

João Batista Libânio

**Teología
de la liberación**

**Guía didáctica
para su estudio**

Sal Terrae

Presencia
teológica**A**

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

55

João Batista Libânio

**TEOLOGIA
DE LA LIBERACION**

**Guía didáctica
para su estudio**

**Editorial SAL TERRAE
Santander**

Índice

<i>INTRODUCCION</i>	11
<i>Indicaciones para el uso didáctico del texto</i>	15
1. HECHO SOCIAL Y HECHO ECLESIAL	17
1. Hecho político-social	17
a) <i>Señales</i>	18
b) <i>Análisis del significado de la TdL</i>	21
2. Hecho eclesial	26
a) <i>Señales</i>	26
b) <i>Análisis del significado de estas señales</i>	30
Conclusión	37
Orientación bibliográfica	38
Pautas para el trabajo en grupo	40
2. CAMINOS INTRANSITABLES PARA DEFINIR LA TdL	41
1. Una teología de la violencia, hija de la teología de la revolución	41
2. Una teología a vueltas con el marxismo	44
3. Una forma de teología moral, pastoral, o doctrina social de la Iglesia	45
4. Una teología al margen de la cientificidad teórica teológica	46
Conclusión	48
Orientación bibliográfica	49
Pautas para el trabajo en grupo	50
3. CONTEXTO SOCIO-POLITICO-ECONOMICO Y SOCIAL DEL NACIMIENTO DE LA TdL: APARICION DE LA CONCIENCIA LIBERADORA	51
1. Intensificación de la dominación y la opresión	52
2. El pacto populista	53
3. Reformas de base	54

Título del original brasileño:
Teologia da Libertação.
Roteiro didático para um estudo
© 1987 by Edições Loyola
São Paulo (Brasil)

Traducción: *Alfonso Ortiz García*
© 1989 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-0832-6
Dep. Legal: BI-487-89

Impresión y encuadernación:
GESTINGRAF
C.º de Ibarsusi, 3
48004 Bilbao

4. Teoría de la dependencia	56
5. Movimientos populares	57
6. Movimientos estudiantiles	59
a) <i>Movimiento cultural</i>	60
7. Otros factores de importancia	61
Conclusión	62
Orientación bibliográfica	63
Pautas para el trabajo en grupo	65
4. CONTEXTO ECLESIAL DEL NACIMIENTO DE LA TdL	67
1. El clima general de la Iglesia y el episcopado brasileño	67
2. La presencia de la Acción Católica	72
3. El movimiento de educación de base	75
4. Las comunidades eclesiales de base	77
5. Otros factores	79
Conclusión	80
Orientación bibliográfica	81
Pautas para el trabajo en grupo	82
5. CONTEXTO TEOLOGICO DEL NACIMIENTO DE LA TdL	83
1. Teología clásica, tradicional, escolástica	84
2. Teología moderna	88
a) <i>Pregunta de la razón científica y filosófica</i>	89
b) <i>Pregunta de la razón histórica y crítico-literaria</i>	91
c) <i>Pregunta de la subjetividad y de la intersubjetividad</i>	93
d) <i>Pregunta de lo político</i>	94
e) <i>Pregunta del fenómeno de la secularización</i>	95
3. Nacimiento de la TdL	96
Conclusión	100
Orientación bibliográfica	101
Pautas para el trabajo en grupo	102
6. EXPERIENCIA DE DIOS EN EL POBRE	
Experiencia espiritual fundante de la TdL	103
1. Experiencia espiritual (transcendental) de Dios	104
2. Necesidad de las mediaciones históricas	107
a) <i>Razón filosófica</i>	107
b) <i>Razón teológica</i>	108
c) <i>Razón cristológica</i>	108
d) <i>Razón pneumatológica</i>	108
3. Experiencia de Dios en el contexto histórico de América Latina	109
Conclusión	114
Orientación bibliográfica	115
Pautas para el trabajo en grupo	116

7. LAS OPCIONES FUNDAMENTALES DE LA TdL: LA VIA DE LA PRAGMATICA	117
1. Consideraciones teóricas sobre la pragmática	118
2. Implicaciones teóricas de una «teología en la praxis»	122
3. Opciones fundamentales de la TdL	125
4. Impacto de las opciones sobre la calidad de la teología	131
Conclusión	134
Orientación bibliográfica	135
Pautas para el trabajo en grupo	136
8. EL UNIVERO DE SIGNIFICACION DEL TERMINO «LIBERACION»: LA VIA DE LA SEMANTICA	137
1. Consideraciones generales sobre el concepto de semántica ...	137
2. Aparición de la problemática hermenéutica	139
3. Sincronía polisémica del término «liberación»	141
a) <i>Liberación como proceso de hacerse libres de un mundo objetivo de errores, maldades y vicios, para vivir en el mundo del bien, de la verdad y de la gracia</i>	142
b) <i>Liberación como proceso de hacerse libres de las trabas personales subjetivas de orden psíquico, moral y religioso, para vivir en la auto-realización</i>	142
c) <i>Liberación como proceso de hacerse libres de un mundo de estructuras opresivas, para vivir un orden nuevo no-opresivo</i>	144
d) <i>El sentido-base de «liberación»</i>	145
4. Cuna semántica del término «liberación» en la TdL	146
5. Actuales riesgos semánticos del término «liberación» en la TdL	150
Conclusión	152
Orientación bibliográfica	154
Pautas para el trabajo en grupo	155
9. EPISTEMOLOGIA DE LA TdL: LA VIA DE LA SINTACTICA	157
1. Consideración general sobre la sintáctica	157
2. Ante una teología deductiva, la TdL se sitúa como teología inductiva	159
3. Ante la hermenéutica de la hermenéutica, la TdL se sitúa en la hermenéutica de la dialéctica	160
4. En el horizonte de la dialéctica, la TdL establece una doble relación con la praxis histórica liberadora	161
5. La TdL establece una relación dialéctica entre la realidad y las estructuras cristianas por el doble camino de las mediaciones socio-analíticas (MSA) y de las mediaciones de la praxis	166

6. La TdL valora el lugar social en la lectura de la Palabra de Dios	167
7. La TdL establece una relación preferencial con el discurso religioso popular	168
Conclusión	169
Orientación bibliográfica	170
Pautas para el trabajo en grupo	171
10. MEDIACIONES SOCIO-ANALITICAS: EL PROBLEMA DEL ANALISIS MARXISTA	173
1. Planteamiento del problema	173
2. Las mediaciones socio-analíticas (MSA) en la estructura de la TdL	175
a) <i>Presupuesto teológico</i>	175
b) <i>Necesidad de las mediaciones socio-analíticas</i>	177
3. El marxismo y las mediaciones socio-analíticas	180
a) <i>Diversos sentidos del marxismo</i>	180
b) <i>Análisis marxista</i>	183
4. Discernimiento de la TdL ante el marxismo	188
a) <i>Predilección por el instrumental dialéctico y no-funcionalista</i>	188
b) <i>Encuentro con el marxismo en sus diferentes aspectos</i>	190
c) <i>Encuentro de la TdL con el análisis marxista</i>	194
5. La TdL y la teoría de la dependencia	199
Conclusión	202
Orientación bibliográfica	204
Pautas para el trabajo en grupo	206
11. LA ESPECIFICIDAD TEOLÓGICA DE LA TdL: LAS MEDIACIONES HERMENEUTICAS	207
1. Estatuto de la teología	207
a) <i>Vía etimológica</i>	208
b) <i>Vía histórica</i>	208
• Sentido actual, sistemático	209
c) <i>Vía epistemológica</i>	210
• Consideración fenomenológica	210
• Diversidad de saberes	211
• Profundización del saber teológico	211
• Dos caminos metodológicos	212
• Teología como práctica teórica	212
• Triple nivel metodológico	215
2. Especificidad de la TdL	216
a) <i>Determinación de la especificidad</i>	216
b) <i>Relación con otras teologías y con la vida de la Iglesia.</i>	218
c) <i>Los presupuestos teóricos de la TdL</i>	219
d) <i>Entre el sociologismo y el dogmatismo</i>	224
e) <i>TdL y exégesis</i>	225

Conclusión	226
Orientación bibliográfica	227
Pautas para el trabajo en grupo	228
12. LAS DECLARACIONES DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA SOBRE LA TdL	229
1. Teología y magisterio: cuestión de fondo	229
2. Magisterio y TdL	235
a) <i>La pragmática de la TdL en las declaraciones del magisterio</i>	236
b) <i>La semántica de la liberación en los documentos del magisterio</i>	238
c) <i>La sintáctica de la TdL en los documentos del magisterio.</i>	240
Conclusión	243
Orientación bibliográfica	245
Pautas para el trabajo en grupo	247
13. DIVERSAS TENDENCIAS DE LA TdL	249
1. Diversas lógicas teológicas	250
a) <i>Lógica de la teología ya constituida</i>	250
b) <i>Lógica de una nueva teología por construir</i>	251
2. Diversa presencia del pueblo en la teología	252
a) <i>El pueblo, objeto de la liberación</i>	252
b) <i>El pueblo, sujeto de la liberación</i>	253
c) <i>Consecuencias</i>	253
3. El criterio de la praxis	253
a) <i>Teología a partir de la praxis pastoral de la Iglesia</i>	254
b) <i>Teología a partir de la praxis de grupos revolucionarios</i> ..	254
c) <i>Teología a partir de la praxis histórica</i>	254
d) <i>Teología a partir de la praxis de los pueblos latinoamericanos</i>	255
4. El criterio evolutivo	255
a) <i>La TdL como teología espiritual en la práctica de liberación del pueblo</i>	256
b) <i>La TdL como teología orgánica de las CEBs</i>	256
c) <i>La TdL como teología universal y liberadora</i>	257
5. Diversidad de corte cultural	257
a) <i>TdL académica</i>	258
b) <i>TdL popular</i>	258
6. Diversidad de corte social, antropológico	259
7. Diferente interpretación de Medellín	259
a) <i>Dialéctica pecado-conversión</i>	259
b) <i>Predominio del polo sociopolítico</i>	260
8. Distinción según contextos geopolíticos	260
a) <i>Producción teológica centroamericana</i>	260
b) <i>Producción teológica andina</i>	261
c) <i>Producción teológica del Cono Sur</i>	261

d) <i>Producción hispano-norteamericana</i>	261
e) <i>Producción brasileña</i>	261
Conclusión	262
Orientación bibliográfica	263
Pautas para el trabajo en grupo	264
14. PRINCIPALES OBJECIONES Y LINEAS DE SOLUCION.	265
1. Dificultades en torno a la opción por los pobres	265
2. Tensión fundamental entre liberación humana, histórica, y salvación de Cristo	267
3. La TdL alimenta una iglesia particular en ruptura con la jerarquía	269
4. La hipertrofia de lo social engendra inevitables reduccionismos	270
5. Las críticas al empleo del análisis marxista	272
6. La TdL y la problemática de la religiosidad popular	274
Conclusión	275
Orientación bibliográfica	276
Pautas para el trabajo en grupo	277
CONCLUSION	279
<i>Bibliografía general</i>	281

Introducción

Poco a poco, la literatura de la Teología y sobre la Teología de la Liberación ha ido creciendo enormemente, no sólo en el Tercer Mundo, sino en los centros teológicos de Europa y de América del Norte. En ese *mare magnum* de escritos se mezclan obras serias (unas veces en tono crítico, otras en una perspectiva de valoración positiva) y otras de propaganda sensacionalista, también en uno u otro tono.

Esta agitación teológica ha desbordado el terreno específicamente teológico y ha inundado el espacio de la información general. Por eso son muchas las personas interesadas en estudiarla o en tener al menos una idea más o menos objetiva y correcta sobre todo ese conjunto de publicaciones.

No pretendemos engrosar las filas de los defensores ni de los adversarios de la TdL. Por tanto, en este texto no se trata de tomar posición, en el sentido estricto de la palabra, ante la TdL. Pensamos que no existe todavía una publicación que sirva de itinerario para los que desean estudiarla.

Por eso intentaremos, más bien, ofrecer para el estudio en grupos, en seminarios o en cursos breves, una *guía didáctica* que sirva para que el lector se sitúe, después de una corta presentación de los capítulos, y encuentre luego una orientación bibliográfica para cada tema, con observaciones metodológicas para su estudio.

El punto de partida será una toma de conciencia de que la TdL es hoy un *hecho social y eclesial* que está sujeto a las variaciones coyunturales de la sociedad y de la Iglesia. Por eso el primer paso en el estudio será el saber situarse ante este hecho en el momento coyuntural; para ello será menester tener un mínimo de conocimientos de cómo se hace un análisis de la coyuntura, sobre todo eclesial (capítulo 1).

El segundo paso será superar desde el principio una serie de equívocos sobre *lo que no es Teología de la Liberación*. La verdad es que toda una serie de clichés transmitidos por la trama ideológica que ha rodeado a las discusiones sobre la misma ha provocado un desnivel inicial de perspectiva que dificulta toda aproximación serena. Así pues, conviene desde el principio señalar los caminos intransitables para el estudio de la TdL (capítulo 2).

Toda teología está «situada en algún lugar», pero no necesariamente «ordenada a ese lugar», ya que pertenece a la estructura misma de la teología ser al mismo tiempo «universal y particular», «católica y local». En el fondo, todo diálogo, e incluso toda distinción entre las teologías, intenta iluminar la tensión permanente entre la universalidad y la particularidad de toda teología. La diferencia en las particularidades puede servir para poner de relieve su universalidad común. Así, la verdadera TdL echa sus raíces no sólo en las culturas de nuestro continente, sino que se abre en ramas maravillosas para captar el oxígeno de la historia y del Espíritu, que no son particularidades de nadie, sino creación de todos —historia— o don para todos —Espíritu.

La particularidad de una teología se manifiesta, sobre todo, por el contexto socio-político-cultural en que nace, por la realidad eclesial en que brota, por el momento-lugar teológico en que se sitúa. Por eso, para entender la TdL es necesario, ante todo, percibir que ha nacido en el *contexto socio-político-económico y cultural* de América Latina (capítulo 3). Y en ese contexto se encontraba *la Iglesia* (capítulo 4), que es donde se sitúa más inmediatamente la teología, dentro de un proceso de transformación de *la propia teología*. Y en nuestro caso, vale la pena detenerse en una reflexión sobre la *relación entre la TdL y la teología europea*. La verdad es que hasta hace poco, cuando se hablaba de «teología» sin ningún adjetivo, se entendía la teología europea. Esta reivindicaba prácticamente para sí el monopolio teológico. La aparición de la TdL plantea de forma aguda la cuestión de los condicionamientos socio-político-culturales y eclesiales de la teología europea (capítulo 5).

Toda teología está situada, pero no encuentra su inspiración última en una determinada situación como tal, sino en una experiencia de Dios, que ciertamente está bien determinada. De hecho, la TdL despega de la pista sólida de la *experiencia espiritual de Dios tenida ante el pobre*. Antes que una TdL hay una *espiritualidad de la liberación*, que es preciso estudiar desde el principio para que no se desfigure la TdL ni se vea confundida arbitrariamente con una especie de sociología de la liberación. Es un rico filón, que ya han estudiado varios teólogos (capítulo 6).

La experiencia de Dios ha movido a los teólogos a unas opciones que habrán de presidir, en cierto modo, todo su trabajo teológico. La misión de la *pragmática* en el análisis del discurso teológico consiste en investigar y explicitar las *opciones ideológicas* que determinan los registros productivos de la TdL. Evidentemente, hay que tomar el término «ideología» en su sentido más amplio, dejando para el estudio la clarificación teórica de las ambigüedades y de las posibles oposiciones entre lo ideológico y lo evangélico (capítulo 7).

El término «liberación» no es nuevo, ni en el terreno de las ciencias humanas ni en el de la teología. Por ello importa definir bien su *universo semántico*, para que se perciba adecuadamente la continuidad de significado y

su novedad respecto a la TdL. Por consiguiente, se estudiará la diversidad de significados y de esquemas mentales en que es comprendido el término «liberación» (capítulo 8).

Un análisis más profundo de la TdL exige considerar su *estructura epistemológica*, definiendo las reglas de juego de esta teología. La originalidad de la TdL consiste, tal vez, en su doble relación, teórica y práctica, con la praxis. Por su relación teórica con la praxis, emana de ella, como de una de sus fuentes privilegiadas, materia para su reflexión. Es una *teología de la praxis*. Además de eso, la TdL tiene una *intención práctica*, que se manifiesta a través de tres relaciones con la praxis. El teólogo debe ser, al menos dentro de ciertos límites, un hombre comprometido con la causa de la liberación de los pobres, tal como se ve en el capítulo dedicado especialmente a la pragmática. Tenemos, por consiguiente, una *teología en la praxis*. Su intencionalidad práctica la lleva a articularse con la práctica a través de mediaciones de la praxis. Se enfrenta, entonces, con las mediaciones políticas de una acción transformadora de la realidad. En este sentido, es una *teología para la praxis*. Más aún. La praxis adquiere también una dimensión funcional de juicio de sus propios productos, dentro siempre de los límites de la naturaleza de la teología. Por tanto, es una *teología por la praxis*. Problema muy serio, ya que parece estar en contradicción con la propia naturaleza de la teología, que tiene en la palabra de Dios, y no en las acciones humanas, su juez supremo. Por eso mismo esta cuestión merece una detenida atención teórica (capítulo 9).

La epistemología de la TdL, que se ha estudiado en el capítulo 9, plantea dos problemas serios que hay que profundizar. El uso de las mediaciones socio-analíticas, sobre todo del análisis marxista, suscita dificultades tan graves que merece un estudio más detallado (capítulo 10). Y como este uso puede amenazar a la misma naturaleza teológica de la TdL, habrá que profundizar también en el tema de la especificidad de la TdL. Así se trata, con cierta amplitud, de la naturaleza específica teológica, para que quede a salvo la verdadera interpretación de la Revelación. Las mediaciones hermenéuticas de la TdL se sitúan dentro de las exigencias teológicas más estrictas (capítulo 11).

Toda teología es obra de teólogos situados en la comunidad eclesial. Su papel no consiste simplemente en repetir las enseñanzas del magisterio, ni en hacer paráfrasis teóricas de las mismas, sino en abrirle caminos nuevos, en pensar más allá de las implicaciones teóricas, en despertarlo a nuevos problemas. El magisterio tiene, por otra parte, una función crítica respecto a la teología. Por eso, es importante estudiar los documentos y las afirmaciones de la *enseñanza oficial de la Iglesia sobre la TdL*, en lo que tengan de reticencia y en lo que apoyan y legitiman dicha teología (capítulo 12).

La TdL podría dar la impresión, en este estudio, de constituir un bloque monolítico. No es así. Hay varias *tendencias en su interior*. Incluso dentro de los límites de esta guía didáctica, nos limitamos a mencionar tan sólo sus

tendencias en América Latina, soslayando las otras teologías de la liberación en la América negra, en Asia y en África (capítulo 13).

En el último capítulo se recogerán las *principales objeciones* que hacen a la TdL teólogos de diversas corrientes. Incluso entre los teólogos de la liberación hay también cuestiones teóricas que ellos plantean e intentan resolver. Hay además otras dificultades que siguen desafiando a la inteligencia teológica (capítulo 14).

Quizás habría que tratar otros puntos, como los presupuestos filosóficos de las opciones teóricas y pastorales de la TdL, los temas principales que ya ha desarrollado la TdL, las perspectivas de futuro de dicha teología...

Sin embargo, este estudio se ha propuesto ciertos límites didácticos, para que el recorrido teórico no disperse demasiado la atención del lector y pueda centrarse realmente en los elementos fundamentales de la TdL. Esperamos, pues, que al final del camino didáctico trazado sea posible hacerse una idea global del enorme continente teológico de la reciente TdL. Este itinerario intenta principalmente ofrecer un conocimiento sobre la naturaleza de la TdL, más bien que un resumen de sus principales obras y productos. Como todos saben, está en curso la publicación de una amplia sistemática teológica bajo el prisma de la liberación, cuyos primeros volúmenes han aparecido ya con el título de colección «Teología y liberación».

El presente texto posee, más bien, las características de una obra que ha de estudiarse sobre todo en grupos, más que de una obra para leer de corrido. Algunas de las dificultades que puede presentar la obra resultan menos pesadas si se respeta el género literario de itinerario para un estudio en seminario.

Este trabajo ha sido fruto de un seminario celebrado con los alumnos de doctorado de la Facultad Teológica de la Compañía de Jesús en Belo Horizonte. Sus participantes ofrecieron excelentes observaciones críticas, que hemos procurado considerar y aprovechar. Vaya para todos ellos mi cordial agradecimiento.

Indicaciones para el uso didáctico del texto

En plan de sugerencia, presento algunas indicaciones metodológicas para el estudio en grupo de este texto.

Los *objetivos* principales del seminario son: por un lado, permitir que los participantes saquen una visión clara sobre la génesis, la estructura y los problemas principales relativos a la TdL; por otro lado, adiestrarlos para que puedan luego transmitir a otros esta visión sintética y didáctica de la TdL.

En un *primer momento*, a través de una lectura meditada del índice, el grupo ha de darse cuenta de los principales temas sobre la TdL que se habrán de estudiar; se les preguntará si se les ocurre algún otro aspecto fundamental que se haya omitido en el itinerario, a fin de prever su inserción en el plan de estudios.

La *primera sesión del seminario* debe prepararse de antemano, de la manera siguiente. El profesor —u organizador, o alguno de los participantes— tiene que preparar ya una breve presentación de los puntos fundamentales del capítulo 1 del libro. Al comenzar el seminario, puede proponer primero el texto de la introducción y el estudio del índice, para que todos tomen conciencia del conjunto del curso. Se discute si hay algo que añadir, eliminar o sustituir en el itinerario previsto. Entran en juego, naturalmente, el tiempo disponible para el estudio, la preparación y el nivel teóricos de los participantes, los intereses específicos de los mismos para que se pueda revisar el itinerario trazado en este libro. Después de una breve discusión sobre el plan a seguir, el encargado puede hacer ya, con vistas a la preparación del próximo encuentro, una breve exposición del capítulo 1 del libro.

Las *otras sesiones* pueden seguir ya entonces una estructura común en tres partes. En un *primer momento*, se deja la palabra a todos los participantes para que reaccionen ante el tema del capítulo en cuestión. Para ello, hay que preparar la reunión, habiendo escuchado antes una breve exposición del asunto en el seminario anterior; se leerá o estudiará el texto del libro, procurando consultar algunas de las obras indicadas en la bibliografía.

para poder tomar una mayor distancia crítica ante el tema. Después de una especie de «tormenta cerebral» de reacciones, el coordinador del seminario intentará reducir las intervenciones a unos cuantos problemas centrales. Se discutirán entonces *esos problemas* con mayor libertad, intentando avanzar por el itinerario didáctico. Y en el *último cuarto de hora*, el encargado presentará brevemente el tema del seminario próximo. Lo mismo podrá hacerse en cada sesión. Los últimos minutos pueden emplearse eventualmente para una breve revisión del desarrollo de la sesión.

Para que la sesión sea realmente productiva es imprescindible la preparación previa de los participantes: estudio del libro, otras lecturas... Será muy interesante que cada alumno traiga *por escrito* su posición crítica frente al texto del itinerario y frente a las lecturas complementarias, mostrando su desacuerdo, completando ideas, matizando afirmaciones importantes... Todo este material traído por escrito podrá servir para la «tormenta cerebral» que mencionábamos, leyendo de forma resumida todo lo que se crea de interés.

Evidentemente, como la TdL es un tema sumamente polémico, de serias consecuencias en diversos niveles (político, eclesial, pastoral), es normal que los participantes vengan con sus «apriorismos». Sin embargo, su primer esfuerzo habrá de consistir en entender la estructura misma de la TdL, en toda su complejidad y amplitud, para que puedan, luego, tomar ante ella una posición crítica. El primer momento ha de ser, en la medida de lo posible, todo lo más objetivo, analítico y científico que se pueda, para someterlo luego a la criba de la crítica, a partir de opciones y de presupuestos teóricos diversos.

1

Hecho social y hecho eclesial

Una de las novedades de la Teología de la Liberación (TdL) es el impacto que ha causado en el mundo de las relaciones sociales, políticas y eclesiales. Al menos en América Latina, pero también, en grado menor, en otros países, se ha convertido en un hecho político-social y eclesial. Un estudio sistemático de la TdL puede perfectamente empezar por este dato y por su análisis. Evidentemente, el hecho político-social y eclesial de la TdL no se presentará dentro de algunos años de la misma manera en que se vive y se experimenta en la actualidad. Por eso, este primer capítulo es un análisis coyuntural, sujeto a continuas correcciones, aunque en algunos puntos no deja de tener una consistencia más duradera.

Su finalidad didáctica es despertar al que estudia la TdL a una conciencia sociopolítica y eclesial del hecho de la existencia de esta teología y de su impacto sobre el momento actual de la vida de la sociedad y de la Iglesia. Además, pretende introducirlo en un tipo y ejercicio de análisis coyuntural que no suele hacerse de ordinario en los ambientes teológicos. Tiene, por tanto, su interés y permite además una práctica pastoral más lúcida, menos tímida y menos aventurera.

La estructura teórica de este análisis es muy simple. Después de destacar las señales, los síntomas, los fenómenos observables en relación con el impacto social de la TdL o que tienen algo que ver con ella, intentaremos percibir cuáles son los principales actores sociales, políticos y eclesiales que están en juego y su actuación respecto a la TdL.

1. HECHO POLITICO-SOCIAL

Como el mundo de la política y de la Iglesia gozan de cierta autonomía y sus actores sociales siguen reglas propias en sus prácticas, haremos el análisis coyuntural de la situación actual de la TdL en relación con el mundo sociopolítico y eclesial en dos momentos por separado. Eventualmente, sin embargo, existen ciertas correlaciones en el interior de cada uno de ellos.

a) Señales

Son muchas las resonancias que la TdL provoca en el mundo político y social. Su lista podría prolongarse indefinidamente. Más aún, continuamente se ve sujeta a nuevas actualizaciones. Sin embargo, para que el análisis sea viable, se impone tanto una selección de los acontecimientos como una limitación en el tiempo. Consideraremos los principales hechos sociopolíticos que han sucedido en los últimos años, hasta 1986, que por su relevancia nacional o internacional reflejan y revelan la existencia de la TdL, estableciendo con ella una relación directa, inmediata, o simplemente indirecta o mediata.

Escogemos los acontecimientos únicamente a partir del interés epistemológico del estudio de la TdL, y no necesariamente por su mayor o menor importancia política general.

A *nivel internacional* encontramos algunos hechos relacionados directamente con la TdL. Los conflictos, la lucha, la victoria y la implantación de la Revolución Nicaragüense guardan relación con ella, bien por medio de sus protagonistas, bien por medio de sus adversarios, aunque con objetivos e intereses ideológicos opuestos. Para muchos de los que están envueltos en el proceso nicaragüense, que eran cristianos y se han mantenido cristianos, la TdL ha significado alimento de su fe, motivación de su esperanza y criteriología evangélica para su práctica. Los adversarios en el interior de Nicaragua o los enemigos de la revolución de cualquier índole, sobre todo los que se han dejado influir por la campaña difamatoria orquestada por la administración Reagan, reconocen también la importancia de la TdL; pero en este caso, ésta significa el vehículo de engaño y de camuflaje del marxismo y del comunismo internacional para infiltrarse en el seno de la Iglesia.

Estrechamente vinculados con la Revolución Nicaragüense, otros signos de la presencia de la TdL son algunas directrices de la política internacional de la administración Reagan. El documento «Una nueva política interamericana para los años 80», elaborado por un grupo de asesores de Ronald Reagan para el Consejo Interamericano de Seguridad de los Estados Unidos, se refiere expresamente a la TdL en los siguientes términos: «La política exterior de los EE.UU. tiene que empezar a enfrentarse (y no simplemente a reaccionar posteriormente) con la teología de la liberación, tal como es utilizada en América Latina por el clero de la 'teología de la liberación'» (*Comité de Santa Fe*, 755).

En este mismo contexto de la política americana hay que situar el carácter religioso cristiano que se ha dado a la lucha ideológica contra Rusia, contra el comunismo en general, por un lado, y por otro la defensa de la «guerra de las galaxias» y la elaboración de una teología para justificar el capitalismo (M. Novak). En toda esta movilización ideológica, la TdL se presenta como una temible adversaria, a medida que va adquiriendo carta de ciudadanía en el interior de la Iglesia.

La situación conflictiva en Chile ha aumentado en los últimos tiempos. Por un lado, se refuerza la represión, aumenta el poder del ejército; por otro, crecen las fuerzas de la oposición. Para los cristianos envueltos en la lucha contra la dictadura militar, analizada como soporte armado de un régimen opresor respecto a las capas populares, la TdL es el instrumento teórico que alimenta su fe en la lucha contra el régimen. Y a su vez, se transforma en motivo de persecuciones por parte de los militares contra aquellas personas que la encarnan, la producen o se alimentan de ella. La TdL es signo y termómetro del grado de conflictividad en los sectores políticos del país.

Ya en un sentido muy diferente, la TdL ha cobrado importancia en Cuba, como puente entre un régimen marxista hostil a la Iglesia y la propia Iglesia. A través, sin duda, de la discreta y eficiente presencia de frei Betto, símbolo y corifeo de la TdL en Brasil, ha sido instrumento de aproximación, primero de la persona de Fidel Castro y luego de todo el gobierno cubano, a los sectores más críticos y socialmente más abiertos de la Iglesia cristiana.

En una palabra, en el nivel internacional, la TdL simboliza y encarna las fuerzas progresistas de liberación que apelan a una inspiración cristiana. Por eso, en relación con ella, toman una postura contraria todas aquellas fuerzas que quieren frenar cualquier movimiento de liberación de origen popular. Y paradójicamente, hay fuerzas de cuño transformador y revolucionario que ven en ella un adversario, al darse cuenta de que deshace los mitos anti-religiosos de los movimientos de liberación y de la ortodoxia marxista rígida, poniendo de relieve el carácter crítico liberador de la fe cristiana.

