,3.

En la *Gaudium et spes*, el término se usó con claridad una sola vez para afirmar que

Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos (*signa temporum*) e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus

5. *Ibidem*.

6. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima, 1979).

7. C. Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, pp. 53-87, 67 (Santiago, 2013).

8. M. D. Chenu, “Les signes des temps”, *Nouvelle Revue Theologique* 87 (1965), 29-39.

9. B. Villegas, “En torno al concepto de signos de los tiempos”, *Teología y vida* 17 (1976), 289-299, especialmente, p. 291.

esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza (GS 4)<sup>10</sup>.

Cabe destacar que, independientemente del empleo de las palabras “signos de los tiempos”, el concepto tiene un “papel estructurador” en la *Gaudium et spes*. “Es la arquitectura misma del documento conciliar la que está determinada por él”<sup>11</sup>. La inquietud por responder desde el evangelio a las exigencias de los contemporáneos llevó a los padres conciliares a organizar los contenidos en dos grandes secciones. La primera se ocupó de describir la época y declarar cuáles eran los grandes asuntos históricos a discernir (GS 4-11); la segunda abordó directamente estos asuntos, a saber, el matrimonio y la familia, la cultura, la vida económica y social, la vida política, y la paz y su organización. De esa manera, pareció y fue novedoso que un concilio ecuménico comenzara su reflexión a partir de los acontecimientos, en vez de hacerlo desde los principios teológicos<sup>12</sup>.

Esto fue nuevo, además, porque supone que Dios actúa y continúa revelándose en la historia, mediante el Espíritu Santo. Por tanto, no es posible oponer simplemente el orden de la gracia al de un mundo profano. Al contrario, en este, ha de encontrarse aquel otro. La Iglesia del concilio reconoció que la historia posee un estatuto teologal. Por cierto, este modo de ver el acontecer de la trascendencia de Dios en la inmanencia del mundo, tiene como antecedente el dogma de la encarnación, en virtud de la cual Dios penetra en la historia y, desde su interior, la lleva a su plenitud por medio del Espíritu, que realiza la creación, especialmente capacitando para hacerlo con las respuestas libres de los seres humanos. La Iglesia debe discernir, escrutar y juzgar esta presencia del Espíritu en los hechos de la humanidad, pues estos no pueden revelar sin más la presencia

- 
10. El concepto se enriqueció en otros textos, pero la expresión no es utilizada con la misma claridad: “El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS 11). En otro de sus números, la *Gaudium et spes* declara que todos los bautizados son intérpretes de la presencia de Dios en la historia: “Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, 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” (GS 44).
  11. B. Villegas, “En torno al concepto de signos de los tiempos”, o. c., p. 292; y J. Noemi, *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*, p. 86 (Santiago, 2012).
  12. C. Schickendantz, “Una elipse con dos focos”, o. c., p. 55.

y la voluntad de Dios. El concilio no ignora la posibilidad de un uso indebidamente interesado de este conjunto de ideas nuevas<sup>13</sup>.

Sin embargo, el Vaticano II no tuvo total claridad sobre su método. Consciente de la originalidad de su modo de proceder, utilizó un método que incluía un momento inductivo, el *ver-juzgar-actuar*, en boga en años anteriores al concilio<sup>14</sup>. El concepto *signos de los tiempos* no fue aclarado. Sostiene su índole histórica, pero sin explicarla<sup>15</sup>. En el mismo título de la constitución, quedaron grabadas esta novedad y la razón de la tensión que se produjo entre los participantes, obispos y teólogos<sup>16</sup>. Incluso teólogos progresistas como Karl Rahner tuvieron dificultad para entender el nuevo método, pero no solo él<sup>17</sup>.

Esta nueva relación Iglesia-mundo, facilitada por un método que hizo posible enfocarse en la historia, permitió, en definitiva, la sensibilidad ante la suerte de los pobres. *Gaudium et spes* 1 ha sido citado infinitas veces, en las actividades eclesiales de América Latina<sup>18</sup>. En la medida que pudo observar la obra del Espíritu en los acontecimientos mundanos, la Iglesia llegó a reconocer la autoridad, es decir, la necesidad de acatar el reclamo de los que sufren<sup>19</sup>.

En América Latina, el método de la *Gaudium et spes* para aproximarse a la realidad causó un enorme impacto. Según Víctor Codina, este es el documento mejor recibido por la Iglesia del continente<sup>20</sup>. Asimismo, las tensiones y las discordias a raíz del nuevo método se manifestaron en el nivel teológico, tal

- 
13. P. Suess, "Sinai dos tempos", en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, pp. 895-901 (São Paulo, 2015).
  14. M. McGrath, "La génesis de *Gaudium et spes*", *Mensaje* 153 (1966), 495-502; y A. Brighenti, "Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana", *Medellín* 78 (1994), 207-254.
  15. G. Ruggieri, "La teologia dei 'segni dei tempi': acquisizione e compiti", en *Teologia e storia: l'eredità del '900*, pp. 33-77, 41-49 (Milano, 2002); y P. Hünermann, "El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica", en *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago, 2014).
  16. C. Schickendantz, "Una elipse con dos focos", o. c., p. 63.
  17. *Ibid.*, pp. 78-79; y M. McGrath, "La génesis de *Gaudium et spes*", o. c., p. 496.
  18. "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo...".
  19. C. Schickendantz, "Una elipse con dos focos", o. c., p. 79.
  20. V. Codina, *Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II*, p. 84 (Bogotá, 2013); M. McGrath, "Método teológico-pastoral: clave del postconcilio", *Teología y vida* 4 (1985), 285-294; S. Galilea, "Ejemplo de recepción selectiva y creativa del concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla", en *La recepción del Vaticano II*, pp. 86-101 (Madrid, 1987); y G. Gutiérrez, "La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico 'la Iglesia y los pobres'",

como ya se ha señalado, y también en el de la praxis, pues la mirada creyente de la realidad obligó a tomar partido ante el signo de los tiempos de una pobreza opresiva, que se consideró estructuralmente injusta<sup>21</sup>. La recepción del concilio en América Latina fue, así, doblemente conflictiva.

