

TEOLOGIA DE LA LIBERACION. ANALISIS DE SU METODO*

JOSÉ LUIS ILLANES

SUMARIO: 1. Aproximación a la génesis de un planteamiento. 2. Una nueva manera de hacer teología. 3. Conocer teológico y mediación socioanalítica. 4. El pobre, principio hermenéutico de la historia. 5. De la hermenéutica de la historia a la hermenéutica del Evangelio. 6. Praxis y realización de la verdad. 7. De la gnoseología a la metafísica. 8. A modo de epílogo.

«La expresión *teología de la liberación* designa en primer lugar una preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión»; es, pues, una expresión «plenamente válida», que invita a los teólogos «a profundizar ciertos temas bíblicos esenciales, con la preocupación por las cuestiones graves y urgentes que plantean a la Iglesia tanto la aspiración contemporánea a la liberación como los movimientos de liberación que le hacen eco más o menos fielmente»¹. Estas palabras de la Instrucción dedicada por la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe a la teología de la liberación implican una toma de posición decidida, aunque abre diversos interrogantes, desde el punto de vista metodológico ¿Qué consecuencias tiene, en efecto, esa preocupación privilegiada? ¿Estamos ante un tema que se ofrece a la teología, con intensidad ciertamente renovada respecto a épocas anteriores, pero sin la pretensión de modificar el conjunto

* Ponencia presentada en una reunión de estudio sobre la teología de la liberación, organizada por la revista *Communio*, edición en lengua hispana para América Latina, y celebrada en la ciudad de Los Andes (Chile), del 24 al 28 de julio de 1985.

1. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción «Libertatis nuntius», sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, 6-VIII-84, III, 3-4 y IV, 1.

del teologizar, o, por el contrario, ante un enfoque o perspectiva que afecta al entero edificio teológico? Y, en el supuesto de que sea esto último, ese nuevo enfoque, ese repensar la fe desde la perspectiva de la superación de la pobreza, ¿implica una acentuación o profundización en el interior de un teologizar entendido de acuerdo con la tradición clásica, o conduce, en cambio, a una forma de hacer teología radicalmente distinta de la de épocas pasadas?

Estas preguntas, que surgen espontáneas en cualquiera que conozca la producción teológica de estos últimos años en torno al tema de la liberación, resultan tanto más necesarias cuanto que la misma Instrucción advierte que debe hablarse no tanto de *teología* de la liberación cuanto de *teologías* de la liberación², advertencia que adquiere toda su significación cuando se tiene presente que el documento vaticano se refiere, de una parte, a teologías de la liberación, reales o posibles, que han contribuido o podrán contribuir a poner de manifiesto las riquezas y virtualidades de la fe cristiana; y, de otra, a una concreta teología de la liberación, a la que critica por implicar de hecho —sean cuales fueren las intenciones originales de sus propugnadores— una interpretación reduccionista y destructora de la fe.

¿Esta diversidad de resultados es, a juicio de la propia Instrucción, fruto de meros accidentes históricos o dice en cambio relación al punto de partida adoptado por unos y otros autores, es decir, al diverso método y concepción del teologizar? Esta segunda es, a nuestro juicio, la interpretación exacta. La enseñanza de la Instrucción es, en este sentido, una enseñanza frontalmente metodológica. No sería difícil mostrarlo, exponiendo, de forma estructurada, las enseñanzas que presupone y afirma respecto a la teología. De todas maneras, habiendo anunciado la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe su propósito de publicar un nuevo documento sobre estas cuestiones, parece preferible esperar a su publicación antes de intentar esa síntesis.

En el presente trabajo vamos más bien a examinar una de las propuestas concretas de teología de la liberación formuladas a lo largo de estos últimos años; aquella por lo demás en la que se piensa ordinariamente cuando se evoca ese título: es decir, la línea de pensamiento que va desde Gustavo Gutiérrez

2. Instrucción citada, III, 3 y VI, 8.

—a quien se debe la expresión misma o, al menos, su popularidad— hasta Hugo Assmann, Enrique Dussel, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino y Leonardo Boff, por citar sólo algunos de los nombres más conocidos.

Una advertencia previa. Vamos a intentar analizar no ya el pensamiento de alguno o algunos de los representantes de esta teología de la liberación, sino el conjunto del movimiento. Esto entraña sus riesgos, ya que entre los diversos autores hay diferencias, y diferencias notables. Procuraremos señalarlas a lo largo de la exposición, aunque insistiremos sobre todo en las líneas de fondo, comunes a todo el planteamiento.

1. *Aproximación a la génesis de un planteamiento*

Para comprender un pensamiento es útil conocer su génesis. De modo particular lo es en una teología de la liberación que se concibe a sí misma como un teologizar desde la praxis. Gustavo Gutiérrez, en las páginas iniciales de la obra que provoca la cristalización de este movimiento intelectual, ha señalado muy claramente cómo y cuándo concretó su pensamiento: entre 1966 y 1968, cuando, al preparar una conferencia sobre «Teología y desarrollo», llegó a la convicción de que los problemas que aquejaban, y aquejan, a la sociedad latinoamericana son tan graves, que debe abandonarse todo desarrollismo y toda política de reformas, para dar paso a una acción encaminada a provocar modificaciones radicales; es decir, a una revolución social³. Esta convicción y, más exactamente, ya que ahí radica la substancia de lo ocurrido, el hecho de que Gustavo Gutiérrez acabara pensando que la realidad tiene una estructura conflictual —o, por decirlo con palabras de Clodovis Boff, que considerara necesario abandonar una sociología funcionalista para optar por otra de tendencia dialéctica⁴— era y es grávido de

3. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 18, nota 1, y pp. 43 ss.

4. C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca 1980, pp. 126 ss. (el texto de C. Boff no habla específicamente de Gustavo Gutiérrez, sino de la teología de la liberación en general, pero resulta plenamente aplicable también a este caso concreto).

consecuencias: equivale, en efecto, a aceptar el núcleo del planteamiento sociológico de Marx.

No es, sin embargo, todavía ése, desde la perspectiva en la que estamos situados, el paso decisivo. Este último tuvo lugar en el mismo momento histórico, pero se distingue, al menos intelectualmente, del anterior. Consiste, en efecto, en la decisión de teologizar a partir de la opción socio-política a la que se había llegado. Para advertir la importancia de esta decisión conviene subrayar que no sigue necesariamente al primero de los pasos dados, aunque pueda lógicamente fluir de él. De hecho encontramos, en épocas anteriores, cristianos que deciden asumir el análisis marxista de lo social, sin por ello sentirse llamados a modificar, a partir de esa opción, la teología. El caso más claro, y también más cercano cronológicamente, es el del llamado progresismo cristiano de la Francia de los años cuarenta. Los autores que participaron de ese movimiento aceptaron la concepción de Marx sobre el proletariado como clase portadora del sentido de la historia y adoptaron una serie de posturas en consecuencia, pero no aspiraron a una reforma total de la teología. Su afirmación fundamental fue que la revolución debía preceder a la evangelización, pero en qué consistiera la evangelización misma no fue por ellos repensado en diálogo con el marxismo, sino mantenido tal y como lo habían recibido de la tradición precedente, al menos en términos generales⁵.

Gustavo Gutiérrez tomó una decisión mucho más audaz. Dió con ello pruebas de una mayor advertencia de lo que implica el marxismo y planteó a la teología el problema de la praxis con particular radicalidad; pero, al mismo tiempo, se vio abocado a una crisis mortal: pretender teologizar no ya en diálogo crítico con el marxismo, sino utilizándolo como instrumento, equivale a intentar animar un fuego a base de agua. Pero dejemos de momento esta cuestión y, manteniéndonos aún a nivel genético, preguntémonos: ¿cómo llegó Gustavo Gutiérrez a esa decisión?, ¿qué factores la provocaron o, al menos, la facilitaron?

5. Sobre el progresismo cristiano puede verse el ensayo de Pedro Rodríguez, publicado en la obra en colaboración con nosotros, *Progresismo y liberación*, Pamplona 1975.

Son, sin duda, muchos y variados. No en último lugar las diferencias entre la Francia de los años cuarenta y la América Latina de los sesenta: lo que los progresistas franceses tenían delante eran unas masas obreras descristianizadas; lo que Gustavo Gutiérrez contempla son unas poblaciones cristianas que conocen la miseria y la explotación; en el primer caso, se trataba de hacer creíble la fe; en el segundo, de impulsar a la acción a quienes ya creen. Han contribuido también, sin duda alguna, el relanzamiento del marxismo —y de un marxismo, en ocasiones al menos, con acentos humanistas— acontecido al concluir la época staliniana, así como la situación político-emocional experimentada por Latinoamérica después de la revolución cubana y del fracaso, por esos mismos años, de diversos planes de desarrollo. Mayor importancia tiene, sin embargo, a nuestro parecer, —puesto que resulta determinante en orden a la estructuración del pensamiento— el influjo ejercido por factores de carácter directamente teológico; entre ellos queremos referirnos particularmente a dos movimientos intelectuales ampliamente difundidos en años anteriores: la teología de la secularización y la crítica bultmaniana.

Ya desde Friedrich Gogarten, pero sobre todo con Dietrich Bonhöffer y sus epígonos ingleses y norteamericanos, la teología de la secularización había aceptado y popularizado la presentación del hombre contemporáneo como un hombre secularizado, capaz de explicar la entera realidad —no sólo el mundo físico, sino también el mundo de la política y de la cultura— a partir de sus causas y principios inmediatos, sin referencia alguna a Dios. Más aún, prolongando e invirtiendo ideas barthianas, había propugnado la necesidad de que la fe aceptara esa autosuficiencia que el hombre secular proclamaba, o parecía proclamar, viendo en ella algo positivo para la fe misma. La conciencia que el hombre tiene de sí, y las ciencias que expresan su conocimiento de la realidad, eran presentadas en consecuencia como realidades cerradas en sí mismas, que la fe debe asumir, pero sin criticar, mejor dicho, criticando sólo sus eventuales pretensiones de absolutización, pero no su autoposición o sus resultados.

Gustavo Gutiérrez remite expresamente a la teología de la secularización como al primero de los hechos que, a nivel de la reflexión teológica, fueron preparando y haciendo posible la formulación de una teología de la liberación tal y como él la

entiende⁶; las expresiones «mundo enteramente mundano», «mundo adulto», «mundanidad del mundo» son, por lo demás, frecuentes en sus escritos y en los de sus continuadores. De hecho el esquema de las relaciones entre fe y mundo secular acuñado por la teología de la secularización, subyace muy claramente al modo de acceder a las ciencias sociales —y concretamente al marxismo— propio de los teólogos de la liberación, aunque no deje de haber diferencias, y diferencias substanciales, como haremos notar en su momento.

El influjo de Bultmann, más exactamente de la escuela bultmaniana y del ambiente general postbultmaniano, es más difuso y general. Lo ha descrito con exactitud el Cardenal Ratzinger, en su conocida conferencia hecha pública en 1984. Bultmann —comentaba en esa ocasión— está presente en la génesis y desarrollo de la teología de la liberación «no tanto por sus afirmaciones positivas, como por el resultado negativo de su crítica». La exégesis existencial bultmaniana, basada en la filosofía de Heidegger, ha sido superada y resulta extraña por entero a una interpretación social como la que propugna la teología de la liberación, pero Bultmann ha dejado detrás de sí «la separación entre la figura de Jesús y la tradición clásica y la idea de que se puede y se debe transferir esa figura al presente, a través de una nueva hermenéutica»⁷. Más aún, ha dejado —añadiríamos, completando el diagnóstico— una cierta forma de entender la revelación y la fe, que influyó ya en la teología de la secularización y que en la teología de la liberación tendrá también consecuencias decisivas.

Los datos y observaciones contenidos en los párrafos anteriores, nos ofrecen algunos puntos de referencia importantes para todo estudio de la estructura metodológica de esta teología de la liberación y de los problemas que plantea. A ellos habrá de volver más adelante. Pero interrumpamos por ahora las referencias históricas y procedamos al análisis sistemático de la concepción de la teología que nos ofrecen Gustavo Gutiérrez y su escuela.

6. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, pp. 97 ss.

7. Como es bien sabido esta conferencia del Card. Ratzinger estaba destinada a un público restringido, pero fue hecha pública posteriormente, entre otros, por la revista italiana «30 Giorni»; en España la recogió la revista «Palabra», 227 (1984) 268-271; los párrafos citados están en la p. 270.

2. Una nueva manera de hacer teología

Desde el primer momento esta teología de la liberación se ha presentado a sí misma como una novedad en el campo del teologizar. Se trata —escribe Gutiérrez— de «una nueva manera de hacer teología», que implica una «ruptura epistemológica» respecto a las anteriores formas de entender y practicar la labor teológica: no un mero retoque o una simple ampliación de la materia sobre la que se ejerce un saber ya anteriormente constituido, sino un saber cualitativamente distinto de los anteriores⁸. «La teología de la liberación y del cautiverio tal y como se articula en América Latina —declara Leonardo Boff—, no quiere ser una teología de compartimentos y de genitivos como la teología del pecado, de la revolución, de la secularización, de la vida religiosa, es decir, un tema entre otros de la teología. Quiere presentarse, al contrario, como una manera global de articular praxísticamente en la Iglesia la tarea de inteligencia de la fe. Es un modo diferente de hacer y de pensar en teología»⁹.