Debido a este carácter simbólico cristiano del proceso de liberación, los acontecimientos políticos de apertura política, con la consiguiente caída de las dictaduras militares en América Latina, han de ser percibidos y analizados en referencia a la TdL. Y donde hay todavía fuerzas en lucha, bien bajo la forma violenta de la guerrilla, bien bajo formas convencionales dentro de la institución democrático-burguesa, la TdL sirve de referencia a los cristianos comprometidos en esas luchas.

A *nivel nacional*, la presencia de la TdL se manifiesta de diversas maneras. Ante todo, ha servido de línea divisoria entre el discurso de la Nueva República y el de los regímenes militares anteriores. Así, los nuevos portadores del nuevo régimen han adoptado expresamente una retórica que hace referencia explícita al universo semántico de la TdL, utilizando ciertas expresiones como opción por los pobres, preocupación por los más necesitados y desamparados de la sociedad, etc.... En un momento de enorme emoción para Brasil, en el entierro del presidente Tancredo Neves, los dos principales dirigentes de la Nueva República, el presidente Sarney y Ulises Guimarães, hablaron expresamente del comportamiento del gobierno con los pobres.

Antes de morir, el presidente Tancredo Neves, en una larga entrevista sobre los más diversos asuntos, respondió a la pregunta de qué era lo que pensaba sobre la TdL. Esta se convirtió en punto de discernimiento ideológico de una personalidad política. No nos interesa, en este caso, lo que respondió, sino simplemente el hecho de la pregunta.

La TdL aparece también en contraposición a la ideología de la seguridad nacional que dominaba hasta entonces, y de la que intenta distanciarse el régimen actual, al menos en sus palabras.

La Nueva República necesita urgentemente, más que cualquiera de los gobiernos anteriores, una legitimación popular. No se apoya en el consenso militar, sino en la creciente movilización del pueblo. Y sin ella perdería su legitimidad. Para eso necesita fomentar cierto nivel de nacionalismo frente a los poderes internacionales, a los que tan mansamente se habían sometido los gobiernos militares. Y como símbolo de esos poderes está el Fondo Monetario Internacional (FMI), monitor de nuestra economía y controlador del régimen de pago de la colosal deuda externa. En el núcleo de toda esta problemática, la TdL participa como una alimentadora de nuestra conciencia nacional, ya que afirma cierto grado de autonomía teológica y tematiza un contenido que nace precisamente del grito de ruptura con la dependencia respecto a las fuerzas extranjeras y el imperio de las minorías asociadas a ellas.

En el espacio cultural de los medios de comunicación de masas, la TdL ha ocupado un amplio espacio en muchas ocasiones, bien a través de artículos periodísticos, bien a través de entrevistas y noticiarios televisivos. El caso Boff, considerado bajo el aspecto político y no eclesial, ha servido de ocasión para una presencia más fuerte de la TdL en los medios de comunicación. En torno a él, la TdL se ha hecho noticia y ha suscitado la curiosidad en las personas interesadas por la información. Hasta la famosa columna social de Zóximo en el «Jornal do Brasil» dio la noticia de que, al apagarse las luces de una sofisticada *boite* de Río, el tema de conversación general era la TdL.

En torno al polémico proyecto de la reforma agraria, la TdL entró en escena como manzana de la discordia. Combatida por unos y adoptada como bandera por otros, no deja de ser una presencia. Naturalmente, su importancia es más destacada entre los grupos y movimientos populares, bien en la lucha por la reforma agraria, bien en otras reivindicaciones de carácter social y político.

Con estas señales a nivel internacional y nacional, salta a la vista que está sucediendo con la TdL un hecho relativamente extraño en los últimos siglos, a saber, el reconocimiento, por parte de las fuerzas sociopolíticas, de la importancia que tiene para su terreno una teología determinada. La TdL deja de interesar únicamente a los sectores internos de la Iglesia para ser un

asunto del mercado público, de la prensa, de los debates ideológicos, de los intereses políticos y económicos. En una palabra, la TdL es un hecho sociopolítico.

b) Análisis del significado de la teología de la liberación (TdL)

La TdL existe para el mundo sociopolítico. Es un hecho. Pero no existe ciertamente de la misma manera para todas las fuerzas políticas, que no se comportan ante ella de la misma forma. El hecho sociopolítico de la TdL es profundamente ambiguo. En torno a él divergen los grupos en su discurso y, sobre todo, en sus prácticas. Para analizar estas reacciones hemos de diferenciar previamente las fuerzas en juego y ver cómo se comportan ante la TdL. Así pues, el análisis se hace únicamente a partir de la relación con la TdL.

El análisis se realizará *en dos pasos*. En un primer momento, se establecerá la *lista de los actores sociopolíticos* que actúan en la presente coyuntura; en segundo lugar, se verá *cómo actúan en relación con la TdL*, tomada como expresión de un universo simbólico y de prácticas.

Lista de actores sociales

Actores sociales son las fuerzas, los poderes que condicionan al Estado, que articulan y determinan la política, la economía y la cultura del país. Se conocen tales actores por los intereses, proyectos, universos simbólicos, ideologías, estrategias, alianzas, confrontaciones, prácticas económicas y políticas, fuerza real que poseen. El proceso socio-analítico podría compararse con la disección. Si se utiliza un instrumento vulgar, las divisiones son pocas y gruesas; si se usa un bisturí, las membranas serán cada vez más finas y numerosas. La realidad social puede diseccionarse hasta el infinito. Por eso el analista ha de escoger cierto número de capas para trabajar con ellas, prescindiendo de otras posibles. En esta selección se revela el aspecto ideológico de todo análisis, con sus ventajas y sus limitaciones. Teniendo en cuenta nuestro objetivo, escogeremos aquí *seis actores sociales* más significativos de la realidad brasileña (H. de Souza). Con ciertas correcciones de importancia, vale también para otros países del continente latinoamericano.

El primer actor social es el *gran capital nacional e internacional*. Los que maniobran este capital son los grandes bancos, el Banco Mundial, los gobiernos y los particulares de países ricos que prestan dinero. El FMI es el defensor legal de estos intereses con sus políticas y estrategias, que repercuten en el interior de los países que dependen de ese capital. El poder real de este sector consiste en los 100.000 millones de dólares de la deuda externa. Esto condiciona el comercio exterior, dirige las importaciones y las exportaciones, obliga al crecimiento del saldo comercial para pagar los intereses,

decide políticas concretas para el tipo y el ritmo de crecimiento de los países. Dentro del Brasil, el instrumento de este poder ha sido el Ministerio o la Secretaría de Planificación y de Hacienda, sobre todo desde Roberto Campos hasta Dornelles. En la actual coyuntura, se están produciendo algunas modificaciones en el ejercicio de este poder.

Estos grandes «centros financieros internacionales», con actuación y presencia en los países subdesarrollados, fueron creados especialmente en los años 70 con la expansión de los bancos transnacionales y con la transnacionalización del capital. Corresponden a la nueva articulación del capital mundial actuando a escala de mercado global, bajo la supremacía del capital financiero.

Intimamente relacionado con el actor social de los «centros financieros internacionales» está el actor de las *grandes empresas transnacionales industriales* que se han instalado en Brasil en las tres últimas décadas. Es el sector dinámico interno del capital exterior. Con el gobierno militar que se implantó en el 64, este sector recibió numerosos incentivos y facilidades, de modo que adquirió una gran fuerza y sigue gozando de enorme autonomía, enfrentándose unas veces al Estado brasileño y sometándose otras dócilmente a él. De un simple análisis de los mayores proyectos en curso en el país, se puede deducir que las inversiones más rentables son las de las transnacionales, mientras que las inversiones estatales se realizan para ofrecer infraestructuras baratas a las transnacionales. En una palabra, el mismo dinero de la nación se pone al servicio del capital transnacional: tal es su fuerza de presión y de exigencia.

El tercer actor social es el *portador del proyecto nacional (liberal)*, el Brasil oficial: el gobierno, las empresas estatales, las empresas públicas. Cuenta con los programas del gobierno, con sus estadísticas, con sus propios bancos, sus programas de propaganda. Se expresa en estos momentos como un proyecto nacional liberal, fruto de la alianza entre la burguesía nacional, los sectores de la burguesía internacional y los sectores de la clase media. Se llama «Nueva República». Está intentando crear un discurso coherente, reformista, pero se mueve en medio de prácticas contradictorias. Se gobierna a sí mismo e intenta incursiones en el terreno de los otros sectores. De momento es el actor en el que más se muestran las contradicciones (del sistema). Mantiene un discurso social y lo niega en sus prácticas económicas. Toca la tecla de la participación, de la democracia y establece un proyecto económico elaborado a ocultas por un pequeño equipo de técnicos. Este actor social gozó del apoyo popular en los primeros meses del «Plan Cruzado I» (febrero de 1986), pero poco después entró en crisis de legitimidad, sobre todo a partir del «Cruzado II» (noviembre de 1986).

El cuarto sector social es todo un mundo inmenso que vive al margen de la economía contabilizada, es decir, que vive de la *economía sumergida*. Actor sumamente complejo, ya que va desde las grandes empresas transnacionales hasta la tienda de la esquina, pasando por el tráfico de drogas, la ma-

fia, los juegos de azar, el carnaval, la caja 2 de las empresas, todos los negocios hechos sin licencia fiscal, todas las transacciones no contabilizadas oficialmente. Están en él todos los obreros y empleados sin contrato laboral, los desempleados, los subempleados, las amas de casa, etc.... Puede decirse que el 50 % de la población activa del país pertenece a este sector social.

Un país existe también en su imagen. El quinto sector social desempeña la función importante de engendrar al país simbólicamente, sobre todo a través de los *medios de comunicación social*. Evidentemente, en Brasil, es la TV-Globo la que más actúa en este sector, cubriendo con su inmensa red de imágenes todo el territorio nacional, exportando además con sus telenovelas la imagen del país en el mundo exterior. Plantea, crea y resuelve problemas a nivel simbólico. Poco a poco, este actor va creando para todo el país una o varias ideas de sí mismo, coherentes o contradictorias. No se trata de informaciones exactas, sino del universo simbólico que se va creando a fuerza de tantas imágenes transmitidas en noticias, propaganda, novelas, programas. Se da una relación dialéctica entre la imagen creada por este actor y las acciones de los demás actores. A veces entran temporalmente en contradicción, pero el quinto actor procura captar siempre y reforzar las acciones que dominan en el momento. Un caso significativo fue el proceso de las «directas-ya», que empezó sin la cobertura de las TVs y las fue conquistando lentamente, hasta el punto de que luego ellas mismas prestaron amplia atención a los comicios. Y por otro lado, ellas asumen iniciativas para apoyar e incluso crear un clima propicio para ciertas acciones. Así el Plan Cruzado se vio altamente estimulado por la TV, transformando al pueblo en el «fiscal del presidente». El clima de «copa del mundo» recibió un estímulo artificial cuando era enorme el descrédito de la selección de fútbol, debido a sus actuaciones. Cada vez se palpa mejor la importancia de este sector social en el juego de los poderes del país.

El sexto actor social son las *fuerzas populares*. Sujeto social emergente que se organiza a través de movimientos populares, de microsistemas articulados, como la Pastoral Obrera, los sindicatos, el movimiento negro, CPT, sectores sociales organizados en lucha contra el sujeto dominante y hegemónico de las clases burguesas y sus aliados. Grandes áreas de la Iglesia, a través de pastorales especializadas comprometidas con los pobres y las comunidades eclesiales de base, se alían entre sí y se constituyen como este sexto actor, junto con todas las fuerzas populares que luchan por la transformación de la sociedad a partir de un proyecto diferente, en defensa de los intereses de las capas populares.

Relación de estos actores con la Teología de la Liberación

El análisis coyuntural consiste fundamentalmente en examinar la actuación de esos actores en relación con el universo que significa la TdL.

No es la teología, en cuanto tal, el punto de divergencia y de contradicción entre ellos, sino más bien todo lo que ella significa, apoya, justifica, legitima y representa simbólicamente. En una palabra, está en juego el conjunto de intereses que el proceso de liberación defiende, promueve, encarna y lleva adelante con su discurso y sus prácticas concretas.

Los dos primeros actores —los centros financieros internacionales y las empresas transnacionales— hace ya tiempo que se han ido articulando en una lucha sorda contra la «iglesia popular», que se expresa teológicamente con y en la TdL.

Desde el «informe Rockefeller» hasta los proyectos de la Comisión de Santa Fe, la política de estos poderes internacionales ha sido la de desconfianza, agresión, infiltración, presión sobre esa parte de la Iglesia y de su teología, intentando frecuentemente utilizar los mismos medios religiosos: discursos y actitudes del papa, opinión de los obispos y de los sectores de la Iglesia contrarios, promoción financiera de simposios hostiles a la Teología de la Liberación, etc.... Por consiguiente, no se traba un combate con armas diferentes, ya que eso parecería muy sospechoso contra semejantes poderes; sino que se busca dentro del mismo mundo religioso las armas con que combatir a la TdL. No cabe duda de que el aumento de la aparición, implantación y crecimiento de las sectas americanas de cuño conservador y contrarias a la TdL tiene mucho que ver con la actuación de este actor social internacional. La actual coyuntura tiende a conservarse o a empeorar, al menos mientras continúe la administración Reagan. Pero la contradicción fundamental no depende de esa administración, sino de los intereses básicos en juego, y por eso mismo, continuará aunque se den eventuales cambios en la misma.

Más confusa y hasta contradictoria se muestra la coyuntura en lo que respecta al tercer actor social: el Brasil oficial. Como síntoma, hemos observado cómo la Nueva República ha mantenido un discurso cercano al de la TdL, precisamente para marcar distancias respecto a los gobiernos militares del pasado régimen. Ha lanzado, con amplia repercusión, el discurso de la reforma agraria. El equipo de la actual administración ha procurado mostrarse sensible a la problemática social y liberadora. Pero, por otro lado, sobre todo después de la reforma ministerial de comienzos de 1986, algunos ministros empiezan a discrepar de ese discurso. Y entonces las manifestaciones del gobierno social, reafirmando unas veces los primeros propósitos sociales y retrocediendo otras, so capa de un juridicismo rígido —ministro de Justicia— o con el pretexto de la viabilidad técnica y de la eficiencia. La manzana de la discordia es la reforma agraria. En torno a ella ha cerrado filas el sector de la liberación de la Iglesia y no cesa en el empeño, urgiendo continuamente al gobierno y recordándole sus promesas y proyectos. Más aún, el sector conservador del gobierno se siente acorralado, perplejo, confuso, entre el enfrentamiento con las fuerzas conservadoras que lo apoyan y la pérdida de credibilidad popular de que goza todavía.

Además, la reforma agraria interesa también al proyecto nacional liberal de la Nueva República, tanto económica como socialmente, más allá de los dividendos políticos en un año electoral. Por una fatalidad histórica, la problemática de la tierra tiene una terrible fuerza emocional y ha despertado sentimientos profundos de lucha. Pero será en el terreno de la práctica real del gobierno donde se decidirá la disminución o el recrudecimiento de la lucha entre los sectores vinculados a la liberación y las fuerzas conservadoras, reaccionarias, articuladas hasta la disposición del recurso a las armas en la defensa de sus intereses.

El año 1987 ha estado polarizado por los debates en torno a la elaboración de la nueva Constitución. Los constituyentes ya habían sido elegidos y su configuración general se muestra más bien conservadora. A su vez, hay presencias significativas del sector vinculado a la liberación y a los intereses populares. En este sentido, la Iglesia, en sus miembros partidarios de la TdL, se comprometerá ciertamente en la encrucijada ideológica del año de la Constituyente, marcando así una presencia más destacada de su teología. Se prevé una coyuntura bastante conflictiva, ya que están en juego intereses muy serios de grupos poderosos. La Carta Magna determina por mucho tiempo el camino de una nación. El nivel de apertura social y de posibilidad de transformación con vistas a la liberación de las clases pobres tendrá que ser definido, en gran parte, por el propio texto de la Constitución. Y los ideales de la TdL intentarán encontrar en él su espacio correspondiente. Por consiguiente, estamos en el umbral de un momento fundamental para la consolidación de la problemática de la liberación que hace décadas ha ido elaborando la TdL.

El cuarto actor, al estar sumergido, no provoca tensiones explícitas y claras con la TdL. Pero ciertamente, en su fracción que vive de la contravención, perfila posiciones contrarias a las de la TdL, aun cuando no se expresen ni salgan públicamente a la luz.

El análisis del quinto sector tiene su propio hechizo. De nuevo se perciben las contradicciones de sus prácticas, debido a los intereses que se cruzan. En el momento en que la TdL sufría castigos y censuras por parte de la Iglesia oficial, en la persona de Leonardo Boff, los intereses liberales de este sector se pusieron al lado de la TdL. Hubo largos programas en que el mensaje principal era, por lo menos, la defensa de la libertad de expresión contra las acciones punitivas de la Iglesia. A este sector social le interesa igualmente que la situación del Brasil llegue a un mejor equilibrio social, con una distribución de la renta más equitativa. Lo exige un capitalismo moderno. Pues bien, puede ser estratégicamente importante una alianza con las luchas que defiende y simboliza la TdL, aunque se dé una contradicción fundamental respecto a sus últimos y más profundos intereses. Por eso llama la atención de los lectores y de los telespectadores extranjeros el enorme espacio que la TdL, con todo lo que ella significa, ocupa en los periódicos, en los noticieros y programas televisivos. Y no se puede negar que en mu-

chos de esos mensajes domina una imagen positiva de la misma. De momento, no son las fuerzas sociales de la liberación los peores enemigos del Brasil-imagen que este actor engendra y transmite. La lucha está centrada, más bien, contra los poderes más conservadores que impiden, con su corteidad de vista, el salto del Brasil a ser una gran nación capitalista soberana, sin esta India de miseria. De este modo queda acicalada la belleza «global» del Brasil con los sueños de imágenes en color.

Finalmente, el actor social del Brasil popular es el inspirador y el destinatario principal de la «Iglesia de la liberación». De él procede el mayor apoyo y él es su razón de ser. A medida que se vaya robusteciendo este actor, la TdL irá cobrando mayor respaldo y legitimación. Pero ni siquiera aquí se da una aprobación unánime. La verdad es que hay segmentos populares trabajados, manipulados por las fuerzas conservadoras, que utilizan el universo religioso para alienarlos y engañarlos. Y de esta manera los lanzan contra la Iglesia de la liberación. No faltan tampoco grupos de izquierda que, por otras razones, se oponen a la TdL, a pesar de que juran estar también ellos al lado de la liberación. Y cuando esos grupos asumen la hegemonía de los movimientos populares de reivindicación y de lucha, entran en conflicto con la Iglesia de la liberación y lanzan ataques contra la TdL y contra su capacidad teórica de ir más allá de un «buen reformismo social». Esta tensión tiende a crecer con la «apertura política», ya que durante el tiempo de la represión, esos grupos se veían protegidos y defendidos, en nombre de los derechos humanos, por la Iglesia de la liberación. Hoy no necesitan ya esta protección y esta defensa y asumen más coherentemente sus banderas, que chocan en muchos puntos, política y estratégicamente, con las que defiende la TdL.

2. HECHO ECLESIAL

Si la TdL es un hecho sociopolítico, es, más todavía, un hecho eclesial. Por su propia naturaleza, intenta ser una reflexión de la fe con vistas a la comunidad, a la pastoral. No obstante, aunque es por definición eclesial, se convierte en un hecho social solamente cuando su impacto y su relevancia adquieren una dimensión lo suficientemente amplia para despertar la conciencia de la Iglesia. La TdL ha suscitado sin duda la conciencia de la Iglesia universal, latinoamericana y del Brasil. Lo comprueban innumerables señales.

a) Señales

Ultimamente han tenido lugar importantes manifestaciones por parte de la *Iglesia en el ámbito universal*. Revelando actitudes opuestas, de acogida o de rechazo, muchas Iglesias en el mundo han reaccionado ante la TdL. Así por ejemplo, en Alemania occidental se desencadenó una campaña con-

tra la TdL, y en seguida un grupo de los más famosos teólogos de ese país —Rahner, Metz, Greinacher, Käsemann, Moltmann, etc.— reaccionó en su defensa.... Pero es, sobre todo, en el mundo de las revistas teológicas y de noticias donde la TdL adquiere una presencia destacada. Resulta ya incontrolable la inmensa bibliografía sobre la TdL de las revistas de Europa y de otros continentes. Hay números enteros de famosas revistas teológicas consagrados a ella, con artículos de autores latinoamericanos y europeos. Estudiantes de diversos países se interesan en hacer tesis de licenciatura o de doctorado sobre autores y temas relacionados con la TdL.

Pero su consagración mundial vino a través de los recientes documentos emanados por la Congregación para la Doctrina de la fe, precedidos y seguidos de entrevistas con el cardenal prefecto Joseph Ratzinger. La TdL directamente y la temática de la liberación en general, han sido temas de dos *Instrucciones* de dicha Congregación. Además, el papa Juan Pablo II ha aludido repetidas veces de forma explícita a la TdL, unas veces señalando sus riesgos, otras acentuando su necesidad y su importancia para la Iglesia, como lo ha hecho más recientemente en la Carta dirigida al episcopado brasileño con ocasión de la Asamblea anual de obispos de 1986.

Los procesos a los teólogos Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, aunque no se enfrentaron directamente con la cuestión de la TdL, han servido para ponerla de relieve ante la Iglesia universal. El comienzo de la publicación de la colección «Teología y liberación», con la consiguiente intervención de Roma, prohibiendo la continuación de la colección como tal sin una serie de precauciones, inaceptables e inaceptadas por el comité organizador de la colección, sirvió igualmente para convertir a la TdL en un hecho eclesial de relieve universal.

Estas señales más recientes venían siendo ya preparadas en el doble sentido de apertura y de cautela por intervenciones y documentos de la Iglesia. Así, los sinodos de 1971 y 1974 tocaron temas afines. Pablo VI, en la Carta apostólica *Evangelii nuntiandi*, dedicó amplio espacio al tema de la liberación. La doctrina social de la Iglesia se iba sintiendo, cada vez más, impulsada por los acontecimientos sociales y políticos a abrirse a la nueva problemática que habría de ser el eje de la TdL, engendrando una actitud paradójica. Por una parte, esta apertura de la doctrina social de la Iglesia permite muchas de las afirmaciones de la TdL; por otra, algunos teóricos quieren utilizarla como prueba de la inutilidad de una teología cuya función teórica venía desempeñando ella misma.

Pastoralmente, algunas actitudes de la Iglesia universal favorecen el desarrollo de la TdL, como la reunión de un grupo de obispos brasileños en Roma con el papa y con miembros de la curia romana, en marzo de 1986; mientras que otras actitudes dificultan su avance, como el nombramiento de varios obispos opuestos a ella. Así también, algunas líneas pastorales emanadas del Sínodo extraordinario de 1985, al menos a partir de ciertas interpretaciones, crearon cierto clima de sospecha en relación con la TdL.

En América latina, los signos de la presencia y de la importancia de la TdL son aún mayores y más abundantes. Escapan por completo a nuestro conocimiento y control teórico, pero algunos ejemplos podrán ayudarnos a iluminar este hecho. La Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín, el año 1968, es considerada como el lugar del reconocimiento oficial de la naciente TdL por parte del episcopado. A partir de entonces, Medellín sería el marco y el símbolo de todo un universo teológico y pastoral comprometido con la problemática de la liberación. Diez años más tarde, la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano, reunida esta vez en Puebla, reflejó la presencia inquietante, incómoda, pero real, de la TdL en la Iglesia de América Latina. Por un lado, la Asamblea trata ampliamente de toda la temática que desarrolla la TdL y toma opciones de acuerdo con esta teología. Pero, por otro, guarda un incómodo silencio respecto a ella, como fruto de un compromiso entre dos grupos expresivos de obispos presentes en Puebla: unos querían condenarla y otros defenderla y promoverla. El resultado fue el silencio, que es tan expresivo y significativo como un discurso elocuente.

Si se da ya una presencia significativa de la TdL en las publicaciones teológicas del primer mundo, mucho mayor resulta todavía en el mundo latinoamericano. En nuestras revistas teológicas abundan los artículos sobre la TdL y/o inspirados por ella, en su doble aspecto de defensa y explicitación o de rechazo y crítica. Predomina, con mucho, la producción teológica emparentada con la TdL.

En el interior de varias Iglesias de América latina hay grupos y movimientos que dirigen su batería crítica contra la TdL; la mayor parte de ellos tienen sus raíces y su matriz en Europa, como el *Opus Dei*, Comunión y Liberación, mientras que otros tienen su origen en este continente, como Sodalicio, TFP.... Hay revistas y centros de documentación organizados también contra la TdL (Cedial, Tierra Nueva). Todo hace creer que hay grupos extranjeros que financian estudios, congresos, publicaciones, encargados de asumir una crítica firme y constante de la TdL.

La TdL se ha transformado en algunas Iglesias en punto de cohesión de una lucha intensa contra regímenes opresivos e inhumanos, como en Chile. En otras Iglesias es más bien manzana de discordia. Así, la Iglesia de Nicaragua está afectada por dentro de una dolorosa división en torno al tema de la liberación. Mirando hacia la Iglesia de Nicaragua, otras Iglesias empiezan a tener miedo de la TdL, temiendo que se produzca también dentro de ellas el mismo nivel de radicalización.

En América latina se va haciendo cada vez más difícil que una Iglesia particular prescinda de la TdL. Su método, sus publicaciones, su temática, sus opciones básicas se hacen presentes en todas partes, en la voz, en los escritos y en las prácticas de quienes la defienden y valoran y de quienes la rechazan y critican, desde la cúpula del CELAM hasta los rincones perdidos del interior. En algunos casos, la lucha por la liberación ha llevado a mu-

chos a dar su vida dentro de su compromiso. En este sentido, la TdL guarda también una vinculación con la nueva realidad eclesial del martirio.

Como conclusión podemos añadir además, como vinculados en cierto modo a la TdL, la creciente e imperiosa práctica de la opción por los pobres y el fenómeno pujante de las comunidades eclesiales de base. Finalmente, la vida de la Iglesia en América latina está marcada profundamente por la situación de fe que la TdL intenta tematizar, explicitar y justificar.

En la iglesia de Brasil la TdL es ampliamente hegemónica. Ocupa los principales espacios teológicos del país en términos de publicación de revistas y libros, de prácticas litúrgicas innovadoras, de pastoral significativa. Una gran demostración de este hecho es quizá la serie de documentos que la CNBB (Conferencia Nacional de obispos brasileños) viene publicando desde 1970. Aunque son una minoría los obispos realmente comprometidos con la problemática de la TdL, las publicaciones de la CNBB reflejan la teología y la práctica de esa minoría, no ya por la vía de la manipulación, sino por la del convencimiento. Esta minoría es realmente la que puede presentar experiencias, prácticas y reflexiones consistentes y evangélicas, que conquistan el consentimiento de la mayoría silenciosa y de centro. Y estos documentos reflejan el universo semántico y praxístico de la TdL.

Hay, sin embargo, una pequeña minoría que sigue insistiendo en sus constantes críticas a la TdL en revistas y en algunos periódicos de gran circulación en el país. Los grupos opositores muestran la importancia de la TdL al tener que enfrentarse públicamente a ella.

Pero la presencia de la TdL es quizás más importante todavía en su papel teórico-teológico de alimentar las pastorales más significativas de la Iglesia, como son la Comisión pastoral de la tierra, la pastoral obrera, la pastoral indígena (CIMI), la pastoral de los sin-tierra, la pastoral de los marginados, la pastoral de las «favelas», etc....

En el interior de la Iglesia, el caso de los hermanos Boff ha servido para poner en evidencia a la TdL, provocando una fuerte movilización y concienciación respecto a ella.

Otra señal de la presencia de la TdL es la multiplicación de cursos, seminarios, debates sobre la TdL, de manera que los teólogos más especializados apenas pueden atender a todas las invitaciones y programaciones que se organizan a todos los niveles. Así, tanto los grupos de base como los grupos letrados e ilustrados, solicitan reuniones para iluminar lo que es la TdL. Más recientemente, en la fundación de la Asociación de los teólogos del Brasil (SOTER), la TdL ha marcado su presencia clara a través de la participación de la mayoría de teólogos que aceptan esta perspectiva.

En una palabra, la TdL avanza en el mundo de los teólogos y en las bases de la Iglesia, mostrando así una presencia destacada y característica. Se trata realmente de un hecho eclesial de dimensión internacional, latinoamericana y brasileña.

b) Análisis del significado de estas señales

No cabe duda de que la TdL es actualmente un hecho eclesial universal. Ha superado las fronteras de América Latina y del Tercer Mundo, para provocar reacciones en el centro de la Iglesia, teológico y magisterial. Ante ella las fuerzas eclesiales se han situado de forma diferente. El análisis de estas diferencias y su significado nos ocupará en las próximas páginas.

Siguiendo el mismo método de análisis de la TdL, como hecho social, enumeraremos los principales actores eclesiales y veremos, luego, cómo se sitúan de forma diferente ante la TdL.

Enumeración y descripción de los actores eclesiales

La Iglesia permite innumerables ángulos de análisis.

Como factor analítico de la Iglesia entra su vocación trascendente y su origen en la voluntad libre y soberana de Jesús. Esta dimensión teológica cae solamente bajo la criba analítica de la fe, que busca en la Revelación los elementos para entenderla. Para definirse en esta perspectiva teológica, la Iglesia dispone de innumerables categorías bíblicas o creadas por la reflexión teológica. La Constitución dogmática *Lumen Gentium* nos presenta toda una serie de ellas: misterio, pueblo de Dios, sacramento de salvación, Cuerpo de Cristo, Reino de Dios, sin hablar de las imágenes bíblicas como redil, terreno de labranza, construcción de Dios, familia, templo santo, Jerusalén celestial, «madre nuestra», esposa inmaculada del Cordero, etc....

Esta dimensión teológica es captada en la conciencia de los miembros de la Iglesia y vivida en sus prácticas de modo diferente, según los propios terrenos de actuación y los proyectos correspondientes. Los actores eclesiales observan determinadas prácticas y tienen una concepción determinada de la Iglesia en consonancia con su lugar, su función, la situación que ocupan en la estructura (humana) social de la Iglesia. Están sujetos a un proceso interminable de análisis cada vez más finos y minuciosos. Una vez más el aspecto didáctico nos obliga a escoger algunos actores más importantes y, según los casos, a distinguir en su interior, en ulteriores análisis, diversos actores menores.