La “Conferencia de Medellín fue convocada bajo el lema de los ‘signos de los tiempos’. El tema general adoptado fue ‘La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio’”<sup>22</sup>. La importancia de esta mirada se comprueba en el hecho de que dos de las siete conferencias introductorias, las de Eduardo Pironio y Marcos McGrath<sup>23</sup>, estuvieron dedicadas a los signos de los tiempos. McGrath subrayó el hecho de que en América Latina, el principal problema no era la secularización, sino la lamentable realidad socio-económica, que hacía que el continente dependiera unilateralmente de los países desarrollados.

La visión general de la historia de los latinoamericanos en Medellín no fue optimista. Puede decirse que hizo suyos los signos de los tiempos *sub contrario*. En vez de apreciar el advenimiento de la modernidad, optó por la denuncia profética y un llamado a la liberación. Las situaciones injustas, por cierto, fueron consideradas un pecado<sup>24</sup>.

En las Conclusiones de Medellín, se explicita un supuesto clave de la teología de los signos de los tiempos, a saber, la unidad de la historia<sup>25</sup>. Sin embargo, la recepción de Medellín en la Iglesia latinoamericana no ha sido pacífica hasta el presente. En los documentos finales de las sucesivas conferencias latinoamericanas, el método del *ver-juzgar-actuar* ha jugado un rol decisivo. La atención a los signos de los tiempos está presente en Puebla (12, 15, 420, 473, 653, 847, 1115, 1128), en Santo Domingo (147a, 164-209) y en Aparecida (33, 366). Pero en cada una de estas conferencias, la discusión sobre el método que parte de la realidad

---

en G. Alberigo y J. P. Jossua, *La recepción del Concilio Vaticano II*, pp. 231-237 (Madrid, 1987).

21. “Paz”, 14, 16, 19, 32; “Pobreza”, 1, 10; “Pastoral de conjunto”, 1.
22. B. Villegas, “En torno al concepto de signos de los tiempos”, o. c., p. 297.
23. M. McGrath, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, en *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, 1. Ponencias, pp. 73-100 (Bogotá, 1969); y E. Pironio, “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina”, *ibid*, pp. 101-120.
24. “Justicia”, 1, 2; “Paz”, 2.
25. La Introducción lo expresa así: “Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no solo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor” (9).

ha sido motivo de conflicto<sup>26</sup>. Algunos obispos querían partir de ella (método inductivo), mientras que otros preferían hacerlo desde los principios teológicos (método deductivo). No se puede pasar por alto que quienes querían adoptar el método del *ver-juzgar-actuar*, abierto a la realidad de un continente mayoritariamente pobre, eran de “izquierdas”, mientras que los otros, que preferían comenzar por los principios teológicos, es decir, con categorías a-históricas, eran de “derechas”. La conferencia de Santo Domingo, intervenida por la Santa Sede, con dificultad redactó un documento, y el texto de Aparecida volvió del Vaticano modificado seriamente en varios lugares, incluido el párrafo dedicado al método del *ver-juzgar-actuar* (Apa 19).

Por otra parte, Medellín ha tenido el mérito de ser considerado muchas veces la fragua de la teología de la liberación. Es muy significativo que Gustavo Gutiérrez, el llamado “padre de la teología de la liberación”, haya participado en la conferencia como redactor del documento sobre “Pobreza” y como parte de la comisión redactora del documento “Paz”. Asimismo, es muy revelador que ese mismo año, el teólogo peruano pronunciara la conferencia “Hacia una teología de la liberación” (publicada luego como libro en 1971), y que los demás teólogos latinoamericanos tengan a Medellín como un hito de sus comienzos<sup>27</sup>.

Gracias a la atención prestada a los signos de los tiempos, la Iglesia latinoamericana recibió el concilio en términos de “opción por los pobres”. Esta opción, promovida en Medellín, formulada en Puebla, ratificada en Santo Domingo y en Aparecida, y postulada como el núcleo organizador de la teología de la liberación, ha remecido internamente a la Iglesia del continente y le ha costado incluso mártires como san Romero de América.

El papa Francisco, el primer pontífice latinoamericano, representa bien la convergencia dialéctica del magisterio y la teología de la liberación con los conflictos internos de la Iglesia. El papa respalda la lucha de los movimientos sociales<sup>28</sup>. Su expresión oral, “¡Ah, cómo querría una Iglesia pobre y para los pobres!”, repetida luego en la *Evangelii gaudium*, “Por eso quiero una Iglesia

---

26. C. Schickendantz, “Una elipse con dos focos”, o. c., p. 87. En la Iglesia latinoamericana, los conflictos se han dado en el Celam, desde 1972, con la llegada del cardenal López Trujillo a la presidencia, en la Clar, con la censura del proyecto Palabra-Vida 1988-1993 por parte del Celam, y en relación con la teología de la liberación. Teólogos como L. Boff, G. Gutiérrez, J. Sobrino y otros fueron censurados o expulsados de los institutos y las facultades de teología. A eso se agregan las dos llamadas de atención de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”* (1984) y la *Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación* (1986).

27. G. Céspedes, “Medellín, memoria y provocación para abrir la puerta a tiempos nuevos”, *Fronteiras* 309 (2018), 109-122.

28. F. de Aquino Júnior, *Organizações populares* (São Paulo, 2018).

pobre para los pobres” (EG 198)<sup>29</sup>, manifiesta el decantarse espiritual, pastoral y teológico de una Iglesia que redescubre su identidad en la atención prestada a lo que Dios hace en su historia y en el servicio a las personas y los pueblos colonizados, oprimidos y crucificados<sup>30</sup>. Cabe destacar, además, que Leonardo Boff, un teólogo sancionado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en la década de 1980, haya contribuido con Francisco en la redacción de la *Laudato si'*, una encíclica que responde “tanto al clamor de la tierra como al clamor de los pobres” (LS 49) y probablemente el “signo de los tiempos” más importante en la actualidad.