El rasgo distintivo de este nuevo modo de teologizar es, sin duda alguna, su referencia a la praxis, como pone de manifiesto el texto de Boff, recién citado y, señalaron, ya desde los inicios del movimiento, sea Gustavo Gutiérrez al definirla como una «reflexión crítica en y sobre la praxis histórica liberadora», sea Hugo Assmann al hablar de «teología desde la praxis de la liberación». Intentemos precisar más este concepto.

Juan Luis Segundo ha distinguido, dentro de esta teología latinoamericana de la liberación, dos tendencias, según que se parta del pueblo como sujeto, cuya suerte hay que compartir, a fin de aprender de él el sentido de las cosas, o, en cambio, del pueblo como objeto, al que es necesario, dirigir el mensaje de la

8. La frase «nueva manera de hacer teología» se encuentra en *Teología de la liberación*, p. 40. La expresión «ruptura epistemológica» proviene del filósofo francés Gaston Bachelard, y la emplea ya Gustavo Gutiérrez en 1970 (*Teología de la liberación*, p. 57) y en 1972 (*Evangelio y praxis de liberación*, en VV.AA., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973, p. 242). Ha sido también usada por otros autores, en especial Clodovis Boff.

9. L. BOFF, *Teologia do cativerio e da libertação*. Petropolis 1980, p. 27 (la primera edición de esta obra fue publicada en Portugal; sobre ella se realizó la versión española: Salamanca 1977).

liberación para provocar su toma de conciencia¹⁰. Aunque no haya una coincidencia absoluta, cabe relacionar con esas dos tendencias dos formas diversas de concebir la función de la praxis respecto a la teología. En algunos casos —la actitud de Gustavo Gutiérrez es a este respecto paradigmática— la praxis es considerada no sólo el *humus*, el punto de referencia y el lugar genético de la reflexión teológica, sino el criterio orientador y la realidad que dota en todo momento de cuerpo al teologizar, que se estructura así en íntima conexión con la actividad praxística, a modo de consideración intelectual vivificada y guiada por el compromiso y por las vivencias que de él dimanar.

En otros casos —Clodovis Boff es aquí la figura más representativa— se advierte una mayor preocupación por afirmar la peculiaridad de la teoría, lo que lleva a sostener que la reflexión teológica, si bien está vinculada a la praxis y recibe de ella su determinación existencial, se constituye como ciencia en un plano distinto del de la praxis misma, a saber, en el plano o nivel analítico, y, por tanto, su valor en cuanto ciencia ha de ser juzgado no en virtud de la pura referencia a la acción, sino examinando su coherencia o trabazón interna.

Estas diferencias en cuanto a la forma de entender la relación teología-praxis y, consiguientemente, las características del teologizar, tienen sin duda importancia¹¹, pero no destruyen, sin embargo, la coincidencia en un planteamiento básico, que puede ser resumido en los siguientes puntos:

1º Se entiende por praxis la praxis política liberadora, la acción encaminada a transformar la sociedad con vistas a provocar un cambio de la situación presente que traerá consigo —así al menos se espera— la superación de las injusticias y la liberación de las esclavitudes que ahora aherrojan al hombre.

10. Conferencia publicada en SEDOC, en diciembre de 1982, y reproducida en versión francesa, en «La Documentation Catholique» 1881 (1984) 912-916. Ver también su obra *Teología abierta*, Madrid 1984, t. 3, pp. 129ss.

11. En parte al menos, esas diferencias pueden ser retrotraídas a las fuentes en que esos autores se inspiran: el marxismo humanista o indigenista de un Antonio Gramsci o de un José Carlos Mariátegui, en el caso de Gustavo Gutiérrez; el marxismo estructuralista de un Louis Althusser, en el caso de Clodovis Boff, cuya posición se articula mediante la distinción entre autonomía —que mira hacia la cara interior de cada ciencia— y dependencia —que hace referencia a su inserción existencial— tomada precisamente de Althusser (*Teología de lo político*, pp. 55-61).

2º Esa praxis antecede a la reflexión teórica: la actividad teológica implica una vuelta atrás, un dirigir la atención reflejamente sobre una acción que es lógica y cronológicamente anterior. Es, pues, según expresión que Gustavo Gutiérrez ha empleado con frecuencia, «acto segundo» que viene después del «acto primero», constituido por el compromiso y la praxis¹². Esa precedencia es, por lo demás, no sólo genética o histórica, sino constitutiva; es decir la praxis política no es un mero impulso a un teologizar que se alimenta de fuentes ajenas a ella, sino lugar teológico básico o, en todo caso, realidad que dota de sustancia al teologizar y al que el teologizar remite¹³.

3º Esta praxis en la que el teologizar se basa, es praxis estructurada: no mero movimiento emocional, ni rebeldía ciega, sino proyecto de acción dotado de fisonomía concreta, fundamentado en un conocimiento, que aspira a ser científico, de la realidad, es decir de los condicionamientos de los que depende la opresión y de los medios que permiten superarla. La teología de la liberación es por eso, como dijera Hugo Assmann en frase después ampliamente repetida, no sólo «acto segundo» con respecto a la praxis, sino también «palabra segunda» con

12. La cualificación de la teología como «acto segundo» aparece en *Teología de la liberación*, p. 35, y ha sido reiterada después múltiples veces. «Desde el comienzo —declaraba en una entrevista concedida en 1984— hemos definido la teología de la liberación como acto segundo; por lo tanto la reflexión teológica depende de un acto primero. El acto primero es el compromiso» (publicada en «Il Regno. Attualità», Bolonia, 505, 15-IV-1984, pp. 189-192; reproducida en «Tierra nueva», 13-14, 1985, pp. 21-26; la frase recién citada está en p. 25). Años antes había ya calificado a este planteamiento de «intuición central» de la teología de la liberación, por lo que al método se refiere (*La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, p. 257).

13. Decimos «en todo caso» para dar cabida a las diferencias de matiz entre unos y otros autores. Mientras la mayoría no tienen obstáculo en atribuir a la praxis la calificación de lugar teológico, otros —Clodovis Boff— la rechazan. De acuerdo con el planteamiento neokantiano que hereda de Althusser, Clodovis Boff considera que la realidad, la vida, no da origen al conocimiento: éste parte de la idea que hace surgir la cosa en cuanto realidad conocida. La praxis es, por eso, conocida teológicamente en virtud de la proyección de la formalidad teológica presente en la mente: la praxis no es lo formal de la teología de la liberación, sino su materia prima (*Teoría de lo político*, pp. 156ss.). Eso no excluye, sin embargo, que la referencia a la praxis sea central, y que incluso especifique el teologizar en virtud de la dependencia que la reflexión tiene con respecto a ella (cfr. nota 11), tema al que dedica la parte final de la obra recién citada (pp. 295ss.).

relación a las ciencias de lo social, a las que corresponde la «palabra primera»¹⁴.

Como ha escrito Enrique Dussel, en un texto de valor sintético, la teología de la liberación «parte de la realidad humana, social, histórica, para pensar desde un horizonte mundial las relaciones de injusticia que se ejercen desde el centro contra la periferia de los pueblos pobres. Dicha injusticia la piensa teológicamente a la luz de la fe cristiana, articulada gracias a las ciencias humanas, y a partir de la experiencia y el sufrimiento del pueblo latinoamericano»¹⁵.

En resumen, nos encontramos ante un proceder intelectual en el que cabe distinguir tres pasos o fases: a) un punto de arranque, constituido por una situación político-social que se denuncia como injusta y que, por tanto, se aspira a superar; b) una primera elaboración científica, en la que se procede a un estudio de esa situación, a fin de detectar, con el auxilio de las ciencias sociales, su íntima estructura y el mecanismo de su funcionamiento, llegando, en consecuencia, a un compromiso político definido; c) una etapa final o culminante, es decir, la reflexión creyente en el interior y a partir del compromiso político así configurado.

3. *Conocer teológico y mediación socioanalítica*

Para iniciar el análisis pormenorizado del modo de teologizar que acabamos de describir parecería lógico comenzar por el punto primero y básico: la praxis, considerada como base y meta del proceder teológico. Sin embargo ello nos llevaría a discutir de entrada la noción de ciencia que presupone esta teología de la liberación alejándonos de los problemas de método. Iniciaremos por eso nuestro estudio a partir del momento

14. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, p. 50. Ecos de esa expresión en R. VIDALES, *Logros y tareas de la teología latinoamericana*, en «Concilium» 96 (1974) 425-426, y en C. BOFF, *Teología de lo político*, pp. 109-110, entre otros.

15. E. DUSSEL, *Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina*, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, p. 93.

científico-social, como lo recomienda, por otra parte, el valor configurador, «palabra primera», que se le otorga a nivel intelectual. Sin perjuicio, claro está, de volver más adelante sobre el punto que dejamos ahora en suspenso.

Las declaraciones hechas por los teólogos de la liberación respecto a la importancia del momento científico-social en el conjunto de su proceder son numerosas y tajantes. La teología de la liberación —escribe, por ejemplo, Leonardo Boff— se origina a partir de una mística: la mística del encuentro con el pobre y con el explotado, de la percepción de una miseria que suscita indignación y mueve a la solidaridad. Pero, añade inmediatamente después, esa indignación, por sí sola resulta ineficaz. Necesita, en efecto, articularse y, para ello, esforzarse por alcanzar un conocimiento crítico de los mecanismos productores de la miseria: no basta, en efecto, la buena voluntad, es necesaria además la lucidez. La aportación de las ciencias de lo social es esencial en el constituirse de la teología de la liberación¹⁶.

Los planteamientos morales de carácter genérico, así como «los vagos y líricos llamados a la defensa de la dignidad de la persona humana que no tienen en cuenta las causas hondas del actual orden social y las condiciones concretas de la construcción de una sociedad justa» son —había escrito Gustavo Gutiérrez en 1972— «totalmente inconducentes; y a la larga sutiles maneras de engañar y de engañarse». Es necesario cambiar de registro intelectual, abrirse a la «racionalidad científica», mantenerse atentamente a la escucha de las ciencias que permiten «conocer con el mayor rigor posible los mecanismos de la sociedad»; sólo así se podrá llegar a proyectos eficaces, basados «en análisis de la mayor rigurosidad científica posible»¹⁷.

La teología, afirmaba en un texto algo posterior, ha puesto siempre en juego «una cierta racionalidad». En la época medieval, y concretamente en Tomás de Aquino, se sirvió de la racionalidad representada por la filosofía aristotélica; hoy esa racionalidad ha entrado en crisis, mientras que se abre paso una nueva, en la que juega «un papel importante el brote del

16. Cfr. L. BOFF, *A Salvação nas Libertações*, en L. y C. BOFF, *Da libertação. O teológico das libertações socio-históricas*, Petropolis 1980, pp. 11-14.

17. G. GUTIÉRREZ, *Evangelio y praxis de liberación*, pp. 235-240 y 243-244.

conocimiento científico»; en una teología entendida como reflexión crítica sobre la praxis, las ciencias sociales juegan, en suma, un papel análogo al que jugó la filosofía en una teología entendida como busca de intelección o comprensión¹⁸. Jon Sobrino expresa la misma idea con particular claridad: «Si el problema de la teología se concibe como el de dar significado, entonces espontáneamente se dirige hacia la filosofía (...) Si el interés es, sin embargo, liberar la realidad de su miseria, entonces se dirige más espontáneamente hacia las ciencias sociales»¹⁹.

Una teología de lo político —escribe por su parte Clodovis Boff— no puede prescindir de la mediación socioanalítica, es decir, de la mediación de las ciencias de lo social sin las cuales no podrá captar esa realidad política que constituye su propio objeto²⁰. En otro tiempo, en el que las relaciones sociales estaban aún poco desarrolladas, pudo tenerse la impresión de que la sociedad se ofrecía al observador por sí misma, de manera directa; la posterior complejidad social, que hizo que la sociedad se convirtiera en problema para sí misma, permitió advertir que también a nivel de la teoría es necesario situarse de manera crítica, tomando conciencia de la pluralidad de las mediaciones²¹. El hecho es, en efecto —añade en otro lugar—, que no existe ningún sujeto cognoscente al que la verdad de un objeto se le entregue totalmente desnuda: todo conocimiento es mediado por una ciencia, por un código de lectura que hace posible el acto de leer. Pensar en un teología pura, sin mediaciones, es equivocarse: confiar ingenuamente en un empirismo del conocimiento que desemboca en el teologismo y en la ideología. Es necesario aceptar la realidad y reconocer que «lo político no puede ser conocido por un teólogo de acuerdo con su propia estructura, más que a través de la perspectiva de las ciencias de lo social»²².

18. Cfr. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 75-77.

19. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander 1981, p. 33.

20. Cfr. C. BOFF, *Teología de lo político*, p. 20. El uso de la expresión mediación socioanalítica proviene sobre todo de H. ASSMAN: ver por ejemplo su *Teología desde la praxis de la liberación*, en especial pp. 103ss.