Un *primer actor eclesial* de importancia fundamental en la Iglesia es el *poder magisterial, administrativo y diplomático*. Son todos aquellos que en el centro de la Iglesia —Roma—, como en las Iglesias regionales o locales, tienen el poder de enseñar, dirigen la administración-organización de la Iglesia y su relación con los otros poderes: el papa, la curia romana, las conferencias episcopales, los obispos y el nuncio. Son los principales responsables de la doctrina, de la disciplina, de la política interior y exterior de la Iglesia. Por la misma enumeración de los miembros que constituyen este grupo, se percibe fácilmente su diversidad y la posibilidad de tensiones entre ellos. En el análisis habrá que tener en cuenta este hecho.

El *segundo actor eclesial* tiene como campo de influencia directamente el mundo de las ideas, no en el sentido de vigilancia administrativa, de poder magisterial, sino en el sentido de engendrar y de hacer circular los conocimientos. Es el *poder teológico*, que podría llamarse *ideológico* en el sentido más amplio de la palabra. Con él es con quien ha de vérselas más directamente la TdL, ya que se coloca precisamente en el mundo de los conocimientos teóricos sobre la fe cristiana. Este poder se ejerce en las facultades e institutos teológicos (seminarios), a través de escritos en artículos y libros, en cursos y conferencias, en asesorías y declaraciones públicas. Unas veces está más bien vinculado a los organismos y a las Iglesias locales, otras actúa desligado de ellas y a título personal, aunque ideológicamente está siempre articulado por la propia dinámica interna del pensamiento y su perspectiva.

Por más que se diga que la Iglesia es clerical, existe realmente en su interior un verdadero *poder laical*, que es un *actor eclesial* importante. En realidad, un actor social actúa unas veces directamente, asumiendo políticas y estrategias dentro de un proyecto claro, y otras veces condicionando simplemente a otros actores con sus expectativas, sus deseos, sus aspiraciones, a los que éstos actores se ven obligados a satisfacer debido a su propia naturaleza. El poder laical actúa en la Iglesia de esta doble manera: unas veces asume la iniciativa clara e impone su dirección con prácticas bien definidas, y otras influye en los poderes magisterial, ideológico, religioso y clerical, a través de sus expectativas y necesidades, a las que estos poderes quieren satisfacer, por lo que terminan siendo condicionados e influidos por el poder laical.

Atendiendo especialmente a la situación de la Iglesia en América Latina, se presenta como verdadero poder *la presencia y la actuación de los religiosos*. Más que en ninguna otra Iglesia, los religiosos asumen en nuestro continente una postura destacada, bien por su número, bien por la calidad de su actuación. Además, están organizados en una Confederación latinoamericana (CLAR), en conferencias nacionales (Confer), o regionales, además de otros muchos tipos de organización, bien intercongregacional, bien en el interior de determinada congregación, internacional y/o nacionalmente.

El *quinto actor eclesial* es el *clero y los seminaristas*, candidatos al sacerdocio. En este caso, el *poder clerical* —presente y futuro— se distingue tanto del poder magisterial propiamente dicho como del poder de los religiosos en cuanto tal, aunque muchos de los que pertenecen al clero sean religiosos. Su actuación se lleva a cabo especialmente en el trabajo parroquial, en mayor o menor sintonía con el poder episcopal como un todo. Tiene cierta autonomía y por ello merece una caracterización propia.

Relación de estos actores eclesiales con la TdL

Cuando afirmábamos que la TdL es un factor eclesial y enumerábamos la enorme serie de señales que lo comprobaban, estábamos ya indicando la importancia de la misma para los actores eclesiales, pero sin analizar aún la naturaleza y la calidad de esta relación. Solamente a través del análisis de cada uno de los actores en particular se podrá tener una idea del significado de este hecho eclesial.

El poder magisterial se ha expresado y se sigue expresando respecto a la TdL de forma muy diversificada, según quien lo representa en cada momento. Así el papa ha mantenido discursos bien claros sobre la TdL, con un claro desnivel entre uno y otro. En unas ocasiones ha mostrado temores y reservas frente a ella, en el sentido de que no estaría guardando debidamente su cualidad teologal, su dimensión de reflexión sobre la revelación, su carácter «religioso», debido a un excesivo acento en la importancia de la praxis. Por otro lado, no ha dejado de apreciar el esfuerzo de una reflexión basada en el evangelio, que atiende a la problemática de la liberación. Puede decirse que, después de la reunión de los obispos brasileños en Roma, en marzo de 1986, se dispó una atmósfera de desconfianza y el papa dio muestras positivas de confianza incluso por encima de sus temores personales. Esta actitud se manifestó en el Mensaje a los obispos de Brasil —9 de abril de 1986—, cuando afirmó expresamente: «La teología de la liberación no sólo es oportuna, sino útil y necesaria. Tiene que constituir una nueva etapa —en estrecha conexión con las anteriores— de la reflexión teológica que se inició con la tradición apostólica...». Y hay otras afirmaciones inequívocas que demuestran una actitud de aprecio, de reconocimiento y de confianza en relación con la TdL.

En la Curia romana, la Congregación para la Doctrina de la fe es el órgano competente para tratar los temas teológicos. Por eso, es el actor principal en relación con la TdL. También aquí hemos percibido un nítido cambio de orientación. Al principio predominaba una actitud crítica, de reserva, de sospechas, claramente manifestada en las explícitas declaraciones de su Prefecto, el cardenal Joseph Ratzinger. Con expresiones fuertes e inequívocas afirmó que «en el análisis del fenómeno de la TdL se pone de manifiesto un peligro fundamental para la fe de la Iglesia». Habla de los teólogos que, «de alguna manera, han hecho propia la opción fundamental marxista» (J. Ratzinger-V. Messori, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, 193). Después de esta entrevista, la Congregación para la Doctrina de la fe, con la firma del cardenal Joseph Ratzinger, publicó la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, donde también son claras las reservas sobre la misma. El documento pretende llamar la atención «sobre las desviaciones y peligros de desviación, perjudiciales a la fe y a la vida cristiana, inherentes a ciertas formas de teología de la liberación». Pero se observa un cambio objetivo de la coyuntura en el documento siguiente, publicado

por la misma Congregación y con la firma del mismo cardenal: *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*. Aunque esta Instrucción comienza reafirmando la validez de la anterior («Lejos de haber perdido su valor, aquellas advertencias se muestran cada vez más pertinentes y oportunas»), e indica como criterio hermenéutico una lectura «orgánica» de los dos documentos, de modo que cada uno de ellos se lea a la luz del otro, sin embargo, se puede afirmar que revela una nueva coyuntura, no ya precisamente la que deseaban los autores directos de los documentos, sino impuesta más bien por el conjunto de la Iglesia y por la voluntad expresa del papa, en la medida en que es posible percibirla. Aparte de estas actuaciones estrictamente magisteriales, hubo medidas disciplinares que revelan la práctica del actor social. Se llevaron a cabo dos procesos contra dos teólogos eminentes de la TdL, a saber, Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. El primero terminó discretamente con un diálogo entre la Congregación y los obispos peruanos y entre éstos y el propio teólogo Gustavo Gutiérrez. El segundo, por su parte, concluyó con la condenación de fray Leonardo a un silencio obsequioso durante un plazo previsto primeramente para un año. El cambio coyuntural se manifiesta también en la suspensión de este castigo incluso antes de terminar el primer plazo. A pesar de estas señales de cambio, sigue advirtiéndose una actitud de vigilancia —e incluso de desconfianza— respecto a la TdL por parte de la Congregación para la Doctrina de la fe. Un indicio de ello son las dificultades todavía pendientes entre dicha Congregación y la Comisión de redacción de la colección teológica «Teología y liberación», respecto a la continuación de la publicación de los libros previstos en la colección. Pero como esta Congregación trabaja en íntima colaboración con el papa, no se puede prever si la actitud del papa de confianza por encima de sus propios temores prevalecerá sobre la desconfianza de la Congregación, o viceversa. Naturalmente todo esto dependerá también de la manera como liven a cabo su trabajo teológico, en esta coyuntura, los teólogos de la liberación.

La presidencia de la Conferencia Nacional de obispos de Brasil, incluso en los momentos difíciles para los teólogos de la liberación, ha asumido posiciones positivamente favorables a esta corriente teológica y al universo pastoral que simboliza, significa y alimenta esta teología. La línea ideológica y pastoral trazada por las asambleas de la CNBB, que ha proseguido luego la presidencia, se ha alimentado de la TdL, reforzando así su presencia y su desarrollo. En muchos momentos, esta línea ha recibido el apoyo de instancias superiores. La visita del papa al Brasil fue, sin duda, uno de esos momentos en los que la CNBB salió más robustecida en sus opciones y líneas pastorales. Por otro lado, otras intervenciones de Roma han lanzado sospechas sobre esta misma institución, sobre todo cuando en una carta del Secretario de Estado se hablaba de una posible intervención romana en la CNBB. Con el encuentro romano entre los representantes de la CNBB, los cardenales brasileños y el papa con sus asesores inmediatos, la coyuntura

favoreció la conciencia y la práctica de la CNBB en la línea que había llevado hasta entonces. En su interior hay un grupo de obispos que muestran clara y públicamente su desacuerdo con las decisiones y líneas de la CNBB. Este grupo, que se iba fortaleciendo con el apoyo real o supuesto de las instancias romanas, da la impresión de mostrarse menos consonante con las últimas actitudes, especialmente del papa. Con ello ha perdido prácticamente su única legitimación. Un poco confuso con el gesto y el voto de confianza que el papa dio a la Iglesia del Brasil y a la TdL, este grupo sigue ocupando todavía sus lugares ya conquistados: posibilidad de escribir en periódicos de gran circulación, presencia en órganos administrativos de la Iglesia, ocupación de sedes episcopales importantes, teniendo a su disposición algunos teólogos afines a sus perspectivas teológicas y pastorales.

Más clara es la coyuntura en cuanto al *poder teológico*. Los dos campos se dibujan más distintamente. Hay un grupo de teólogos que toman una clara posición contra la TdL. El grupo más expresivo es el *germano-romano*. Son teólogos que actúan en Alemania y/o en Roma, pero que pertenecen sobre todo al universo teológico dirigido por una teología alemana, que reacciona actualmente contra toda tendencia liberalizadora. Es una teología neoconservadora, que considera a la TdL como fruto legítimo —naturalmente de forma equivocada— de la teología liberal europea, contra la que dirigen su batería teórica. Esta teología neoconservadora encuentra su expresión escrita en la revista *Communio*, que surgió precisamente para responder a la marea creciente liberal de los años posteriores al Vaticano II. En América Latina, este grupo teológico no pasa de ser una mera prolongación o reproducción vulgarizadora de esta teología neoconservadora europea. En general, son también teólogos con vinculaciones germano-romanas. La variante americana neoconservadora parece no influir tan directamente, a nivel estrictamente teológico, en la situación de América Latina. Su influencia está más bien en el campo directamente político, favoreciendo la política exterior de Ronald Reagan. Su expresión máxima es el teólogo Novak.

En los momentos actuales, en Brasil, la TdL es hegemónica. Dispone de las mejores revistas teológicas, produce los artículos y libros de mayor calidad teológica y de más amplia difusión, orienta la línea editorial de las principales editoriales del país. Hay un sólido grupo de teólogos latinoamericanos que han organizado e incluso iniciado ya la publicación de una amplia colección teológica, que pretende ofrecer una idea más completa de toda la teología en una perspectiva de liberación. Esta colección, «Teología y liberación», es el hecho teológico más importante de los dos últimos años. Es fruto de un largo trabajo de preparación que se está llevando a cabo desde hace más de cinco años. En Europa hay un significativo grupo de teólogos que apoya ampliamente a la TdL, no necesariamente adoptando sus afirmaciones y su perspectiva, pero sí al menos defendiendo el derecho, la legitimidad y hasta la necesidad de expresarse como teología de un continente.

Los teólogos de América Latina encuentran en sus colegas de Asia, de África y de América del Norte negra una comunión profunda en la intención fundamental, aunque disienten sobre el ángulo de consideración del proceso de liberación. Los primeros acentúan más bien los aspectos socio-políticos, mientras que los otros elaboran más la dimensión racial y cultural de inserción liberadora en el interior de las grandes religiones.

El *poder laical* es importante para analizar la coyuntura de la TdL. Hay evidentemente un tipo de laico, organizado o no, que vive de una fe tradicional y está al margen de la problemática elaborada por la TdL. Su reacción ante ella es de extrañeza y a veces hasta de escándalo, al sentirse perturbado en su visión excesivamente religiosa de la realidad por obra de una reflexión crítico-social. Más que como poder laical consistente y autónomo en favor o en contra de la TdL, es utilizado en sus reacciones por otros grupos como argumento contra la TdL, a la que se presenta como secularizante y como causa del abandono de la Iglesia de las capas simples de fieles.

El poder laical, en su relación con la TdL, se manifiesta sobre todo a través de los movimientos internacionales: *Opus Dei*, Cursillos de cristianidad, Focolari, Renovación carismática, Comunión y Liberación, y una serie de movimientos matrimoniales. La mayor parte de ellos, o bien se oponen directamente a la TdL en sus discursos y sus prácticas, o bien prescindir totalmente de esta problemática sin combatirla directamente. En una palabra, o combate a la TdL o aliena a sus miembros de la problemática de la liberación.

Este poder va creciendo a través de una organización cada vez más perfecta, con estructuras internacionales que les garantizan recursos y eficacia en sus acciones. Esto significa que el laicado de clase media que frecuenta estos movimientos mostrará cada vez más reservas ante el desarrollo de la TdL, e incluso usará sus recursos económicos e intelectuales para frenarlo. Frecuentemente este poder se alía con el poder ideológico —teólogos neoconservadores— y con el poder magisterial —instancias romanas, grupos de obispos y/o los obispos en sus respectivas diócesis— para oponerse a la TdL.

No hay nada que haga creer que se haya transformado esta coyuntura. Parece caminar, más bien, en una línea de fortalecimiento del poder laical transnacionalizado en oposición a la Iglesia de la liberación.

En el campo laical, la TdL encuentra una enorme resonancia entre las capas populares vinculadas a los círculos bíblicos, a las luchas populares, a las pastorales más críticas, tales como CPT, CIMI, pastoral obrera, pastoral de los sin-tierra y sobre todo, naturalmente, entre las comunidades eclesiales de base. Este poder laical es el que más legitima y fortalece a la TdL, ya que ésta se encarga de responder a las preguntas planteadas por esos medios laicales.

Los religiosos en la Iglesia de América Latina representan un papel destacado y, en algunos países, decisivo. En este sentido se puede hablar del

poder de los religiosos. En América Latina existe la CLAR, que sigue una línea claramente en consonancia con la TdL. Esto significa que los cursos, seminarios, equipos teológicos y demás actividades de esta institución refuerzan y legitiman a la TdL. A su vez, esta teología alimenta a los religiosos que circulan en torno a la CLAR. En muchos países, donde los religiosos encuentran más dificultad para asumir esta línea pastoral y teológica, la CLAR es el actor eclesial que los sostiene, anima y alimenta.

En Brasil, la CRB desempeña un papel parecido al de la CLAR. Anima una vida religiosa comprometida con la Iglesia de la liberación, bien a través de cursos, seminarios, grupos de reflexión en los más diversos sectores, bien a través de una producción teológica consistente. Es también un sujeto eclesial muy importante en el apoyo a la TdL, debido a su presencia de alta credibilidad y eficiencia en todo el país, ya que en cada región existen secciones regionales de la CRB con actividades propias, aunque en sintonía con la CRB nacional. En el terreno de la formación, la CRB ha promovido postulados, noviciados y juniorados intercongregacionales, donde se forma la futura generación de vida religiosa, en profunda sintonía con la Iglesia de la liberación. En este sentido es de prever un reforzamiento del actor religioso en la línea de la liberación.

Un análisis de este sujeto religioso a través de la organización de las congregaciones y órdenes religiosas resulta muy complejo, dada su enorme diversidad. Sin embargo, puede decirse que en muchos países, incluido el Brasil, se da una divergencia clara de los religiosos en el interior de sus respectivas congregaciones, bien en el campo de la formación, bien en el de la actividad pastoral, en orden a la asunción de la línea liberadora. Esta divergencia ha producido efectos de cambio, no sólo en los religiosos de América Latina, sino incluso en el conjunto de toda la congregación. La verdad es que en muchos capítulos generales la presencia significativa de religiosos latino-americanos en una línea liberadora ha cuestionado a toda la congregación y la ha llevado a opciones liberadoras. Y de este modo, el actor religioso de la América Latina se ha robustecido, en una mutua alimentación.

Si el actor religioso se encuentra, sin duda, predominantemente en la línea de la liberación, no se puede olvidar, sin embargo, que hay fuertes grupos que reaccionan en contra, provocando en su interior, tanto en las confederaciones regionales como en el seno de las propias congregaciones, divisiones que consiguientemente debilitan al actor eclesial de los religiosos en la línea liberadora.

El quinto *actor eclesial* es el clero, ya formado o en formación. En América Latina el clero diocesano prosigue una actividad más bien alineada en una perspectiva opuesta a la TdL. Y la formación de los seminaristas no permite prever cambios a corto o medio plazo en esta actitud. Sin embargo, en Brasil hay ya buenos grupos del clero diocesano que van asumiendo lentamente la perspectiva de la liberación; sobre todo se da esta actitud en los

seminaristas. Pero, aun así, puede afirmarse que este actor es más bien indiferente, reservado y hasta hostil a la perspectiva de la TdL, en su conjunto o en su mayoría.

CONCLUSION

Se observa en estos momentos una coyuntura más favorable a la TdL. En términos de Iglesia universal, debido a las últimas actitudes del papa, a sus mensajes y a la *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación* de la Congregación para la Doctrina de la fe. Hablando de América Latina, este cambio no es todavía tan sensible, ya que perduran las oposiciones, bien por parte de episcopados o de obispos significativos, bien por una presencia creciente de movimientos laicales (o mixtos —clero y laicos—, como el *Opus Dei*), bien por una creciente producción teológica crítica de la TdL. Hablando del Brasil, debido al peso real y simbólico de las dos grandes instituciones eclesiásticas —CNBB y CRB— que apoyan claramente a la TdL, y debido a una pléyade brillante de teólogos en esta línea, la TdL sigue ocupando una posición destacada y cada vez más sólida.

El futuro dependerá de varios factores. Ante todo, de la manera como la Iglesia de la liberación conserve y haga crecer el gesto de confianza del papa, bien a través de su pastoral, bien a través de su producción teológica. En segundo lugar, de la evolución de los movimientos transnacionales de laicos —y mixtos— y de la importancia que vayan cobrando. Finalmente, de la formación del clero, ya que se observa un incremento vocacional y dentro de pocos años tendremos un clero joven en plena actividad. Por eso, el éxito de la publicación de la colección «Teología y liberación» y su penetración en los institutos teológicos y seminarios desempeñarán un papel destacado en los próximos años.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

Sobre el hecho socio-político

- AVILA, F. B. de, *Igreja e Estado no Brasil, perspectivas e prospectivas*, Ed. Loyola, São Paulo 1987. Para la asamblea anual de la CNBB, el IBRADES, por medio del padre Fernando Bastos de Avila, hizo un análisis de la coyuntura, que después de ser entregada en fotocopia a los participantes de la asamblea se publicó en la revista *Síntese*. En esta obra se recogen los análisis hechos de 1981 a 1986.
- CENTRO DE PASTORAL VERGUEIRO, *O caso Leonardo Boff*, São Paulo 1986, 70 pp. Documentación sobre la repercusión de la TdL: dossier, serie de textos, boletines, recortes de periódicos, artículos...
- COMITE DE SANTA FE, "Documento secreto da politica Reagan para a America Latina", en *Voices* 75/10 (1981), pp. 755-756.
- FREI BETTO, *Fidel e a religião: conversas com frei Betto*, Brasiliense, São Paulo 1985. En esta larga entrevista se puede ver cómo la TdL fue en cierto modo un punto de contacto y de entrada de la religión en el mundo socialista.
- GOROSTIAGA, X., *Los banqueros del imperio. Los centros financieros internacionales en los países subdesarrollados*, EDUCA, Costa Rica 1978. En este libro se analiza la actuación del primer actor —los centros financieros internacionales— en los países subdesarrollados. En las pp. 13-16 se encuentra un breve resumen de la actuación de estos centros.
- IBASE, *Os grandes projetos do governo federal. Analise preliminar*, Rio de Janeiro 1982. Para mantenerse actualizado sobre la coyuntura nacional en Brasil se puede recurrir al IBASE, que saca una publicación periódica de análisis de la coyuntura: Rua Vicente de Souza, 29, 22251 - Rio de Janeiro, RJ.
- SOUZA, H. J. de, *Como se faz análise de conjuntura*, Voices-IBASE, Petrópolis 1984. Este libro ofrece recursos para hacer un análisis de la coyuntura, enumerando los elementos que hay que considerar en cada caso.

ID., *Os seis Brasis (conjuntura atual)*, CECA, São Leopoldo 1985. Folleto en donde el autor describe los "seis actores" sociales que analizamos en nuestro trabajo. Gran parte de nuestro análisis depende de esta publicación.

Editorial: "A Igreja no despontar da 'Nova Republica'", en Perspectiva teologica 17/42 (1985), pp. 145-150. Editorial que reflexiona sobre la relación entre la Iglesia y los comienzos del régimen que siguió a la dictadura militar.

Sobre el hecho eclesial

- BALTASAR, H. U. von, "Communio: un programa", en *Communio* 1/1 (1972), pp. 12-27. Este artículo inaugural de la revista *Communio* es una especie de programa del neoconservadurismo ilustrado.
- BOFF, Cl., "Teologia da Libertação: o que é isso?", en *Igreja e Missão*, 32/127 (1985), pp. 7ss. Artículo en que el autor comienza precisamente demostrando que la TdL es un hecho político y eclesial.
- COMBLIN, J., *Teologia da Libertação, Teologia neoconservadora e Teologia Liberal*, Voices, Petrópolis 1985. Libro muy interesante, en el que el autor analiza las relaciones entre estas tres teologías, iluminando el fenómeno de la teología neoconservadora y su fuerza actual.
- ID., "Os 'Movimentos' e a pastoral latino-americana", en *REB*, 43 (1983), pp. 227-262. Lúcido artículo sobre la naturaleza y la actuación de los movimientos transnacionales en el mundo y en América Latina y los desafíos pastorales que plantean para la Iglesia de la Liberación.
- JUAN PABLO II, *Mensaje a los obispos de Brasil* (1986). Carta que Juan Pablo II envió a los obispos brasileños al comenzar la Asamblea de la CNBB en Itaici (1986), después de haber tenido una reunión de estudio y de trabajo para evaluar las visitas *ad limina* con un grupo de obispos brasileños en Roma (marzo 1986).
- LIBANIO, J. B., *A volta à grande disciplina*, Ed. Loyola, São Paulo 1983. El autor analiza la coyuntura actual de la Iglesia a través de cuatro modelos en curso. La tensión entre la Iglesia de la liberación y el neoconservadurismo corresponde a los modelos 3 y 4.
- ID., "O leigo na Igreja do Brasil. Tipologia de movimentos", en *Perspectiva Teologica* 19 (1987), pp. 69-80. Artículo en que se traza una tipología de los movimientos y su influencia sobre los modelos de sociedad y de Iglesia.
- NOVAK, M., *O espírito do capitalismo democrático*, Nordica, Rio de Janeiro 1985.
- RATZINGER, J.-MESSORI, V., *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985. Se trata de una larga entrevista que el cardenal Ratzinger concedió

a Messori, en la que revela muchas de sus perspectivas y críticas al actual momento eclesial. Especie de catecismo del neoconservadurismo ilustrado.

Revista Concilium, "El neoconservatismo. Un fenómeno social y religioso", n. 161 (1981). Todo este número está dedicado a este fenómeno en sus ramificaciones y articulaciones.

Para seguir la coyuntura de la Iglesia universal (especialmente de Europa), cf. las revistas *Il Regno* (Bologna, Italia), *L'actualité religieuse dans le Monde* (París, Francia), *Cuadernos de CEDI y Aconteceu* (Rio de Janeiro, Brasil), *Comunicado Mensal y Noticias da CNBB* (Brasilia), *SEDOC y REB* (Petrópolis, Brasil), para la Iglesia brasileña.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. Signos político-sociales y eclesiales

- ¿Qué signos destacados añadiríais a los ya mencionados, sobre todo entre los que han sucedido últimamente?
- ¿Qué peso mayor o menor atribuíis a estas señales? Discutir su importancia, para analizarlos luego mejor.
- ¿Qué juicio global permiten estos signos por el simple hecho de darse?

2. Análisis del significado de los signos

- Toma de posición global sobre el tipo de análisis; sus presupuestos teóricos e ideológicos.
- ¿De qué elementos de análisis discrepáis y qué análisis alternativo proponéis?
- ¿Qué hechos nuevos han ocurrido que nos llevan a alterar el análisis coyuntural, aun cuando estemos de acuerdo con el análisis estructural?

3. Bibliografía

- Algún comentario sobre la bibliografía leída.
- Alguna indicación bibliográfica, aparte de la indicada.

2

Caminos intransitables para definir la TdL

Puesto que la TdL se ha convertido en un hecho social y eclesial, es perfectamente normal que surjan múltiples caminos para captar su significado y su estructura fundamentales. No todos tienen la paciencia suficiente para investigar; por eso se necesitan aproximaciones rápidas. Muchos han sido los caminos de aproximación a la TdL que han acabado falseando por completo su naturaleza. O eran auténticas caricaturas de la misma, o se limitaban a algunos de sus aspectos secundarios, o han pagado un duro tributo a los mitos creados dentro del juego ideológico de los mutuos combates. Así pues, todas esas caracterizaciones fallan en el propósito que tenían de definirla.

1. UNA TEOLOGIA DE LA VIOLENCIA, HIJA DE LA TEOLOGIA DE LA REVOLUCION

La TdL se caracterizaría, según esta versión, por la importancia que daría al tema de la violencia y por su vinculación con la teología europea y americana de la revolución. América Latina es un continente en ebullición, en situación pre-revolucionaria. Europa y los Estados Unidos hicieron ya sus revoluciones básicas y viven un capitalismo «humanizado», mientras que América Latina se encuentra aún en la fase del «capitalismo salvaje». Por eso es posible que se den en ella movimientos revolucionarios y contra-revolucionarios. La TdL vendría a dar una cobertura bíblica o teológico-especulativa a estos movimientos revolucionarios.

Ante todo, es verdad que se constata una oleada creciente de violencia en las grandes ciudades y en el campo, con un consiguiente desgaste moral de los sistemas y de los gobiernos presentes. En el caso de Brasil en 1986, la violencia en el campo se hizo explosiva, con amplia repercusión en los medios de comunicación social y con una influencia directa sobre la credibilidad de la «Nueva República». También es un hecho que estas situaciones

encienden de nuevo las luchas ideológicas, que en el mundo desarrollado parecen haber perdido su aliento y recibido un certificado de defunción.

El establecer una relación directa entre la TdL y la problemática de la violencia, como si fuera ésa su temática central y como si se tratara de alimentar dicha violencia, revela un total desconocimiento tanto de su génesis como de su estructura epistemológica.

Han sido varios los equívocos que han enmarañado este camino metodológico. Por amor a la verdad hay que decir que la teología clásica, con sus posiciones sobre la «guerra justa», la «guerra defensiva» y cosas semejantes, ha servido mucho más de apoyo a la violencia. La pastoral de los capellanes militares en tiempos tanto de guerra como de paz, la presencia de altos dignatarios de la Iglesia en la bendición de las armas de sus países en guerra, con el pretexto de defender los valores cristianos, el apoyo de ciertos sectores eclesiales a las acciones de represalia o a las fuerzas contra-revolucionarias hasta nuestros días, no se basan en ideas etéreas, sino que reflejan al menos una teología que los fundamenta. Y esta teología no es ciertamente la TdL.

La violencia adopta ciertamente muchas formas. Hay una *forma salvaje*, que nace en el *nivel personal* del corazón, de la explosión de las pasiones —odio, envidia, miedo— o de fuentes patológicas. En un *nivel de grupo*, esta *violencia salvaje* explota en forma de alborotos, terrorismo, gangsterismo, banditismo, gamberrismo, vandalismo juvenil, convulsiones de masa, fanatismo religioso (o lúdico), etc.... Esta simple enumeración muestra ya la distancia que existe entre la TdL y este mundo, que pertenece mucho más a la psicología personal y social y, en cierto grado, a la ética.

La *forma estructural de la violencia* se acerca más a las preocupaciones de la TdL. Están las que se sitúan en el *nivel personal* de la necesidad humana de vencer en la vida, de sobrevivir y resistir en situaciones extremas, derivadas de la agresividad innata del hombre. En el *nivel institucional*, la lista de las formas de violencia se amplía indefinidamente. Las hay en el *terreno económico*, tales como la violencia de clase, la violencia en la posesión de tierras, la violencia de la miseria económica a través del hambre, de la enfermedad, de la mortalidad infantil, del desempleo, del subempleo, de la pérdida del empleo, de la explotación de la fuerza de trabajo, de los salarios irrisorios, de la falta de calidad de vida, de la inseguridad en sus más variadas expresiones, etc.... En el *terreno político*, la violencia asume la forma del abuso del poder, engendrando refugiados, expulsados, aplastados, exiliados, sin hablar del uso de la tortura y del asesinato político. En la vida cotidiana esta violencia es ejercida por una policía venal, sobre los presos comunes, con prisiones arbitrarias y, por otro lado, ocultando los crímenes de los propios compañeros o de personas/grupos en connivencia con ella. A ello hay que sumar las violencias de las guerras, guerrillas, represiones en sus diversas formas, la carrera amenazadora de armamentos... En el *terreno social* no es menos restringido el cuadro de violencias: violencias contra el

menor (abandonado), contra el anciano sin amparo y sin lugar de acogida, contra el negro por el racismo, contra la prostituta, contra la mujer por culpa del machismo, contra el universo simbólico de la población por los medios de comunicación social, al servicio de intereses ajenos a la misma, contra la fantasía de los telespectadores con la abundancia de películas violentas en el cine y en la televisión, glorificando la violencia armada policial y estimulando los métodos violentos, etc.... Finalmente, no falta la *violencia religiosa* en los sermones cargados de amenazas, en las prácticas represivas, en las prohibiciones arbitrarias, en las censuras, en los procesos, en los castigos, en los controles por parte de la institución religiosa. Por otro lado, está también la violencia contra la propia institución religiosa por parte de otros poderes, cuando éstos se sienten amenazados por ella, en sus discursos o en sus prácticas pastorales.