## 2. Supuestos teológicos fundamentales

### 2.1. Los signos de los tiempos y la praxis histórica

En América Latina, la teología de los signos de los tiempos ha sido acogida de un modo emblemático por Medellín. El *aggiornamento* pastoral que el Vaticano impulsó por doquier, tuvo en este continente una acogida metodológica y un resultado temático. La II Conferencia general del episcopado latinoamericano, al atender los acontecimientos de la época, descubre que en ellos se dan signos de los tiempos propios.

Esta evangelización debe estar en relación con los “signos de los tiempos”. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los “signos de los tiempos” que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un “lugar teológico” e interpelaciones de Dios (“Elites”, 13).

Por cierto, el objetivo primario de Medellín consistió en responder eclesialmente al habla de Dios en los acontecimientos de la época. En el mensaje conclusivo, Medellín declara: “A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los ‘signos de nuestros tiempos’”<sup>31</sup>. La visión cristológica, escatológica e histórica de Medellín es unitaria. En las aspiraciones y los clamores de los pobres del continente, descubre los “signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal”<sup>32</sup>. Esta visión de gran angular, sin embargo, no se presta para formular un concepto de mundo que pueda ser invocado ideológicamente, pues el Señor de la historia es el Dios que “se hace pobre” (1 Cor 8,6), es decir,

29. F. de Aquino Júnior, *Igreja dos pobres*, pp. 10-20 (São Paulo, 2018).

30. J. Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, pp. 18, 254, 260, 322-325 (Madrid, 1991); e I. Ellacuría, “El pueblo crucificado”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. II, pp. 49-82 (Madrid, 1990).

31. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, “Mensaje a los pueblos de América Latina” (Medellín, 1968).

32. *Ibidem*.

un Dios que hace suya la queja de los pobres. Jesús, el hombre crucificado, es irreductible a cualquier explicación teológica. Su grito a Dios y contra Dios (“Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”) no puede ser aprovechado por ninguna teología. Jesús representa a muchos seres humanos a quienes es muy difícil explicarles que Dios los ama y es imposible si la respuesta a la pregunta por el mal del mundo no proviene de la praxis para combatirlo<sup>33</sup>. Responder al sufrimiento de los inocentes es, por cierto, no la única, pero sí la razón determinante para justificar el sentido unitario de la historia.

La historia es el lugar donde los cristianos han descubierto al Dios trino, que, por una parte, vincula el principio y el fin, la creación y la redención, y, por otra, lo hace en virtud de su participación en un mundo roto. La encarnación es la respuesta trinitaria a la demanda de salvación, una salvación que sería mera alienación si no se verificara en el tiempo como liberación de las penalidades de la finitud y de la culpa de los seres humanos. El salvador no es el *Logos*, por decirlo así, sino el *Logos* encarnado, Jesús<sup>34</sup>, aquel que asume la creación y su fracaso con una praxis acorde con el plan de Dios que, en última instancia, es un misterio.

En esta misma historia, los seres humanos, gracias al Espíritu, prosiguen la praxis de Jesús de modo equivalente a la suya<sup>35</sup>. Los cristianos y las cristianas son supuestamente conscientes de que los demás seres humanos se adhieren a Cristo según sus propios paradigmas conceptuales religiosos o culturales. Concretan de

- 
33. La pregunta por Dios en América Latina la formula G. Gutiérrez en estos términos: “¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios? Estos son los interrogantes frontales de la teología que surge en América Latina, y sin duda también en otros lugares del mundo en que se viven situaciones semejantes”, en *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, pp. 18-19, 49, 50, 184-185 (Salamanca, 1986); P. Trigo, *Creación e historia en el proceso de la liberación*, pp. 22-23 (Madrid, 1998); y J. Sobrino, “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como ‘*intellectus amoris*’”, en *El principio misericordia*, pp. 47-80, 77 (Santander, 1992).
34. Según J. Sobrino, “la teología de la liberación insiste en verificar la verdad de lo que cree descubrir en los signos de los tiempos desde la Escritura y, muy especialmente, desde el acontecimiento total de Jesús de Nazaret”, en “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, *Estudios eclesiológicos* 64 (1989), 249-269, especialmente, p. 266.
35. P. Trigo, “El método en teología”, en *XXX años de itinerancia*, pp. 135-230, 153-155 (Caracas, 2010).

otro modo lo que en el cristianismo se llama “seguimiento de Cristo”<sup>36</sup>. También en ellos actúa el Espíritu, y no menos, llevándolos a la plenitud de Cristo por otras vías. En todos los casos, el acontecer salvífico de Dios tiene lugar no de un modo genérico e indeterminado, sino trinitario, es decir, concreto, tan concreto como Jesús de Nazaret, como su predicación del reino, ese reino que le costó la vida y el mismo que en la actualidad lo tiene por Mesías para siempre.

Los signos de los tiempos pertenecen al ámbito de la razón práctica. Están arraigados en la existencia secular de los seres humanos. No son signos teológicos sin antes ser signos históricos, filosóficos y éticos<sup>37</sup>. Las acciones de unos son “signos” para otros. Las acciones de unos pueden ser significativas para los demás. Estos signos no consisten en cataclismos, tsunamis, sequías y desastres similares, sino en la respuesta a estos fenómenos, mediante praxis colectivas mantenidas en el tiempo. Lo significativo es siempre la acción libre y compartida por muchos, que invita a ser proseguida, sea como empeño para alcanzar un bien, sea, *sub contrario*, como lucha contra un mal. Son signos con sesgo apocalíptico cuando son acciones humanas que intentan interrumpir la marcha de la historia que se dirige hacia una tragedia global. No lo son, en cambio, cuando excusan a la libertad humana de encarar los desastres, porque solo un salvador no humano puede impedirlos o contrarrestarlos.