21. Cfr. *Teología de lo político*, p. 49.

22. *Ibidem*, pp. 82-83.

No todos los teólogos de la liberación de los que venimos hablando aceptarán el planteamiento altamente formalizado y claramente neokantiano de Clodovis Boff. Más aún, en este punto repercuten las dos tendencias señaladas por Juan Luis Segundo en la conferencia ya citada²³: quienes consideran al pueblo ante todo como objeto de la liberación, otorgan un lugar predominante a las ciencias sociales, en cuanto instrumento adecuado para captar los mecanismos que causan las opresiones y proyectar la acción que permitirá superarlas; quienes ven al pueblo primariamente como sujeto de la liberación, acentúan, en cambio, con tonos hegelianos o populistas según los casos, la comunión existencial con las vivencias, aspiraciones y movimientos populares, e incluso, en algunos supuestos, podrán llegar a criticar los métodos analíticos como distanciados y distanciadores respecto de la realidad.

Hay que advertir, sin embargo, como apunta el propio Juan Luis Segundo, que esas dos tendencias no se dan en estado puro, sino entremezcladas, también en la obra de cada autor singular, y que todos los representantes de esta teología de la liberación remiten a la racionalidad histórica —captada de uno u otro modo— como presupuesto o base de sus afirmaciones.

De todas formas, el punto en que conviene que fijemos nuestra atención no son esos u otros matices, sino más bien la función o lugar concreto que los representantes de esta línea de pensamiento otorgan al juicio científico-histórico en el conjunto de su proceder intelectual, es decir, cómo entienden la relación entre el juicio científico-histórico y el juicio teológico propiamente dicho.

Algo salta enseguida a la vista, apenas se frecuentan sus obras: el juicio histórico es considerado no sólo antecedente, en un orden de naturaleza, al juicio teológico, sino autónomo por entero respecto a él. Clodovis Boff, con un lenguaje inspirado en los planteamientos epistemológicos que lo caracterizan, lo afirma con particular nitidez: los saberes se constituyen a modo de producciones conceptuales —generalidades, dirá con terminología althusseriana—, determinadas por su propio método, de modo que se relacionan sin trascender los respectivos ámbitos; todo intento de pronunciarse desde una ciencia sobre aspectos intrínsecos de

23. Cfr. nota 10.

otra, sería ignorar el círculo metodológico que define al proceder científico²⁴.

Gustavo Gutiérrez lo había dicho ya, aunque de forma menos elaborada y desde una perspectiva algo diversa. Entre la fe y la acción política no hay una relación «directa e inmediata». Pretender que así lo fuera sería —añade— usurpar el lugar que corresponde a los análisis racionales de la realidad, para caer en un moralismo abstracto e ineficaz o en un mesianismo que no respete suficientemente la autonomía del campo político. La relación «correcta» entre la fe y la praxis comprometida se produce de otro modo, a saber: «a través del proyecto de creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta»; en suma «a través de la utopía»²⁵. En otros términos, la fe abre el horizonte hacia la utopía, hacia la esperanza en la creación de una sociedad nueva y liberada, pero no pronuncia palabra alguna que oriente en orden al diagnóstico respecto a los condicionamientos de los que deriva la opresión presente o a la determinación de los objetivos concretos que debe asumir la praxis transformadora: todo ello corresponde por entero a las ciencias.

Así lo reiteró, de forma particularmente tajante, en una de sus intervenciones orales durante la reunión convocada por el CELAM, en Bogotá, en noviembre de 1973. Había hablado, en su ponencia, de la lucha de clases, y sobre esa cuestión volvió en el diálogo, donde intentó precisar cuál es el lugar concreto que corresponde, en ese contexto, a la pregunta teológica. La teología, comenta, debe usar un cierto análisis de la realidad y si en virtud de ese análisis se desprende que hay lucha de clases, debe aceptar ese hecho y proceder entonces a su mensaje propio. «El problema de la teología —concluye— no es dirimir si hay o no enfrentamiento de clases sociales. Este es un terreno fundamentalmente científico, que la teología tendrá que seguir atentamente si quiere estar al corriente de ese esfuerzo por conocer las dimensiones sociales del hombre. Por eso la pregunta teológica es: si hay lucha de clases, cómo ser cris-

24. Cfr. C. BOFF, *Teología de lo político*, passim; para la explicación del concepto de generalidad, y el modo de relacionarse unas generalidades con otras, ver en especial pp. 151 ss.; para una aplicación de esa doctrina general al caso de la relación entre teología y ciencias ver especialmente pp. 116-117 y 174.

25. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, pp. 316-317.

tiano, dado ese enfrentamiento». Ciertamente, añade, la lucha de clases puede no ser la única forma de conflicto, e incluso puede ocurrir que esa lucha clasista decrezca en importancia, pero la determinación de todo eso pertenece a las ciencias: la teología vendrá después, mostrando cómo debe vivirse la fe cristiana en ese contexto que las ciencias analizan. «Si por hipótesis —fueron sus palabras— un día el análisis nos dijera: la lucha de clases no es tan importante como usted lo pensaba; como teólogos, seguiremos diciendo que el amor en el conflicto, conforme me lo presente el análisis social, siempre es importante»²⁶. La teología, para Gustavo Gutiérrez, es clara y decididamente «palabra segunda», que inicia su discurso después de escuchar la palabra pronunciada por las ciencias, más aún, tomando esa palabra tal y como le viene dada, sin pretender juzgar su contextura intrínseca, antes bien, aceptándola y procediendo a partir de ahí.

4. *El pobre, principio hermenéutico de la historia*

El paralelismo entre el planteamiento que acabamos de exponer y el defendido, unos años antes, por la teología de la secularización resulta patente: la relación fe-ciencias es explicada, en ambos casos, de acuerdo con una misma concepción de la autonomía científica. Es obvio que toda acción social eficaz presupone el conocimiento de la estructura y de la dinámica de lo social y, en consecuencia, el recurso a las ciencias que tienen por objeto esa parcela de la realidad. Es claro también que toda ciencia procede según una metodología que le es propia y goza, por tanto, de consistencia y de autonomía. Ahora bien, ¿esa autonomía es absoluta?, o, dicho en otras

26. Estas palabras fueron pronunciadas durante el diálogo subsiguiente a la presentación de las ponencias del propio Gustavo Gutiérrez y de Mons. Alfonso López Trujillo; se encuentran en *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, pp. 89-90. Gustavo Gutiérrez las ha retomado y comentado en su respuesta a las observaciones que le hizo llegar la S. Congregación para la Doctrina de la Fe; pueden verse en «Misión abierta» I (1985) 31-76; los párrafos que aquí interesan se encuentran en pp. 46-47, que pueden completarse con pp. 42-44. Ver también el artículo *Teología y Ciencias sociales*, publicado en la revista peruana «Páginas», agosto 1984.

palabras, ¿debemos considerar a las ciencias como universos mentales entre los cuales caben sólo relaciones de yuxtaposición o debemos reconocer por el contrario que existen sectores de confluencia? Esto último es lo exacto. En términos más precisos, las ciencias que versan sobre el hombre y, por tanto, las ciencias de lo social, en la medida en que superan la esfera meramente estadístico-descriptiva para intentar situarse al nivel de la interpretación, connotan, en mayor o menor grado, dimensiones metafísicas y antropológicas. La relación fe-ciencias debe ser, pues, una relación dialógica, es decir bidireccional: la fe escucha a las ciencias, pero al mismo tiempo pide ser escuchada por ellas, no ciertamente para interferir en su proceder interno, pero sí para valorar y, en su caso, criticar los principios ónticos y antropológicos que implican o presuponen. Olvidarlo es exponerse a sufrir la influencia de filosofías, cosmovisiones o ideologías asumidas acriticamente.

Tanto la teología de la secularización como, siguiendo sus huellas, la de la liberación, han incidido en este defecto. Ahí radica de hecho la raíz de gran parte de sus deficiencias²⁷. Pero, al llegar a este punto, conviene precisar el nexo existente entre teología de la secularización y teología de la liberación, marcando no ya las analogías, como hemos hecho hasta ahora, sino las diferencias. Estas son, en efecto, profundas, hasta el punto de que el esquema interpretativo de la relación fe-ciencias, aun siendo común a ambos sistemas, funciona, en uno y otro caso, de manera diversa.

27. Es la observación crítica que la Instrucción *Libertatis nuntius* reitera en diversos momentos y expone en términos generales en el n. 10 de su apartado VII: «La utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor instrumental y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Con otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico. La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino». - Ni que decir tiene que estas afirmaciones presuponen no sólo el reconocimiento de la dimensión óntica de las ciencias del hombre, a la que ya hemos hecho referencia, sino también el del valor noético o informativo —y no meramente interpelador— de la revelación y la fe, punto éste crucial, sobre el que volveremos más adelante.

Esas diferencias derivan, en primer lugar, de que uno y otro sistema tienen delante diversas concepciones de la ciencia: la pragmático positivista, en un caso; la dialéctica, en el otro. Son pues planteamientos intelectuales diversos los que cada uno de ellos aspira a asumir. Más concretamente, cuando los teólogos de la liberación hablan de mediación socioanalítica, de racionalidad científica, de actitud de escucha ante las ciencias de lo social, a lo que invitan no es a tomar en consideración estudios sociológicos pormenorizados o a promoverlos —a decir verdad las aportaciones sociológicas de los teólogos de la liberación son mínimas, por no decir casi inexistentes—, sino, mucho más sencilla y radicalmente, a aceptar el marxismo en cuanto explicación científica del desarrollo de lo real. Y por marxismo debe entenderse aquí la interpretación conflictual del acontecer, la doctrina de la lucha de clases, la visión del proletario —o, en terminología diversa, del oprimido— como el portador del futuro y, en consecuencia, del sentido de la historia.

La segunda diferencia se sitúa a nivel teológico. La teología de la secularización —y lo mismo cabe decir de ese otro movimiento tan cercano, no sólo cronológicamente a ella, que es la «nueva teología política» de Johann Baptist Metz— contempla en efecto a la historia como una realidad colocada barthianamente bajo el signo de la pura profanidad y de la «reserva escatológica». La teología de la liberación postula y presupone, en cambio, la afirmación de una plena positividad del mundo y de la historia²⁸.

Las dos diferencias señaladas confluyen y se entremezclan. En la teología de la secularización —muy particularmente en la versión ofrecida por Harvey Cox— se desemboca en una descripción del hombre contemporáneo como hombre que afronta las cuestiones seculares desde sus causas inmediatas, prescindiendo de las dimensiones de absoluto. En la teología de la

28. Un estudio del tránsito de la teología de la secularización a la teología política y de ésta a la teología de la liberación, resultaría muy ilustrativo. Entre los textos más significativos de los propios teólogos de la liberación respecto a ese proceso cabe citar los siguientes: G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, pp. 97 ss. y 288 ss.; ID, *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 233 ss.; J. L. SEGUNDO, *Capitalismo-socialismo, «crux theologica»*, en «Concilium», 96 (1974) 408-411; S. GALILEA, *La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular*, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, pp. 151-155.

liberación se llega en cambio a una forma de entender los signos de los tiempos, y la revelación en sí misma, que implica concebir la historia, y, más concretamente, la historia político-social, como momento decisivo del estructurarse de la palabra de Dios.

La teología de la liberación se nos presenta así, ante todo, como una hermenéutica de la historia, como un intento de leer la historia para captar en ella el designio de Dios, mejor dicho para captarla como designio de Dios. «La revelación —escribe Dussel— no es sino el Decir alterativo de Dios, existencial y mundanamente, que descubre las pautas o categorías interpretativas (hermenéuticas) de la Realidad cristiana». Es luz, criterio que permite interpretar, y ello —y no el evento determinado en que esa luz fue comunicada por primera vez— es lo decisivo. «Dios no revela sólo *esto* (un contenido concreto), sino esencialmente *las categorías* que me permiten interpretar *esto*». La revelación es, en ese sentido, algo acaecido de una vez por todas, clausurado en Cristo, ya que ahí se nos entregaron las categorías interpretativas. Pero, a la vez, algo que «despliega sus potencialidades a través de la historia», a medida que las categorías recibidas interpretan los hechos que se suceden a lo largo del devenir del mundo²⁹.

La palabra cristiana, consignada en la Escritura —afirma Clodovis Boff— «no es ya un mundo que hay que ver, sino unos ojos para ver; no es un paisaje, sino un ver; no es una cosa, sino una luz»³⁰: luz, ojos, ver, que nos remiten al mundo y a la historia para permitirnos percibir su dimensión profunda. El acontecimiento concreto de revelación tiene, en suma, lugar en el mutuo confrontarse de una palabra evangélica que nos ofrece unas «categorías» (Dussel), un «código interpretativo» (C. Boff), y de una historia que dota de contenido a esas categorías formales. Categorías y código que, por lo demás y a fin de cuentas, se identifican con la afirmación del otro, y más concretamente del pobre y del oprimido como el otro al que me encuentro referido; con la proclamación de que es en ese otro,

29. Cfr. E. DUSEL, *Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto*, «Concilium» 96 (1974) 346.

30. C. BOFF, *Teología de lo político*, p. 261; una frase prácticamente idéntica, pero teniendo por sujeto no la Escritura, sino la fe, en p. 235. En ambos casos el texto aparece subrayado en el original.

en su aceptación, en la apertura a él, en el compromiso con él hasta alcanzar la liberación a la que aspira, donde están la verdad y el sentido.