Ante este cuadro de violencia, cuyas causas hay que buscar en la propia estructura antropológica y psicológica del hombre, en la manera como se han estructurado las sociedades en las relaciones económicas, políticas y culturales, la TdL no se queda callada. Pero su posición no consiste en concentrarse en el tema directo de la violencia, sino en denunciar la contradicción entre las estructuras sociales que engendran esa violencia y el proyecto de Dios, a fin de superar la causa misma de la violencia. Por eso, es una teología que se orienta contra la violencia institucionalizada. Si en este proceso de crítica y de concienciación, los grupos explotados y dominados, debidamente conscientes de ello, resisten con mayor fuerza y lucidez, resistiendo a la violencia institucionalizada, esto no puede llamarse incitación a la violencia, sino intento de eliminarla con el fortalecimiento del más débil y vulnerable. Tan sólo una defensa enérgica quita estímulos a la audacia de un ataque arbitrario e injusto.

Estas reflexiones que se hace la TdL no se orientan en la línea de la teología de la revolución. De hecho, el teólogo más próximo a la teología de la revolución, ya desde los comienzos de la TdL, Hugo Assman, se propone marcar bien las distancias que le separan de esa teología y por consiguiente no acepta de ninguna forma esa filiación. Al contrario, ve en la teología de la revolución un discurso compensatorio, una reducción de la teología a arsenal estratégico para prestar cobertura teológica a acciones revolucionarias, el lugar de debates abstractos en busca de un refinamiento conceptual de modo descontextualizado. Por tanto, la teología de la revolución es un producto típico de países ricos y no responde de ninguna forma a la problemática latino-americana. Si esta ruptura se daba al comienzo, hoy la TdL camina por otros derroteros muy distintos de la preocupación por la violencia o la revolución violenta.

En otras palabras, este camino intransitable transforma a la TdL en una teoría de la práctica revolucionaria. En ese caso, substituiría a la función de una ideología revolucionaria, con una pizca de evangelio. Sería una teoría de la práctica transformadora con sabor cristiano y que ejercería mayor se-

ducción sobre los cristianos. Sería, en última instancia, la justificación teórica para unos cristianos comprometidos con el proceso revolucionario para derrocar al capitalismo.

2. UNA TEOLOGIA A VUELTAS CON EL MARXISMO

No se trata todavía de tocar la cuestión de la relación existente entre la TdL y el análisis marxista. Este problema nos ocupará más tarde y le dedicaremos la debida atención (capítulo 10).

Por muy interesante que sea la cuestión del análisis marxista para un estudio sobre la TdL, ciertamente *no se la puede definir* a partir de la *presencia del marxismo en su interior*. La opinión de que la TdL es una forma de penetración del marxismo dentro de la Iglesia pertenece a la lucha ideológica en curso y corresponde a una visión conspiradora de la historia. Interesa esta identificación de la TdL con el marxismo para transformar en «tema candente» para el gran público lo que no pasaría de ser una querrela teológica o intraeclesial sin interés publicitario. El debate sobre el marxismo en la TdL participa de todos los vicios del juego ideológico. Por eso no es el camino más acertado para definirla.

De hecho, este camino no parece correcto —sin entrar de momento en la cuestión de términos marxistas en la TdL—, porque confunde el motor, la base, la inspiración, el calificador determinante de la TdL —que es la fe cristiana— con una cuestión periférica, secundaria, parcial e instrumentalmente presente en ella.

Se olvida que el problema de la lucha de clases, que está en el eje de la cuestión, no es un hecho primero para la TdL, sino un hecho segundo, fruto del pecado. El hecho primero es la voluntad de libertad, el amor a la justicia. Finalmente, se olvida que su encuentro con el marxismo no se realiza en la encrucijada teórica —discusión entre cristianos y marxistas de las décadas pasadas en Europa—, sino en la práctica pastoral de cada día, donde los cristianos se encuentran con personas comprometidas en el mismo caminar liberador y que proceden de otro origen teórico, animadas por otras motivaciones y quizás por otros objetivos.

Sería ingenuo pensar que la identificación, realmente ideológica, entre la TdL y el marxismo no tiene ningún punto de apoyo. ¿Qué es lo que hay, entonces, que permite estas aproximaciones? ¿Qué hay en el marxismo que se parezca al menos a la TdL y que favorezca esta vinculación?

Cl. Boff señala algunos puntos en los que el marxismo ejerce cierto poder de atracción sobre los teólogos de la liberación. *Ante todo*, el marxismo representa *una teoría y una práctica de la historia a partir de los oprimidos*. No son muchas las interpretaciones del mundo que parten de la perspectiva del oprimido, del marginado. *En segundo lugar*, el marxismo intenta *comprender la sociedad como un todo* y no la separa en diversas partes, hacien-

do de cada una de ellas el objeto de una ciencia distinta. Es una comprensión de la totalidad social que parte de abajo, del nivel económico, entendiendo a partir de allí cómo se estructura, funciona y se mueve la sociedad. Un *tercer elemento* consiste en que el marxismo está *dirigido decididamente a la acción sobre la sociedad*. Es una teoría que quiere estar ligada íntimamente a la práctica. Es también una teoría de la revolución: algo atrayente para los que viven en una situación social tan injusta y llena de contradicciones.

Un *cuarto punto* es el *carácter utópico del marxismo*, en el mejor sentido de la palabra. Realmente esta corriente sitúa en la perspectiva histórica la imagen de una sociedad reconciliada, de un mundo de hermanos. E. Bloch habla de la «patria de la identidad». El marxismo pretende mostrar la viabilidad histórica de este futuro y el camino para llegar hasta él. Hasta aquí Cl. Boff.

Un *quinto elemento* de aproximación entre los dos es la dimensión conflictiva que invade a ambos, sobre todo a través de su actividad de denuncia. Con ello ambos hacen crecer las tensiones y conflictos, identificados siempre con la «lucha de clases», quintaesencia del marxismo. Frecuentemente, los defensores de la TdL y los marxistas se encuentran físicamente en situaciones y lugares idénticos, en medio de los pobres, en las luchas populares, en los conflictos de tierras, en las organizaciones populares, etc..., de forma que de la presencia física se deducen la afinidad ideológica y los parentescos teóricos. Quizás esté en este punto la razón real de estas aproximaciones entre la TdL y el marxismo, con el desconocimiento de la regla elemental de la lógica, que prohíbe deducir necesariamente de las identidades materiales la identidad formal.

Por tanto, no son las posibles semejanzas entre el marxismo y la TdL el camino teórico correcto para entenderla y definirla. Porque las verdaderas formalidades de ambos son profundamente diferentes y radicalmente contradictorias en puntos básicos. Pues bien, las buenas y acertadas definiciones se hacen a través de las formalidades, de los elementos estructurales fundamentales, y no a través de las coincidencias materiales y ocasionales. Reducir la TdL a ideología marxista, a una sociología de la liberación o a una justificación teológica de la lucha de clases, no deja de ser una confusión teórica entre semejanzas externas y estructuras internas.

3. UNA FORMA DE TEOLOGIA MORAL, PASTORAL, O DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La teología clásica distinguía a la teología, según su finalidad, en teórica y práctica. La teología sistemática, dado que su intención fundamental es el saber teológico (teórico), se clasifica como teología teórica, mientras que la teología moral, que intenta ordenar el obrar de nuestra vida, es una ciencia

(teología) práctica. Pues bien, la TdL puede aproximarse a la moral por el hecho de estar orientada a la práctica de los cristianos, de intentar iluminar la actuación comprometida de los cristianos. Es una moral liberadora y no merece el nombre de teología sistemática o dogmática.

Partiendo de esta reflexión, algunos aproximan la TdL a la teología pastoral, en el sentido disminuido del término. En ese caso, la teología pastoral cumple la función secundaria de aplicar los principios de la teología dogmática a la acción del cristiano en el mundo. No pasaría de ser una reflexión metódica sobre la acción que los cristianos, en cuanto Iglesia, ejercen en el mundo. Pues bien, ésta parece ser precisamente la finalidad de la TdL. Entonces no pasaría de ser una pastoral liberadora.

Finalmente, otros intentan colocar la TdL en el departamento de la doctrina social de la Iglesia. Pertenece al tipo de conocimiento más precario, mudable, ya que es el más mediatizado por los conocimientos de la realidad social, sacados de la confrontación de las verdades religiosas con los elementos teóricos de las ciencias sociales. La doctrina social de la Iglesia se expresa en un conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción, que conjuga los elementos perennes de las fuentes sagradas con otros elementos alterables debido a su condición de lugar y de época (Puebla, n. 472). Y la TdL, en ese caso, puede ser considerada hasta como superflua, dado que la Iglesia ha elaborado ya una vasta doctrina social a lo largo de los siglos que es absolutamente válida para América Latina, sobre todo en sus últimos documentos.

Pero estas tres aproximaciones no dan realmente cuenta de lo que es la TdL, ya que la consideran solamente en el movimiento de la teoría hacia la práctica, de la reflexión teológica hacia el obrar cristiano. Desconocen el camino inverso, que es la característica fundamental de la TdL, a saber, de la práctica hacia la teoría, de la práctica histórica liberadora de los pobres hacia una interpretación de todo el conjunto de la fe. La TdL hace una relectura interpretativa de las Escrituras cristianas, provocada por el encuentro con la práctica histórica liberadora. El grito ético, el interés pastoral, la acción social no son suficientes para explicar toda la tarea que se propone la TdL, sino tan sólo uno de sus intereses. La TdL es más que una teología moral, que una teología pastoral y que la doctrina social de la Iglesia, ya que reexamina todo el dogma cristiano a la luz de una nueva perspectiva y no se restringe únicamente al obrar moral del cristiano, ni a la actuación de la Iglesia en el mundo, ni a las orientaciones doctrinales y criterios de acción en el terreno social.

4. UNA TEOLOGIA AL MARGEN DE LA CIENTIFICIDAD TEORICA TEOLOGICA

Este falso camino para definir la TdL empieza a bifurcarse. El primero sigue la determinación anterior. La TdL puede incluso ser científica, pero

no teológica. La verdadera teología se construye a la luz de la fe, escuchando la revelación. La TdL, al politizar sumamente la fe, acaba convirtiéndose en una ideología, en una sociología, en una política (aunque no necesariamente marxista). El punto en cuestión es su naturaleza immanente, reduccionista. No pasa de ser una teoría sociológica o una bandera ideológica con vistas a la implantación de una escatología puramente terrena y temporal. Todo lo más, puede concedérsele a la TdL el estatuto de «doctrina social de la Iglesia» para América Latina o de una «ética social», sin llegar, ni mucho menos, al nivel de teología moral. Podría desempeñar ciertamente un papel propedéutico teológico, a modo de las antiguas teologías fundamentales que se quedaban en el umbral propiamente teológico. Por tanto, este camino niega a la TdL su especificidad teológica, aun cuando mantenga cierta «cientificidad» sociológica o de alguna otra ciencia humana.

Como ya hemos dicho, esta posición no difiere mucho de las dos anteriores, ya que la razón de encuadrar a la TdL en el marco de la sociología procede de su contaminación intrínseca con los análisis sociales, especialmente del marxismo, aunque no necesariamente. Tan sólo conservaría de teológico lo que ha heredado de las otras teologías, bien la tradicional, o bien la liberal europea. Y hasta el instrumental socio-analítico ha sido tomado en préstamo de las ciencias sociales europeas. Si hay en ella alguna originalidad, le vendría de la articulación, por otra parte extrínseca, entre contenidos teológicos europeos y categorías socio-analíticas fundamentales, también de origen europeo.

Por este camino no puede realmente definirse a la TdL. Queda descalificada como teología al sustraérsele su dimensión transcendente, de relación con la fe y con la revelación.

A propósito de científicidad, hay otro camino intransitable para su definición. La verdadera teología tiene reglas internas, establecidas de modo riguroso por los teólogos profesionales, mientras que la TdL no pasaría de ser un «discurso religioso» popular, no-científico, meramente pastoral y pragmático. Esta teología se contentaría con un discurso, que llegaría incluso a tocar temas teológicos destacados, pero sin penetración ni rigor metodológico, sin preocuparse de su sistematización, sin atender a las reglas internas del discurso teológico. Sería, por consiguiente, una teología suburbana, de segunda clase, subdesarrollada, sin poder llegar al nivel de la racionalidad moderna.

La verdadera teología conservará siempre un aspecto académico. Aunque Karl Rahner haya afirmado e insistido en que toda buena teología tiene que ser pastoral, él mismo elaboró una teología con todo rigor académico, usando categorías elaboradas por filosofías sofisticadas. La TdL estaría al margen de estas exigencias teológicas, afirmando ser una teología antiacadémica. Con esta característica, dejaría de ser considerada con el estatuto teológico y se vería simplemente aliviada de todas las discusiones estrictamente teológicas. Correspondería a los pastoralistas juzgarla a partir

de su funcionalidad pastoral. Sería una teoría pastoral más, con los límites, el alcance y la transitoriedad propias de todas las pastorales. Y en un mundo de transformaciones tan rápidas, su naufragio no tardaría en producirse, apenas cambiasen un poco las condiciones pastorales de América Latina. Y no tendría ya nada que decir a otras situaciones pastorales, sobre todo del primer mundo.

Este camino resolvería el malestar que ha creado en el seno de la teología europea, sacándola del apuro de un modo elegante. Su problema se habría convertido únicamente en un problema pastoral regional, de modo que la instancia para juzgarla no sería ya la instancia teológica, sino simplemente la administrativo-pastoral, sin que hubiera ninguna competencia estrictamente teológica para hacerlo. Por ese camino se justifica también la posición pastoral de los obispos, que sin ningún debate teórico teológico la prohíben sin más, como si fuera una mera actividad pastoral.

También en torno a su cientificidad, hay algunos que la definen como puro método, pero sin contenido. Habría descubierto un modo de pensar la fe, pero sin llegar a realizarlo. Por eso, no se sabe todavía lo que es. Ya que sólo existe teología donde es pensada la fe. No pasaría entonces de ser un «programa teológico» que no se ha desarrollado todavía en ningún curso.

La existencia de tantos caminos, que se presentan como búsqueda de su definición, muestra cómo la TdL ha conseguido, en tan poco tiempo, crear a su alrededor muchos mitos. En el fondo, todos los caminos intransitables no dejan de ser mitos gestionados por los intereses más diversos. Confrontando este análisis con el capítulo anterior, se pueden percibir con mayor claridad los juegos ideológicos en curso.

Para su estudio vale la regla fundamental del conocimiento: sólo llegamos a la objetividad, a la racionalidad, a la inteligibilidad de una realidad, cuando rasgamos el velo de los mitos con la fuerza penetrante de la razón. Cuanto más polémico es un tema y más cargado está de consecuencias para la vida, para la práctica concreta, tanto más fácilmente se va revistiendo de mitos.

CONCLUSION

Entre las buenas reglas metodológicas está la de delimitar, definir y determinar el objeto de un estudio, ante todo por la vía negativa, es decir, excluyendo las posibles definiciones falsas. Porque así se libera el espíritu de la continua persecución de mitos, de *slogans*, de lugares comunes, de definiciones fáciles. Estos impedimentos dificultan la penetración en la objetividad real del tema en cuestión.

Después de eliminar estos caminos como corruptores de la verdad y como impregnados de presupuestos ideológicos, podemos emprender nuevos caminos en la comprensión de la TdL.

Ni la violencia, ni el marxismo, ni la carencia de cientificidad pueden realmente definirla como es debido. Por el contrario, todo eso impide su comprensión.

Hay, además, otros mitos de menor importancia que acaban obscureciendo el acceso teórico a la TdL. La TdL es una teología del pueblo, producto de la Iglesia popular o, por el contrario, es una teología de gabinete que se atribuye al pueblo para decir luego que viene de él. Es una teología anti-institucional, que se opone a la jerarquía de la Iglesia. Tiene la pretensión de ser la única teología válida para América Latina, y quizás para el mundo. Todos estos mitos son falsas comprensiones de la misma. Hemos de intentar otros caminos.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- ASSMAN, H., *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Sígueme, Salamanca 1973. Especialmente en las pp. 76-82 el autor señala las relaciones y las diferencias entre la TdL y la teología de la revolución.
- BOFF, Cl., "O uso do 'marxismo' em Teologia", en *Comunicações do ISEB*, 3/8 (1984), pp. 11-16. Especialmente las pp. 11-12; artículo sencillo, claro, sobre la relación entre el marxismo y la teología en lo que respecta al uso que ésta puede hacer de él y de los problemas que de allí se derivan.
- ID., "Teologia da Libertação: o que é isso?", en *Igreja e Missão* 37/127 (1985), pp. 14-16. El autor indica algunos de los principales mitos sobre la TdL, acabando con ellos.
- DUSSEL, E., *Teología de la liberación e historia. Caminos de liberación latinoamericana II*, Buenos Aires 1974. Especialmente las pp. 180-181, donde el autor muestra la relación entre la lucha de clases y la TdL.
- FEIL, E.-WETH, R., (eds.), *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, Kaiser Verlag, München 1969. Obra colectiva sobre la temática de la teología de la revolución de los autores más significativos. Además hay una colección de documentos sobre este tema. Al final, amplia bibliografía sobre este asunto.
- GARCIA RUBIO, A., *Teologia da Libertação. Política ou profetismo?*, Ed. Loyola, São Paulo 1977, pp. 69-75, 100-103. El autor se refiere a la teología de la revolución y la compara con la TdL.

OLIVEROS, R., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1977*, CEP, Lima 1977. Especialmente las pp. 183-184, donde el autor muestra la relación entre la TdL y la teología de la revolución.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- a. ¿Existe alguna otra definición impropia e incorrecta de la TdL, que valga la pena criticar? ¿Cuáles? ¿Por qué?
- b. ¿Cuáles son los principales mitos que rodean a la TdL y cuál es la causa de los mismos?

2. En particular

- a. Discutir la relación entre la TdL y la temática de la violencia y de la revolución, en sus aspectos de aproximación y en la insuficiencia de esa relación para definir la TdL.
- b. Prescindiendo del aspecto del análisis marxista, discutir los parecidos y las diferencias entre la TdL y la propuesta global del marxismo.
- c. Discutir el carácter de cientificidad como criterio de inclusión o exclusión de la TdL del panteón de las teologías.

3. Bibliografía

- a. Algún comentario sobre la bibliografía leída.
- b. Alguna indicación bibliográfica, aparte de la indicada.

3

Contexto socio-político-económico y social del nacimiento de la TdL: aparición de la conciencia liberadora

Toda teología es una teología situada. Es el momento teórico de la práctica pastoral de una Iglesia concreta. Si hay una TdL, esto significa que una Iglesia determinada se ha comprometido en una práctica pastoral liberadora. Dentro de una Iglesia es donde se explica una teología.

La práctica pastoral de una Iglesia, a su vez, se inserta en los movimientos socioculturales y políticos de una región, en una triple posible relación de reflexión, de interferencia y de discreta autonomía.

Para explicar la TdL es preciso situarla en el contexto histórico y geográfico en que ha nacido y en el que se desarrolla y sigue actuando. Más exactamente, una teología se comprende a partir de su estructura interna significativa, pero se deja explicar como estructurada de este modo por las realidades que la rodean, tales como la Iglesia y el contexto geohistórico. Antes de tratar directamente de la estructura significativa de la TdL, intentaremos conocer el contexto histórico y eclesial, que nos permitirá explicar significativamente su naturaleza.

La TdL está inserta en unas estructuras englobantes —la Iglesia y la sociedad—, desempeña dentro de ellas unas funciones determinadas y adquiere mayor inteligibilidad al estar situada en ellas.

No se trata de entrar en la cuestión tan espinosa y tan teórica de la relación existente entre un contexto socio-histórico y las ideas que allí se producen, destacando más la influencia del contexto sobre las ideas o la de las ideas sobre el contexto. Vale ciertamente la afirmación de que el conocimiento de un contexto histórico nos ayuda a explicar la vigencia de un universo ideológico. Pero quizá sea más correcto afirmar una mutua influencia, sin pretender dirimir la cuestión de la procedencia o de la importancia.

A medida que se comprende un contexto geohistórico, se explican con mayor facilidad los fenómenos ideológicos. Estos adquieren mayor transparencia en sus estructuras significativas. Aparece con mayor claridad por qué encuentran eco las ideas, por qué prosperan e influyen. Se da una reciprocidad fecundante. Se supera una comprensión aleatoria y mágica, propia de quien desconoce los contextos históricos. Se supera, además, una lectura

individualizante de la historia de las ideas, como si fuesen un puro producto de mentes privilegiadas y no dependiesen de otros muchos elementos geohistóricos. En cada momento de la historia hay una «teología posible», en estricta relación con la Iglesia y con el contexto sociopolítico de aquella coordenada histórica.

La TdL nació en el interior de la *aparición de una conciencia liberadora muy amplia*. A su vez, esa conciencia fue posible por una serie enorme de hechos que habían ocurrido en nuestro continente ya a partir de la década de los 50 y que, de forma creciente, se fueron acumulando hasta que brotó en el interior del pensamiento católico una teología correspondiente a dicha conciencia liberadora. El simple y breve relato de esos hechos nos permitirá trazar un cuadro dentro del cual la TdL encontrará mayor inteligibilidad.

Este análisis del contexto socio-político-cultural, sin restringirse exclusivamente al Brasil, se concentra sobre todo en él, en parte porque el Brasil ha sido uno de los contextos que más han pesado en el nacimiento de la TdL, y en parte por razones de brevedad y de nivel de información accesible al autor de estas páginas. Por eso, este análisis necesitaría complementos imprescindibles procedentes de la situación peruana, chilena, argentina, centro-americana, colombiana, etc....

1. INTENSIFICACION DE LA DOMINACION Y LA OPRESION

El terreno propicio para el nacimiento de una conciencia liberadora es paradójicamente la intensificación de la dominación y la opresión. Dentro del cautiverio es donde la voz del oprimido clama por la liberación. Y esta opresión, en América Latina, adquirió mayor intensidad por el rápido avance del capitalismo después de la segunda guerra mundial. En su forma salvaje, impuesta por los grandes centros económicos, se modernizó rápidamente, aumentando la explotación de la fuerza de trabajo. Se crearon enormes masas de pobres, de marginados, de oprimidos en el continente latinoamericano.

Por un lado, el capital se iba concentrando cada vez más en grupos restringidos, mientras que por otro aumentaba el número de los excluidos del sistema. Las crisis sucesivas del capitalismo se resolvían siempre en la misma dirección de reforzar, no ya la distribución de los bienes y la creación del mercado interno, sino la concentración de la renta por un lado y la exclusión de las mayorías del bienestar y del desarrollo por otro.

Y cuando las formas liberales no consiguieron ya sostener la insatisfacción del pueblo y de las clases medias críticas, se recurrió a la implantación de regímenes autoritarios, basados en la ideología de la Seguridad Nacional. Con el apoyo del ejército, las clases dominantes intensificaron todavía más el expolio y la opresión sobre las grandes masas populares. Además de eso, estas clases dispusieron de la cobertura ideológica de los medios de comuni-

cación de masas, que engendraban la idea de «seguridad y desarrollo», de verdadero «milagro económico», subrayando el crecimiento del PIB (producto interior bruto) de algunos países de América Latina, pero sin denunciar la inhumanidad de ese crecimiento, a costa del rigor salarial, de la explotación de la mano de obra barata, de la concentración del capital.

Este dato objetivo de las inmensas masas de explotados es lo que permite, en los niveles político y cultural, un proceso de concienciación, de organización y de prácticas en una línea emancipatoria. Así pues, será contra ese cuadro de miseria, de explotación, de dominio, como los movimientos políticos, sociales y culturales de liberación irán adquiriendo cada vez mayor sentido y consistencia y podrán crear la conciencia, el clima de liberación, que está en el origen de la aparición de la TdL.

2. EL PACTO POPULISTA

El clima de liberación que fue engendrando una conciencia liberadora cada vez más vigorosa y explícita encontró un nuevo estímulo en el pacto populista. De hecho, el populismo fue evolucionando en una línea cada vez más ligada a la satisfacción de reivindicaciones populares, creando una dialéctica de expectativas y de conquistas.

Este fenómeno político, que va desde los años 40 hasta la primera mitad de la década de los 60, estuvo encarnado en Brasil especialmente por cuatro personas: Getulio Vargas, Juscelino Kubitschek, Jânio Quadros y João Goulart. Para nuestro objetivo, nos interesa más el periodo que comenzó con el tercer Getulio Vargas (el primer Getulio es el liberal hasta el golpe del 37; el segundo es el del Estado Nuevo hasta su deposición por los militares). Es el Vargas laboralista, que desplaza sus bases de apoyo de las clases medias hacia las fuerzas proletarias. Comienza ya en los primeros años de la postguerra ese proceso que quedó luego interrumpido por su deposición y que sólo prosiguió con su vuelta al gobierno, elegido por el pueblo. Este nuevo gobierno adquiere una forma urbano-obrerista-desarrollista-reformista. Este aspecto reformista despierta muchas esperanzas y expectativas populares, liberadoras. En un clásico discurso dirigido a las clases trabajadoras, dijo Vargas: «Como clase, podéis imprimir a vuestro sufragio la fuerza decisoria del número. Constituis la mayoría. Hoy estáis con el gobierno. Mañana seréis el gobierno» («Correio da Manhã», 4 mayo 1954, citado por T. Skidmore, *Brasil: de Getúlio a Castelo* [1930-1964], Rio de Janeiro 1969, p. 171).

Este populismo abrió todavía más expectativas reformistas, si no reales, al menos en el discurso, durante el gobierno siguiente de Juscelino Kubitschek, a través del mito-*slogan* del desarrollo urbano-industrial de «50 años en 5». Se oscila entre las propuestas de la llamada entonces «izquierda positiva» —línea Santiago Dantas-Celso Furtado— de un desarrollo con saneamiento financiero, simultáneamente con una disminución de las promesas al

pueblo, y de la «izquierda negativa» —línea Brizola— con una aceleración de las reformas sociales, de la distribución de las riquezas y del poder. Este clima exactamente es el que permite una acentuación de los «movimientos liberadores», para forzar el proyecto de la izquierda negativa. De momento, no se trata de conocer la viabilidad o no de las promesas, sino del clima de liberación que éstas crearon, posibilitando así la aparición de una conciencia de liberación.

A la naturaleza del populismo pertenece un juego y un pacto de poder implícito entre el líder carismático y las masas, sin la mediación de cuadros intermedios. Y en este tipo de relación, el líder promete a las masas, como contrapartida del mayor poder que le confieren, la atención a sus demandas. Naturalmente, el líder no podrá atenderlas, ya que sobrepujan con mucho las posibilidades políticas y económicas del país. Esta imposibilidad inherente de cumplimiento funciona como motor de insatisfacciones, de movilizaciones, de reivindicaciones, de prácticas populares de lucha, que acaban creando un clima de expectativas de transformación.

En el caso del Brasil, este populismo se revistió de un nacionalismo desarrollista, más o menos radical según las circunstancias. Y para movilizar más a las masas, se izó la bandera de «el petróleo es nuestro», que agitó al país entero, reuniendo por un lado a las fuerzas nacionalistas y por otro a las fuerzas ligadas con los intereses internacionales políticos y económicos. La explotación del petróleo, la creación de la Petrobrás (empresa estatal para explotarlo), se transformaron en símbolos nacionales y liberadores. Había dos palabras mágicas que galvanizaban las discusiones: nacionalismo o entreguismo.

Este nacionalismo populista recibe por parte de toda una pléyade de intelectuales ligados al ISEB (Instituto Superior de Estudios Brasileños) un fuerte apoyo teórico-ideológico, que elabora la antitesis nación (clases burguesas, clases medias y obreros en alianza) y antinación (imperialismo, sectores improductivos y decadentes). De nuevo está en el centro el tema del nacionalismo como liberación del colonialismo imperialista, sobre todo americano. Los expertos en ciencias sociales del ISEB analizan el subdesarrollo de América Latina como un hecho social total, producido por una estructura colonial más amplia. Por eso hay que crear un modelo de desarrollo nacional a través de la emancipación económico-social y cultural del país, rompiendo con el sistema colonial vigente, que es la fuente del subdesarrollo en todas las áreas: económica, social, política y cultural.

3. REFORMAS DE BASE

Después de 1960 entró en la escena política un nuevo tema explosivo, con una fuerza de liberación movilizadora: la reforma de base. Paradójicamente, en un gobierno presidido por un latifundista gaucho, se agita, entre

las reformas más exigidas, la reforma agraria. La reforma agraria hizo subir la temperatura hasta llegar casi a una ebullición social. Las masas se movilizaron para apoyar el proyecto de reformas, culminando en un inmenso comicio en la ciudad de Rio de Janeiro el 13 de marzo de 1964, donde, ante la multitud, el presidente firmó decretos de expropiación de tierras, de diversas medidas de reforma agraria, de preservación del monopolio estatal del petróleo y fortalecimiento de la Petrobrás, del derecho al voto de los analfabetos, de los soldados, de los marineros, etc., de la reforma universitaria y electoral, de amnistía a los civiles y militares implicados en crímenes políticos. Este comicio indicaba ya, en el terreno político e ideológico, un alto punto de movilización liberadora del país. Pocos días después llegó el golpe militar —31 de marzo—, con la consiguiente primera cerrazón del sistema.