Desde la perspectiva teológica, los signos de los tiempos pertenecen al orden del reino de Dios. Amerita discernirlos, porque en ellos se juega el reinado de Dios en la historia. Este reino se hace visible en liberaciones históricas, aunque estas no agotan su alcance escatológico<sup>38</sup>.

## 2.2. La índole histórica de la revelación cristiana

La revelación del Dios cristiano acontece en las praxis personales y colectivas. El Dios del judeocristianismo, no obstante los textos de la Escritura que parecen contradecir esta tesis, “no mete la mano en el mundo”<sup>39</sup>, sino que actúa a través de su Espíritu, que mueve los corazones en una determinada dirección. Los paradigmas de este modo de realizar la salvación, a saber, como liberación

36. Cfr. J. Costadoat, “Seguimiento de Cristo”, en *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia Digital* (2016). Disponible en <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1411>.

37. P. Hünermann, “El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio”, o. c., pp. 217-261, 243-244.

38. F. de Aquino Júnior, “Atualidade da teologia da libertação”, *Theologica Xaveriana* 172 (2011), 397-422, 419-420.

39. P. Trigo: “Desde una articulación trinitaria, tenemos que decir que Dios no mete la mano en el mundo. Él nos ama de modo trascendente: la relación de él con nosotros nos hace reales. Dios actúa en el mundo por su Palabra y por su Espíritu”, en “El método en teología”, o. c., p. 184.

intrahistórica<sup>40</sup>, son, en el Antiguo Testamento, el éxodo y el retorno del exilio; y, en el Nuevo Testamento, el acontecimiento de Jesucristo, que reconstituye histórica y pascualmente a la humanidad y la creación. Estos paradigmas de la salvación son, a la vez, los paradigmas de la revelación.

La teología de los signos de los tiempos supone este modo de entender la salvación y la revelación. Parte de que la historia es un lugar teológico, un lugar con densidad teológica, porque Dios se hace presente en ella liberando, llamando a los seres humanos a la acción y capacitándolos con su Espíritu para hacerlo al modo como lo hizo el Mesías en pos del reino. En este sentido, la revelación cristiana no se ha cerrado con la predicación del “último apóstol”, como suele decirse, sino solo en la medida en que el Nuevo Testamento contiene todo lo que de Jesucristo es necesario saber, dado que en él ha acontecido anticipadamente la plenitud de los tiempos. En consecuencia, la revelación continúa aconteciendo en la historia de los seres humanos, y no solo de los cristianos, que actúan conforme al Espíritu de Cristo.

Esta tesis, difícil de aceptar hasta hace poco para quienes han separado tajantemente la historia profana de la historia de la salvación, es hoy aceptada fácilmente por muchos. La afirmación del carácter histórico de la revelación cristiana obliga a suponer que no ha concluido. El *Logos* no irrumpe en el mundo, sino que se apropia de él y realiza “mundanamente” el sentido de la historia. Los seres humanos, gracias a Cristo, aún actualizan su misterio, toda vez que se liberan, unos a otros, de los males naturales y morales que los aquejan.

La misma teología de los signos de los tiempos hace suyas dos maneras de entender la relación entre el “texto” y el “contexto”<sup>41</sup>. Una de ellas supone que la actualización de la Palabra de Dios tiene lugar cuando sus textos son leídos y comprendidos desde un contexto determinado<sup>42</sup>. Aún más, así como los textos pueden iluminar un determinado contexto, este puede ayudar también

40. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. I, pp. 323-372 (Madrid, 1990).

41. C. Schickendantz, “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico”, *Revista Teología* 115 (2014), 157-183.

42. J. C. Scannone lo expresa en los términos siguientes: “Pues precisamente son esos *textos*, leídos en la Iglesia actualmente movida por el Espíritu Santo, los que siguen siendo actuales y dan la luz o el objeto formal para interpretar y discernir teológicamente los signos de los tiempos, aun el signo que para la teología de la liberación es el hecho mayor: el de la irrupción del pobre; aunque —a su vez— desde esos signos actuales discernidos por la fe *se redescubren* en la misma fe y en las Escrituras *nuevas profundidades*, por ejemplo, en la línea del amor preferencial de Dios, de Cristo y la Iglesia por los pobres”; *cfr.* “El método de la teología de la liberación”, *Theologica Xaveriana* 34 (1984), 369-389, especialmente, p. 373. La cursiva es propia.

a comprender mejor dichos textos. Esta circularidad hermenéutica, activada y mantenida por la fe, hace posible que la revelación acontecida en Jesús de Nazaret, en su muerte y resurrección, continúe realizándose hasta el final de la historia. La teología de los signos de los tiempos es una teología contextual. De aquí que los teólogos y las teólogas de América Latina sostengan que el lugar teológico de su reflexión creyente es un “lugar social”, más en concreto, el “mundo de los pobres”<sup>43</sup>. En este mundo, las Escrituras son mejor conocidas, porque fueron escritas para salvaguardar la liberación de los pobres, principio de la salvación de todos los seres humanos.

El segundo modo de relacionar la revelación y la hermenéutica en una teología de los signos de los tiempos va todavía más lejos. No son pocos los teólogos latinoamericanos que sostienen que, independientemente de las Escrituras, la Palabra de Dios continúa apelando a los seres humanos en la actualidad, a través de determinadas praxis históricas. La voz de Dios se oye en las voces humanas, en particular, en las voces de los pobres. Así lo expresa Elsa Tamez, en perspectiva feminista:

Sabemos que la paloma del Espíritu Santo vuela donde quiere y se posa en otros cuerpos distintos al escrito. Es correcto señalar que lo sagrado en la mujer no solo puede arribar del texto escrito, sino directamente de Dios. *Dios puede revelarse directamente* desde el cuerpo de las mujeres, sus sufrimientos, luchas, alegrías y utopías<sup>44</sup>.