Dussel expone sus reflexiones inspirándose en ideas apuntadas por Schelling en su *Philosophie der Offenbarung*. El hombre, el sujeto humano, se reconoce a sí mismo cuando el otro se le manifiesta y revela: la fe, entendida como actitud de apertura, se sitúa, por tanto, en el centro de la experiencia antropológica. La revelación de Cristo presupone esa estructura humana y la determina, al enseñar que ese otro del que depende mi realización como hombre es precisamente el pobre, el necesitado; lo cual, a su vez, me remite a la historia como el lugar donde puede producirse el encuentro, con el pobre real y concreto, momento decisivo y culminante de la revelación. La fe —concluye— «es fe cristiana cuando se acepta la Palabra divina en Cristo por mediación del pobre histórico, concreto, real. La *epifanía* real de la Palabra de Dios es la palabra del pobre que dice: ¡Tengo hambre! Sólo quien oye la palabra del pobre puede escuchar *en ella* la Palabra *real* de Dios»³¹. O, lo que es lo mismo —esta vez con palabras de Leonardo Boff—, es necesario, imprescindible confrontarse con la historia profana, percibir las realidades de opresión y de miseria, compartir las ansias de liberación y reconocer en ellas un acontecimiento de salvación, porque sólo por esa vía se confiere «concreción a la fe»³².

La misma doctrina, aunque menos elaborada, se encuentra ya en Gustavo Gutiérrez, del que podemos citar un párrafo sintético que merece la pena reproducir casi entero. La teología de la liberación —nos dice— tiene como columna vertebral, y desde el principio, dos intuiciones fundamentales: la consideración de la praxis como acto primero al que sigue la teología como acto segundo, y «la perspectiva del pobre: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas. Eso condujo a tomar el gran tema de la pobreza y del pobre en la Biblia. Desde ahí el pobre aparecía como la clave para comprender el

31. E. DUSSEL, *Dominación-liberación*, pp. 346-347.

32. L. BOFF, *A Salvação nas Libertações*, en L. y C. BOFF, *Da Libertação*, p. 64. La misma idea, presentada de forma más tajante, en J. HERNÁNDEZ PCO, *Cristianos revolucionarios*, Instituto Histórico Centroamericano, Managua 1980.

sentido de la liberación y la revelación del Dios liberador». «Este segundo punto —añade— es además inseparable del anterior. Si la teología es una reflexión desde y sobre la praxis, es importante tener presente que se trata de la praxis de la liberación de los oprimidos de este mundo. Aislar el método teológico de esta perspectiva es perder el nervio de la cuestión y recaer en el academicismo. No basta decir que la praxis es el acto primero, es necesario considerar el sujeto histórico de esa praxis: los hasta ahora ausentes de la historia». «La teología así entendida arranca de las clases populares y desde su mundo: discurso teológico que se hace verdad, se *verifica*, en la inserción social y fecunda en el proceso de liberación»³³.

Las citas en esta línea podrían multiplicarse casi hasta el infinito: la referencia al pobre como eje del teologizar constituye un punto común en toda esta teología de la liberación³⁴. Más que una proliferación de testimonios, importa en cambio precisar la naturaleza y el trasfondo de esa posición. Los puntos clave son, a nuestro juicio, los siguientes:

a) No se trata, primeramente, de una percepción ética, sino óntica: no ya, primariamente, de la concreción de un deber, sino de la manifestación de un sentido. «Para la fe cristiana — comenta Clodovis Boff— lo político no es solamente un espacio vacío de aparición de los valores éticos. Es más bien un espacio estructurado, que tiene una consistencia propia y que está cargado desde siempre de una significación particular que el discurso teológico tiene que poner de manifiesto (...) La historia (y lo mismo puede decirse de la política) no puede por tanto considerarse simplemente como una tarea que realizar o un valor que buscar, sino también y sobre todo bajo la forma de una revelación o de un sentido que se va descubriendo a su manera en el curso de los tiempos. Por eso el trabajo de la teología no es solamente ético, sino también dogmático o hermenéutico. En su cualidad hermenéutica, la teología intenta

33. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 257-258.

34. Como textos especialmente significativos podemos remitir a I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Salamanca 1984, pp. 153 ss. (todo el capítulo titulado «Los pobres, lugar teológico en América Latina») y L. BOFF, *Do lugar do pobre*, Petrópolis 1984. Un intento de reflexión sintética puede encontrarse en las páginas introductorias, de carácter metodológico, de A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la Teología de la liberación*, Salamanca 1983.

manifestar la *verdad* de Dios (revelación) en la historia y sobre la sociedad (...) La teología de lo político no es simplemente una *teología aplicada*, sino que es también en su raíz y ante todo una *teología dogmática*»³⁵.

b) Ese sentido pasa a través de la historia política o socio-económica, que es vista, por tanto, como el eje del acontecer histórico. Este punto, no teorizado ni fundamentado, como ocurre en otros muchos conceptos clave en esta teología de la liberación, ocupa no obstante un lugar central, ya desde los primeros escritos, determinando, entre otras cosas, el concepto de pobre. El pobre, ese pobre que constituye la clave hermenéutica que revela el sentido de la historia, no es, en efecto, todo pobre, todo hombre que sufre, sino sólo, como dice el texto de Gustavo Gutiérrez recién citado, el que es pobre en virtud de una opresión de origen socio-político: «clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas». El pobre no es el pobre empírico, en la múltiple variedad que es dado encontrar en la realidad concreta, sino sólo el pobre que es tal porque posee la plenitud de las determinaciones del concepto, como diríamos con terminología hegeliana, o, más sencilla y claramente, el proletario de Marx, de quien, por lo demás, la teología de la liberación toma tanto desde esta noción de pobre, como la afirmación de la centralidad de la política, de la que esa noción es consecuencia³⁶.

c) La determinación del sentido de la historia, la percepción de cuál, entre los sujetos que nos rodean, puede ser considerado pobre y portador de sentido, y cuál el proyecto liberador dotado de posibilidad histórica, es algo que no compete ni a la fe ni a la teología, que no poseen autoridad para determinar ni las leyes, ni las causas, ni la estructura interna de lo social, sino a las ciencias: son ellas las que pueden detectar el mecanismo de lo real e indicar, por tanto, por dónde pasa el proyecto real de liberación. La fe y la teología («palabra segunda») intervienen des-

35. C. BOFF, *Teología de lo político*, pp. 45-46.

36. Algunas citas y observaciones interesantes a este respecto, en J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Madrid 1985, pp. 136-139 y 184-189; así como —aunque en este caso la exposición está centrada no en el concepto de pobre, sino en la noción paralela de pueblo— en B. KLOPPENBURG, *Influências ideológicas no conceito de povo*, en «Atualização», 15 (1984) 423-447.

pués dando a conocer que ese proyecto es no sólo liberación, sino, además e inseparablemente, salvación, acontecimiento de Dios³⁷.

En resumen, y en términos más concretos, las ciencias sociales, —y en particular el análisis marxista de la historia—, al tomar conciencia del carácter conflictual del devenir histórico y poner manifiesto que las clases proletarias y oprimidas son las portadoras de la futura libertad, han desvelado el sentido de la historia; al entrar en contacto con esas ciencias, al cristiano, que se sabía remitido y referido al pobre, llega a definitiva consistencia, puesto que conoce ya por dónde pasa el designio de Dios³⁸.

5. *De la hermenéutica de la historia a la hermenéutica del Evangelio*

La exposición que acabamos de hacer podría prolongarse a fin de precisar las relaciones y la dependencia que esta teología

37. Es, sin duda, Clodovis Boff quien más ha teorizado este punto, lo que le lleva, por una parte, a intentar afirmar una presencia de Dios en la historia antes de todo acto humano de conocimiento, y, de otra, a esbozar una teoría de la revelación como toma de conciencia, como tránsito desde lo teológico a lo teológico, como momento en el que se hace explícita la referencia implícita a Dios que presupone toda realidad. Textos especialmente significativos en *Teología de lo político*, pp. 156 ss., 182 ss., 201-202, 235.- Sobre la metafísica teológica implicada en ese planteamiento volveremos, por lo demás, más adelante.

38. Hay en todo este planteamiento un claro momento de opcionalidad, el mismo, por lo demás, ya presente en el marxismo: la función histórica del proletariado no es algo que se demuestre, sino que se afirma; se afirma ciertamente como racionalidad de la historia, pero no por ello deja de ser meramente afirmado. En el caso de los teólogos de la liberación esto es aún más patente, como lo evidencia la génesis del pensamiento de Gustavo Gutiérrez y se advierte con claridad en los autores que, por ser más analíticos, dejan entrever mejor los saltos operados en su pensamiento (así Clodovis Boff, *Teología de lo político*, pp. 122 ss., en especial pp. 129-130). La interpretación conflictual de la realidad es una interpretación por la que se opta, por la que se apuesta, y por cierto —como era, al menos en parte, de esperar, en un planteamiento que quiere ser teológico— con una fuerte carga místico-religiosa. Es esto, entre otras cosas, lo que explica las diferencias de valoración respecto a las ciencias sociales, a que antes se aludía (cfr. nota 10 y 23), ya que en ocasiones el momento volitivo-irracional puede tomar la primacía y provocar una crítica de las ciencias en cuanto saberes metódicos y analíticos, para propugnar en cambio una inserción vital en el pueblo de los oprimidos, aunque, como ya se dijo, permanezca siempre la creencia, al menos difusa, en una racionalidad de lo real, con la que se estaría en comunión al estar en comunión con el pueblo.

tiene respecto al marxismo. Es preferible, sin embargo, proseguir el análisis. Porque, con la hermenéutica de la historia, la teología de la liberación ha cubierto sólo su primera etapa. La hermenéutica de la historia, la consideración según la cual el pobre —es decir, el oprimido entendido según una visión conflictual y dialéctica del acontecer— es la clave interpretativa de la historia y del designio de Dios, se ordena y conduce, en efecto, a lo que Gustavo Gutiérrez ha definido como «hermenéutica política del Evangelio»³⁹. Reconocido el sentido de la historia, completado así el acontecimiento de la revelación y adquirida conciencia de los contornos concretos de la acción que Dios reclama, resulta necesario volver sobre el Evangelio para releerlo desde la praxis que esa toma de conciencia provoca y proceder a una reinterpretación o actualización de la palabra cristiana, que redunde, en última instancia, en una potenciación de la praxis, punto de partida y meta del proceso intelectual. La hermenéutica de la historia es, en suma, un presupuesto; ciertamente un presupuesto básico, en torno al cual se juegan cuestiones decisivas, pero presupuesto al fin y al cabo, cuya función estriba en fundamentar esa reinterpretación del Evangelio desde la praxis liberadora en que consiste esencialmente esta teología de la liberación.

El procedimiento hermenéutico según el cual la teología de la liberación procede a la relectura del mensaje cristiano, se caracteriza, desde una perspectiva formal, por dos rasgos fundamentales:

a) por practicar un método que recuerda, en más de un punto, al método de correlación, ya acuñado por escuelas teológicas anteriores: la reflexión se inicia a partir de la situación presente —«el *texto* es nuestra situación», afirma Hugo Assmann⁴⁰—, que suministra los interrogantes, vivencias e inquietudes desde los que se acude al Evangelio, dando así lugar a una lectura vivencial y situada;

b) por considerar a la comunidad como el ámbito adecuado de la interpretación. «No podemos —escribe Gustavo Gutié-

39. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, p. 38; ver p. 34.

40. Cfr. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, p. 102.

rez— separar la reflexión teológica ni de la comunidad cristiana, ni del mundo en el que ella se encuentra. La teología es una expresión de la conciencia que una comunidad cristiana toma de su fe en un momento dado de la historia»⁴¹. La exégesis es, en suma, entendida como exégesis viva, realizada en el contexto de una concreta situación histórica y como acto de la comunidad que vive esa situación; el momento científico-crítico de la exégesis, y su intento por buscar el sentido originario del texto, no es excluido, pero ocupa una posición de segundo plano con objeto bien de desbrozar el terreno en orden a una interpretación que brote de la comunidad, bien de justificar críticamente esa interpretación una vez surgida.