Este clima empezó a ser provocado de forma más intensa a partir de 1962, cuando se creó la autarquía de la SUPRA (Superintendencia de la Reforma Agraria), encargada de planificar la política de reforma agraria, aun cuando no tuviese poder ni para decretarla ni para realizarla. A pesar de eso, el impacto fue enorme. El gobierno de Jango propuso un proyecto de ley que permitía pagar en pólizas del gobierno, en vez de dinero, las expropiaciones, enmendando así la Constitución. A la oposición parlamentaria le resultó fácil derribar este proyecto de ley, incluso en la comisión de la Cámara de diputados. Pero este proyecto de ley y la oposición parlamentaria —los latifundistas siempre tuvieron una gran presencia en la Cámara— fueron la ocasión propicia para agitar el ambiente: movilización de los sectores rurales, presión de las Ligas Campesinas y del Movimiento de los sin tierra, casos espontáneos o inducidos de ocupación de tierras.

Aprovechándose de un estudio jurídico, el presidente Jango preparó, entonces, un decreto de expropiación de tierras a orillas de las autovías, de los ferrocarriles y de las tierras beneficiadas por las obras de la Unión. Este decreto fue firmado solemnemente en el comicio del día 13 de marzo de 1964, pocos días antes del golpe militar.

El clima de descontento por un lado y de grandes esperanzas, aspiraciones y expectativas por otro, con amplias movilizaciones de los sectores sociales, provenía de los datos duros de la realidad y del proceso de concienciación y de organización popular en torno a dicha realidad. De hecho, el país vivía unos momentos de agotamiento del ciclo sustitutivo de importación, presentando una estructura agraria dislocada y un perfil altamente deformado en lo que se refiere a la distribución de las rentas, además de padecer una dependencia estructural en relación con otras economías. Esta base objetiva del sector económico permitía que los ánimos se fueran encendiendo progresivamente. Por un lado, las clases dominantes defendían ese *status quo*, y por otro, los demás grupos se movilizaban y exigían reformas profundas en orden a la distribución de las rentas y de la tierra, a un mayor

control nacional de sectores importantes de la economía, para limitar la actuación de los capitales extranjeros, democratizar la enseñanza y la cultura, aumentar la participación política de sectores marginados hasta entonces.

4. TEORIA DE LA DEPENDENCIA

Una teoría político-económica vino a dar una mayor consistencia a este movimiento liberador. Después de la segunda guerra mundial (1939-1945), el capitalismo avanzó a toda velocidad, en un gigantesco *boom*. Se dieron verdaderos «milagros económicos» en los países devastados por la guerra. De este modo, los países desarrollados y centrales de Europa y de América del Norte se distanciaron todavía más de los países del Tercer Mundo, la periferia económica. Estos, a su vez, intentaron insertarse en el sistema global en calidad de dependientes, secundarios, periféricos, tardíos.

Analizando este despegue de los países centrales, se percibió que habían podido desarrollarse de esa manera gracias a la combinación de tres factores: capital, tecnología y mercado. De aquí se sacó la conclusión de que los países del Tercer Mundo se habían quedado en el subdesarrollo por carecer de estos elementos. En otros tiempos, también los países de la Europa central habían estado subdesarrollados, pero en la actualidad, debido a los factores anteriormente señalados, habían podido dar el salto —*take off*— al desarrollo. Por consiguiente, el subdesarrollo era una etapa previa al desarrollo, y a medida que se vayan inyectando capital, se vayan ampliando los mercados y se vayan desarrollando la tecnología, esos países saldrán de su situación de subdesarrollo y se encaminarán hacia el desarrollo. Observando el desarrollo del capitalismo en esta fase, se constata su vitalidad, sobre todo por causa de la internacionalización del capital realizada de manera especial por las empresas transnacionales. Estas empresas tienen la enorme ventaja de poseer al mismo tiempo las tres condiciones del desarrollo: capital, mercado y tecnología. En el momento en que empiecen a implantarse en los países subdesarrollados, desencadenarán sin duda un impulso desarrollista por la introducción simultánea de los tres factores esenciales al mismo.

Esta era la tarea del desarrollo que dominaba en el mundo capitalista, central y periférico. América Latina se abrió de par en par a las multinacionales con la esperanza de que con ellas y por ellas podría entrar en el club de los países desarrollados. Después de algunos años en que varios países de América Latina vivieron bajo la ley de esta teoría, dos sociólogos al servicio de la CEPAL analizaron los resultados del proceso desarrollista. Constataron que se había modernizado el capitalismo en esos países y que un sector de los mismos se había desarrollado enormemente. Se había enriquecido una pequeña capa social. Ciertas pequeñas regiones habían adquirido un alto nivel de desarrollo, pero al mismo tiempo se observaban

otros fenómenos. La distancia entre los países desarrollados y los subdesarrollados había crecido, en vez de disminuir. Había crecido por parte de los países periféricos su dependencia respecto a los países centrales. Por tanto, no había signos verdaderos de desarrollo autónomo. El subdesarrollo no era realmente una fase previa al desarrollo, que pudiera superarse con la introducción del capital, de la tecnología y del mercado. La entrada de capital era grande, pero todavía era mayor la evasión. La transfusión de sangre era abundante, pero producía una hemorragia más peligrosa todavía. Por tanto, se trataba de una verdadera dependencia con tendencia a crecer, de modo que los países ricos se desarrollaban todavía más, y los periféricos crecían ciertamente, pero en dependencia, engendrando, por otra parte, en su interior, masas cada vez mayores de marginados, que vegetaban en torno al pequeño grupo de los ricos. Por consiguiente, la consigna no había de ser el desarrollo dependiente, sino la ruptura con la dependencia: ¡liberación!

Esta teoría de la dependencia, con la consiguiente necesidad de provocar una ruptura liberadora en el plano económico y político, sería un nuevo factor para que surgiera la conciencia liberadora. Según decía irónicamente un escritor brasileño, hubo un tiempo en que el país se mostró irreconociblemente inteligente: política externa independiente, reformas estructurales, liberación nacional, lucha contra el imperialismo y el latifundio. Era un nuevo vocabulario que invadía nuestro ambiente cultural.

5. MOVIMIENTOS POPULARES

Antes del golpe militar de 1964 hubo una amplia movilización popular en torno a la reforma agraria con las Ligas Campesinas, el movimiento de los sin-tierra, la intensa actividad de los sindicatos en las luchas políticas coordinadas por el CGT (Comando Geral dos Trabalhadores), creado al margen de la legislación laboral brasileña. Había también un Comando General de huelga, que acabó prácticamente fusionándose con el CGT. Se creó un Frente de Movilización Popular (FMP), que coordinó una amplia lucha contra el latifundio y contra el imperialismo. A este Frente se asociaron el CGT, las Ligas Campesinas y el Frente Parlamentario Nacionalista —organización suprapartidista que agrupaba a los parlamentarios progresistas—, la UNE (Unión Nacional de Estudiantes)... En el campo, además de las Ligas Campesinas, se creó la Confederación Nacional de Trabajadores agrícolas (CONTAG), cuyo liderazgo fue asumido por grupos nacionalistas (PCB) y por la izquierda católica (AP).

Este conjunto de movimientos creó un clima de efervescencia política e ideológica. El golpe del 64 cambió profundamente esta coyuntura. Cayó violentamente la represión sobre todos estos movimientos y organizaciones. Además, los gobiernos militares siguientes apoyaron con las armas una reordenación del capitalismo de una forma todavía más concentradora y

por tanto más expoliadora de las grandes masas. Para ello fue preciso acallar todas las voces populares y eliminar sus órganos de expresión. En este silencio represivo, el sistema iba engendrando gigantescas mayorías de pobres, de marginados, de expoliados. Pero esas masas no se quedaron calladas ni inactivas. Se organizaron como pudieron en la lucha por la supervivencia y por la mejora de las condiciones de vida. De aquel esfuerzo surgirían movimientos sociales populares, muy distintos de los que habían agitado el clima político e ideológico antes del golpe militar. Porque esos movimientos, al no encontrar ningún espacio abierto en los antiguos órganos e instituciones populares, acabaron amparándose bajo el escudo protector de la gran institución de la Iglesia. Esta fue la única institución importante que consiguió resistir los embates de la persecución y de la represión. Por eso mismo, sería el abrigo de los nuevos movimientos populares, que mantendrían encendida la conciencia emancipadora en el seno de la Iglesia durante aquel largo periodo de cerrazón política.

De hecho, las clases populares se habían habituado a lo largo de los siglos a la resistencia, de tal manera que los momentos de apertura habían sido unos cuantos días de vacación y descanso en espera de otra oleada de represión. En ese instinto de resistencia, las clases populares fueron creando, de modo discreto y hasta silencioso, lazos primarios de solidaridad en la supervivencia diaria. Relaciones de vecindad, de parentesco, de padrino o de amistad permitían la protección inmediata de los individuos frente a un clima social de miedo. Estos lazos fueron evolucionando hacia movimientos mayores que, en un primer momento, de manera fragmentaria, reaccionaron en el sentido de pequeñas luchas, pero más tarde adquirieron formas más poderosas e impresionantes. Estos núcleos —tales como sociedades comunitarias, comisiones de fábrica, clubs de madres o de jóvenes, grupos de oposición sindical, organizaciones estudiantiles clandestinas, etc.— alimentaron movimientos más amplios y representativos de las poblaciones periféricas. Uno de estos movimientos consiguió, en un determinado momento de la lucha por la mejora de vida, recoger más de 1.250.000 firmas y llevarlas a la capital federal. Era un manifiesto de protesta contra la subida de los precios y los bajos salarios.

La Iglesia se hizo muy presente, y se sigue haciendo presente todavía, a estos movimientos. Muchos de ellos nacieron dentro de ella. Otros recurrieron a su influencia. Otros mantienen todavía con ella profundas relaciones. Todo esto hizo, y hace aún, que la conciencia de la Iglesia se viese y se siga viendo tocada por el doble aspecto de la pobreza: la existencia del mundo inmenso de los pobres y su lucha organizativa. Esto no permitirá ya una pastoral de pura compasión, ya que la Iglesia experimenta la pobreza no solamente en su aspecto doloroso, sino también en su dimensión conflictiva.

Estos nuevos movimientos populares tienen su propia originalidad. No son ya los clásicos partidos de izquierda, con sus organizaciones de lucha.

La proximidad habitacional y la urgencia de las luchas congregan a las personas en núcleos organizados de reivindicación, de protesta, de solidaridad, de denuncia. Estos núcleos se entrelazan en movimientos más amplios, ayudados sobre todo por la gran Iglesia y en parte por otras instituciones de defensa de los derechos humanos y de oposición de partidos, sobre todo en los años de mayor apertura. Las comunidades eclesiales de base de periferia figuran, sin duda alguna, entre las matrices más importantes de la organización popular. Por eso podemos afirmar que «la Iglesia es la gran organizadora de los movimientos de barrio en São Paulo...; sin ella no existirían los movimientos populares que hoy existen, yo diría en su 90 %» (Herminia Maricato, en *Tempo*, n. 42, 18-12-1978).

6. MOVIMIENTOS ESTUDIANTILES

Los estudiantes con sus movimientos participaron activamente en la creación del clima de libertad de las décadas de los 50 y 60, en Europa, en los Estados Unidos y en Brasil. Los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia, se transformaron en un símbolo expresivo de esa realidad, con su famoso slogan: «C'est défendu défendu» —¡prohibido prohibir!—.

En Brasil estos movimientos tuvieron un nombre: UNE (Unión Nacional de Estudiantes), en 1937. En los años de la postguerra, se empeñó radicalmente en la Campaña de defensa del patrimonio territorial y económico, simbolizada en la lucha por el monopolio estatal del petróleo y por la fundación de Petrobrás, con un amplio eco entre los trabajadores, los intelectuales y los miembros del ala nacionalista de las Fuerzas Armadas. Estas luchas de cuño nacionalista volvieron a emprenderse al final de la década de los 50 y comienzos de los 60, con mayor virulencia en la defensa de la industria nacional, en la protección aduanera, en la política nacional del petróleo extendida a la petroquímica, en la exigencia de revocación de actos consecivos de explotación de nuestros minerales a empresas extranjeras, en el apoyo a la industria nacional del cine, en la promoción de una cultura nacional, en la mejora del nivel de vida del pueblo, en fin, en tantas otras luchas con el denominador común de la emancipación y la liberación.

Además de la presencia en estas luchas, los estudiantes contribuyeron notablemente a la formación del clima general de liberación con la creación de los Centros Populares de Cultura (CPC), relacionándolos con las asociaciones estudiantiles. Esos centros se proponen desarrollar, con la presencia de jóvenes intelectuales, un amplio trabajo de concienciación de los propios colegas estudiantes y del pueblo en general. Surge el nuevo tipo de artista revolucionario: un arte al servicio de la revolución social. En articulación directa con las masas, se producen obras teatrales que se representan en las puertas de las fábricas, en las «favelas», en las asociaciones de barrio, en los sindicatos. Algunas de ellas se han hecho famosas: «Ellos no usan corbata».

«La hora de decir no». Se publican cuadernos de poesía vendidos a precios populares. Se empieza una serie pionera de producción de películas —como «Cinco veces *favela*»— concienciadoras y liberadoras. En la época de la UNE-volante se hizo famosa una excursión que durante tres meses recorrió todas las capitales del país, discutiendo de teatro, de cine, de arte, de filosofía, de política, con las bases universitarias, obreras y campesinas, implicando a unas cincuenta mil personas.

En medio de la enorme agitación política, la UNE organizó una huelga en los ambientes universitarios con la finalidad de obtener la participación de una tercera parte de estudiantes en los comités y consejos universitarios, en los consejos técnicos de las facultades y universidades. En esta ocasión, para que se tenga una idea de esta movilización, el presidente de la UNE llegó a hablar en más de 200 asambleas generales de escuelas. Prácticamente, la huelga alcanzó al 90 % de los estudiantes del país, demostrando su capacidad de movilización.

Incluso después del golpe militar hasta 1968, las actividades estudiantiles permanecieron vivas, a pesar de las cárceles, de las persecuciones, de las expulsiones de las facultades de muchos líderes estudiantiles, sin hablar de la supresión de la entidad con el incendio de su sede nacional. El gobierno entabló una batalla contra las organizaciones estudiantiles por medio de la represión y de la ley, intentando neutralizarlas y quitándoles toda connotación política. Las últimas grandes manifestaciones de los estudiantes tuvieron lugar en 1968, con ocasión de la muerte del alumno de segunda enseñanza Edson —28-3-1968— por obra de un policía. En la concelebración de la misa por Edson había un significativo grupo de sacerdotes que habían salido con las manos unidas, rodeados por la policía militar a caballo, seguidos por una inmensa masa popular. En aquel momento se percibió simbólicamente la alianza entre el pueblo y la Iglesia por un lado y, por otro, el gobierno-sistema encarnado en la policía militar montada en briosos caballos que impedían la marcha. Dos meses más tarde explotó en Rio la mayor movilización política popular contra el régimen militar, bajo el liderazgo estudiantil, con la famosa «Comitiva de los Cien Mil».

a) Movimiento cultural

En articulación con esta presencia consciente y activa de los estudiantes en el momento histórico-político del país, hay que constatar un enorme avance cultural en un clima de libertad. En los ambientes populares se multiplicaron los núcleos de alfabetización concienciadora según el método del pedagogo-filósofo Paulo Freire, que desarrollaba precisamente en aquellos momentos su filosofía y su metodología pedagógica liberadora. En el Nordeste, especialmente en Pernambuco, este movimiento tuvo el mayor apoyo, incluso por parte del gobierno, sobre todo en la persona del gobernador Miguel Arraes. La palabra política entraba como vehículo alfabetizador, de

manera que las clases populares aprendían simultáneamente a leer y a situarse políticamente en el mundo de explotación en que vivían, encendiéndose de este modo la lámpara de la liberación.

Los movimientos populares que surgieron y se reforzaron en aquel momento, sobre todo en el campo y en las regiones más necesitadas, no se mantuvieron lejos de este proceso concienciador, ya que éste ayudó a la creciente organización y movilización popular a través de la creación de sindicatos rurales, de ligas campesinas y de sindicatos urbanos desligados de las cúpulas cooptadas por el sistema. Esta organización de las clases populares, a su vez, se unió a un proceso de radicalización de segmentos intelectualizados de las clases medias, creando una impresión general y un clima colectivo de que se estaba en plena fase pre-revolucionaria. Aunque mucho más aparente que real, este clima fue suficiente para amedrentar a las fuerzas conservadoras, que en aquel período comenzaban ya a pensar en el golpe militar, iniciado en 1964 y consolidado en 1968.

Otro aspecto de esta movilización cultural es el que adquirió entre las clases letradas. Se vio cómo surgían Centros Populares de Cultura, con una producción artística comprometida. A medida que se iba cerrando el régimen, las formas artísticas intentaban escamotear la censura. En aquel momento la música adquirió, con su juego artificial de doble lenguaje, una expresión privilegiada. «Hay que cantar ahora más que nunca», exclamaba la voz delicada de Nara Leão, hasta entonces una musa de la «alienada» *bossa-nova* que se pasó a la «cultura de la protesta». De esta forma, los temas polémicos que se discutían en los comicios políticos antes del golpe penetraron en la música en una esforzada supervivencia del movimiento de liberación.

Un reflejo y un estímulo de este clima de liberación era el Nuevo Cine. El cine entró en la lucha política contra el colonialismo y la dependencia respecto a los grandes centros productores. Producir un lenguaje descolonizado, comprometido con los problemas del tiempo, intentando construir en Brasil un patrimonio cultural a través de un arte comprometido: tal fue el programa para un cine que pretendía ser nacional y nuevo. «En Brasil, el Nuevo Cine es una cuestión de verdad, y no de fotografismo. Para nosotros, la cámara es un ojo sobre el mundo, el *travelling* es un instrumento de conocimiento, el montaje no es demagogia, sino puntuación de nuestra reflexión ambiciosa sobre la realidad humana y social del Brasil» (Gláuber Rocha).

7. OTROS FACTORES DE IMPORTANCIA

En América Latina, las décadas 50-60 estuvieron agitadas por innumerables movimientos revolucionarios, como el MIR, el ERP, Tupamaros, que crearon un clima de liberación por todo el continente. Aunque estos

grupos, con sus actuaciones fulgurantes, no tenían de hecho la consistencia, la solidez, la amplitud y el alcance que parecían mostrar, la verdad es que consiguieron crear a su alrededor un clima de expectativa de liberación en una perspectiva socialista. En otras palabras, esos movimientos creaban, entonces, la impresión de que el socialismo no sólo era viable en América Latina, sino que estaba ya en curso.

Esta perspectiva se veía corroborada por la consolidación de la experiencia revolucionaria de Cuba, con ocasión del fracaso de la invasión de la Bahía de los Cochinos. Por otra parte, dos guerrilleros famosos, el sacerdote católico Camilo Torres y Che Guevara, muertos en la segunda mitad de la década de los 60, se convirtieron en símbolos revolucionarios y estimulaban con su memoria, recordada continuamente en la lectura de sus escritos y en innumerables carteles, posters, folletos, etc., a todos los que querían asumir una lucha revolucionaria.

En contraste con esta oleada de liberación y en cierto modo relanzándola más todavía, se dieron, por otro lado, toda una serie de golpes militares en los países latinoamericanos con una rapidez vertiginosa (Argentina, 1966 y 1976; Bolivia, 1971; Brasil, 1964 y 1968; Chile, 1973; Ecuador, 1972; Perú, 1968; Uruguay, 1971-1976; etc....) En la mayor parte de los golpes, los militares estaban alimentados por la ideología de la seguridad nacional, a través de la cual se justificaba la presencia creciente de los militares en la política y en la economía de los países. Se establecía una verdadera guerra en el interior de los países contra todas las fuerzas que se oponían al crecimiento y al desarrollo del capitalismo salvaje, implantado y fomentado con todo empeño. Las fuerzas de oposición eran descalificadas con la acusación de corrupción o/y comunismo. Y en esa lucha eran justificables todos los medios, por encima de toda ética y con una absoluta falta de respeto por los derechos fundamentales del ser humano.

No cabe duda de que este contraste entre las aspiraciones emancipatorias y la oleada de represión y de violencia institucionalizada por los regímenes militares, ejerció una función importante en el nacimiento y en el desarrollo de la TdL.

CONCLUSION

Tal era el gran contexto socio-político-cultural en que nació la TdL. Si solamente hubiera habido dependencia y opresión, nunca habría surgido una práctica pastoral liberadora y, por consiguiente, una TdL.

Podría haber surgido una práctica y una teología de la resignación, de la cruz, del martirio, del sufrimiento. Pero la perspectiva liberadora encontró una sintonía y una resonancia en ese clamor general que se sentía en el país. El término «liberación» nació y creció porque el continente latinoamericano, en nuestro caso el Brasil, vivió una oleada de liberación. La alimentaban

dos corrientes distintas: una popular y otra vanguardista. Por un lado, esas inmensas masas pobres, empobrecidas, explotadas, engendradas por la radicalización de la forma salvaje de capitalismo en curso, se movían organizadamente; por otro lado, los grupos más intelectualizados hacían resonar cada vez más alto esos profundos anhelos de tantos millones de habitantes, despertando a la Iglesia y llevándola a la reflexión y al cambio de sus prácticas. Quedaba de este modo abierta la puerta a la aparición de una teología que llevase al «concepto» lo que vivía la nación a nivel de experiencia y de práctica.

De forma clara, los obispos latinoamericanos formularon esta percepción en la *Conferencia General de Medellín* (1968), al afirmar que «un clamor sordo brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte» (Med. 14). Un clamor que no se escucha es como si no existiera. Unos oídos sin clamor equivalen al silencio. El clamor y los oídos mueven los corazones. Y el corazón de la Iglesia se movió en favor del pobre, del marginado, de las grandes masas.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- ARROYO, G., "Pensamiento latino-americano sobre el desarrollo y la dependencia externa", en Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y transformación social en América latina*. Encuentro de El Escorial (1972), Sigüeme, Salamanca 1973. El autor pasa revista a los trabajos de autores latinoamericanos sobre el desarrollo. También en *Mensaje* 173 (1968), pp. 516-520.
- ID., "Consideraciones sobre el subdesarrollo de América Latina", en *op. cit.* Crítica de la ideología del desarrollismo.
- BOFF, Cl., "Teología da libertação: o que é isso?", en *Teologia e Missão* 37/127 (1985), pp. 7ss. El autor presenta la TdL como situada en determinada región, aunque no determinada para ella.
- CARDOSO, F. H., "Notas sobre o estado atual dos estudos sobre dependência", en SERRA, J. (ed.), *América Latina. Ensaios de interpretação econômica*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1976, pp. 364-393.
- ID., "Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência", en *Estudos* 1, CEBRAP, São Paulo 1979.

- CARDOSO, F. H.-FALETTO, G., *Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de interpretação sociológica*, Zahar, Rio de Janeiro 1970. Obra clásica sobre la crítica al esquema desarrollista, donde se demuestra que se trata más bien de una dependencia; cf. especialmente pp. 25ss.
- COMBLIN, J., *A ideologia da segurança nacional. O poder militar na América Latina*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1978. Excelente libro para hacerse una idea de la ideología de los regímenes militares en América Latina.
- GARCIA RUBIO, A., *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, Ed. Loyola, São Paulo 1977, pp. 15-33.
- HOLANDA, H. B. de-GONÇALVES, M. A., *Cultura e participação nos anos 60*, Brasiliense, São Paulo 1981. Buena exposición de la efervescencia cultural de Brasil en los años 60.
- JAGUARIBE, H., "Notas da palestra do prof. Hélio Jaguaribe (sobre o populismo)", en *Boletim GNCS* 2 (octubre 1971), pp. 10-16.
- LIBANIO, J. B., "Movimentos populares e discernimento cristão", en *Perspectiva Teológica* 16/38 (1984), pp. 65-82. El autor ofrece una breve exposición de los movimientos, sobre todo después de 1964, con indicaciones bibliográficas en las notas.
- LIMA VAZ, H. C., "A Igreja e o problema da conscientização", en *Vozes* 62/6 (1968), pp. 483-493. En inglés: *America* (27 abril 1968).
- MENDES JR., A., *Movimento estudantil no Brasil*, Brasiliense, São Paulo 1981. Libro sencillo, conciso e informativo sobre la historia del movimiento estudiantil en Brasil.
- PRADO, Marta Ligia, *O populismo na América Latina*, Brasiliense, São Paulo 1981. Obra de fácil lectura, donde se estudian especialmente los populismos mejicano y argentino.
- ROUQUIE, A., *L'état militaire en Amérique Latine*, Seuil, París 1982.
- SILVA, H., *1964: golpe ou contragolpe?*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1975, pp. 155-189. Trata la cuestión de las reformas de base y el clima de Brasil en aquella época.
- SINGER, P.-BRANT, V. C., *São Paulo: o povo em movimento*, Vozes, Petrópolis 1981. Colección de artículos, en los que se habla mucho de los movimientos populares del tiempo de la represión.
- WANDERLEY, L. E., "Movimentos sociais populares, aspectos econômicos, sociais e políticos", en *Encontros com a Civilização Brasileira* 25 (1980), pp. 107-130.
- WEFFORT, F., *O populismo na política brasileira*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1978. Obra clásica sobre el populismo en Brasil, como referencia a otras formas de populismo en América Latina.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- a. ¿Hay otros factores importantes del contexto socio-político-económico y cultural de América Latina que favorecieron la aparición de la TdL?
- b. ¿Algunos de los factores señalados os parecen irrelevantes para esta aparición?

2. En particular

- a. ¿Cómo véis la relación entre los factores políticos, económicos y culturales para crear el clima de liberación? ¿Qué peso les atribuíis?
- b. ¿Cómo se relaciona el eje opresión-liberación?

3. Bibliografía

- a. Hacer algún comentario sobre la bibliografía leída.
- b. Añadir alguna indicación bibliográfica fundamental que no se haya indicado.

4

Contexto eclesial del nacimiento de la TdL

Toda teología está situada en el interior de una Iglesia que, a su vez, está situada en un contexto sociopolítico determinado. Una vez trazadas las coordenadas socio-históricas del nacimiento de la TdL, estudiaremos a continuación su trasfondo eclesiológico.

1. EL CLIMA GENERAL DE LA IGLESIA Y EL EPISCOPADO BRASILEÑO

La historia humana ha conocido momentos de dominación y de liberación, momentos de opresión y brotes revolucionarios; pero no por ello ha surgido una práctica pastoral liberadora hasta el punto de permitir la aparición de una teología de la liberación. Dentro de esos movimientos faltaba la presencia de personas que se planteasen la problemática de la fe. Y esto es lo que sucedió en América Latina, en Brasil, donde la Iglesia se hizo presente en dichos movimientos de liberación, creando con ellos unos hilos de contacto. Dentro de ellos nacen las preguntas básicas a las que la TdL quiere responder.

Hay que añadir otro hecho importante. Cuando en muchos países de opresión real surgieron movimientos de liberación, encontraron cauces políticos suficientes para poder desarrollar y canalizar sus energías liberadoras. Se crearon o existían ya organizaciones sindicales poderosas, partidos políticos estructurados, que captaron la fuerza revolucionaria o transformadora de tales movimientos. Y allí es donde florecieron, produciendo frutos de humanización del capitalismo o de socialización de las estructuras político-económica, según los casos. Y en esas ocasiones ni la Iglesia estuvo presente a tales movimientos, ni tampoco se le exigió esta presencia, ya que había otros conductos adecuados para ello. Y desgraciadamente ocurrió entonces que la Iglesia entró en colisión y chocó con esos conductos políticos, colocándose en una posición conservadora y hasta reaccionaria, con terribles consecuencias pastorales.

En algunos países de América Latina, en donde nació y se desarrolló la TdL, los hechos fueron exactamente lo contrario. Presencia de la Iglesia y ausencia de otros conductos. El resultado fue altamente providencial: una práctica pastoral comprometida y una teología a la altura de esta práctica, en la línea liberadora. No se trata evidentemente de una presencia masiva de la Iglesia, sino de algunos sectores significativos, como veremos a lo largo de este capítulo.

Esta presencia de la Iglesia fue posible por varias razones. Existía una *apertura a lo social*, creada sobre todo por las encíclicas sociales de Juan XXIII —*Mater et magistra* y *Pacem in terris*—, además de toda la postura fundamental de aquel pontífice ante el mundo de la política, del socialismo, caracterizada como «apertura a la izquierda». En fuerte contraste con el pontificado anterior de Pío XII, Juan XXIII se presentó como el hombre del diálogo, de la apertura, de la acogida, de la preocupación por los problemas sociales y por el pobre.

Más aún, estas encíclicas sociales y este clima de apertura a lo social por parte de la Iglesia universal, coincidieron con el gran debate nacional sobre las reformas de base, de tal modo que el propio gobierno se interesó por aquella época en divulgar sobre todo la encíclica *Mater et magistra*, patrocinando una edición propia. Estaría muy mal visto para la Iglesia de Brasil mostrarse menos entusiasmada y seguidora del papa que el gobierno. Tuvo que aplicarse a sí misma, rápidamente, esta doctrina social. Nuestro episcopado, aunque en su mayoría era conservador en el terreno social, se encontró absolutamente desarmado ante la *Mater et magistra*. Era palabra del papa que no podía rechazar. Y así, el año 1961, nuestro episcopado emanó una de sus intervenciones más valientes, defendiendo las reformas de base, especialmente la reforma agraria, como un claro eco de la movilización liberadora en el terreno político y en resonancia con la doctrina de Juan XXIII (*REB* 21 [1961] pp. 950-953).

Además de este espíritu de apertura social iniciado por Juan XXIII, la misma dinámica del Concilio Vaticano II establecía en el interior de la Iglesia un clima de apertura, de posibilidad de nuevas experiencias, de preocupación por las realidades terrenas, humanas e históricas, sobre todo a través de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*.