- 
43. La aplicación del término *lugar teológico* a los pobres o al mundo de los pobres es muy común en la teología de la liberación latinoamericana. Cfr. A. González, *Trinidad y liberación*, pp. 75 y ss. (San Salvador, 1994); G. Gutiérrez, “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica”, o. c., pp. 213-237; D. Irarrázaval, “Religión popular”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. II, pp. 354-375 (Madrid, 1990); M. Ochoa, “Los pobres como lugar teológico en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez”, *Labor Theologicus* 38-39 (2007), 167-188; L. C. Susin, “El privilegio y el peligro del ‘lugar teológico’ de los pobres en la Iglesia”, en *Bajar de la cruz a los pobres*, pp. 260-266 (México D. F., 2007); e I. Ellacuría, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, *Misión abierta* 4-5 (1981), 225-240.
44. E. Tamez, “La vida de las mujeres como texto sagrado”, *Concilium* 276 (1998), 419-428. El destacado es propio. Cfr. J. Herrera Aceves, “La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial”, en E. Ruiz Maldonado (ed.), *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, pp. 341-352 (México D. F., 1975); P. Richard, “Teología en la teología de la liberación”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. I, pp. 201-222 (Madrid, 1990); C. Mesters, “Leitura popular da Bíblia”, en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, pp. 533-536 (São Paulo, 2015); y S. Croatto, “La contribución de la hermenéutica bíblica a la teología de la liberación”, *Cuadernos de teología* 6 (1985), 45-69.

Estas dos maneras de interpretar la Palabra son distintas, aunque no fáciles de distinguir. En ambas, el “lugar social” de la teología es el mismo, pero el modo de entender la actualidad de la revelación es diferente. Las interpretaciones se traslapan, pues sus objetos no son exactamente idénticos. Afirmar que las Escrituras se interpretan “desde” un determinado lugar no es lo mismo que decir que “en” ese lugar Dios habla directamente en el presente, haya o no Escrituras para discernir su Palabra.

Esta novedad en la historia de la teología —novedad que, atendida la analogía, no es tan nueva a raíz de las revelaciones privadas<sup>45</sup>— ha sido formulada enrevesadamente por los teólogos latinoamericanos. Estos han utilizado la terminología tradicional de Melchor Cano, pero sin prestar suficiente atención a su sistema teológico. De esa manera, se ha solido hablar de la historia, los pobres, los pueblos originarios, las mujeres y otras realidades parecidas como si fueran un “lugar teológico”.

El problema consiste en desconocer que Cano, cuando habla de la historia, se refiere a los archivos, los monumentos y las pruebas útiles para el estudio, no a la historia como acontecimiento. A veces, incluso siendo consciente de ello, se ha usado la expresión sin referencia al sistema completo de los “lugares” del dominico. En consecuencia, suele ocurrir que los teólogos latinoamericanos hablan de “lugar teológico” cuando, en realidad, se refieren a un “lugar hermenéutico”, sin reparar en que este no siempre es fuente de conocimiento y argumentación teológica. Así, al contexto “desde” el cual se interpreta la revelación, por ejemplo, el territorio amazónico, puede que no se le atribuya la virtud de revelar algo de Dios. Pero puede ocurrir también que ese “lugar hermenéutico” sea considerado como un sitio “en” el cual Dios apela con su autoridad a los habitantes de ese territorio. En este caso, la Amazonía, para seguir con el ejemplo, deviene un *locus theologicus proprius*, como lo son para Cano las Escrituras, la tradición de la Iglesia y otras mediaciones de esta naturaleza<sup>46</sup>. En este caso, se reconocería que Dios habla a través de la praxis creyente de quienes pueblan ese espacio.

La teología latinoamericana no ha captado del todo esta mutación semántica<sup>47</sup> que, por tanto, exige más trabajo. La hermenéutica latinoamericana aún no tiene

45. C. Schickendantz, “El teologar sinodal”, o. c., p. 453.

46. P. Hünermann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*, p. 212 (Barcelona, 2006).

47. F. de Aquino Júnior, *Teologia em saída para as periferias*, p. 64 (Paulinas, 2019). Por cierto, el siguiente texto de I. Ellacuría, a menudo citado como importante por otros teólogos latinoamericanos, es un buen ejemplo de la poca claridad en el uso de los términos. Por una parte, parece afirmar que la historia es un *locus theologicus proprius*, pero, por otra, termina dando a entender que la lectura de la Biblia desde los pobres —desde un mero *locus theologicus alienus*— hace que esta dé más de sí: “es conveniente distinguir, al menos metodológicamente, ‘lugar’

claridad del método para captar la revelación histórica. Tal como se indicó en la introducción de estas páginas, es menester una mayor clarificación tanto de la hermenéutica histórica como de la teológica. Un desarrollo ulterior exigiría, por de pronto, abandonar el sistema de Cano o reformularlo completamente. Si se reconoce que Dios habla hoy, los “lugares teológicos” encontrados por dicho teólogo conservarán la costumbre de un modo tradicionalista. Si, por el contrario, se acepta que Dios continúa revelando “directamente” cosas nuevas, la tradición de la Iglesia se convierte en un reservorio inapreciable para promover un cristianismo creativo. Si se admite que Dios, en virtud de su Espíritu, habla hoy y que su Palabra actual tiene prioridad sobre los textos tradicionales, que contienen la revelación acontecida en Jesucristo<sup>48</sup>, han de buscarse los signos de los tiempos en la acciones nuevas, originales, que anticipan la realización escatológica de la historia.