Estos dos rasgos, aunque muy característicos, son, sin embargo, como lo hemos advertido antes de enunciarlos, de carácter formal. Importa por eso más determinar los principios de fondo. Aquí resulta necesario mencionar el segundo de los movimientos teológicos a los que nos referíamos al principio de este estudio, para indicar que, de una u otra forma, habían contribuido a hacer posible la génesis de la teología de la liberación, es decir, el influjo ejercido por el exégeta alemán Rudolf Bultmann y su escuela. Precizando más habría que referirse no tanto a la escuela bultmaniana en general, cuanto a la orientación que esta escuela toma a partir de la famosa conferencia de Ernst Käsemann en 1953, con el consiguiente abandono de un planteamiento kerigmático estricto, para prestar mayor atención a la realidad histórica de Jesús. De todas formas, como ya advertimos en su momento, la referencia a Bultmann tiene, en este contexto, sobre todo un carácter emblemático: se quiere aludir, en efecto, no a una filiación intelectual en sentido

41. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 51-52 «En Brasil, como también en todo el pensamiento latino-americano —comenta por su parte Leonardo Boff, en un texto que tiene la cualidad de pasar desde los principios generales a los detalles—, nos acostumbramos a teologizar desde el interior de la vida concreta de la Iglesia, en grupos de reflexión, en reuniones de planificación y de revisión, en cursos de renovación teológica y pastoral con sacerdotes, obispos, agentes de pastoral y laicos» (informe y aclaraciones preparados por Leonardo Boff, después de su coloquio en Roma con el Card. Ratzinger, el 7 de septiembre de 1984; recogidos en «Misión abierta», número citado, pp. 14 ss.; la frase reproducida está en p. 22).

estricto, sino más bien a la comunión con el ambiente y el modo de pensar, provocado por esa concreta corriente de crítica histórica, nacida mucho antes de Bultmann, pero que tiene en él uno de sus más cualificados representantes—, que lleva a minusvalorar o incluso a negar el valor normativo de la interpretación del Evangelio realizada por la tradición de la Iglesia. Toda interpretación —poética, espiritual, científica o eclesial— es considerada como condicionada por el propio momento histórico (círculo hermenéutico), y en consecuencia como no vinculante. El intérprete contemporáneo viene, pues, a intentar colocarse frente al texto bíblico —mejor, frente a los hechos que dieron origen al texto— de forma vivencial y directa, es decir prescindiendo, en última instancia, de toda interpretación precedente, y partiendo en cambio de la propia situación histórica.

Este es de hecho el planteamiento exegético que encontramos en los autores de la teología de la liberación que venimos examinando. Pero, análogamente a lo que ocurrió cuando nos ocupábamos de las relaciones entre teología de la liberación y teología de la secularización, también aquí resulta necesario, supuesta esa continuidad con el contexto bultmaniano, marcar las diferencias. Bultmann, en plena consonancia con ideas heideggerianas, exalta la historicidad, el autopositionarse el sujeto humano ante las diversas y mutables situaciones, pero ignora la historia. La teología de la liberación afirma, en cambio, la historia, y la afirma de modo pleno. Más aún, la afirma como co-responde a quien reflexiona en diálogo con Marx y recibiendo su influjo, es decir, como proceso socio-político que se supone dotado de una dirección u orientación immanentes, cuya clave —la estructura dialéctico-conflictiva— se ha conseguido finalmente descifrar.

En otras palabras, y en coherencia con ideas ya analizadas en páginas anteriores, los pobres, los oprimidos de este mundo, son considerados como el «principio hermenéutico» o el «lugar» adecuado para la interpretación de la fe. Los pobres —escribe, por ejemplo, Ignacio Ellacuría— son «lugar teológico» en cuanto que son «el lugar más propio para hacer la reflexión sobre la fe, para hacer teología cristiana»⁴², afirmación que explica distinguiendo entre «lugar» y «fuente». Las

42. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, p. 166.

fuentes —es decir, aquellas realidades que «de una u otra forma mantienen los contenidos de la fe»— han de ser leídas desde un lugar adecuado, si se quiere captar de veras su contenido. Sería, en efecto un error «pensar que bastaría el contacto directo (aunque sea creyente y esté vivido en oración) con las fuentes para estar en condición de ver en ellas y de sacar de ellas lo que es más adecuado para lo que ha de constituir una auténtica reflexión teológica». No es así, en modo alguno, y no lo es, en última instancia, porque «la Palabra de Dios, contenida en las fuentes, es una Palabra referencial y viva, dirigida más a unos que a otros, comprensible, por lo tanto, más por unos que otros». Los pobres son los destinatarios de la Palabra, que sólo desde ellos puede ser leída. La rectitud de la teología reclama pues que el teólogo se cuestione a sí mismo para ver si está instalado en «ese auténtico lugar teológico que son las mayorías oprimidas»⁴³. La Escritura debe, en suma, ser interpretada desde la experiencia de la opresión socio-política y de las ansias de liberación que de ella dimanen, es decir, desde el sentido de la historia del que los oprimidos son protagonistas y portadores.

Nos encontramos, sin duda alguna, muy lejos del mundo cultural y espiritual bultmaniano. Y, sin embargo, las coordenadas exegéticas continúan siendo las mismas: una misma es la forma de entender el «círculo hermenéutico» y una misma es también, por consiguiente, la forma de concebir el sucederse histórico de las interpretaciones, que vienen a situarse unas frente a otras, no en continuidad sino dialécticamente. La lectura de la Escritura desde la experiencia de la pobreza no es, en esta teología de la liberación, fruto de una vivencia colectiva y un proceso intelectual que dan como resultado una acentuación de matices o una apertura de perspectivas nuevas en el interior de una predicación y una teología cristianas cuya validez substancial se admite, aunque se advierta la necesidad de completarla o perfeccionarla en algunos puntos, sino una interpretación que se presenta como radicalmente innovadora y en discontinuidad con las anteriores.

«Intentar situarse en este *lugar* (los pobres y la praxis de la liberación, considerados como punto de partida del teologizar)

43. *Ibidem*, pp. 167-169. La explicación aquí desarrollada está apuntada ya en H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, pp. 102 y 115.

significa —escribe Gustavo Gutiérrez— una ruptura profunda con la manera de vivir, de pensar y de comunicar la fe en la Iglesia de hoy. Todo exige una conversión a otro mundo, una inteligencia de la fe de nuevo cuño, y lleva a una reformulación del mensaje. En esa reformulación, lo que se ha dado en llamar la dimensión política del Evangelio, surge con nuevo rostro»⁴⁴.

Nos encontramos en el núcleo mismo del proyecto de esta teología de la liberación. Aquí alcanzan su pleno sentido los textos en los que se afirma que constituye una «nueva forma» de hacer teología⁴⁵, y toda una amplia gama de declaraciones convergentes. Por ejemplo, las cinco primacías que establece Leonardo Boff al iniciar su reflexión cristológica, como características de la relectura bíblica que aspira a realizar: primacía del elemento antropológico sobre el eclesiológico, del utópico sobre el fáctico, del crítico sobre el dogmático, del social sobre el personal, de la ortopraxis sobre la ortodoxia⁴⁶. O, también, el texto, particularmente neto, con el que Juan Luis Segundo tomaba posición, en 1972, respecto a la asamblea del CELAM celebrada en Medellín cuatro años antes. Esa reunión episcopal supuso —escribe— un impulso trascendental y hondamente renovador para la pastoral latinoamericana; ello fue así —continúa— porque se analizó con realismo y crudeza la situación político-social y se hizo sentir que la misión no puede expresarse en meros términos individuales, puesto que reclama la acción transformadora de las estructuras. Pero —añade— Medellín se quedó a mitad de camino: «reformuló la misión como si ello pudiera hacerse sin reformular a su vez —y, lo que es más, corregir— todas las nociones teológicas populares lógicamente unidas con la vieja formulación (...) En otras palabras, imaginó a un cristiano volcado hacia la liberación política, con el mismo concepto de Dios, con el mismo concepto de pecado, con el mismo concepto de sacramento, con el mismo concepto de pertenencia a la Iglesia, correspondientes a una iglesia centrada en la liberación ultraterrena»⁴⁷.

44. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 89.

45. Ver los párrafos ya citados en las notas 8 y siguientes.

46. Cfr. L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, pp. 79 ss.; esta edición castellana une en un solo volumen diversas obras de L. Boff, entre ellas *Jesucristo Libertador*, a la que pertenecen las frases citadas.

47. J.L. SEGUNDO, *Las élites latinoamericanas: problemática humana y*

Se puede criticar la interpretación que Juan Luis Segundo hace de los documentos y orientaciones emanadas en Medellín, ya que los obispos latinoamericanos allí reunidos afirmaron, ciertamente, que la acción socio-política forma parte de la responsabilidad cristiana, y, por tanto, a la misión, pero no presentaron a la Iglesia como centrada en la liberación política: el centro de la vida de la Iglesia, tanto de la perspectiva escatológica como desde la existencial, es, también para Medellín, la liberación ultraterrena. Dicho esto, hay que reconocer que la argumentación, tomada en sí misma, resulta coherente: en el supuesto de que se conciba a la Iglesia como centrada en la liberación política, la entera predicación cristiana debe mudar de fisonomía con respecto a la que ha poseído en los siglos y en las épocas que nos preceden.

Al hacer del desarrollo político-social el eje de la presencia de Dios en el mundo y el momento privilegiado e incluso único de encuentro con El, la entera carga existencial propia del cristianismo se vuelca hacia una acción entendida según esas coordenadas. Cuanto implique una cierta distancia, aunque sea mínima, respecto del compromiso político, o pueda llevar a pensar que dicho compromiso ocupa un lugar menos central, será visto como perturbador y alienante. Toda forma de hablar que apunte en otra dirección será considerada falsa e incluso ideológica, es decir, encubridora de una mala conciencia. El mensaje cristiano deberá, en consecuencia, ser reformulado desde la perspectiva de la acción política liberadora, única clave hermenéutica válida.

La dimensión especulativa o contemplativa de la palabra y del vivir cristianos resulta, en consecuencia, excluida, puesta entre paréntesis o incluso negada. Es necesario —afirma Jon Sobrino— proceder a una «hermenéutica práxica», que prescinda de todo concepto que posea «poca operatividad social directa» y resalte, en cambio, cuanto contribuye a la incidencia del mensaje evangélico sobre esa realidad conflictiva que forma la historia⁴⁸. Juan Luis Segundo expresa lo mismo, con una de esas

cristiana ante el cambio social, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, p. 204.

48. Cfr. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, Mexico 1976, pp. 39-40; ver también pp. 11-20.

frases tajantes que le resultan connaturales: «Negamos que un sólo dogma pueda ser estudiado bajo otro criterio final que no sea el de su impacto sobre la praxis», concretamente la praxis política⁴⁹.

El programa de reformulación de la fe que este planteamiento implica es, sin duda alguna, radical. En la práctica, habrá sido aplicado con mayor o menor rigor, según los casos: en ocasiones, no se ha pasado de una cierta unilateralidad en la presentación del mensaje; en otras, —y actuando, a decir verdad, con mayor coherencia— se ha ido mucho más allá. De hecho, considerada esta teología de la liberación en sus principios inspiradores y en el conjunto de su producción, es necesario reconocer que cuando la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe habla de «interpretación renovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia», «de carácter global y totalizante de la teología de la liberación», de «nueva hermenéutica» que modifica la presentación de «el conjunto de misterio cristiano», no emplea palabras vanas, sino ajustadas a la realidad⁵⁰.

6. Praxis y realización de la verdad

No sería difícil documentar la afirmación que acabamos de realizar. Hacerlo obligaría, sin embargo, a modificar la perspectiva adoptada en nuestro estudio: abandonar las cuestiones de método para pasar a las de contenido. Continuando en el nivel en el que, desde un principio, nos hemos situado, importa más bien centrar la atención en el núcleo central y determinante del proyecto intelectual al que el método de esta teología de la liberación conduce y del que es expresión: la reinterpretación del mensaje evangélico desde la praxis política. En otras palabras, ha llegado el momento de analizar el primero de los tres principios o postulados configuradores de la teología de la liberación, a los que hicimos referencia en un principio, aunque dejando su estudio para una etapa posterior: es decir, la presen-

49. J.L. SEGUNDO, *Capitalismo-socialismo*, p. 414.

50. Cfr. Instrucción *Libertatis nuntius*, VI, 9; X, 2; X, 5-16.

tación de la praxis política liberadora como punto de partida y meta del teologizar.

A decir verdad, todo el método que hemos descrito y analizado no es sino una prolongación, explicitación o concreción de ese planteamiento básico: el resultado del esfuerzo por pensar y acuñar un método teológico, en virtud del cual la teología sea un pensar desde la praxis política y para la praxis política. Una discusión a fondo con la teología de la liberación tal y como se desarrolla a partir de Gustavo Gutiérrez tiene por eso que culminar formulando esa pregunta crucial: ¿cabe, en suma, entender la teología como un saber con esas características y finalidades? Nuestra respuesta es, sencilla y netamente, no. Téngase en cuenta que los autores a los que hacemos referencia no afirman que la teología tenga, incluso de forma esencial e irrenunciable, una dimensión práxica. Ni tampoco que la acción, la praxis, el compromiso vital sean factores, incluso decisivos, en el proceso del conocer. Sino — lo que va más allá— que la praxis, y, concretamente la praxis política, es la fuente radical y el punto único de verificación de la verdad del conocimiento. En otras palabras, que no hay verdad sino en la praxis política y para la praxis política.