La teología del mundo del Concilio Vaticano II abrió amplias perspectivas a toda la Iglesia y creó un suelo fértil para las teologías de carácter encarnacional, como sería la TdL. En el Concilio se llevó a cabo una verdadera revolución copernicana. El hombre pasó de ser objeto del mundo a ser sujeto del mismo. El mundo se hizo el lugar del hombre, no simplemente en su cualidad de *habitat* material, sino principalmente en la condición de posibilidad de su existencia humana de relaciones, de significado, de realización de su ser humano y de su salvación.

La Iglesia salió del Concilio animada a enfrentarse con los valores y disvalores del mundo, sin miedo, sin rencores, sin envidia, sin desconfianza,

creyendo en esa raíz de bondad fundamental del mundo de los hombres. Quedaba abierto el espacio para las nuevas experiencias, para los compromisos sociales, para la lucha por un mundo más justo. Quedaba abierto el espacio para una profunda transformación de la Iglesia, que salía de su rincón conservador para lanzarse a la novedad de las experiencias con un mundo en profundas transformaciones.

La constitución dogmática *Lumen gentium* introdujo profundos cambios en la eclesiología vigente, al elaborar las categorías de Iglesia signo y sacramento de salvación para todos los hombres. Traducía en términos de pueblo de Dios, de dimensión mucho más dinámica y vuelta hacia el mundo, una concepción de Iglesia marcada hasta entonces, bien por la visión corporativa de sociedad perfecta, bien por una visión jerárquica o espiritualista de Cuerpo místico de Cristo. Se asentaron, entonces, las condiciones eclesiológicas para recuperar la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios en su dimensión histórica.

La renovación litúrgica, recogida en términos mucho más amplios y profundos por el Concilio, sirvió también para aproximar más a la Iglesia y al pueblo. Aunque en un primer momento respondía más bien a las inquietudes y expectativas de los sectores medios de la sociedad, acabó permitiendo que se formularan experiencias litúrgicas populares en términos de liberación.

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* no sólo ofreció una apertura temática a los problemas sociales, sino que asumió la metodología del ver, juzgar y actuar. Es una reflexión teológica que, en cierto modo, viene de abajo, de la práctica. Este método facilitó el encuentro entre los pastores, los intelectuales y las capas populares. Si para el juzgar los teólogos pueden tener más elementos, necesitan sin embargo, para el ver y también para el actuar, de la aportación imprescindible de los pastores y del pueblo. Este método, practicado por la instancia más elevada de la Iglesia, un concilio ecuménico, se incorporará definitivamente a la teología por obra de los teólogos de la liberación.

Hay un capítulo del Concilio Vaticano II poco explotado: su opción por los pobres. Un mes antes de la apertura del Concilio, Juan XXIII, en un mensaje del 11 de septiembre de 1962, afirmaba: «Ante los países subdesarrollados la Iglesia se presenta tal como es y como quiere ser: la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres» (*AAS* 54 [1962] p. 682). Y al final de la primera sesión, el cardenal Lercano tuvo una intervención destacada, en la que afirmó sin rodeos que la predilección por los pobres y por su papel es fundamental para la Iglesia:

«No daremos satisfacción a las aspiraciones más sinceras y más profundas de nuestra época ni corresponderemos al sentimiento de esperanza en la unidad de todos los cristianos, si hacemos del tema de la evangelización de los pobres solamente uno más entre los muchos temas del Concilio. No se trata, de hecho, de un tema cualquiera; en cierta manera se trata, sin duda,

del tema de nuestro Concilio. Si es exacto afirmar, como se ha dicho aquí mismo varias veces, que el objetivo del Concilio es hacer a la Iglesia más conforme a la verdad del evangelio y más apta para responder a los problemas de nuestra época, podemos decir que el tema fundamental de este Concilio es precisamente la Iglesia en cuanto Iglesia de los pobres» (cf. *A pobreza na Igreja*, Duas Cidades, São Paulo, s. d., p. 101).

En resumen, se puede decir que el Concilio Vaticano II llevó a cabo un proceso de aceleración en la Iglesia de América Latina, abriéndola al terreno social, despertándola a los pobres, permitiéndole emprender caminos nuevos, creándole el espacio para experiencias originales. No se puede olvidar la importancia de la mística de la pobreza que se respiró en torno al Concilio, con la franca preocupación por la suerte material y espiritual de los pobres, gracias a la presencia de dos teólogos de fama: Y. Congar y P. Gauthier. Al volver del Concilio, muchos obispos dejaron sus palacios, los sacerdotes y religiosos abandonaron sus grandes y ricos conventos o colegios y se desplazaron a las zonas pobres, a fin de vivir más cerca de los necesitados. Comenzó un éxodo en dirección a los pobres de las periferias de las grandes ciudades y de las regiones rurales. Era una verdadera *ola de evangelismo*. Se creó así un clima que permitiría a los obispos, en Medellín, hacer la opción por los pobres, por el pueblo, y a la TdL surgir como una teología a partir de la óptica del pobre.

De hecho, la Conferencia general de los obispos en Medellín se convirtió en marco milenario para la TdL. Se confunde con su propio nacimiento. El «espíritu de Medellín» se constituyó en verdadera bandera de liberación, alimentando a la teología de su misma inspiración. Además, en este movimiento de la Iglesia de América Latina, el CELAM tuvo una presencia innovadora y valiente, con una dirección abierta y sensible a los problemas sociales. No cabe duda de que aquella configuración del CELAM influyó decididamente en el nacimiento de la TdL.

Este «espíritu de Medellín» se vio respaldado por la luminosa encíclica de Pablo VI, *Populorum progressio* (1967), publicada un poco antes de la asamblea de obispos. Unos años más tarde, los sínodos de 1971 y 1974 corroboraron más aún la perspectiva de la liberación.

A nivel de Iglesia del Brasil, el hecho de la existencia de la CNBB, y de la significativa presencia de dom Hélder Câmara desde sus comienzos, es de sumo interés. Existía ya un episcopado acostumbrado a reunirse, creando una conciencia de colegialidad, mucho antes del Concilio. Además, los primeros planes de pastoral de conjunto elaborados al comienzo de la década de los años 60 había preparado a la Iglesia de Brasil para ver nacer en su seno una teología que venía a responder a muchos de los desafíos planteados en el plano de la pastoral.

Una parte del episcopado brasileño, pequeña, pero significativa, demostraba una enorme sensibilidad social y captaba no sólo el nuevo clima eclesial de apertura social y mística al pobre, sino también el momento

brasileño en sus tensiones fundamentales —opresión y liberación—, posibilitando, de este modo, el nacimiento de una práctica pastoral liberadora, base eclesiológica de la TdL.

Don Hélder Câmara era un símbolo de ese diminuto, pero lúcido, grupo de obispos con sensibilidad social, comprometidos con la liberación de los pobres. A medida que ese grupo iba creciendo con nuevos obispos, escogidos tan acertadamente por el nuncio de entonces, mons. Lombardi, aparte de otros más antiguos, la pastoral liberadora se fue afirmando en la Iglesia del Brasil, hasta el punto de proyectar una imagen de un episcopado progresista. De hecho, si consideramos las intervenciones magisteriales, bien de algunos grupos de obispos, bien de toda la Conferencia, el saldo es enormemente positivo. Como producción conjunta, aparte de la declaración esporádica de 1961 antes citada, la Conferencia de obispos de Brasil dio en su Asamblea general de Brasilia —1970— el primer paso decisivo en esta línea liberadora. Ante la evidencia de que el régimen militar había implantado el método sistemático de tortura en el combate contra sus enemigos, con la excusa de la subversión, los obispos presentaron estos hechos al ministro de Justicia, invitado a comparecer en dicha Asamblea. Insatisfechos de sus explicaciones, después de varias sesiones tensas y difíciles, dieron a luz un texto condenando claramente la tortura que practicaba el régimen militar vigente.

Durante todos los años de represión, la Iglesia, a través de la actuación de destacados obispos, de comisiones creadas para la defensa de los derechos humanos y de otras muchas formas, se situó decididamente en una pastoral profética. El Centro ecuménico de documentación e información, juntamente con la archidiócesis de São Paulo, publicó en 1978 un dossier sobre la represión a la Iglesia de Brasil en la década de 1968-1978. Por la simple lista del tipo de persecuciones —difiunciones, violaciones de domicilio, prisiones, torturas, muertes, secuestros, procesos, intimidaciones, expulsiones del país, censura, prohibiciones, falsificaciones, etc....— podemos tener una idea de la violencia de la represión. Eso sólo se explica porque la Iglesia, de hecho, había asumido valientemente una pastoral profética de alcance político. Sólo produce reacciones políticas una acción de repercusión política.

Los documentos del magisterio universal de la Iglesia —encíclicas sociales de los papas y sobre todo el Concilio Vaticano II— están en el origen de la TdL, como hemos visto anteriormente. Pero más inmediatamente fueron los documentos internos de la Iglesia de Brasil los que, si no dieron origen a la producción teológica de la liberación, la alimentaron al menos con su continuo apoyo y legitimación. De hecho, la Iglesia brasileña tenía una larga experiencia de pronunciamientos en el terreno social. Allá por los años 50, dom Inocencio, obispo de Campinas, reivindicó la reforma agraria. Una serie de reuniones de obispos del Norte y del Nordeste trató del tema social: problemas del desarrollo, reforma agraria, emigración. Estas reuniones estuvieron en el origen de la SUDENE con declaraciones

valientes (*Vozes* [1966] pp. 754-756). A medida que el régimen militar se iba endureciendo y crecía la opresión, con las terribles consecuencias de miseria y explotación por un lado y enriquecimiento monstruoso por otro, los obispos de Brasil fueron dando a luz textos cada vez más críticos. Merecen especial atención tres textos de grupos de obispos: *Eu ouvi os clamores do meu povo* (documento de obispos y religiosos del Nordeste: 6 de mayo de 1973), *Marginalização de um povo* (documento de obispos del Centro-Oeste: 6 de mayo de 1973) e *Y-Juca Pirama* (documento de urgencia de obispos y misioneros: 25 de diciembre de 1973).

2. LA PRESENCIA DE LA ACCION CATOLICA

La Iglesia penetró hondamente en los movimientos de liberación a través de otro brazo: la Acción Católica. A través de ella se pudo ir elaborando una práctica pastoral liberadora y provocando una reflexión teológica embrionaria en esa dirección.

Reorganizada en 1950 según el modelo franco-belga, por sectores de penetración ambiental, la Acción Católica, sobre todo en su forma de JEC, JOC y JUC, tuvo una función destacada en el nacimiento de la propia TdL.

Gozando de cierta autonomía, a pesar de su vinculación estrecha con la jerarquía, se sintió estimulada a comprometerse en los problemas sociales. Este compromiso social concienció a sus miembros. Además, la Acción Católica contó en las décadas de los 50 y los 60 con una pléyade de excelentes consiliarios eclesiásticos, considerados de los más progresistas del clero del país. Fueron ellos los que introdujeron en Brasil no solamente el pensamiento de los grandes teólogos franceses Chenu, de Lubac, Y. Congar, sino también las ideas sociales de Jacques Maritain y especialmente del padre Lebrez y de E. Mounier. Los jóvenes se vieron llevados a cuestionar a la sociedad y su papel de cristianos dentro de ella, en nombre de su fe. Y a medida que avanzaban en las reflexiones teóricas y en el grado de compromiso, iban creciendo en sentido crítico socio-político-ideológico.

La evolución de la conciencia y de la práctica de los *jucistas* se expresó en muchos documentos producidos por ellos, bien en los Consejos nacionales (Recife 1957, Campinas 1958, Belo Horizonte 1959, Natal 1961, Aracajú 1963), bien en el Congreso de los diez años o bien en otras reuniones regionales. Estos documentos ponen de manifiesto el desplazamiento de una concepción de transformación de la realidad a través de la conversión de las conciencias, bajo la influencia maritainiana de neocristiandad o solidarista, hacia una transformación de las estructuras sociales, siguiendo el pensamiento de E. Mounier y de Lebrez. Para ello las categorías de «ideal histórico», de origen maritainiano, pero utilizada ya en un contexto más amplio (Almery Bezerra), y de conciencia histórica (Lima Vaz) abrieron perspectivas más amplias para el compromiso social de los *jucistas*.

De hecho —observaba entonces el padre Almery Bezerra— «es absolutamente necesario, con vistas a un compromiso cristiano eficaz en el orden temporal, que se haga una amplia y cuidada reflexión sobre las realidades históricas concretas (según el tiempo y el lugar) a la luz de los principios universales cristianos, para intentar fijar ciertos principios medios que expresen lo que podría llamarse el *ideal histórico cristiano*». (A. Bezerra, «Da necessidade de um ideal histórico», en Souza Lima, L. G. de, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1979, p. 81). Lima Vaz fue aún más lejos al observar que, «si lo que caracteriza a la *conciencia histórica* de los tiempos modernos es la concepción del hombre como ser que trasciende al mundo, precisamente en cuanto que lo transforma y humaniza, entonces es posible mostrar que esta transcendencia activa del hombre sobre el mundo está de tal forma en el centro de la visión cristiana que ésta acaba situando la significación última del mundo en la dirección de un movimiento creado por las iniciativas históricas del hombre» (Lima Vaz, H., *Ontologia e história*, Duas Cidades, São Paulo 1968).

Los *jucistas*, en el análisis de L. A. Gómez de Souza, desarrollaron inicialmente una *crítica religiosa de la sociedad global* con el aparato conceptual teológico de que disponían. Luego evolucionaron hacia una *crítica política de la sociedad global*. Se entregaron a estudios de naturaleza más socio-político-ideológica, para estar dispuestos a enfrentarse teóricamente con los límites estrechos del trabajo pastoral, que venían desarrollando, de conversión del ambiente estudiantil. De hecho, consiguieron que muchos jóvenes se interesaran por cuestiones de fe, que hiciesen la comunión pascual, que asistiesen a reuniones de reflexión bíblico-teológicas. Pero percibieron que los jóvenes marxistas, menos numerosos, a través de los medios políticos estudiantiles —asociaciones de estudiantes, especialmente la UNE— y de tomas de posición política respecto a los problemas nacionales, tenían una mayor influencia. Los *jucistas* emprendieron, entonces, el doble camino de las tomas de posición política en sus documentos y de entrada en la política estudiantil. Así, el equipo de JUC del Regional Centro-Oeste, con sede en Belo Horizonte, en sus «Directrices mínimas», se refería directamente a la triple construcción liberadora, en la línea de la lucha contra el subdesarrollo (con la reforma agraria como objetivo táctico inmediato), por una independencia respecto al campo de atracción del capitalismo (con la lucha contra la política egoísta de los monopolios como táctica) y por una ruptura de los lazos coloniales con las metrópolis desarrolladas. En las tomas de posición de los *jucistas* hubo una nitida crítica y una repulsa del capitalismo con una creciente opción por el socialismo, llegando incluso a asumir un vocabulario revolucionario, como el documento del Consejo nacional de Natal (1961): «El evangelio, fuente de la revolución brasileña». El otro camino de entrada en la política se concretó tanto en la lucha por la presidencia de la UNI: como en la creación de un conducto político, en cierto modo autónomo respecto a la Iglesia oficial, pero con inspiración cristiana. De hecho, el *jucista*

Alado Arantes fue elegido presidente de la UNE en 1961; y en 1962, junto con algunos profesionales cristianos, los jucistas lanzaron un movimiento político, todavía sin nombre. En 1963 se llamó Acción Popular, cuando se aprobó su documento-base.

Estas opciones de la JUC no se llevaron a cabo sin una crisis en relación con la vida eclesial, ya que esos mismos instrumentos de *crítica social* se volvieron *contra la sociedad religiosa* y ejercieron su crítica sobre ella. Surgieron los choques con la jerarquía y fueron creciendo, hasta que en 1966 el obispo encargado de la Comisión de apostolado seglar (dom Vicente Scherer) comunicó el resultado de una reunión de la Comisión central de la CNBB, decidiendo que «las coordinaciones regionales (de la ACB), en íntima colaboración con las respectivas autoridades diocesanas y regionales, asuman la responsabilidad principal de la orientación y de las iniciativas de los movimientos». Fue éste el paso decisivo para que el 8 de noviembre de 1966 la CNBB publicase la laconica decisión: «El Secretariado nacional del apostolado seglar comunica la disolución de los equipos de la JUC, la JEC y la JIC».

De hecho terminó así esta fase de la vida de estos movimientos, pero ya se había lanzado la semilla de la práctica y de la TdL. El destino político de muchos de estos jucistas es tristemente conocido, ya que fueron asumiendo posiciones políticas cada vez más radicales, entrando en tendencias condenadas a la clandestinidad y luego reprimidas violentamente por las fuerzas del estado militar. La presencia eclesial de estos jóvenes, independientemente de este destino final, permitió a la Iglesia, aun a su pesar, captar la problemática de la liberación que agitaba al país y de esta forma ir desarrollando lentamente una reflexión en esta línea.

La relación de la Acción Católica con la jerarquía, a pesar del desenlace de su disolución, no fue solamente negativa. Un buen grupo de obispos, socialmente sensibles, apoyó hasta el fin las experiencias y las prácticas que sus miembros iban desarrollando. A su vez, ellos mismos fueron avanzando en sus posiciones sociales y en una pastoral crítica. Sin ese vínculo difícilmente habríamos visto nacer en Brasil esta pastoral y esta teología de la liberación. En este sentido, los laicos, sobre todo los jóvenes, tuvieron un papel destacado y único en este proceso, aunque muchos de ellos dejaron más tarde la Iglesia, adoptaron posiciones políticas radicales y encontraron la muerte en las garras de la represión.

El triste y doloroso desenlace de la Acción Católica en Brasil matiza y relativiza la reflexión que antes hicimos sobre la apertura de la Iglesia brasileña en el terreno social. Los límites de esta apertura aparecieron con claridad cuando un grupo de laicos avanzó mucho más en este terreno. Pero, aun así, el hecho de esta sensibilidad social del episcopado ejerció su papel de condición para el nacimiento de la TdL.

Tampoco puede negarse que este movimiento en dirección a lo social por parte de algunos sectores de la Iglesia escondía un temor explícito o im-

plicito al comunismo, teniendo ante los ojos el fantasma de la revolución cubana.

Al acentuar estos dos factores, la jerarquía y la acción católica, en la génesis de la TdL, se puede preguntar si no habrá en ello cierto equívoco, ya que esta consideración puede llevar a pensar que la TdL nació de la cúpula. Pues bien, ella se propone precisamente ser una teología a partir de una práctica liberadora de las clases populares y/o en íntima articulación con las mismas. Su método, su lenguaje y sus ideas reflejan ese universo popular de la liberación.

De hecho, la Iglesia no habría captado suficientemente el grado de temperatura del clima de liberación del país si no hubiera habido en este proceso de génesis de la TdL una presencia significativa y decisiva de las capas populares. La presencia de las bases de la sociedad y de la Iglesia fue fundamental, esencial, en el nacimiento y en el desarrollo de la TdL. La apertura de las cúpulas de la Iglesia no engendró la reflexión de la liberación, pero permitió que adquiriera carta de ciudadanía y no se viera inmediatamente sofocada. Estas reflexiones fueron provocadas fundamentalmente por los movimientos de liberación presentes y que la Iglesia captó con otros instrumentos de presencia distintos de la simple jerarquía o la acción católica. El MEB (Movimento de Educação de Base), las comunidades eclesiales de base, la riqueza de la religiosidad popular, ofrecieron la materia prima pastoral popular para la elaboración de la TdL.

3. MOVIMIENTO DE EDUCACION DE BASE (MEB)

Nació de un trabajo de la Iglesia en el campo, bien a través de una experiencia de Escuelas Radiofónicas (Natal, RN-1958), bien a través de la organización de sindicatos rurales (en 1960 una institución de la Iglesia fundó el primer sindicato rural). Este trabajo comenzó dentro de una perspectiva conservadora, en clara oposición a las posibles infiltraciones marxistas en este sector. Y con la aparición de las Ligas Campesinas de Francisco Julião, fue clara la connotación de reacción alternativa frente a esas ligas.

Como la experiencia de las Escuelas Radiofónicas obtuvo un gran éxito en su tarea de alfabetización, de educación de base para las poblaciones marginadas, permitiéndoles una conciencia política con una mejor percepción de los aspectos sociales y comunitarios, la CNBB propuso su ampliación, fundando el MEB dentro de la misma perspectiva conservadora de las experiencias anteriores.

El MEB se creó como un trabajo conjunto de la Iglesia y el Estado. Se vio sancionado por un decreto presidencial (21 de marzo de 1961) como un convenio entre la Iglesia y el ministerio de Cultura y Educación. Su objetivo era proporcionar una educación de base a las poblaciones de las áreas sub-

desarrolladas del Nordeste, Norte y Centro-Oeste —y más tarde de otras—, a través de programas radiofónicos especiales con una recepción organizada. Esta educación de base suponía una alfabetización de masa, una educación sanitaria, una iniciación agrícola, una educación política democrática y una formación cristiana.

La fundamentación teórica del MEB se basó en una visión cristiana del mundo, imbuida de personalismo, de humanismo y de la doctrina social de la Iglesia; se inspiró en una vaga comprensión filosófica de la conciencia histórica; llevó consigo ideas de cambio social y de las clases sociales de lejana inspiración marxista. A partir de 1963 y más concretamente desde comienzos de 1964, el MEB se aproximó de forma integradora al sistema educativo que Paulo Freire iba desarrollando en Rio Grande do Norte, en una línea de dinámica de concienciación y de práctica de la libertad.

Esta apertura inicial del MEB era aún muy relativa, ya que la inspiración original de evitar otras fuerzas políticas hostiles o ajenas a la visión cristiana, especialmente el comunismo, le daba cierto cuño conservador. Pero por la fuerza misma del método pedagógico popular, debido al ambiente de apertura creciente en el terreno social dentro de la Iglesia, sobre todo por obra y gracia de la encíclica *Mater et magistra* de Juan XXIII (1961), y por la influencia de la apertura social y política en el Nordeste de entonces, el MEB comenzó a modificar sus objetivos amplios y vagos de romper el subdesarrollo, pasando a un proyecto de desarrollo nacionalista, poniendo el énfasis en las reformas estructurales para un desarrollo social y de comunidades auto-sustentadas. Se desplazó de una finalidad básicamente alfabetizadora hacia una educación de base concienciadora, politizadora y valorizadora de la cultura popular, creando comunidades, organizando al pueblo. El MEB fue avanzando más allá de las prácticas simplemente modernizadoras en cuanto a la agricultura, la defensa de la salud, la higiene, en el sentido de la auto-ayuda y de la ayuda mutua. De una simple educación radiofónica, sindicalista y de entrenamiento de líderes, pasó a la edificación de un poder local popular, de real democracia de base, dentro de un proyecto político de transformación. El campesino fue tomando conciencia por medio del MEB de su situación de explotado y de la necesidad de aliarse con la clase obrera y con las otras formas sociales progresistas (L. E. Wanderley, *Educar para transformar: educação popular, Igreja Católica e política do MEB*, Vozes, Petrópolis 1984, pp. 44-45).

El MEB fomentó una fructuosa articulación entre las clases populares rurales con su cultura específica y los jóvenes, profesionales de cultura letrada, venidos de la clase media. Es que, por su misma estructura, el MEB trabajaba con tres sectores distintos: los miembros de los cuadros nacionales, estatales y locales, los monitores y las capas populares. Los monitores, procedentes de las clases populares, servían de mediación entre los cuadros llegados de las clases instruidas, especialmente de la JUC, y el pueblo marginado. Esta participación de los jóvenes jucistas en el MEB hizo

que se abrieran a los problemas sociales, a un compromiso serio, a la comprensión de la cultura popular, a las reflexiones teológicas, que desembocarían más tarde en la TdL.

El MEB fue un espacio donde se pudo llevar a cabo una síntesis pastoral, en la que se hicieron presentes los obispos, los jucistas y el pueblo. Allí estaban los sujetos sociales importantes de la nueva pastoral de la Iglesia. Y él a su vez estaba inserto en el corazón de las regiones donde más se imponía la temática —teorías y prácticas— de la liberación. De hecho, Pernambuco era el único estado de la Federación en donde el gobierno estatal había asumido con energía la línea de una transformación social, permitiendo allí un mayor desarrollo del MEB; gracias al MEB la Iglesia captó esta problemática de la liberación, reflexionó sobre ella y ensayó nuevas prácticas pastorales en la línea liberadora.

Con el golpe militar del 31 de marzo de 1964, el MEB entró en decadencia, asumiendo una forma más acomodada y menos cuestionadora. Perdió su presencia crítica y dejó de servir de inspiración a las prácticas liberadoras de la Iglesia y a su respectiva teología. Pero ya había cumplido, en parte, su función de elemento inspirador e iniciador de la TdL. En él se había vivido concretamente el mismo método que desarrollaría la TdL. Allí se había articulado la fe con el compromiso social; allí se había buscado el compromiso con el proceso de liberación de las clases populares dentro de una perspectiva de fe; allí se había trabajado constantemente con la metodología del ver-juzgar-actuar. Finalmente, en el MEB, la fuerza pensante de la Iglesia del momento tuvo la oportunidad de sacar elementos para la reflexión teológica en contacto inmediato con las capas populares en su doble condición de opresión y de aspiración a una liberación y a una transformación social.

Pero cuando el MEB empezó su decadencia y perdió su posición de inspiración del proceso liberador —teoría y práctica—, comenzó en su lugar el fenómeno más prometedor de la Iglesia en el Brasil, las comunidades eclesiales de base, que en adelante serían el crisol donde habría de fraguarse la TdL.

4. COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Hemos visto que los movimientos populares fueron uno de los lugares donde se engendró la conciencia de liberación en el país, bien bajo la forma de Ligas Campesinas (Nordeste, antes de 1964), bien bajo la forma de sindicatos rurales y urbanos (también antes de 1964), bien bajo la forma de oposición sindical (después del golpe de 1964), bien bajo la forma de otros innumerables movimientos populares que brotaron por todo el país, incluso durante los años de represión, pero que se manifestaron de modo inequívoco después de 1974.

Las comunidades eclesiales de base (CEBs) son la presencia de la Iglesia en esos movimientos, captando, reflexionando y actuando en una línea crítica. Si, por un lado, la Iglesia fue el espacio protector de muchos movimientos sociales, por otro estos movimientos fueron factor de cambio en la Iglesia. La experiencia de base en el interior de la Iglesia animó a los movimientos populares, y éstos a su vez reforzaron esta experiencia.

Las CEBs, que surgieron a comienzos de la década de los 60, estaban todavía más vueltas hacia la vida interna de la Iglesia, hacia los aspectos religiosos y espirituales. Poco a poco, sobre todo a través de una creciente y feliz articulación entre la fe y la vida, entre la palabra de Dios y la lucha popular, entre la celebración litúrgica y la celebración de la vida diaria, las CEBs fueron participando más de los núcleos populares de lucha reivindicativa —lucha por el agua, el vestido, la escuela, el transporte, los centros sanitarios, las guarderías infantiles, la luz, el asfalto, etc...., lucha de apoyo a otras iniciativas, lucha de denuncia de las violaciones de derechos humanos, lucha de resistencia sobre todo a la represión política, la expulsión de las tierras o del lote clandestino, al desalojo de las chabolas, etc.... Más concretamente, la CEB reforzó su conciencia de base en esas luchas. Participó así del gran movimiento y del clima de liberación general. Y el aspecto eclesial, a su vez, se vio realzado por el contacto con la palabra de Dios, con los agentes de pastoral, con el obispo, con las celebraciones sacramentales y de otro tipo (las procesiones, los viacrucis, los rosarios, las peregrinaciones, las fiestas patronales, etc.)...

En las CEBs se vivía intensamente la pastoral de la liberación. Y así se vio de forma clara en los Encuentros Intereclesiales de dimensión nacional, celebrados desde 1975 hasta el último en Trindade (1986), con la presencia de 1.000 participantes de base, a través de la clara y tranquila articulación en la conciencia del pueblo sencillo entre la fe y el compromiso con las luchas populares, la vivencia eclesial y la participación en los movimientos populares.

La metodología de los círculos bíblicos, desarrollada sobre todo por fr. Carlos Mesters, desempeñó y sigue desempeñando un papel fundamental en la educación de las CEBs, con vistas a la articulación entre la fe y la vida, la palabra de Dios y el compromiso social. No hay que excluir tampoco la influencia del método de la Acción Católica —ver, juzgar y actuar—, que ciertamente estuvo y está presente en los círculos bíblicos. Y otro factor pedagógico decisivo sigue siendo la presencia de la pedagogía liberadora desarrollada por Paulo Freire. Los elementos del proceso de concienciación están ya diluidos en todo el conjunto de la actuación de las CEBs, en su proceso de articular la fe y la política, aunque no se mencionen expresamente estos puntos. Las CEBs continúan en este sentido la metodología del MEB, que se nutrió a su vez de la pedagogía de Paulo Freire. De nuevo nos encontramos con los mismos factores que ayudaron a crear en el mundo político-ideológico y en la Iglesia ese clima de liberación, permitiendo de este modo

que surgieran aquellas preguntas a las que la TdL intentó responder más sistemáticamente. Las CEBs incorporaron de modo casi espontáneo a su capital simbólico la pedagogía de la Acción Católica, la de Paulo Freire y la de los círculos bíblicos. Una síntesis rica y original.

En el interior de las CEBs se desarrolló, y se sigue desarrollando todavía, una espiritualidad popular y de liberación, profundamente anclada en la *religiosidad popular*. En general, esta religiosidad se consideró más bien como un obstáculo para el nacimiento de la TdL. Pero esta interpretación se debe sin duda a una visión elitista. Lo cierto es que hay una mística popular, alimentada por la fe, que ha resistido a los embates de la racionalización y de la secularización, que podrían quizás compaginarse con los movimientos de liberación, pero que nunca permitirían el nacimiento de una teología. Esta religiosidad fue la que permitió la articulación de la fe con la vida que antes comentábamos. No es una religiosidad alienada, desde el momento en que reúne al pueblo y lo convoca a la solidaridad y a la lucha. Y la TdL, en sus formas más recientes, ha procurado valorizar ese filón, dándole la importancia que merece en sus reflexiones.