### 3. La Iglesia, hermeneuta de los signos de los tiempos

La expresión “signos de los tiempos” es, en sentido estricto, un concepto que refiere al discernimiento que la Iglesia hace de la actuación de Dios en la historia, según su tradición. En un sentido amplio, empero, esta actuación no es otra que la que se verifica en todos los pueblos de la tierra, cristianos y no cristianos. En contra del aserto teológico “fuera de la Iglesia, no hay salvación”, después del Vaticano II, es imperioso afirmar que fuera de la Iglesia, “sí hay salvación”. En este nuevo modo de entender la relación de la Iglesia con el mundo, subyace la convicción teológica de que la finalidad de la encarnación es la salvación del mundo, no la salvación de la Iglesia.

Por cierto, esta salvación se verifica en la Iglesia, en la medida en que esta, como una creatura entre otras creaturas, responde afirmativamente al sí incondicional del amor de Dios. Nada impide que los otros pueblos del mundo

---

y ‘fuente’, tomando como ‘lugar’ el desde dónde se hace la vivencia y la reflexión teológicas, y tomando como ‘fuente’ o depósito aquello que de una u otra forma mantiene los contenidos de la fe. La distinción no es estricta, ni menos excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente, en cuanto aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos”; en I. Ellacuría, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, o. c.

48. Los biblistas latinoamericanos ceden su experticia en favor de la vida de las personas, que leen la Biblia en las comunidades. La prioridad está del lado de la vida. Las Escrituras son un medio. El fin, en cambio, es lo que Dios tiene que decir a la vida de cada una de las personas. *Cfr.* C. Mesters, “Leitura popular da Bíblia”, o. c., pp. 533-536; P. Richard, “Teología en la teología de la liberación”, o. c.; y S. Croatto, “La contribución de la hermenéutica bíblica a la teología de la liberación”, o. c.

respondan del mismo modo a su llamada, a través de sus tradiciones religiosas o filosóficas. En este sentido, la *Gaudium et spes* afirma:

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por *todos*, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a *todos* la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, se asocien a este misterio pascual (GS 22)<sup>49</sup>.

La convicción de la universalidad de la salvación está presente en otros documentos del Vaticano II<sup>50</sup>, en concreto, en *Lumen gentium* (16-17), *Nostra aetate* (2) y *Ad gentes* (9). Una de las referencias más importantes del concilio es la de 1 Timoteo 2,4, que afirma que Dios quiere que “todos” se salven y conozcan la verdad.

En este predicamento, la *Lumen gentium* subordina todas las tradiciones religiosas y filosóficas, incluida la cristiana, a la caridad (LG 14). La Iglesia del concilio puso entre paréntesis su propia necesidad y valoró la posibilidad de salvación y revelación en toda la humanidad, aunque con afirmaciones germinales. Así las cosas, la misión de anunciar el evangelio ha sido replanteada. Desde ahora, el anuncio que un cristiano o cristiana pueda hacer del evangelio a los que no creen en Cristo, tiene que quedar abierto a la co-evangelización. Incluso los ateos pueden “evangelizar” a los cristianos, en la medida en que aman a su prójimo con el mismo amor con que son amados por Dios.

Ubicarse en estas coordenadas es un reto de gran importancia para la Iglesia. La Iglesia puede tener, en principio, un privilegio hermenéutico para discernir los signos de los tiempos, pero no un privilegio epistemológico. La Iglesia comparte con toda la humanidad el hecho de haber sido creada por Dios y, en cuanto creatura, salvada por Él. Es mundana por naturaleza y requiere ser salvada como las demás creaturas. Puede alcanzar la salvación, si la discierne en ella misma, en su condición de creatura condenada por su pecado y salvada por la gracia de Dios. Por eso, distinguir ontológicamente entre la Iglesia y el mundo, en orden a retener la salvación para ella misma, condenando a los demás al error y al pecado, después del Vaticano II, solo consigue lo contrario. En la actualidad, el mayor desafío de la teología de los signos de los tiempos es pensar la unidad de Dios y la creación, y de la Iglesia y el mundo, en términos cristológicos y, sobre todo, pneumatológicos<sup>51</sup>.

49. El destacado es propio.

50. L. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, pp. 147-150 (Madrid, 2007).

51. J. Noemi, “Teología de y en la historia. Sobre la pretensión historiográfica de una teología de los signos de los tiempos”, en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, pp. 129-146 (Santiago, 2013).

Dicho con otras palabras, lo decisivo para la Iglesia es la *fides qua*, no la *fides quae*. Es cierto que ambas son distinguibles, pero no separables. La fe practicada como caridad, que incorpora la justicia, es prioritaria respecto del conocimiento del depósito de la fe, la verdad acumulada y transmitida por los siglos acerca de lo acontecido en Jesucristo. Este puede ser un privilegio hermenéutico de la Iglesia. Los cristianos han vaciado su experiencia de Cristo en los mismos recipientes en que Jesús se entendió a sí mismo y entendió su misión; y, a lo largo de los años, han precisado en qué consiste la fe de la que depende la salvación. Sin embargo, la ortopraxis tiene prioridad sobre la ortodoxia<sup>52</sup>. Una empresa evangelizadora que no se apropie de esta distinción y subordinación a la hora de entender la fe, más aún si hace prevalecer la ortodoxia sobre la ortopraxis, no puede sino exaltar empeños colonizadores como los que se han dado en América Latina desde la conquista de 1492<sup>53</sup>.

Por esa misma razón es necesario entender la tradición de dos modos estrechamente relacionados. Si se trata de ordenar los factores, la prioridad la tiene la Iglesia de los orígenes, que ha comunicado una experiencia de salvación durante generaciones. Esta experiencia de salvación se ha articulado en ritos, cantos, expresiones artísticas, monumentos y textos, que muestran a los cristianos y cristianas del presente y del futuro cómo transmitir auténticamente lo que la Iglesia ha probado como camino válido para toda la humanidad. Lo decisivo siempre es la comunicación del evangelio de persona a persona, en el entendido de que pueda compartir su experiencia del amor de Dios.