«La novedad reivindicada por la teología de la liberación —escribe Leonardo Boff— es la de ser una reflexión de fe a partir y en el interior de la práctica de la liberación. Estemos atentos: no se trata de reflexionar sobre el tema teórico de la liberación, sino sobre la práctica concreta de la liberación hecha por los pobres y por sus aliados junto con ellos». «La teología de la liberación — prosigue— arranca de esta práctica liberadora». A su servicio procede a analizar la realidad social conflictiva, con clara conciencia del valor de la tarea analítica —de ella depende la eficacia—, pero con clara conciencia, a la vez, de su carácter instrumental y no último. En efecto, «el análisis no se basta a sí mismo: se ordena a la transformación de la realidad (...). El momento decisivo es la acción transformadora (praxis), el compromiso concreto de los grupos de reflexión-acción. A partir de este compromiso real, se elabora la reflexión teológica sobre los distintos temas. El teólogo deja de ser mero profesor o especialista religioso: pasa a ser también un militante»⁵¹.

51. Cfr. L. BOFF, *Do lugar do pobre*, pp. 25-26. Textos parecidos se encuentran ya en otras obras suyas anteriores, por ejemplo: *Teologia a escuita do povo*, Petrópolis, 1981.

Más netamente, y sobre todo como mayor advertencia de las implicaciones no sólo existenciales sino también intelectuales, lo ha expresado Gustavo Gutiérrez, en *Teología de la liberación*⁵², y aún más decididamente en la conferencia que pronunció en el encuentro celebrado en El Escorial, en julio de 1972. En unos párrafos de sabor autobiográfico, ofreció Gutiérrez en aquella ocasión una síntesis de su interpretación del desarrollo de las ideas de los católicos latinoamericanos respecto al compromiso o empeño social. A lo largo de los años sesenta —dijo— se fue pasando desde actitudes reformistas a otras más radicales y los análisis sociales se fueron haciendo más duros y agresivos. No obstante —añadió—, el punto de partida siguió siendo el mismo: afirmaciones «doctrinales, principistas y ahistóricas». Vino luego —continuó diciendo— la teología de la revolución, en la que estaba ya presente una visión conflictual de la historia. Sin embargo —puntualizó—, este planteamiento estaba todavía lastrado por claras «insuficiencias teológicas». La teología de la revolución se presentaba, en efecto, como «una simple tematización revolucionaria *ad hoc* de algunos textos bíblicos, en particular veterotestamentarios». En suma, «el punto de partida (en esta teología) no ha cambiado. La acción revolucionaria es el campo de aplicación de una cierta reflexión teológica (...), y no el cuestionamiento de un tipo de inteligencia de la fe. No una reflexión teológica en el contexto del proceso de liberación. No una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica, en y sobre la fe como praxis liberadora»⁵³.

Aunque mencione figuras intermedias —la teología de la revolución—, Gustavo Gutiérrez define su planteamiento por comparación, en última instancia, con la teología clásica. Esta es calificada de «doctrinal, principista y ahistórica», es decir,

52. Ver las páginas en las que presenta su propio planteamiento distinguiéndolo de las dos formas de teologizar que, a su juicio, cubren la historia cristiana, es decir la teología entendida como sabiduría espiritual, propia de la época patristica, y la teología concebida como saber racional, característica del periodo medieval o escolástico (*Teología de la liberación*, pp. 26 ss.).

53. Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Evangelio y praxis de la liberación*, pp. 233-234. Ver también *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 54 ss., donde recoge, ampliado, el texto anterior.

irreal, y ello precisamente porque es un teologizar que considera la acción como una realidad que puede ser valorada y juzgada a la luz de verdades o principios poseídos con anterioridad a dicha acción, lo que —afirma— es engañoso e ilusorio. Frente a ella sitúa a la teología de la liberación que, habiendo superado la pretensión, ingenua y, a fin de cuentas, alienante, de alcanzar una verdad trascendente a la historia, trabaja con la única verdad real, es decir, la que se afirma en la propia acción.

Estas ideas son reafirmadas, en términos aún más netos, en el mismo artículo, pocos párrafos después: «El conocimiento esta ligado a la transformación. No se conoce la historia sino transformándola y transformándose a si mismo (...) Un conocimiento de la realidad que no lleve a una modificación de ella, es una interpretación no verificada, no hecha verdad. La realidad histórica deja de ser así el campo de aplicación de verdades abstractas para ser más bien el lugar privilegiado del que se parte y al que se regresa en el proceso del conocimiento. La praxis transformadora no es el momento de la encarnación degradada de una teoría límpida y bien pensada, sino la matriz de un conocimiento auténtico y la prueba decisiva de su valor. Es el lugar en que el hombre recrea su mundo y se forja a si mismo, como la realidad en la que se halla y se conoce a si mismo»⁵⁴.

54. G. GUTIÉRREZ, *Evangelio y praxis de la liberación*, pp. 241-242. En términos parecidos, aunque más fuertes, se expresa Hugo Assmann. La verdad —escribe, retomando una expresión de Ruben A. Alves— no es sino «el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre»; en otras palabras, «la noción la verdad» se identifica con la de «praxis eficaz». Esto —continúa— puede parecer provocativo, pero debe ser mantenido con absoluta claridad, dejando a un lado los ensueños de una época en la que se pensaba que «la verdad existía en sí, en una especie de Reino propio. La articulación de la eficacia histórica de esta verdad era pensada como un paso ulterior bastante independiente de la determinación de esta verdad. Por eso también el encuentro con la verdad era pensado como una adhesión intelectual, o a su lógica, o a su autoridad. Fundamentalmente, la verdad era algo que se aceptaba o no, y su no aceptación puramente intelectual, en nada afectaba a la validez de esta verdad (...). La verdad era algo que valía en sí misma. Establecida en su ámbito independiente, no podía ser falseada o validada por las falsificaciones o verificaciones históricas. Estas eran fácilmente justificadas como aplicaciones imperfectas, propias de la contingencia humana, sin que ese afectase para nada a la permanencia absoluta de la verdad en sí...» (*Teología desde la praxis de la liberación*, pp. 65-66).

En la raíz de textos como los que acabamos de citar se encuentra, sin duda alguna, la reacción frente a algunas formas de teología, deductivas hasta el exceso, así como la aspiración a un teologizar vivo, capaz de influir hondamente en lo real, pero, a la vez y sobre todo, ya que de ahí depende su configuración intelectual definitiva, el influjo de las ideas de Marx, y concretamente del Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, al que el propio Gustavo Gutiérrez remite con frase inequívoca: «En sus penetrantes y casi escultóricas *Tesis sobre Feuerbach*, Marx sienta en esta óptica las bases epistemológicas de su aporte al conocimiento científico de la historia. La historia deja así de ser el campo de aplicación de verdades abstractas y de interpretaciones idealistas, para ser más bien el lugar del que se parte y al que se regresa en el proceso del conocimiento. La praxis transformadora de la historia no es el momento de la encarnación degradada de una teoría limpida y bien pensada, sino la matriz de un conocimiento auténtico y la prueba decisiva de su valor»⁵⁵.

El influjo de Marx sobre la teología de la liberación se extiende no sólo a algunos análisis sociales, sino a tesis epistemológicas centrales, como son las referentes a las relaciones entre verdad y acción⁵⁶. Y ahí radica el problema. Porque la identificación entre teoría y praxis, o, para ser más exactos, la presentación de la teoría como puro momento interior al hacer, como función inverada en la acción transformadora de las estructuras sociales y hecha una sola cosa con dicha acción, es, en efecto, coherente con un planteamiento ateo y materialista como el de Marx, pero resulta absolutamente incompatible con un reconocimiento de la auténtica realidad del espíritu y, todavía más, con la fe cristiana.

Toda gnoseología implica una metafísica, y viceversa. La identificación entre teoría y praxis presupone la absoluta inmer-

55. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 79. Hay que dejar constancia —afirmaba Jon Sobrino— de la «influencia de Marx para la misma comprensión del conocimiento teológico»: «su famosa tesis 11 sobre Feuerbach —añade, explicando la frase anterior— aparece como el paradigma de la esencia liberadora del conocimiento» (*Resurrección de la verdadera Iglesia*, pp. 29-30).

56. Este punto ha sido subrayado acertadamente por F. MORENO, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, Santiago de Chile 1976, y L.F. MATEO-SECO, *Teología de la liberación: G. Gutiérrez, H. Assmann y R. Alves*, Madrid 1981.

sión del hombre en la naturaleza, es decir, una metafísica monista. La realidad del espíritu y la afirmación cristiana de Dios reclaman, en cambio, el reconocimiento de una substantividad de la teoría, la posibilidad de una palabra sobre Dios y desde Dios trascendente a la praxis. Que la teoría no sea sumergirse en un mundo de ideas apartado de la historia, sino descubrir la presencia amorosa y comprometedora de los demás y de Dios, y deba por tanto plasmarse en obras, y que el juicio en orden a esas obras no proceda de modo friamente deductivo sino connotando la experiencia y la connaturalidad con la acción, no quitan la realidad central que acabamos de subrayar. Ni la conclusión que de ahí deriva. A saber, la falsedad de una presentación de la teología como un saber dependiente o vinculado por entero a la praxis: la fe posee una verdad que viene de más allá de la praxis, y es precisamente esa verdad la que fundamenta el saber teológico y la que constituye su objeto primero.

Los teólogos de la liberación no son, ciertamente, marxistas puros, sino creyentes que acuden al marxismo para servirse de él como de un instrumento conceptual que, mediante algunas correcciones, es decir, escindiendo los análisis socio-históricos de la cosmovisión subyacente, esperan que resultará compatible con la fe. Consideran, concretamente —respecto al tema que ahora nos ocupa—, que la aceptación de la concepción marxista de la ciencia no impide afirmar contemporáneamente la sustantividad de la fe y deja espacio incluso para una reflexión teológica propiamente dicha. Así lo declaró Gustavo Gutiérrez al responder a las observaciones que le había hecho llegar la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, y lo hizo remitiendo precisamente a las palabras con que da comienzo su *Teología de la liberación*. «Este trabajo —había escrito en 1970— intenta una reflexión a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación...». «A partir del evangelio *en primer lugar* y luego de las experiencias de compromiso», subrayó en su respuesta, inmediatamente después de haber afirmado que todos sus escritos presuponen «un convencimiento claro del carácter interpelante de la palabra de Dios. Este es el punto de partida de toda sana teología»⁵⁷.

57. Las observaciones de la S. Congregación y la respuesta de Gustavo Gutiérrez pueden verse, como ya dijimos, en «Misión abierta», número citado en la nota 26; las frases ahora reproducidas están en pp. 48-49.

De acuerdo. Pero, ¿cuál es el alcance exacto de esas afirmaciones? ¿Admite ahí Gustavo Gutiérrez un saber de principios, a pesar de la dura crítica de todo proceder «principista, doctrinal y ahistórico» contenida en la serie de textos antes citada? La realidad es otra: ni en el resto de la respuesta de la Sagrada Congregación, ni en los textos de *Teología de la liberación* y de *La fuerza histórica de los pobres*, a los que en esa respuesta remite, afirma Gutiérrez, en ningún momento, que el Evangelio sea un principio desde el cual puede llegarse a precisar, en uno u otro grado, la acción. La sustantividad que atribuye a la palabra del Evangelio es una sustantividad claramente circunscrita: se trata —a sus ojos— de una palabra que interpela los proyectos humanos y revela su ordenación a la escatología, pero que no configura sus contenidos; de una palabra que cuestiona y enaltece, pero que no instruye ni informa; de una palabra que condena la pasividad, denuncia el conformismo, fomenta las ansias de liberación e impulsa el compromiso, pero que no extiende su acción hasta los elementos que dotan de fisonomía concreta la praxis.

Debemos, al llegar a este punto, evocar de nuevo a Bultmann: son, en efecto, las ideas bultmanianas acerca de la palabra como pura interpelación o llamada a la decisión existencial las que, trasladadas de un contexto individual a otro de signo político-colectivo, parecen ofrecer a Gustavo Gutiérrez la posibilidad de hacer compatible gnoseología marxista y fe cristiana. A decir verdad, esa solución no pasa de ser ilusoria: la gnoseología recibida de Marx domina la escena, y la fe cristiana se ve sometida a un proceso reductivo que la convierte en algo etéreo y evanescente.

Se llega así a ese concepto de revelación que encontrábamos antes⁵⁸, y que lleva a presentarla no ya como la acción y palabra de un Dios que desvela su misterio al manifestar y realizar sus designios, cuanto como la presencia, en el trasfondo de la historia, de una latencia divina que da consistencia y exigencia radicales a los compromisos políticos liberadores, es decir, a la praxis política fundada en esa racionalidad o sentido de la historia que ha sido a su vez desvelada por las ciencias de lo social⁵⁹.

58. Cfr. pp. 760 ss.

59. Además de los textos citados en las páginas indicadas en la nota anterior, pueden encontrarse frases muy significativas en H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, p. 21.