5. OTROS FACTORES

La enumeración de los factores que han permitido la aparición de la TdL dista mucho de ser completa. Hemos hablado de los que creíamos más importantes. Pero cabe la posibilidad de añadir otros, aunque de forma sumaria.

En la Iglesia de América Latina es de enorme importancia la *presencia pastoral de los religiosos*. En algunos países no son solamente la mayoría estadística del clero, sino que realizan, además, las experiencias más significativas, las experiencias punta. En la lucha por la liberación, los religiosos y las religiosas insertos en medio del pueblo constituyen una presencia expresiva. Por tanto, sería extraño que no estuvieran, en cierto modo, en el origen de un hecho eclesial tan importante como es el nacimiento de una teología.

Así, gran número de los teólogos de la liberación son religiosos. Pero el punto más importante está en el tipo de presencia que tuvieron y siguen teniendo junto a las capas populares oprimidas. De esta manera han podido captar sus anhelos de liberación y traducirlos en una reflexión teológica. En algunos lugares donde la jerarquía episcopal y hasta el clero secular se mostraron ajenos y hasta hostiles a los movimientos liberadores, los religiosos fueron los que más se acercaron a ellos. Fueron la presencia de la Iglesia junto a ellos.

En cierto modo ya hemos hablado de otra cuestión; pero vale la pena recordarla aquí más expresamente. La *participación de algunos cristianos en los movimientos revolucionarios* sirvió para desbloquear una reflexión

teológica sobre la cuestión de la liberación. Hasta entonces habían sido las fuerzas de izquierda, ateas, las que se habían arrogado el derecho exclusivo a luchar por la liberación de los pobres, de los oprimidos. Pues bien, una presencia significativa de cristianos en algunos de los movimientos de liberación vino a romper este monopolio y a obligar a una reflexión entre el cristianismo y la liberación. Es una tarea que asumió la teología. En este sentido, R. Muñoz habla de una «nueva conciencia de Iglesia en América Latina», que se tradujo en muchos documentos analizados por él. Eran obras de cristianos, entre los que había sacerdotes profundamente comprometidos con la causa de la liberación.

También vale la pena mencionar, aunque sea brevemente, en la creación del clima de liberación en la Iglesia de Brasil, la movilización existente en la década de los 60 en torno al periódico «*Brasil Urgente*» y la orden dominicana, especialmente en las grandes capitales: São Paulo, Belo Horizonte y Rio de Janeiro. El precio en sangre que los dominicos tuvieron que pagar muestra muy bien el nivel de compromiso a que habían llegado y el grado de oposición que habían engendrado (P. C. Loureiro Botas, *A benção de abril*, «Brasil Urgente», Vozes, Petrópolis 1985).

Finalmente, los propios opositores de la pastoral liberadora sirvieron, «a su pesar», de estímulo al nacimiento de la TdL. Al cuestionar el compromiso social de la Iglesia, obligaron a los adeptos de la misma a profundizar en los justificantes teológicos de su posición. Sabido es que «la inteligencia discurre cuando se la aprieta». Así, los cristianos de la liberación tuvieron que profundizar en su propia fe dentro de sus opciones por las masas populares y por su liberación, instigados por las fuerzas conservadoras de la Iglesia.

CONCLUSION

La TdL no cayó ya hecha del cielo, ni nació de ningún cerebro teológico, escondido en su gabinete de estudio. Había un clima sociopolítico e ideológico de liberación, al lado de la terrible opresión que pesaba sobre el pueblo. La Iglesia se hizo presente, entonces, de muchas maneras. Tres sujetos sociales fundamentales de la Iglesia se acercaron a la problemática de la opresión y de la liberación: los obispos, los grupos intelectuales y los simples fieles, concienciados y organizados.

La organicidad de estos tres sujetos, actuando en un mismo contexto, dentro de una misma perspectiva de liberación, permitió la aparición de la TdL en el interior de la Iglesia. Los teólogos intentaron sistematizar los cuestionamientos que esos sujetos sociales captaban, vivían, pensaban, enfrentándolos con la revelación.

Pero para que los teólogos pudieran realizar ese trabajo, fue preciso que la misma teología tuviera la necesaria apertura para captar esa realidad y elaborarla. También ella tuvo que pasar por un proceso de evolución y de apertura para llegar al punto de poder producir reflexiones de liberación. Tal será el siguiente paso que demos en nuestra exposición.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

Sobre el clima del Vaticano II

- BARAUNA, G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966-1968. Obra colectiva de teólogos que estuvieron en el origen y en la elaboración teológica de los documentos del Vaticano II; obra rica y amplia.
- BARREIRO, A., "A figura carismática de João XXIII", en *Síntese 2* (1974), pp. 21-40. El autor expone sobre todo la idea del *aggiornamento* como fundamental para la comprensión de la figura de Juan XXIII y del Concilio.
- GUTIERREZ, G., "Vaticano II y la iglesia latinoamericana", en *Páginas 70* (agosto 1975), separata, 11 p.
- KLOPPENBURG, B., *A eclesiologia do Vaticano II*, Vozes, Petrópolis 1971. Presenta una idea sistematizada de la concepción de la Iglesia a partir del Concilio.
- LIMA VAZ, H. C., "O ensinamento de João XXIII", en *Escritos de filosofia, problemas de fronteira*, Ed. Loyola, São Paulo 1986, pp. 100-122. Excelente artículo en el que se asientan los parámetros de la doctrina social de la Iglesia en el pensamiento de Juan XXIII.

Sobre la Acción Católica y los laicos

- SALEM, H. (ed.), *A Igreja dos oprimidos*, Brasil-Debates, São Paulo 1981. Interesante obra periodística sobre esta obra eclesial que creó el clima de nacimiento de la TdL.

Sobre el MEB

- WANDERLEY, L. E., *Educar para transformar: educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base*, Vozes, Petrópolis 1984. Obra exhaustiva sobre el MEB.

Sobre las CEBs

- AZEVEDO, M. C., *Comunidades eclesiais de base e inculturação de fé*, Ed. Loyola, São Paulo 1986. Tesis doctoral con amplia información sobre las CEBs.
- LIBANIO, J. B., "Experiências das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil", en *CRB: dez anos de Teologia*, CRB, Rio de Janeiro 1982, pp. 113-138. Artículo esquemático sobre la génesis y la estructura de las CEBs.
- ID., "Comunidade eclesial de base", en *Convergência* 21/191 (1986), pp. 175-184. Artículo todavía más sencillo sobre la génesis y la estructura de las CEBs.
- TEIXEIRA, Faustino L. C., *A fé na vida: um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das CEBs no Brasil*, PUG, Roma 1985. Tesis completa sobre la génesis y la problemática fundamental en el seno de las CEBs, sobre todo, fe y vida. Versión íntegra inédita.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- ¿Hay otros factores relevantes del contexto eclesial del Brasil (y de América Latina) que fomentaron la aparición de la TdL?
- ¿Algunos de los factores señalados os parecen irrelevantes para esta aparición o al menos no merecen ser tan destacados?

2. En particular

- ¿Cómo veis la relación entre los factores sociales y la aparición de la TdL? ¿Qué peso les atribuíis?
- ¿Cómo veis la articulación entre los tres sujetos fundamentales —obispos, grupos intelectuales y capas populares— dentro de la Iglesia en el momento de la aparición de la TdL?

3. Bibliografía

- Hacer algún comentario sobre la bibliografía leída.
- Añadir alguna indicación bibliográfica fundamental que no se haya mencionado.

5

Contexto teológico del nacimiento de la TdL

La catolicidad de una teología se mide por su inserción en la tradición teológica de la Iglesia. Sólo se entiende en relación con todo el patrimonio teológico anteriormente acumulado, bien asumiéndolo en una franca continuidad, bien superando sus límites con algunos toques de novedad y de originalidad. Por eso toda teología sigue la serie de las anteriores, continuando en la misma tradición católica. Sin embargo, rompe también con ellas, marcando su originalidad.

La TdL no constituye una excepción a la regla. Se sitúa en el interior de la tradición católica, continuando el esfuerzo de la «fides quaerens intellectum» (la fe que busca entender) de todas las teologías anteriores, pero resulta original por su nueva manera de encontrar esa inteligencia en el interior de la fe.

Para entender la continuidad y la originalidad de la TdL es preciso hacerse una idea de las preguntas fundamentales a las que intentan responder las teologías tradicional y moderna.

Previamente, sin embargo, conviene reflexionar brevemente sobre las implicaciones teóricas de la problemática de la continuidad y discontinuidad entre las teologías. De hecho, hay una cuestión de naturaleza más bien epistemológica y otra cuestión histórica.

No es posible comprender epistemológicamente la novedad y la ruptura de las teologías entre sí, como si alguna de ellas negase toda la anterior por vía de contradicción. Ninguna teología hace caducar total y radicalmente a la anterior, de forma que dispense ya al teólogo de su estudio y de su conocimiento. Semejante perspectiva epistemológica desconocería que toda la teología, a pesar de su regionalidad temporal y espacial, adquiere unas cimas insuperables en la comprensión de la fe. Se puede avanzar sobre ellas, pero nunca retroceder. Y estas conquistas teóricas deben ser conocidas y tenidas en cuenta para cualquier otro avance teológico. En este sentido, ninguna teología se agota por completo en su dimensión funcional, ocasional y coyuntural. Por tanto, toda teología tiene un alcance universal, perenne; toca unas estructuras ontológicas permanentes. Toda la cuestión está en la

correcta captación de la relación dialéctica entre esa doble dimensión de perennidad y de transitoriedad, de universalidad y de regionalidad.

En este momento es cuando interviene la cuestión histórica. Las transformaciones históricas nos permiten poco a poco ir discerniendo, en la unidad concreta de lo real de un momento determinado, los elementos que, revelándose coyunturales y regionales, se dejan superar por una nueva percepción global de esa misma realidad. En otro momento de nuestro estudio estas consideraciones recibirán una mayor atención y profundización.

A esta altura de nuestra reflexión basta justificar teóricamente la pertinencia de la localización de la TdL en relación con las otras teologías, a partir de la novedad de las preguntas fundamentales, suponiendo una continuidad en el interior de la propia tradición teológica.

Los autores medievales conocían ya bien el método de las preguntas para captar el contenido de la tesis teológica. Así, en toda afirmación teológica, dedicaban un momento al famoso «status quaestionis» (el estado de la cuestión). En el fondo, para los medievales, cada una de las aserciones teológicas podía reducirse a una cuestión, a la que se proponían responder. De modo todavía más explícito, santo Tomás, y antes de él otros escolásticos, desarrolló el género literario de las «quaestiones disputatae», revelando esa percepción profunda de la base interrogativa y problemática de la teología.

Las preguntas fundamentales de una época revelan la conciencia histórica de ese momento. Así, al distinguir tres tipos de teología y al relacionarlos entre sí, a partir de sus preguntas básicas, retratamos en realidad tres conciencias históricas diferentes.

1. TEOLOGIA CLASICA, TRADICIONAL, ESCOLASTICA

La TdL se inserta, como un pequeño punto, en la larga línea de las teologías. Pero no se trata de trazar históricamente esa línea, sino simplemente de constatar cuáles eran las teologías existentes en el momento en que nació la TdL y cómo ésta se situó ante ellas. Por tanto, no vamos a esbozar aquí un cuadro diacrónico de la teología católica, sino un cuadro sincrónico, intentando radiografiar el organismo eclesial teológico del período de gestación de la TdL.

Se vive en plena euforia teológica del post-Vaticano II, que había abierto las puertas y ventanas de la práctica y de la reflexión eclesial a la modernidad. Sin embargo, el entramado de la teología clásica envolvía aún a amplios espacios del cuerpo eclesial. De ahí la importancia que tiene empezar por trazar su perfil.

De hecho reinaba todavía, en muchos lugares, la teología escolástica y escolar, que había ido cristalizando desde hacía mucho tiempo y se había incrustado en la trama pastoral y en las mentalidades de los hombres de

Iglesia. Las instituciones docentes, en su gran mayoría, hasta los primeros años del Concilio por lo menos, se limitaban a seguir las reglas y a transmitir los contenidos.

Si toda teología pretende ser una respuesta a una pregunta fundamental, ¿a qué pregunta intentaba responder la teología escolástica vigente hasta entonces?

La pregunta fundamental no se define a partir de una idea, sino de un contexto social. La teología clásica responde a un contexto social, en donde la fe se vive de manera tranquila, incuestionada e incuestionable, en un ambiente de profunda uniformidad religiosa.

Las personas que plantean su pregunta a la teología clásica se sitúan, por tanto, en un contexto homogéneo y global de fe, de forma que sus problemas se refieren a la inteligibilidad de las verdades dogmáticas dentro de la articulación de un sistema orgánico. En otras palabras, se intenta comprender cómo las verdades de la fe se relacionan entre sí, cómo se interpretan entre sí. Así se pregunta, por ejemplo, dentro de esta teología, cómo se compagina inteligentemente el hecho dogmático de la redención universal de Cristo con la ausencia de pecado en la concepción de María, llegándose entonces a la respuesta de que María quedó libre de pecado en previsión de los méritos de Cristo. Como demuestra este ejemplo, la teología clásica hace la pregunta de la fe a la fe. Reduce cualquier otra pregunta al espacio de la fe. A partir de la fe entiende todas las cuestiones. Cualquier pregunta que viniera de otro horizonte distinto del de la fe superaría a la conciencia histórica posible de esa teología. En el fondo, no se capta realmente ninguna pregunta extraña al mundo de la fe y por tanto se dan respuestas aparentes cuando la pregunta procede realmente de un verdadero cuestionamiento de la fe y no de una simple mayor inteligibilidad de la misma.

Esta teología realiza el proyecto de san Anselmo: «Fides quaerens intellectum», al trabajar sobre la inteligencia de la fe y para la fe. Para esta tarea recurre a la «analogía fidei», esto es, a las coherencias y a las diversidades entre las verdades dogmáticas, partiendo siempre de los principios fundamentales de la revelación.

Naturalmente, esta teología sólo pudo nacer en un ambiente social en el que la fe y la política vivían simbióticamente, como ocurrió en la cristiandad medieval. La apoyó y le dio vigor, consistencia y esplendor el sistema universitario que reinaba sobre todo en el siglo XIII (Lima Vaz, H., *Escritos de filosofía: problemas de fronteira*, Ed. Loyola, São Paulo 1986, pp. 21-33). Pero pudo seguir vigente durante muchos siglos, a pesar de la desaparición de esa cristiandad medieval, bien porque la Iglesia posttridentina consiguió crear una fuerte barrera a su alrededor, impidiendo la infiltración de las preguntas disolventes de la modernidad, bien porque en nuestro continente se siguió viviendo en situaciones semejantes a la cristiandad medieval con un predominio casi exclusivo de la religión católica en todo el ambiente político y cultural.

La estructura fundamental metodológica de esta teología consiste en la articulación entre las «auctoritates» y la «ratio». Por un lado se acumulan las citas y las afirmaciones de las «auctoritates», sacadas de la Escritura, de los Santos Padres, de los concilios y otros documentos de la Iglesia, de los grandes teólogos; por otro lado, se aplica sobre ellas la fuerza penetrante de la razón. La razón ejerce la doble función de integración y de exclusión. Por la vía de la integración, la razón define, expone, explica las verdades reveladas, dogmáticas, tal como las había asumido antes de las fuentes autoritativas. Pone de manifiesto el grado de pertenencia de las verdades dogmáticas al «depositum fidei», graduando su valor y la exigencia de la adhesión a las mismas. Aduce pruebas para esas verdades, trabajando las «auctoritates» de forma reductiva, explicativa. Ilustra y confirma la doctrina oficial. Se empeña en construir con las enseñanzas dogmáticas un cuerpo doctrinal en forma de sistema orgánico, estructurado, coherente.

Por la vía de la exclusión, la razón al servicio de la fe ejerce la función de eliminar los errores, las herejías, las doctrinas heterodoxas que amenazan a la integridad del dogma. Condena los errores, refuta las dificultades de los adversarios, rechaza cualquier postura discordante, muestra la falsedad lógica de las conclusiones de los objetores. En una palabra, cuida con esmero el «depositum fidei» para que permanezca intacto y no se deje interpretar fuera de la estricta lógica escolástica, de forma que la lógica de la razón se coloca por completo al servicio de las «auctoritates» y éstas, a su vez, trazan los límites y el campo de actuación de la razón.

Esta teología se caracteriza por su profunda preocupación por la problemática directamente relativa al ser de Dios. Puede designarse como teología reduplicativa y estrictamente teológica, bien por su aspecto formal o bien por su aspecto material, ya que está construida dentro de un horizonte marcadamente religioso. A ella se le puede atribuir, por excelencia, la definición de la teología como «scientia de Deo» —ciencia sobre Dios—, ya que se centra en el conocimiento de Dios en oposición al mundo. Esta teología se construye «desde arriba», estableciendo los principios generales de la fe, sacados de las fuentes de la revelación, y deduciendo de ellos, por la vía del raciocinio, otras verdades de fe.

En profunda simbiosis con la filosofía escolástica, la teología clásica trabaja con un concepto de verdad marcadamente objetivo, a-histórico y esencialista. Dentro de una cosmovisión fixista e inmutable, la verdad participa también de esta comprensión, adquiriendo rigidez, inmutabilidad, firmeza, tal como sucede con las leyes cósmicas. Esta teología se distingue por su esmero en definir los conceptos de modo riguroso y formal, abstrayéndolos de todo contexto histórico y dándoles un carácter de verdades eternas, inmutables, ya prontas y definidas.

Además, estas dos características fundamentales de la transcendencia y de la objetividad vienen garantizadas y mantenidas al abrigo de eventuales incursiones contrarias por la vigilancia de las autoridades eclesíásticas. Esta

teología se pone por completo al servicio del magisterio de la Iglesia y en contrapartida recibe de ella la sanción oficial, adquiriendo así un carácter autoritario, jerárquico, institucional, «católico» en el sentido universal, esto es, obligatorio para toda la Iglesia. En ciertos momentos, esta teología se transforma en una verdadera arma del magisterio, haciéndose prácticamente la única teología oficialmente reconocida. Por eso mismo ocupa los espacios de las universidades y de los seminarios con un grado de legitimación única. A veces, presta también el servicio político de defender el orden establecido, bien el de la cristiandad, bien el orden moderno, pero sensible todavía a los intereses corporativos de la Iglesia. Logra consolidar adecuadamente la alianza entre la Iglesia y el poder.

Cuando nació la TdL, esta teología sufría ya fuertes embates. El Concilio Vaticano II le había quitado ya, si no oficial y explícitamente, sí al menos en la práctica teológica y pastoral, el dominio hegemónico en la Iglesia. Los grandes teólogos de la época le dirigían penetrantes críticas, señalando sus limitaciones, aunque sin negarle los méritos históricos y valores que le correspondían. En ciertos ambientes teológicos y pastorales de menor envergadura, la teología escolástica se había transformado en blanco de las críticas más disolventes. En las palestras y en las discusiones menos exigentes se había impuesto el método didáctico del paralelismo por oposición y por exclusión. De esta forma se ponía comúnmente la positividad de la teología del Concilio Vaticano II en nitida oposición y contradicción con la negatividad de la teología escolástica, de manera que el hecho de aceptar la primera significaba automáticamente negar la segunda, con un profundo desconocimiento de la dialéctica y reproduciendo a contrapelo el mismo método escolástico.

En un contexto teológico tan hostil a la escolástica nació la TdL en la misma vertiente de reacción, de crítica y de contraposición. Por eso, en un primer instante, surgió casi como pura ruptura con todo el universo de la teología escolástica. Sin embargo, una reflexión más profunda consigue percibir, más allá de la ruptura necesaria y normal de todo movimiento teológico nuevo, vínculos muy hondos entre ella y la teología clásica.

De hecho, el contexto cultural religioso en el que surge y se desarrolla la TdL se parece mucho al que engendró y sustentó a la teología escolástica en lo que se refiere al clima religioso y teológico del pueblo. El sentido de Transcendencia que marca a la teología clásica sigue existiendo en el ambiente religioso que respira la TdL. Aunque la TdL no presente la imagen de una teología vuelta hacia la Transcendencia, sino más bien lo contrario, al estar profundamente preocupada por la inmanencia, por el compromiso social, la verdad es que en su centro está la cuestión de Dios, no simplemente como objeto formal, sino también material.

Cualquier teología que quiera ser latinoamericana tiene que vérselas profundamente con el problema de Dios, ya que Dios está en el centro de la piedad popular. La primera pregunta del pueblo no se hace sobre el hombre,

sino sobre Dios. El pueblo latinoamericano vive inmerso en un universo religioso impregnado de la presencia de Dios. La TdL pretende responder a la pregunta primera de cómo se revela Dios ante el pobre. La dimensión de liberación nace, en segundo lugar, de la experiencia primera de Dios en los pobres. En este punto, comulga en profundidad con la teología clásica. Reinterpreta la experiencia de Dios, fundamental y primaria en la escolástica, aunque dentro de otro contexto sociocultural.

Y la ruptura se lleva a cabo precisamente en el momento de la reinterpretación, desviando el fundamento esencialista y abstracto de la reflexión teológica de la escolástica sobre Dios hacia su aspecto sociocrítico y liberador. En términos dialécticos, la TdL pretende superar a la escolástica, conservándole la positividad de la presencia destacada de la Transcendencia y negándole los límites de su carácter abstracto, formal y a-histórico, al explicitar el misterio de la Transcendencia en el rostro de los oprimidos, sujeto colectivo de un proceso de liberación dentro de una situación de injusta dominación. No se trata de ninguna superación, en el sentido vulgar de la palabra, de una repulsa global y total de la escolástica, como algo absolutamente caduco y sin ningún significado para la teología de hoy. Se realiza más bien una supra-asunción de sus riquezas hacia dentro de una nueva síntesis.

En su función ideológica, la TdL se aparta de la escolástica, ya que no ejerce el papel de sustentadora y legitimadora del orden establecido. Asume, más bien, un papel crítico-social. De esta forma establece también una relación diferente con la praxis. La teología clásica se comprendía principalmente como un conjunto de principios generales, sacados de la revelación, a partir de los cuales se deducían las prácticas coherentes con los mismos. Acentuaba por tanto, en el movimiento dialéctico necesario entre teoría y praxis, la primacía absoluta de la teoría, e insistía en la vía de la deducción. La TdL establece la relación dialéctica entre teoría y praxis, entre ortodoxia y ortopraxis, como toda teología, pero destaca la relevancia de la praxis y la importancia del conocimiento inductivo. Desplaza el eje, de una teología que busca unas prácticas concretas de vida personal y pastoral, hacia unas prácticas espirituales y pastorales en busca de una iluminación teórica, teológica.

2. TEOLOGIA MODERNA

La TdL nace en el momento en que la teología moderna europea irrumpe vigorosamente y ocupa serenamente la hegemonía en el mundo católico. La teología de corte neoliberal brota del agotamiento de la pregunta fundamental de la teología clásica y de la aparición de las nuevas preguntas de la modernidad. La Europa central ofrece el *humus* en donde hacia ya tiempo se habían echado las semillas del pensamiento neoliberal y que ahora rompan con vigor la resistente corteza del terreno eclesial católico.

La pérdida de vigencia de las cuestiones fundamentales del universo teológico escolástico va unida a la lenta desaparición de la cristiandad por un lado y, por otro, a la conciencia general en la Iglesia católica de que aquel bien trabado sistema teológico de las verdades dogmáticas se encontraba en rápido proceso de disolución. Por otra parte, el Concilio Vaticano II había acelerado esta percepción generalizada.

Evidentemente, el rápido desarrollo del capitalismo con su ideología, especialmente en los años que siguieron a la segunda guerra mundial, provocaba profundas transformaciones socioculturales, cuestionando en sus bases interpretativas el sistema estructurado de la teología clásica.

Las preguntas que habían planteado «el siglo de las luces» en Francia y la *Aufklärung* (= Ilustración) en Alemania, chocan violentamente contra las murallas levantadas por la teología católica postridentina, minando sus bases. Ya no es posible eludir el combate. Y la teología católica tuvo que arrostrar esta nueva oleada hermenéutica, sometiéndose al doloroso proceso de reestructuración teórica con amplias consecuencias en la práctica pastoral y en la disciplina eclesiástica.

Se acumularon de una sola vez tantas preguntas que la teología neoliberal centroeuropea tuvo que ampliar enormemente su abanico de intereses, entregándose a una abundante producción en diversas ramas y bajo diversas perspectivas. Para facilitar nuestra reflexión, vamos a distinguir, en el conjunto tan complejo de las preguntas de la modernidad, diversos aspectos que gozan de cierta autonomía y a los que intentan dar respuesta ciertas teologías específicas.

Se trata evidentemente de un esfuerzo didáctico, ya que en realidad las preguntas de la modernidad surgen en un mismo amplio movimiento cultural, en profunda relación simbiótica. Y sobre todo alcanzan al reducto de la teología católica en un mismo ataque cuestionable. La TdL se sitúa ante estas múltiples teologías modernas neoliberales en un verdadero esfuerzo de síntesis, asumiendo la nueva riqueza que traen e intentando superar sus limitaciones, condicionadas especialmente por la situación de países centrales en relación con nuestra condición de periféricos.

a) Pregunta de la razón científica y filosófica

La tradición y la autoridad que la garantizan sostienen como vigas maestras el sistema teológico postridentino. La razón que actúa en su interior asume fundamentalmente un papel meramente explicativo, ordenador, pero nunca una fuerza autónoma, con preguntas que plantee ella misma. Por eso, la «razón científica autónoma», no apoyada ya en la tradición y en los dogmas, sino en sus propias experiencias planificadas, desarrolladas y verificadas *a posteriori*, surge con nuevas preguntas. A medida que va desarrollando experimentos siempre nuevos, se acumulan conocimientos que asu-

sino sobre Dios. El pueblo latinoamericano vive inmerso en un universo religioso impregnado de la presencia de Dios. La TdL pretende responder a la pregunta primera de cómo se revela Dios ante el pobre. La dimensión de liberación nace, en segundo lugar, de la experiencia primera de Dios en los pobres. En este punto, comulga en profundidad con la teología clásica. Reinterpreta la experiencia de Dios, fundamental y primaria en la escolástica, aunque dentro de otro contexto sociocultural.

Y la ruptura se lleva a cabo precisamente en el momento de la reinterpretación, desviando el fundamento esencialista y abstracto de la reflexión teológica de la escolástica sobre Dios hacia su aspecto sociocrítico y liberador. En términos dialécticos, la TdL pretende superar a la escolástica, conservándole la positividad de la presencia destacada de la Transcendencia y negándole los límites de su carácter abstracto, formal y a-histórico, al explicitar el misterio de la Transcendencia en el rostro de los oprimidos, sujeto colectivo de un proceso de liberación dentro de una situación de injusta dominación. No se trata de ninguna superación, en el sentido vulgar de la palabra, de una repulsa global y total de la escolástica, como algo absolutamente caduco y sin ningún significado para la teología de hoy. Se realiza más bien una supra-asunción de sus riquezas hacia dentro de una nueva síntesis.

En su función ideológica, la TdL se aparta de la escolástica, ya que no ejerce el papel de sustentadora y legitimadora del orden establecido. Asume, más bien, un papel crítico-social. De esta forma establece también una relación diferente con la praxis. La teología clásica se comprendía principalmente como un conjunto de principios generales, sacados de la revelación, a partir de los cuales se deducían las prácticas coherentes con los mismos. Acentuaba por tanto, en el movimiento dialéctico necesario entre teoría y praxis, la primacía absoluta de la teoría, e insistía en la vía de la deducción. La TdL establece la relación dialéctica entre teoría y praxis, entre ortodoxia y ortopraxis, como toda teología, pero destaca la relevancia de la praxis y la importancia del conocimiento inductivo. Desplaza el eje, de una teología que busca unas prácticas concretas de vida personal y pastoral, hacia unas prácticas espirituales y pastorales en busca de una iluminación teórica, teológica.

2. TEOLOGIA MODERNA

La TdL nace en el momento en que la teología moderna europea irrumpe vigorosamente y ocupa serenamente la hegemonía en el mundo católico. La teología de corte neoliberal brota del agotamiento de la pregunta fundamental de la teología clásica y de la aparición de las nuevas preguntas de la modernidad. La Europa central ofrece el *humus* en donde hacia ya tiempo se habían echado las semillas del pensamiento neoliberal y que ahora rompián con vigor la resistente corteza del terreno eclesial católico.

La pérdida de vigencia de las cuestiones fundamentales del universo teológico escolástico va unida a la lenta desaparición de la cristiandad por un lado y, por otro, a la conciencia general en la Iglesia católica de que aquel bien trabado sistema teológico de las verdades dogmáticas se encontraba en rápido proceso de disolución. Por otra parte, el Concilio Vaticano II había acelerado esta percepción generalizada.

Evidentemente, el rápido desarrollo del capitalismo con su ideología, especialmente en los años que siguieron a la segunda guerra mundial, provocaba profundas transformaciones socioculturales, cuestionando en sus bases interpretativas el sistema estructurado de la teología clásica.

Las preguntas que habían planteado «el siglo de las luces» en Francia y la *Aufklärung* (= Ilustración) en Alemania, chocan violentamente contra las murallas levantadas por la teología católica postridentina, minando sus bases. Ya no es posible eludir el combate. Y la teología católica tuvo que arrostrar esta nueva oleada hermenéutica, sometiéndose al doloroso proceso de reestructuración teórica con amplias consecuencias en la práctica pastoral y en la disciplina eclesiástica.

Se acumularon de una sola vez tantas preguntas que la teología neoliberal centroeuropea tuvo que ampliar enormemente su abanico de intereses, entregándose a una abundante producción en diversas ramas y bajo diversas perspectivas. Para facilitar nuestra reflexión, vamos a distinguir, en el conjunto tan complejo de las preguntas de la modernidad, diversos aspectos que gozan de cierta autonomía y a los que intentan dar respuesta ciertas teologías específicas.