La argumentación contraria, que prioriza la *fides quae* sobre la *fides qua*, entorpece la experiencia de Dios de la Iglesia. En la práctica, acaba siempre en intentos más o menos grotescos de imponer el cristianismo. Por cierto, la teología deductiva, en la cual predomina la perspectiva de la *fides quae*, suele olvidar o ignorar la índole histórica de los testimonios. En el extremo de las posibilidades, la incorrecta comprensión de la tradición desemboca en el tradicionalismo, que constituye precisamente una traición de la Tradición. No hay antónimo mayor a la Tradición que el tradicionalismo. A saber, la deshistorización de las media-

---

52. J. L. Segundo, "Libertad y liberación", en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. I, pp. 373-391, 380 (Madrid, 1990); J. Sobrino, "Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios", *ibid.*, pp. 575-599, 591-597; y F. Pastor, "Ortopraxis y ortodoxia", *Gregorianum* LXX (1989), 689-793.

53. La teología india ha explicitado la gravedad de la imposición del cristianismo en América Latina. Cfr. E. López, *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios* (México D. F., 1999); E. López Hernández, "La teología india y su lugar en la Iglesia", *Conselho Indigenista Missionário*, mayo 2012. Dipsonible en [http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar\\_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf); y N. Sarmiento, *Caminos de la teología india* (La Paz, 2000).

ciones de la fe, que impone el cristianismo a la siguientes generaciones como si el Espíritu Santo no aportara a la experiencia que ellas puedan tener de Dios. Pero el tradicionalismo no puede ser descartado tan fácilmente. Se replica cada vez que se insinúa algún tipo de separación o contraposición entre la Iglesia y el mundo.

Este es, precisamente, el espacio que una teología de los signos de los tiempos abre a la Iglesia. Esto es, saberse ella misma un *locus theologicus* en cuanto testigo —comunidad de creyentes—, más que como institución, que tiene enseñanzas sobre la fe —indicaciones objetivas del camino de la salvación. El mundo en el cual la Iglesia está arraigada y donde la Iglesia es, constituye el *locus* de la gracia y la salvación. En adelante, cabe decir que, en realidad, fuera del mundo, “no hay salvación”, sino alienación y perdición. Por esto mismo, la Iglesia está llamada a practicar un *amor mundi*, esto es, a amar el mundo como Dios lo ama. Una Iglesia que discierne en sí misma las esperanzas y las tristezas, la liberación y la opresión de los contemporáneos, sean cristianos o no, anticipa la realización escatológica de un reino que no puede ser identificado con las instituciones estatales, eclesiásticas o semejantes, que valgan por sí mismas y sacrifiquen a las personas en favor de su perdurabilidad. La misión de la Iglesia, por el contrario, no puede ser sino una misión expurgadora y descolonizadora de toda suerte de mediaciones que esclavizan o menoscaban a los seres humanos.

Precisamente, esta necesidad de la Iglesia de reconocer su mundanidad y, en virtud de la fe en la encarnación, progresar en su humanización, el hacer suya la creación que el ser humano continúa con su creatividad y el reconocerse a sí misma necesitada de salvación, son condiciones indispensables para articular la fe y la razón, la fe y la ciencia, la fe y la cultura, y la fe y la justicia. Estas articulaciones son indispensables. En palabras de Eduardo Silva: “Distinguir la voz de Dios en medio de las voces de los hombres nos obliga a juzgar la realidad desde criterios teológicos, filosóficos, éticos y antropológicos”<sup>54</sup>. Estas mediaciones permiten responder a los llamados históricos de Dios con una praxis que convierta efectivamente este mundo en el reino de Dios. Asimismo, la mediación de la revelación propia de la Tradición, como explicación de las variadas interpretaciones del cristianismo, debe recurrir a las muchas mediaciones teóricas y prácticas, interpersonales y colectivas, para evitar el riesgo de afirmarse genéricamente y, en consecuencia, reciclar la dualidad Iglesia-mundo y la yuxtaposición de la gracia y la naturaleza<sup>55</sup>, de las cuales se siguen las posibi-

54. E. Silva, “Criterios de discernimiento para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos”, en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, pp. 173-208, especialmente, p. 192 (Santiago, 2013).

55. E. Silva y J. Costadoat, “Centro Teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente”, *Teología y vida* 46 (2005), 503-509, especialmente, p. 505.

lidades contrarias de experiencias de Dios y pastorales alienantes y colonialistas. En este sentido, la teología de los signos de los tiempos necesita desarrollar una criteriología compleja para que la mediación de Cristo<sup>56</sup>, criterio y factor de la salvación trascendente y la liberación intramundana, transforme la realidad en los niveles más profundos posibles.

La teología latinoamericana ha dado pasos significativos en esta dirección<sup>57</sup>. Una teología que afirma que el “mundo de los pobres” y las “víctimas” revela a Dios y que este mundo no es un simple “lugar hermenéutico”, que incide en la interpretación histórica de la Palabra, ha de ser muy responsable al señalar cómo se halla Dios entre los pobres y cómo los libera de la opresión. Este señalamiento ha de ser riguroso y exacto por una razón de justicia con los no-pobres y de responsabilidad con los pobres mismos.

#### 4. Corolario: las comunidades eclesiales de base como “lugar teológico”

Considerado todo lo anterior, ha de reconocerse que la Iglesia misma constituye un “lugar teológico” y que las comunidades eclesiales de base de América Latina representan a la Iglesia por excelencia<sup>58</sup>. No es exagerado afirmar que en ellas han tenido lugar la recepción más característica del concilio Vaticano II, en América Latina. En ellas se cumplen las principales expectativas de las cuatro constituciones: la preeminencia de la Palabra de Dios (*DV*), la liturgia participativa (*SC*), la Iglesia como sacramento de salvación y como pueblo de Dios (*LG*) y el discernimiento de los signos de los tiempos (*GS*). En la “Iglesia de los pobres”, Dios se revela como el Dios de la vida y el Dios de los pobres. Por eso, es lamentable que estas comunidades hayan sido marginales en el conjunto de la Iglesia latinoamericana y que, en las últimas décadas, los párrocos las hayan

56. P. Hünermann, “El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio”, o. c., pp. 243, 249; C. Schickendantz, “Prólogo”, en *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, o. c., pp. 9-39, 29; H. J. J. Sander, “Das singulare Geschichtshandeln Gottes - eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit”, en *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. V, pp. 134-147 (Friburgo, 2006).