En consecuencia, la fe tiende a ser concebida no ya como la entrega a Dios a través de la aceptación del contenido —no solo intelectual, pero también intelectual— de su palabra, sino como la inmersión de la entera persona en el compromiso ético-social, es decir, político y liberador⁶⁰. Los dogmas, pasan a ser vistos no ya como expresiones, ciertamente no exhaustivas ni plenamente adecuadas pero sí reales, de alguno o algunos de los contenidos nocionales de la revelación, cuanto como formulaciones eclesiales, históricamente condicionadas, que remiten a la presencia, inefable e inexpresable, de Dios en el sustrato de la historia⁶¹. Y la teología, finalmente, a ser

60. «Hay que concebir la fe —escribe Clodovis Boff— como siendo substancialmente una opción fundamental de vida, que comprende una práctica ética consiguiente» (*Teología de lo político*, p. 93). En la raíz de la acción cristiana y de toda teología —afirma Gustavo Gutiérrez— está el acto de fe, pero —añade enseguida— «no en tanto que simple adhesión intelectual al mensaje, sino como acogida vital al don de la palabra escuchada en la comunidad eclesial, como encuentro con el Señor, como amor al hermano» (*La fuerza histórica de los pobres*, p. 75). Frases con las que no tendríamos dificultad en estar de acuerdo, a no ser por la cadencia que subyace, y que de una forma u otra no tarda en manifestarse. Así Gustavo Gutiérrez prosigue afirmando que comprender la fe, alcanzar una inteligencia de la fe, consiste no tanto en captar un contenido, cuanto en vivir o realizar un sentido: entender la fe es reflexionar sobre ella desde «una opción y un compromiso», hasta llegar a «una total comprensión de la palabra, comprensión que en definitiva tiene lugar en los hechos de la vida real» (o.c., p. 81). No hay en suma ortodoxia sino ortopraxis (*Teología de la liberación*, p. 33 y luego repetidas veces, en esa y en otras obras). El momento intelectual de la fe no es explícitamente negado, pero no juega jamás un papel sustantivo. Una formulación más radical puede, por lo demás, encontrarse en H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, p. 70 ss.

61. «Está teniendo lugar en la teología y en la Iglesia —afirma Leonardo Boff— una progresiva superación de la concepción doctrinal de la revelación y de la fe, la cual llevaba inevitablemente a un fatal dogmatismo». «Dios —explica— no reveló proposiciones verdaderas acerca de sí mismo, del hombre y de la salvación. Dios se reveló a sí mismo, en su misterio, en su vida y en sus designios (...) La doctrina tiene su función, pero en un segundo momento. En la formulación de las doctrinas acerca de la revelación y de la salvación entran una serie de variantes culturales que, por lo tanto, están del lado del hombre. Las doctrinas varían, como puede observarse en la propia Biblia; pero todas ellas están de tal manera articuladas que permiten reconocer la presencia de la salvación y del Dios vivo». «La Iglesia —prosigue— no sólo se presenta como portadora de la revelación y de la salvación; también se siente, y con razón, responsable de las doctrinas (*regula fidei*), porque hay doctrinas y maneras de articular la fe y la revelación que inducen a una falsa representación de Dios y de su amor (...). Aquí entra la vigencia de la Iglesia, que no puede, sin pervertirse, caer en la rigidez dogmática y en una fijeza doctrinal como si la doctrina fuese la última instancia. La doctrina es siempre traducción cultural de la revelación de Dios» (*Iglesia: carisma y poder*, Santander 1985,

entendida como una reflexión sobre la fe, sobre la predicación eclesial, sobre los dogmas, encaminada no ya a expresar su contenido intelectual y vital, sino a subsumirlos en la acción que, en cada momento histórico, reclame el devenir del acontecer socio-político.

Tal es, huelga subrayarlo, el concepto de teología de la liberación que hemos encontrado desde el principio. Añadamos sólo que algunos autores, al exponer y propugnar este concepto de teología de la liberación, afirman sin ambages que la teología de la liberación así entendida se identifica con la teología sin más. Así, por ejemplo, Juan Luis Segundo⁶². Otros, en cambio, declaran expresamente que la teología de la liberación no la entera teología. Tal es el caso de Clodovis Boff que presenta la teología de lo político como una «teología dos», que presupone una «teología uno», que, ocupándose de las realidades específicamente «religiosas» (Dios, Cristo, la gracia, el pecado...), hace posible el teologizar dos, que versa sobre las realidades «seculares»: la cultura, la sexualidad, la historia, la política...⁶³. Y el de Gustavo Gutiérrez que, después de describir la teología de la liberación como reflexión crítica sobre la praxis, advierte que esa nueva forma de hacer teología no excluye las funciones sapiencial y racional acreditadas por la anterior historia del pensamiento cristiano⁶⁴. Pero, aun en este segundo caso, las exigencias de fondo se imponen, y las declaraciones respecto a la existencia de otras formas o niveles de teología van unidas a llamadas de atención que advierten que esas otras formas de teologizar resultan profundamente afectadas por cuanto la teología de la liberación representa, y han de ser por

pp. 88-89). Texto complejo, respecto al cual cabe hacer consideraciones parecidas a las esbozadas en la nota anterior, pues, en él, la crítica, no sólo legítima sino obligada, a una visión puramente intelectualista de la revelación parece dar paso a un historicismo de las formulaciones dogmáticas, como, por lo demás, confirma el resto de la obra de Boff.

62. La expresión teología de la liberación designa —escribe— «la teología toda entera. Más aún, la teología, pero no considerada desde *uno* de los ángulos de visión posibles, sino desde *el* que las fuentes cristinas nos señalan como el privilegiado y único auténtico para llegar a una comprensión cabal de la revelación divina en Jesucristo»: J. L. SEGUNDO, *Capitalismo-socialismo*, p. 408.

63. Cfr. C. BOFF, *Teología de lo político*, p. 27 y luego repetidas veces, en especial pp. 165 ss.

64. Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, p. 38.

tanto repensadas, a fin de reconducirlas de un modo u otro a la praxis⁶⁵. La identificación entre teoría y praxis no puede, en efecto, dejar resquicios.

7. De la gnoseología a la metafísica

Toda gnoseología implica una metafísica, y viceversa, escribimos en páginas anteriores; quizás sea oportuno centrar la atención, aunque sea brevemente, en este punto. La metodología y el concepto de teologizar que caracterizan y definen a la teología de la liberación que ha sido objeto de nuestro análisis, presuponen una determinada metafísica teológica; más concretamente, la afirmación de una íntima relación, e incluso de una profunda unidad y hasta identificación, entre salvación e historia socio-política. De hecho éste es uno de los puntos que encontramos formulados con mayor nitidez ya en las primeras obras en las que se pergeña el proyecto de un teologizar desde la praxis liberadora: así lo reclama, en efecto, el planteamiento mismo. Pero una pregunta surge espontánea, apenas formulada o incluso atisbada esa perspectiva: ¿pueden conciliarse esas ideas con la trascendencia de Dios?

Gustavo Gutiérrez ha advertido con claridad, desde el principio, las dos vertientes del problema: es decir, la necesidad, para fundamentar su visión de la teología, de postular una immanencia en la historia del designio de Dios, y los riesgos que esa operación implica. A lo largo y a lo ancho de su *Teología de la liberación* vemos, en efecto, aflorar dos actitudes o planteamientos fundamentales. De una parte, la afirmación decidida y tajante de una plena unicidad de la historia: no existen dos historias, ni tampoco una historia en dos planos, sino

65. Así Clodovis Boff señala que el afirmarse de la teología dos no ha podido llevarse a cabo «sin alterar más o menos profundamente la *teología uno*, que de alguna manera se le resistía» (*Teología de lo político*, p. 166; el cambio operado en la «teología uno» lo describe acudiendo a la categoría althusseriana de «refundición»; sobre ese vocablo, ver, esa misma obra, p. 138, nota 3). Y Gustavo Gutiérrez advierte que la nueva forma de entender la teología, en que consiste la teología de la liberación, no deja ni puede dejar intactas las formas de teologizar precedentes, sino que postula su «redefinición»: «en adelante, sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, como punto de partida y como contexto, la praxis histórica» (*Teología de la liberación*, p. 38).

una historia única, de la que los acontecimientos políticos son expresión nuclear y decisiva. De otra, la preocupación por salvaguardar, al mismo tiempo, la trascendencia de la salvación cristiana. El resultado es la bien conocida distinción entre tres niveles o significados de la liberación —la liberación como aspiración a superar opresiones económicas y sociales; la liberación como proceso histórico global por el que el hombre va asumiendo las riendas de su propio destino; la liberación del pecado, raíz de toda falta de libertad, como don otorgado por Cristo—, mutuamente condicionados e implicados, aunque distintos. La liberación temporal manifiesta la salvación, aunque no la realiza aún en plenitud: toda liberación, toda acción por la que el hombre se enfrenta con la explotación y hace retroceder las estructuras nacidas del egoísmo y la injusticia «es ya obra salvadora, aunque no sea toda la salvación». Y, a la inversa, la salvación, don supremo de Cristo, se hace presente y por las acciones políticamente liberadoras, aunque no se consume en ellas: «el crecimiento del reino es un proceso que se da históricamente *en* la liberación (...), pero no se agota en ella (...). Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre, sino con el advenimiento del reino, que es ante todo don. Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador *es* crecimiento del reino, *es* acontecer salvífico, pero no es *la* llegada del reino, ni *toda* la salvación»⁶⁶.

Estas afirmaciones pueden dar lugar a diversas observaciones críticas. Quisiéramos detenernos ahora en un punto. Es cierto, obviamente, que el Reino crece sólo a través de acontecimientos acaecidos en la historia, ya que fuera de la historia nada acaece. Pero Gustavo Gutiérrez dice mucho más: afirma, en efecto, que sin acontecimientos históricos políticamente liberadores no hay crecimiento del Reino, es decir, que la liberación política es no sólo una manifestación sino la única manifestación del crecimiento del Reino. Y nada autoriza esa reducción. Más aún, la entera fe cristiana la excluye. En otras

66. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, pp. 238-241; ver también pp. 67-69 y *passim*. Este planteamiento con diferencias de matiz, se repite en todos los demás representantes de esta escuela o movimiento teológico.

palabras, ¿basta, acaso, para salvar la trascendencia del Reino con afirmar su excedencia sobre las realizaciones políticas intrahistóricas y su orientación escatológica, o es necesario afirmar además la existencia de realizaciones intrahistóricas diversas de la política y no subordinadas ni dependientes de ella? Esto último es lo verdadero. Entender la historia como un proceso unidimensional que tiene su eje en la política es coherente con una metafísica monista, pero no con un planteamiento que reconozca la espiritualidad del hombre y menos aún con la fe cristiana.

El problema ha sido advertido por alguno de los teólogos de la liberación, concretamente por Clodovis Boff. De ahí que busque una salida afirmando que la liberación política no es la única concreción histórica de la salvación, pero sí la «dimensión dominante» entre todas esas posibles concreciones⁶⁷; solución que resulta de todas luces insuficiente. Porque, o bien esa calificación de dimensión dominante tiene sólo un alcance exhortativo y para una situación y un momento dados, y entonces queda resuelto el problema, pero salta por los aires todo el edificio de la teología de la liberación, ya que resulta injustificada la pretensión de enfocar desde ahí al entero teologizar, o bien se le atribuye valor óntico, colocando el resto de las facetas del existir humano en dependencia de esa dimensión calificada como dominante, en cuyo caso continuamos ante un monismo apenas disimulado⁶⁸.

En suma —y con esta consideración ampliamos la observación ya esbozada—, si bien existe relación y gradación entre los procesos sociales, políticos y culturales, ya que hay unos más abarcentes e influyentes que otros, no cabe considerar a

67. Cfr. C. BOFF, *A Sociedade e o Reino*, en L. y C. BOFF, *La libertação*, pp. 83, 101-103, 114.

68. Esta segunda interpretación es la que más se ajusta al sistema general de Clodovis Boff, que, en la amplia exposición que hace en su *Teología de lo político* (pp. 182 ss), coincide plenamente, en este punto, aunque con otra terminología, con las ideas avanzadas por Gustavo Gutiérrez en *Teología de la liberación*.— Por lo demás, la cuestión se complica si tenemos presente la otra implicación del planteamiento: la atribución de valor salvífico a toda liberación temporal sean cuales sean las disposiciones subjetivas de sus protagonistas. Este aspecto de la cuestión ha intentado resolverse hablando de actuación implícita de la gracia, acudiendo a la doctrina rahneriana de los cristianos anónimos o con otros recursos análogos. Pero la cadencia monista resurge. La crítica de Clodovis Boff a lo que califica como «logocentrismo», es decir, a todo planteamiento que haga depender de alguna forma la salvación de su conocimiento reflejo (*Teología de lo político*, pp. 204 ss.), es, a este respecto, muy significativa.

ninguno de esos procesos como un eje o punto de referencia al que se ordenan y del que reciben sentido último todos los demás. Intentar hacerlo equivale a negar la trascendencia del espíritu. Ello no quiere decir que la realidad esté integrada por la mera yuxtaposición de procesos inconexos, ni tampoco que existan procesos meramente profanos, carentes de toda vinculación con las perspectivas salvíficas. Lo que implica es, más bien, que la única dimensión dominante es la dimensión teológica, que es por tanto la que dota de profundidad y sentido últimos a todo el resto de las actividades y procesos humanos. En otras palabras, los diversos procesos sociales, culturales, políticos, etc. están entre sí mutuamente relacionados, pero sin subordinarse ni depender por entero unos de otros, y sin que quepa reconducirlos unidimensionalmente a uno de ellos; todos en cambio se refieren y ordenan, de una u otra forma, al proceso radical en cuya virtud la historia adquiere definitiva consistencia: el proceso —digámoslo en términos bíblicos— de edificación de la Jerusalén celeste, de constitución de la ciudad de los santos, de crecimiento del Reino que se consumará en la escatología⁶⁹. Y es por ello por lo que ningún proceso socio-cultural puede constituir el punto de partida del entero teologizar: la teología ha de partir siempre de lo que la palabra divina revela respecto al destino último y desde ahí juzgar los procesos intrahistóricos, todos ellos necesariamente sectoriales.

8. *A modo de epílogo*

Oportet primum scire modum scientiae quam scientiam ipsam. Estas palabras de Tomás de Aquino, citadas por Clodovis Boff al comienzo de su ensayo epistemológico⁷⁰, pueden servirnos para introducir estas breves reflexiones finales. Hemos intentado a lo largo de las páginas que preceden captar la naturaleza y el método de la teología de la liberación tal y como, desde finales de los años sesenta y principios de los setenta, viene siendo

69. Para una ampliación de estas consideraciones, necesariamente esquemáticas, remitimos a nuestra obra *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973, en especial pp. 171 ss. y 211 ss.

70. Tomás de Aquino las escribió en el *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, ad 3; Clodovis Boff las cita en *Teología de lo político*, p. 16.

practicada por un número amplio de autores⁷¹. Cuestión dura y fría la del método, cuyo análisis implica prescindir de motivaciones o explicaciones subjetivas, que podrían tal vez hacernos simpatizar con las personas, pero nos expondrían, al mismo tiempo, a apartarnos de los problemas centrales y del curso real de las cosas. Porque todo método posee consistencia e impone su propia ley.

Si tuviera que pronunciar una palabra que resumiera mi actitud de espíritu ante cuanto ha acontecido y acontece con motivo de la teología de la liberación, esa palabra sería, sin duda alguna la palabra «drama». Drama de América Latina, surcada de grandes problemas y necesitada de hondas transformaciones sociales, pero fuente a la vez de inmensas esperanzas. La teología de la liberación que ha sido objeto de nuestro examen, se inserta en ese contexto, provocando una conmoción profunda, abriendo interrogantes y suscitando incertidumbres respecto a las perspectivas de futuro. Podrá ser, tal vez, un reactivo que fuerce a afrontar los problemas y a buscar soluciones, pero, al haber emprendido un camino que aleja de la verdad, es, en sí misma, factor de crisis que agraba las cuestiones y agosta posibilidades reales.

Drama de la teología, del que estos teólogos de la liberación son, a un tiempo, fruto, testimonio y factor desencadenante. Se advierte en sus obras una reacción, violenta en ocasiones, desmedida en otras, amarga casi siempre, frente a una teología no ya académica, sino academicista, separada del existir eclesial y de la espiritualidad vivida. Cabe detectar también el deseo profundo de romper con un teologizar europeo demasiado influido por las negaciones de la teología dialéctica —por no hablar de antece-

71. Además de las obras y artículos que hemos ido citando a lo largo de este estudio, pueden encontrarse exposiciones de estos teólogos de la liberación sobre su propio método en: I. ELLACURÍA, J. SOBRINO y J. HERNANDEZ PICO, *Método teológico y cristología latinoamericana*, número extraordinario de «Estudios centroamericanos», San Salvador, agosto-septiembre 1975; J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975; R. VIDALES, *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*, en R. GIBELINI (ed.) *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca, 1977, pp. 41-62; ID., *El sujeto teológico de la teología de la liberación*, en J. V. PIXLEY y J. P. BASTIAN (eds.) *Praxis cristiana y producción teológica*, Salamanca 1977, pp. 17-30; I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, en VV. AA., *Liberación y cautiverio*, Mexico 1976, pp. 609-635; ID., *Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en VV. AA., *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid 1975, pp. 325-350; E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974.

dentos más remotos—, para afirmar en cambio la positividad de la historia y la fuerza vivificadora del cristianismo. Hay en todo ello realidades profundamente válidas, aunque no en la forma en que han sido presentadas. Porque, en el transfondo de todo su empeño, se percibe la enfermedad mortal de una teología que, perdida la confianza en la verdad transmitida por la tradición cristiana y cortados los vínculos con su fuente originaria, se revela incapaz de aportar a la sociedad en la que vive la luz de la palabra evangélica tomada en toda su entereza.

Quizá pueda describirse lo acontecido en esta teología de la liberación como el proceso sufrido por quienes, siendo creyentes, han intentado iniciar un diálogo con el marxismo, pero, carentes del vigor intelectual suficiente para criticarlo, han sido dominados por la cadencia inmanente al planteamiento marxiano, hasta desembocar en un progresivo reduccionismo del valor de la fe como conocimiento; proceso que ha sido hecho posible por la previa o concomitante acción de un ambiente teológico en el que ese valor de la fe se veía ya negado o al menos discutido. Ha habido en la génesis de esta teología de la liberación una interacción entre factores teológicos y políticos o ideológicos: una cierta crisis de la teología facilitó el acercamiento al marxismo sin la suficiente fuerza crítico-especulativa; y ese acercamiento al marxismo provocó a su vez el sucesivo radicalizarse de las deficiencias teológicas preexistentes. Se ha dado, en suma, un movimiento en espiral que culmina en el conjunto de ideas sobre la teología y el método teológico que hemos venido examinando y en la crisis de la fe que ese método implica y provoca.

Tal vez la conclusión más importante de nuestro estudio dice relación al concepto mismo de teología, y a sus relaciones con la praxis. Es obvio que la teología, como todo pensar humano profundo, no es ni puede ser una elaboración de laboratorio. La teología recibe su substancia vital de la Iglesia y es en comunión con la vida de la Iglesia, con su existir concreto, como debe desarrollarse. Una teología desconectada de la vivencia cristiana, una teología que no se alimente vitalmente de una espiritualidad y que no se ordene a ella, es una teología condenada, a más o menos corto plazo, a la esterilidad, más aún, que nace ya muerta. Pero, una vez dicho todo eso, es necesario añadir que la teología no parte de la praxis, sino de una realidad que trasciende a toda praxis: la palabra de Dios. Todo teologizar es un teologizar desde la palabra divina, palabra que no es ciertamente

palabra vacía, abstracta o vana, sino palabra de vida, pero que, precisamente por ello, es palabra que, a la vez e inseparablemente, interpela, eleva, ilumina e informa. El Dios que llama e invita es un Dios que, al mismo tiempo, desvela su propio ser y el ser del hombre, precisamente porque la invitación que dirige es a participar en su propia vida.

La teología tiene que tener la audacia y, si se quiere, también la ingenuidad de proclamar el valor intelectual de la revelación y de la fe, y de dialogar desde ahí con las ciencias y los problemas de su tiempo. En este sentido —y con ello terminamos—, los puntos centrales de la Instrucción de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe son aquellos en los que recuerda que la reflexión teológica sobre la justicia —y lo mismo cabría decir de cualquier otra reflexión— debe partir de la verdad sobre Jesucristo, de la verdad sobre la Iglesia, de la verdad sobre el hombre, creado a imagen de Dios y llamado a la gracia de la filiación divina⁷². Sólo una teología que parta de ahí podrá ser, en lo religioso y en lo social, auténticamente liberadora, porque sólo una teología así revela hasta lo hondo el alcance de la esclavitud... y el de la libertad.

J.L. Illanes
 Facultad de Teología
 Universidad de Navarra
 PAMPLONA

S U M M A R I U M

DE THEOLOGIAE LIBERATIONIS METHODO CRITICE CONSIDERATO

«Theologia liberationis» latu sensu nuncupatur quaecumque speculatio quae de fide christiana agit procedens de vivo desiderio socialis iustitiae instaurandae atque de personali nisu ut homines ab aerumnis et oppressionibus liberentur. Cum ista doctrina theologica diversimode interpretari possit atque alia eius pars aliud momentum habeat iuxta singulos auctores, perspicue per-

72. Instrucción *Libertatis nuntius*, XI, 5-6.

cipitur quanti sit momenti studium instaurare circa eius methodum, ita ut cuiusque sententiae terminus et consecretaria quam clarissime elucidentur.

Haec quidem prae oculis habens, auctor sese confert substantialiter ad analisim theologiae liberationis methodi iuxta mentem et scripta Gustavi Gutiérrez, Hugonis Assmann, Ioannis Aloisii Segundo, Leonardí Boff, Ioannis Sobrino, etc. Qui omnes theologiam habent liberationis esse considerationem quandam intellectivam quae in atque de sic dicta praxi liberationis vivit et oritur. Auctor ideo incipit diiudicans de illa praxeos notione quae in horum auctorum libris invenitur atque in primis cur scientiae societatis censeantur «primum verbum» praecedens «verbum secundum» theologiae. Propterea lucide ostendere valet hanc scholam theologorum intime et arte connecti cum aliis scholis praecedentibus, speciatim cum illa theologia quae teologia saecularizationis nuncupatur, dum simul accurate statuit quam magni sit ponderis, quoad theologiam liberationis, marxistarum interpretatio circa historiae evolutionem.

Ex praedictis necessarie conclusio depromitur: theologia liberationis definitam in primis secumfert interpretationem seu «hermeneuticam» historiae, fundatam in consideratione pauperorum, ita intellecti ut pauperes identifcentur cum hominibus in sociali oppressione laborantes.

Haec historiae interpretatio gignit rursus novam Evangelii explanationem quae, dummodo partialiter, e sententiis Bultmann, scilicet ex illo eius «circulo interpretationis», oritur et alitur eadem transferens ad contextum communitatis socialis. Christi bonum nuntium non interpretatur nisi sub luce ductu exigentiae actionis politicae.

Habemus hic sic dictam «novam lectionem» Evangelii, sub luce rei politicae, quae revera ad ultimum sententias statuit, sicut Sacrae Congregationis pro Doctrina Fidei Instructio animadvertibat, prorsus a fide christiana alienas.

Auctor denique critice perpendit conceptum scientiae atque relationum inter theoriam et praxim qui tam proprium et peculiare est huius theologiae, cuius simul postulata philosophica et theologica ponderat: videlicet illam distinctionem et relationem inter varios liberationis gradus quam iam Gustavus Gutiérrez ostendit et adfirmavit, necnon illam sententiam de unitate historiae atque summo pondere rerum socialium et politicarum quae totam hanc scholam pervadit atque impellit.

Ad priora rediens verba auctor postremo offert quasdam positivas suggestiones de contextu in quo omnis evolventa est consideratio quae, desiderio vivissimo et urgentissimo iustitiae instaurandae permota, velit nihilominus non nisi theologica permanere.

SUMMARY

LIBERATION THEOLOGY. AND ANALYSIS OF ITS METHOD

The expression «liberation theology», means, if understood in a broad sense, a reflection over the Christian faith as a result of concern for justice

and the compromise of liberation from misery and oppression. This general standpoint is susceptible to various interpretations and accentuations. Hence, the importance of a study of methodological character with the aim of pointing out the reach and the implications of the different attempts.

With this general consideration as a background, the author centres his writing in the analysis of the method in the liberation theology in the way it is conceived and practised by Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Leonardo Boff, Jon Sobrino, etc. All of them understood the liberation theology as being a reflection over and parting from the liberation praxis. It is for this reason that the author begins his analysis by examining the notion of praxis which may be found in these authors and particularly, the place they give to the social sciences as «first word» which comes before the «second word» of theology. This permits, on the one hand, a demonstration of the relation between this movement and others which have preceded it —(namely the secularization theology)— and on the other, point out the position that the repercussion of the marxist interpretation of the historical future occupies in this liberation theology.

As a result, a fundamental conclusion is reached: this liberation theology implies more than anything, hermeneutics of history which are considered as a process which has its axis in the poor man who is identified with the oppressed. These hermeneutics of history, in turn, start off in hermeneutics of the Gospel, inspired in part, by an understanding of the «hermeneutics circle» inherited from Bultmann although it is actually transferred to a collective context. The Christian message is interpreted parting from the social praxis which has a social compromise with the poor man in the above mentioned sense, and with the struggles and efforts aimed at his liberation. The question here is a political re-reading of the Gospel which, in fact, as pointed out by the Instruction of the Holy Congregation for the Doctrine of Faith, leads to assertions which move away from the Christian faith.

The author finally goes on to analyse critically the concept of science and the vision of the relations between theory and praxis which characterize this liberation theology, as well as some of its metaphysical-theological presuppositions especially the distinction and relations between different levels of liberation already established by Gustavo Gutiérrez and his assertions about history's unity and about the centralness of the socio-political movement which are characteristics of the whole of this movement.

Going back to the first perspectives, the studies ends with some indications of a positive character about the context in which will be carried out all reflection, which, on receiving the impulse of privileged concern for justice, aspires to be authentic theology.