57. Cabe destacar el intento de E. Silva para elucidar una “topología de criterios”: “teológico-hermenéuticos, filosófico-ético-políticos y también los más propios de una cristología pneumatológica”; cfr. “Criterios de discernimiento para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos”, o. c., p. 182.

58. A. Alonso, *Comunidades eclesiales de base* (Salamanca, 1970); J. Marins, *Comunidades eclesiales de base* (Bogotá, 1975); M. de Carvalho Azevedo, *Comunidades eclesiales de base: alcance y desafío de un modo nuevo de ser Iglesia* (Madrid, 1986); P. Trigo, “Comunidades eclesiales de base”, *Revista latinoamericana de teología* 47 (1999), 189-206; y C. Boff, *Comunidades eclesiales de base y prácticas de liberación* (Bogotá, 1981).

abandonado a su suerte o las hayan suprimido abiertamente<sup>59</sup>. Cabe recordar que otro de los textos de la conferencia de Aparecida que volvió modificado del Vaticano, fue el que se refería a las comunidades eclesiales de base.

Estas comunidades han discernido artesanal, pero realmente los signos de los tiempos<sup>60</sup>. En ellas se da una hermenéutica del evangelio, en virtud de la Tradición, apropiada por la Iglesia de los pobres, en la religión del pueblo, la religiosidad o la sabiduría popular, de un modo espiritual, fervoroso y creativo. Por lo general, esta práctica es precedida y continuada por actos caritativos, solidarios y de lucha social.

El pueblo cristiano, reunido en comunidades populares, no dispone de las mediaciones complejas referidas anteriormente, pero suele informarse en términos generales de lo que ocurre y, en todo caso, su misma vida, su “conato agónico”<sup>61</sup> para vivir de acuerdo con el Espíritu, lo hace experto en sintonizar con las víctimas de la época y en comprenderlas como no puede hacerlo ningún instrumento técnico. En estas comunidades se concreta mejor que en muchas otras instancias el discernimiento de los signos de los tiempos como una actividad espiritual. Curiosamente, por cierto, en la comunidades eclesiales de base no existe mayor dificultad para integrar el cristianismo del concilio con el cristianismo preconiliar<sup>62</sup>. Antes bien, este se constituye en un apoyo extraordinario para la opción por los pobres, que asume los desafíos de los cambios sociales y culturales liberadores. De aquí que los cristianos y cristianas pobres tengan un privilegio epistemológico para, gracias al Espíritu, captar la voluntad del Dios solidario para con las víctimas y los pueblos crucificados, en los acontecimientos del presente.

En las comunidades eclesiales de base acontece una experiencia eclesial de Dios que, según los exégetas latinoamericanos, es más importante que la Biblia misma<sup>63</sup>. Esta experiencia no sería posible sin las Escrituras. El pueblo cristiano cree que la Biblia es la Palabra de Dios. Pero la lectura de esta Palabra está al

59. R. Pelton, “The Reception of Vatican II in Latin America: A North American Perspective”, *Theological Studies* 4 (2013), 819-827, 824-827.

60. C. Bacher, “El discernimiento de los signos de los tiempos en el pueblo de Dios. Una lectura desde la teología pastoral fundamental”, en *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, pp. 133-162, 150-151 (Santiago, 2017).

61. P. Trigo, *Relaciones humanizadoras. Un imaginario alternativo*, p. 52 (Santiago, 2013).

62. P. Rubens, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus: enjeux d'une théologie du croire* (París, 2004); J. Costadoat, “La imagen de Cristo de Edith Cabezas”, *Teología y vida* 4 (2015), 407-429; y J. Costadoat, “El cristianismo de Hilda Moreno. Un estudio de caso”, *Cuadernos de teología* 1 (2017), 126-154.

63. J. Costadoat, “La hermenéutica bíblica de la teología latinoamericana de la liberación”, *Revista latinoamericana de teología* 107 (2019), 120-138.

servicio de la palabra que Dios dirige a las personas singularmente consideradas, a través del diálogo comunitario. En la comunidad se comparten y se sacan las conclusiones de las interpretaciones personales de la Palabra. La contribución de los exégetas puede ser muy importante, pero solo como medio o instrumento. Lo mismo debe decirse de las indicaciones del magisterio. Pues el fin de esta lectura es que el compartir constituya y fortalezca la fe de hermanos y hermanas.

Además de esta lectura popular de la Biblia —que puede tener espacio en la homilía durante la eucaristía—, las misas de las comunidades eclesiales de base suelen comenzar con los “hechos de vida”. El sacerdote que preside comienza la celebración preguntando a los participantes qué ha ocurrido en el mundo, en el país, en la Iglesia y en sus vidas que merezca ser compartido y analizado a la luz de la fe. Los participantes conversan, incluso discuten, sobre estos hechos y, en todo caso, comparten reverentemente lo más significativo para la vida de la gente de la comunidad. Son asuntos tan sencillos como decisivos para sus vidas: la salud, el trabajo, las necesidades básicas de agua, electricidad, alimentación y educación para sus hijos. Y, por cierto, también el recuerdo de las personas que necesitan oraciones y de los difuntos.

La teología de los signos de los tiempos tiene aún una tarea pendiente. Ha de articular la Palabra de Dios en su versión escrita y tradicional con su expresión actual. Este desafío, por otra parte, remite a las expresiones eclesiales de dicha articulación. Es necesario reconocer, por lo mismo, que el futuro de las comunidades eclesiales de base, aunque constituyeron el ícono de la recepción del concilio en América Latina, es incierto.