Se trata evidentemente de un esfuerzo didáctico, ya que en realidad las preguntas de la modernidad surgen en un mismo amplio movimiento cultural, en profunda relación simbiótica. Y sobre todo alcanzan al reducto de la teología católica en un mismo ataque cuestionable. La TdL se sitúa ante estas múltiples teologías modernas neoliberales en un verdadero esfuerzo de síntesis, asumiendo la nueva riqueza que traen e intentando superar sus limitaciones, condicionadas especialmente por la situación de países centrales en relación con nuestra condición de periféricos.

a) Pregunta de la razón científica y filosófica

La tradición y la autoridad que la garantizan sostienen como vigas maestras el sistema teológico postridentino. La razón que actúa en su interior asume fundamentalmente un papel meramente explicativo, ordenador, pero nunca una fuerza autónoma, con preguntas que plantease ella misma. Por eso, la «razón científica autónoma», no apoyada ya en la tradición y en los dogmas, sino en sus propias experiencias planificadas, desarrolladas y verificadas *a posteriori*, surge con nuevas preguntas. A medida que va desarrollando experimentos siempre nuevos, se acumulan conocimientos que

men cierto carácter relativo y provisional, contrastando fuertemente con las verdades dogmáticas absolutas, definitivas y *a priori*.

En determinados momentos puede parecer que los conflictos proceden de cuestiones concretas, como la que planteó Galileo Galilei respecto a la compatibilidad entre una teoría geocéntrica, tal como se refleja en los libros bíblicos, y su percepción científica del heliocentrismo. Y en términos más amplios, la incompatibilidad entre una visión fixista, creacionista de todas las especies animales y una visión transformista y evolucionista se impone como una pregunta seria a los teólogos, cuestionando muchas de sus afirmaciones. Así las ciencias modernas exploran cada día más las deficiencias de las enseñanzas teológicas, combatiéndolas como precientíficas, mitológicas, dogmáticas, ya en el sentido negativo de refractarias a la razón y a la experiencia científica. Y a su vez, la teología reacciona demostrando los absurdos teológicos que se derivan de las afirmaciones-preguntas científicas, engendrando un verdadero conflicto entre la fe y la ciencia.

La problemática se complica, ya que las incompatibilidades no venían simplemente de cuestiones científicas tópicas, que con el tiempo podrían ir encontrando respuestas conciliadoras, con una mejor interpretación de los resultados de las experiencias científicas o bien de las formulaciones dogmáticas. En el fondo, el conflicto entre un dato científico verificado a través de experiencias científicas y una verdad impuesta por la vía dogmática de la revelación, traduce un problema filosófico-teológico de más amplio alcance. Una «razón ilustrada» se opone al dogma como fuente de conocimiento y de verdad. Se plantea el dilema de poner a la razón humana al servicio de otra cosa o de ser ella la norma de sí misma —autónoma—; esta razón autónoma cuestiona las «auctoritates», el dogma, las verdades definidas por la autoridad.

La razón científica lleva planteando problemas a la teología en todos sus campos, desde la antigua astronomía (Galileo) hasta las intimidades de la psique (S. Freud) y el mundo de los valores (F. Nietzsche), de forma que la teología moderna se ve continuamente enfrentada a cuestiones científicas que la obligan a repensar, reinterpretar y reformular sus afirmaciones clásicas. Aunque Teilhard de Chardin no puede ser considerado como teólogo en el sentido estricto de la palabra, sus reflexiones sobre un mundo en génesis, sobre una materia universal penetrada, animada y unificada en Cristo, sobre una comprensión de Dios como fin, como «d'en avant», no dejan de ser un esfuerzo gigantesco por demostrar la «armonía impresionante y liberadora entre una religión de tipo crítico y una evolución de tipo convergente». Siguiendo sus huellas, se construye una teología de perspectiva cósmica, como intento global dentro de un horizonte evolucionista en donde sufren una profunda reinterpretación la creación, el pecado original y otras verdades dogmáticas.

En la lucha contra la razón filosófica moderna, la teología protestante ha ensayado dos respuestas. En un primer momento, una teología liberal in-

tenta reconciliarse con la razón moderna. Intenta aceptar la pretensión de la razón autónoma, hasta el punto de horizontalizar demasiado la revelación. En reacción contra ella, la teología dialéctica de Karl Barth afirmó, de forma más tajante todavía, la transcendencia absoluta de Dios y rechazó toda pretensión orgullosa de la razón humana.

La teología católica también intentó dos respuestas. La primera no pasa de ser una reafirmación de la postura tradicional, que asume una forma apologética, rechazando *in toto* la razón moderna. En otro momento, se intentó una forma de reconciliación mitigada, bien a través de la apologética de la inmanencia, bien a través de la teología transcendental, inspirada en J. Maréchal, P. Rousselot y otros, sobre todo de la escuela de Lovaina. K. Rahner consiguió, de forma original y grandiosa, como símbolo máximo de la teología moderna europea, llevar a cabo la síntesis dialéctica entre las pretensiones de la razón filosófica moderna y las exigencias insoslayables de la revelación divina, fundamento último de la teología. Siguiendo a Rahner, toda una brillante pléyade de teólogos católicos, que desempeñaron un papel destacado en el Concilio Vaticano II, busca caminos en los que la transcendencia del Dios que revela no choca irreconciliablemente con la autonomía de la razón humana.

b) Pregunta de la razón histórica y crítico-literaria

Una comprensión dialéctica de la historia, que encontró en Hegel su expresión más acabada, cuestiona una teología en donde la historia se veía únicamente como concreción de un proyecto de Dios ya previsto desde toda la eternidad. Más aún, la teología tradicional trabajaba prácticamente con la realidad de una doble historia: natural y profana por un lado, sobrenatural y salvífica por otro. La teología moderna, con una concepción unitaria de la historia, favorece el nacimiento de la TdL. Se orienta en la línea de responder cómo una revelación que se cerró con la muerte de los apóstoles puede ser interpretada en diferentes momentos de la historia; cómo el proyecto salvífico de Dios se realiza hoy en la historia; cómo una comprensión dialéctica de la realidad, de la historia, de la verdad, permite una nueva relectura de los dogmas y de la revelación, sin vaciar su sentido ni su validez.

El progreso de los estudios históricos, sobre todo de la antigüedad oriental, aportó innumerables datos nuevos, que plantearon serios problemas a las interpretaciones comunes de muchos pasajes bíblicos y documentos antiguos. Se desarrollaron nuevas técnicas de interpretación de los textos antiguos, aplicando las teorías de la historia de las formas, de la historia de las tradiciones, de la historia de la redacción. La misma historia de los dogmas sufrió el impacto de esta razón crítico-histórico-literaria.

Tanto la teología protestante como la católica tuvieron que bregar con estas nuevas cuestiones, incorporando a su trabajo la nueva comprensión

de la historia, las nuevas teorías crítico-literarias, produciendo interpretaciones diferentes de verdades que hasta entonces se repetían de modo invariable y fixista.

Como respuesta, hubo un movimiento de retorno a las fuentes, con la elaboración del método teológico de «la historia de los dogmas», una profundización del «*auditus fidei*», un desarrollo de la «teología positiva», con nuevos recursos en la investigación.

Además de eso, varios teólogos, entre los que W. Pannenberg es una de las figuras más expresivas, se empeñaron en la elaboración de una «teología de la historia» y desarrollaron la categoría de «historia de la salvación», convirtiéndola en el punto central de una sistematización teológica. De esta manera, la perspectiva de «historia de la salvación» no sólo sirvió para valorizar una teología bíblica en pleno florecimiento, sino que también ofreció un principio para crear una nueva dogmática, según el deseo de la *Optatum totius* del Concilio Vaticano II.

También la exégesis moderna pretendió responder a esta razón crítica desarrollando un método de crítica textual y literaria de alto nivel, tanto en el mundo protestante como en el católico. Y el nivel de cientificidad de ambas producciones sirvió para aproximar ecuménicamente a los católicos y a los protestantes, a pesar de la diferencia de sus posiciones dogmáticas.

En relación también con la pregunta anterior, se ha intensificado en el mundo de las ciencias humanas y teológicas el cuestionamiento planteado por la lingüística moderna, desde la posición radical de los neopositivistas lógicos del Círculo de Viena hasta los estructuralistas de toda especie.

Se trata de una verdadera crisis de lenguaje. Porque la teología quiere ser un lenguaje reflejo, científico, sobre el lenguaje de la fe, que a su vez es un lenguaje-respuesta al lenguaje de la revelación. Tenemos por tanto tres lenguajes que se interrelacionan: el lenguaje de la revelación —lenguaje humano del hecho divino—, el lenguaje de la fe —lenguaje humano como respuesta a la revelación—, y el lenguaje teológico —lenguaje humano que intenta dar un cuño científico y actualizado a los lenguajes de la revelación y de la fe.

Toda la problemática consiste en la relación entre esos tres lenguajes, en su continua interpretación, en su historicidad, en su carencia de verificabilidad o falsificación. Por tanto, no basta con creer que Dios habló, que la comunidad primitiva y la Iglesia a través de su tradición formularon su fe. El problema consiste en preguntarse por el significado que tienen hoy esas afirmaciones, por la posible captación por parte de la mentalidad contemporánea de unos lenguajes redactados en un horizonte cultural tan distante, por la fidelidad de la interpretación de los lenguajes de la revelación y de la fe por parte de las teologías. En fin, ¿cómo predicar un cristianismo a todos los pueblos en un lenguaje coherente, inteligible, sin renunciar a sus elementos fundamentales, formulados en un lenguaje tan diferente y con una mentalidad precientífica?

A estas preguntas ha intentado responder la moderna teología europea, no ya creando una teología específica, sino tomando más seriamente en consideración los «juegos de lenguaje», las «reglas lingüísticas», el rigor en el discurso teológico, corrigiendo todas las imprecisiones y toda vaguedad.

c) Pregunta de la subjetividad y de la intersubjetividad

La Edad Media vivió bajo el imperio de la objetividad, de la tradición, de las esencias, de las verdades eternas e inmutables, de los valores perennes y objetivamente existentes. Con la modernidad explota la subjetividad, colocando a la experiencia en la fuente del conocimiento y de las decisiones, en franca posición crítica frente a la tradición. Se desplaza la pregunta por la esencia de las cosas y de las verdades naturales y sobrenaturales, por la revelación en sí, por las definiciones de los dogmas, por las normas objetivas de la moral, hacia la inquietante búsqueda del significado de esas mismas realidades para el hombre ilustrado que surge con el mundo moderno. A una visión cosmocéntrica y teocéntrica le sucede un giro antropocéntrico. La existencia, la experiencia, se convierten en categorías centrales del universo del conocimiento. En este sentido, la existencia precede a la esencia, para utilizar la expresión de J.-P. Sartre. La esencia se va revelando a través del existir. Más aún, se construye existiendo.

El descubrimiento de la subjetividad se lleva a cabo junto con la valoración de las relaciones interpersonales, introduciendo, por tanto, categorías existenciales e intersubjetivas dentro del pensar.

En este horizonte de la subjetividad trascendental, K. Rahner elabora su teología, realizando una obra gigantesca de reinterpretación hacia dentro del pensamiento moderno del rico patrimonio teológico de la Iglesia. No ha habido ningún rincón de la teología sobre el que él no haya reflexionado y realizado una profunda relectura, con la utilización de su método trascendental. Método que parte de las condiciones inmanentes, existentes en el sujeto humano, que lo convierte en oyente de la Palabra revelada de Dios, en un hombre que lleva ya en sí mismo profundas preguntas por la Transcendencia, a las que la revelación viene a dar una cabal respuesta, perfeccionándolo existencialmente.

Las categorías de la subjetividad y de la intersubjetividad sustituyen a las categorías usadas hasta entonces, sacadas predominantemente de la cosmología. La antropología se va transformando, cada vez más, en la pregunta de la teología, ofreciéndole también categorías para sus respuestas. El balbuceo de la apologética de la inmanencia de los tiempos de Blondel encuentra en la teología moderna una expresión vigorosa y bien articulada. Se han superado los temores a una pura horizontalización, en una rica síntesis entre la Transcendencia y la inmanencia, entre lo natural y lo sobrenatural, con nuevas categorías, como las de transparencia y existencial sobrenatural, además de una amplia valoración de la dimensión encarnatoria cristológica.

d) Pregunta de lo político

Si la primera Ilustración planteó con toda agudeza la pregunta del sujeto, de la razón autónoma, de la libertad individual, de la conciencia personal, la segunda ilustración, siguiendo sobre todo a los filósofos de la praxis, plantea la cuestión del sujeto social, de las condiciones materiales del conocimiento, de la importancia de la praxis para el conocimiento y la formulación de la verdad. La segunda ilustración suscita la cuestión de la credibilidad de la fe a partir de una crítica de la praxis de los que creen. Surgen las sospechas contra la religión, contra las Iglesias, contra la teología, como elementos de justificación de las clases dominantes, constituyéndose así en partes de su aparato ideológico. Se atribuye a la teología una función alienante, debido a su carácter sumamente idealista, al considerar como verdaderas fuerzas constructoras y reformadoras de la realidad, no ya a la praxis, sino a las ideas, los valores, las verdades reveladas.

La pregunta de lo político desafía a una Iglesia y a una teología vueltas casi exclusivamente hacia su esfera interna, revelando una fe privatizada, despojada de toda dimensión política. La sospecha va más lejos. Porque una fe que se juzga apolítica, restringida a la esfera privada, acaba en último análisis confirmando el «status quo». Así, en su apoliticidad, la teología termina siendo política, sólo que de forma conservadora y no crítica, al justificar el sistema dominante.

No se trata, por tanto, de la pregunta política que se había planteado en la Edad Media sobre la tutela del Estado sobre la Iglesia (cesaropapismo) o de la Iglesia sobre el Estado (clericalismo). La pregunta moderna supone ya la autonomía de lo político y de la teología. Pero se cuestiona el hecho de que las autonomías de ambas produjeron una privatización de la fe y de la teología y, por tanto, la falta de alcance social de la fe y de la teología. No se trata de una pregunta en la línea de la creación de una «cristiandad de izquierdas». Porque la fe y la teología no son ya constitutivas de ninguna ciudadanía ni punto de referencia para situarse en la sociedad.

J. B. Metz se enfrenta con esta problemática y elabora una «teología política» como instancia crítica a la práctica eclesial y a la propia formulación teológica. Plantea como programa la desprivatización de las categorías teológicas y la función crítica de la fe, de la Iglesia y, en consecuencia, también de la teología.

J. Moltmann, en una perspectiva bíblica e inspirado por el filósofo marxista alemán E. Bloch, recupera las categorías proféticas para esta función crítica de la teología. Y elabora la «teología de la esperanza» como respuesta a la crítica ideológica marxista y como inspiración para una acción solidaria en la sociedad de la abundancia.

La teología política trabaja mucho con la categoría de «reserva escatológica», instancia crítica de la fe en virtud de su fuerza trascendente y que no se confunde ni se reduce a ninguna realidad política creada. A su

vez, la teología de la esperanza pone la «esperanza» como principio hermenéutico de la palabra de Dios. Hace una relectura de la revelación bíblica como «anticipación del futuro» —proléptica— en vez de manifestación de lo divino —epifanía—: Jesús con su resurrección anticipa el futuro de Dios.

e) Pregunta del fenómeno de la secularización

Pregunta aguda en las décadas de los 60 y los 70, que todavía sigue «cuciente», la secularización parece firmar un certificado de defunción del mundo sagrado que había alimentado a la fe y a la teología, y que también había impregnado las prácticas, la disciplina, los ritos, los símbolos y las enseñanzas de la Iglesia. ¿Acaso la fe y la teología no están indisolublemente ligadas a un mundo sagrado en trance de rápida desaparición? ¿No pertenecen a un pasado condenado a muerte por el desarrollo, por la urbanización, por la industrialización, por las transformaciones socioculturales de la sociedad actual, por el avance gigantesco de la informática y por la sofisticación imprevisible de la tecnología?

El fenómeno de la secularización sigue avanzando y se acelera con la explosión de los medios de comunicación social, de la electrónica, sobre todo en los países desarrollados y ricos, pero también con consistentes incursiones en los países del Tercer Mundo. Se ha convertido en problema central para la teología.

Si por un lado decrece la presencia de lo religioso, por otro se impone la autonomía de las realidades terrenas, que quieren encontrar en sí mismas la fuente de su explicación, de su valor, de su consistencia, sin necesidad de recurrir a lo Transcendente, a lo Sagrado. Los diversos saberes se fragmentan, buscando cada uno su objeto formal propio, sus reglas autónomas, sin necesidad de apelar a las «auctoritates», sobre todo del campo sagrado.

Por tanto, la teología intenta responder a este movimiento de emancipación de las realidades humanas y terrenas en relación con el mundo sagrado. Por un lado se enfrenta con la lógica de la razón científica y técnica que devora y corroe las referencias, las representaciones simbólicas religiosas tradicionales, afirmando la positividad de este proceso de emancipación de la razón humana, del hecho de la adultez del hombre, en oposición a la postura integrista totalmente hostil a esta realidad; y por otro lado intenta encontrar un lenguaje secularizado para anunciar a Dios en una sociedad en la que ha perdido sentido este nombre. Esta respuesta va en la dirección de encontrar la mediación de la acción social y política, a través de las cuales los que creen en Dios puedan dar testimonio en favor suyo de modo inteligible en una sociedad secularizada. Esta teología avanza en un proceso de secularización de las razones propiamente religiosas, mostrando cómo la Escritura había iniciado ya ese movimiento al liberar al hombre respecto de los «dioses y señores» de este mundo.

Para la teología de la secularización en su versión protestante, las respuestas dadas hasta entonces en el sentido de la modernidad y del momento presente no eran suficientes, o porque se buscó en el protestantismo liberal una síntesis demasiado armoniosa entre el cristianismo y el mundo moderno, o porque en la teología dialéctica se acentuó enormemente la distancia; la versión católica, a su vez, se contraponía a una reacción apologética defensiva ante el desarrollo espiritual y societario de la modernidad. Hay que buscar una articulación entre los datos fundamentales de la fe cristiana y un análisis de la sociedad moderna, del significado de los presupuestos e impulsos cristianos de su génesis. Por tanto, hay una hipótesis histórica de que la predicación cristiana y la conciencia moderna secularizada se vinculan entre sí, permitiendo de este modo una valoración teológica del proceso de secularización, derivado de la realización legítima por la secularización de impulsos esenciales del mensaje cristiano.

3. NACIMIENTO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

En relación con la teología moderna, la TdL pretende ser una superación dialéctica. En términos más sencillos, se sitúa delante de la teología que la precede en el doble movimiento de asumir sus conquistas, sus elementos válidos, su positividad, y de negar sus límites, sus carencias, su negatividad.

La TdL asume la razón científica y filosófica de la modernidad. Se aparta de un dogmatismo fixista, para dejarse criticar por las conquistas de la razón. Va más lejos. Aprovecha los avances de la razón científica en el terreno de las ciencias sociales, adoptando mediaciones socio-analíticas como un momento interno de su propia reflexión. El carácter crítico de la razón ilustrada amplía su campo de acción, desalienando las expresiones de la fe y de la práctica pastoral. Quiere ser crítica incluso respecto de los propios presupuestos de su pensar en lo que se refiere a los intereses ideológicos. En este sentido, se acerca más a la razón de la teoría crítica de la sociedad.

La TdL se sitúa en la misma línea de la teología de la historia, al asumir como dato fundamental de su reflexión la «unidad de la historia», no ya en el mero sentido de un único designio salvífico de Dios para todos los hombres, ni tampoco en el sentido de la construcción de una cristiandad histórica, ni simplemente a través de una presencia-fermento de los cristianos en el seno de la sociedad, anticipando ya así la unidad final. La unidad de la historia tiene que interpretarse a partir de los pobres, ya que Dios se revela partidario de su liberación, se identifica con ellos y los convierte en lugar de la historia de la salvación, como atestigua el Antiguo Testamento en muchos pasajes y como confirma la práctica de Jesús.

Por consiguiente, la TdL asume, por un lado, la unidad de la historia de las otras teologías, pero las supera dándoles un criterio hermenéutico de in-

terpretación: el pobre, sujeto marginado de la historia de los vencedores y de los poderosos, pero escogido y predilecto de Dios.

En relación con la entrada de la subjetividad e intersubjetividad, la TdL absorbe las categorías personalistas e intersubjetivas, limpiándolas de todo lo que tienen de privacidad cerrada y abriéndolas a la dimensión social. No asume los datos socio-analíticos y estructurales como imposiciones deterministas, sino en su relación íntima y profunda con las conciencias y libertades.

La proximidad de la TdL a la teología política es todavía mayor. Asume su dimensión crítico-social con mayor fuerza. Participa de la misma sospecha ideológica respecto a la apoliticidad de la fe y de la teología, denunciando su carácter político conservador y legitimador del «status quo». Ambas atribuyen a la fe una dimensión política en relación con el Estado, con la esfera de las realidades públicas. El reconocimiento de la autonomía de lo político no significa atribuirle una total independencia y separación del ámbito de la fe. En este contexto, la Iglesia desempeña una función crítica liberadora.

Por otro lado, la TdL intenta ir más allá de la teología política, asumiendo al pobre como lugar a partir del cual se hace la crítica. Supera así el aspecto demasiado formal, idealista y abstracto de la crítica de la teología política, en donde se atribuye demasiado poder a las ideas. Adquiere mayor densidad crítica gracias a la opción por los pobres y al uso de las mediaciones socio-analíticas, que dan otro significado y otra valoración a lo político. La TdL, a diferencia de la teología política, cuestiona los propios presupuestos de la sociedad moderna capitalista, del mundo secularizado y privatizado occidental (europeo).

Finalmente, la TdL supera dialécticamente a la teología de la secularización, bien al valorar de una manera crítico-social la religiosidad popular, bien al desenmascarar ciertos aspectos ideológicos del fenómeno de la secularización. En nombre de una autonomía de la razón, del ser humano, se refuerzan los privilegios de las minorías o al menos no se percibe el costo social de cómo esas minorías en los países pobres y cómo los países ricos pueden disponer y gozar de esos derechos, privilegios y bienestar de la modernidad.

Reconoce la autonomía de lo político, la importancia de las mediaciones sociales en la transformación de la realidad, pero no de modo dicotómico. Desprivatiza la fe, poniendo de manifiesto su dimensión crítica y articulándola con las mediaciones sociales a partir de la óptica de los pobres, en una síntesis histórica concreta.

En una palabra, la TdL se sitúa ante la teología moderna en un esfuerzo gigantesco por captar sus grandes conquistas, conservándolas, pero al mismo tiempo superando los límites impuestos por su localización social en el primer mundo, el del capitalismo avanzado, el del liberalismo democrático burgués, a partir del lugar nuevo del Tercer Mundo, del capitalismo periférico.

co y dependiente, de los movimientos populares en busca de liberación, de una situación de pobreza y de marginación.

Así pues, la TdL se enfrenta con una nueva pregunta. Esta pregunta nace de la práctica pastoral de liberación dentro de un contexto en el que al mismo tiempo existen la explotación drástica y la dominación por un lado, y los movimientos de liberación en curso por otro. Unos cristianos comprometidos en este contexto plantean preguntas a su fe. Aunque algunas preguntas de la TdL tienen un origen parecido a las del marxismo, sin embargo se dirigen a una instancia totalmente distinta: la fe. El marxismo busca una respuesta en la línea de la práctica económica y política, mientras que la TdL encuentra en la revelación su respuesta, con consecuencias evidentes para las prácticas pastorales de alcance económico y político.

La pregunta de la TdL nace de la praxis y de los compromisos asumidos por unos cristianos que interpretan sociocríticamente la realidad de América Latina. Intenta tematizar la fe a partir de compromisos concretos con la liberación del hombre latinoamericano. Reacciona contra el verbalismo, el abstractismo, el idealismo de ciertos discursos teológicos. Esta pregunta, que nace de la praxis y se orienta en la praxis, se refiere directamente al proceso histórico concreto de liberación. El término praxis vincula la interpretación y la transformación de la realidad, unidas indisolublemente y de modo dialéctico. Supone una visión dinámica e histórica del hombre, en la que la acción y la reflexión van inseparablemente unidas.

La novedad de la pregunta de la TdL radica en las cuatro relaciones que establece con la práctica. Relación no sólo teórica, sino práctica, ligada a un momento histórico determinado. Es, por consiguiente, una pregunta que surge de la práctica, en la práctica, se orienta a la práctica y se deja criticar por la práctica.

Supone un avance en relación con la teología de la esperanza europea, en el sentido de que articula mejor las promesas de Dios ya hechas con la necesidad de realizaciones históricas en el presente, a través de la praxis histórica por la liberación del hombre. En este sentido, valoriza la acción del hombre, creador de la historia, y no le hace simplemente actuar atraído en función del futuro prometido. Atiende a la gravedad de los conflictos del presente, sin dejarse absorber por una visión demasiado reconciliadora del futuro esperado. Por eso, sus críticas van más allá de un reformismo que no alcanza a las estructuras básicas del mundo injusto actual. En una palabra, la TdL intenta superar a la teología de la esperanza insertando la visión de esperanza en la praxis histórica actual, acentuando el carácter de realización histórica que encierran las promesas escatológicas. Sin las realizaciones presentes, que naturalmente no se agotan en el presente, las promesas carecen de sentido humano. No se trata de elaborar una esperanza de modo abstracto y genérico, sino a partir de la praxis liberadora, en sus articulaciones históricas que, a su vez, son acciones esperanzadas y engendradoras de esperanza.

Existe la dominación dentro de un continente cristiano en donde los cristianos, conscientes de su fe, quieren actuar en la línea de la transformación. Esta nueva circunstancia suscita nuevos problemas. Exige una nueva teología. Cuestiona las repuestas anteriores.

La respuesta teológica es la TdL. Formulada inicialmente por G. Gutiérrez en su libro de 1971, *Teología de la liberación*, recibió luego y sigue recibiendo profundas aportaciones por obra de otros muchos teólogos de nuestro continente. En cierto modo, a pesar de las oposiciones y de los recelos, es la teología hegemónica en América Latina.

Como la pregunta nace de la práctica y en la práctica, la respuesta teológica viene marcada con este cuño de la práctica. No se trata de una teología «teóricamente» influida por el marxismo, ni dirigida hacia sus preguntas teóricas, sino orientada hacia una determinada situación histórica concreta, en la que los elementos marxistas sólo son tomados en consideración en la medida en que ayudan a esclarecer dicha situación.

La TdL, en muchas de sus preguntas e inspiraciones, se arraiga en una fe popular pre-moderna. Nuestro pueblo latino-americano vive en muchos elementos una fe no bombardeada todavía por los dioses de la modernidad. Por otro lado, los teólogos que elaboran principalmente esta teología han pasado ya por las preguntas fundamentales de la modernidad y han intentado superarlas en sus límites individualizantes. La TdL es, entonces, resultado de un encuentro interesante entre la pre-modernidad de la piedad popular y la post-modernidad de los teólogos, sin verse presa dentro de la estrecha problemática de la razón y la subjetividad modernas. Su éxito dependerá de esta operación teórica, que evitará los dos escollos principales: secularizar la piedad pre-moderna del pueblo hasta el nivel del secularismo o mantenerla a costa de renunciar a los descubrimientos críticos de la post-modernidad en un grado peligroso de alienación política y cultural. Esta vinculación de la TdL con el pueblo permite que pueda tener éxito en esta empresa teórica, superando continuamente las tentaciones individualizantes de la modernidad y el integrismo apologetico de la antimodernidad, dentro de una síntesis creativa. Demuestra que es posible pensar, teologizar la problemática de la liberación sin tener que quedarse necesariamente sumergido en la absolutización de la autonomía de la subjetividad y de la razón modernas por la permanente vinculación pedagógica con la lucha, el esfuerzo, la fe y la piedad populares, vividos por las comunidades cristianas de base.

Por consiguiente, la inserción de la TdL en el panteón de las teologías no se hace simplemente por el camino de las relaciones teóricas a través de la continuidad y de la superación dialéctica, sino también por el camino del lugar social del teólogo latino-americano. Este teólogo presenta, entonces, aspectos de continuidad —preocupación por la fe de los creyentes— y de superación —ruptura—, acercándose todo lo posible al caminar de la lucha de esos creyentes pobres y oprimidos. La reflexión sobre la pragmática de la TdL podrá iluminar mejor aún este aspecto.

CONCLUSION

Hay muchas maneras de mostrar la continuidad y discontinuidad de las teologías. Seguimos el método de las preguntas. Cada tipo de teología pretende responder a determinadas preguntas socioculturales. Evidentemente, la manera de detallar esas preguntas puede variar según el tipo de análisis. Hay grandes preguntas que engloban a todas las teologías modernas. Y hay otras preguntas más detalladas que las distinguen entre sí. Nosotros intentaremos trabajar con esta doble posibilidad de análisis.

La teología clásica pretendió responder a las preguntas que la fe hacía (y sigue haciendo) a la fe en un contexto global de cristiandad. Las teologías modernas acogen las preguntas de la razón autónoma de la modernidad. Y la TdL percibe las preguntas de la práctica liberadora en un continente de opresión y de movimientos de liberación.

La diferencia de las preguntas permite también que los contenidos sean diferentes, bien en cuanto a su selección, su importancia, su desarrollo, o bien en cuanto a la manera como son elaborados, tratados, desarrollados metodológicamente.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- COMBLIN, J., *Teologia da Libertação. Teologia neoconservadora e teologia liberal*, Vozes, Petrópolis 1985. El autor compara la TdL con las actuales teologías conservadoras y neoliberales.
- ID., *História da Teologia católica*, Herder, São Paulo 1969. Rápida historia de la teología católica, que ayuda mucho a entender los cambios de problemática de las teologías.
- ID., "A teología católica a partir do fim do pontificado de Pio XII", en *REB* 28 (1968), pp. 859-879. Artículo que prolonga la historia de la teología católica expuesta en el libro anteriormente citado.
- DUSSEL, E., *Teologia de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana II*, Buenos Aires 1974. En esta 12ª conferencia, Dussel compara la TdL con las teologías política y de la esperanza.
- GARCIA RUBIO, A., *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, Ed. Loyola, São Paulo 1977. El autor compara la teología latinoamericana con la de los países desarrollados: pp. 54-108.
- LIBANIO, J. B., "Teología no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas", en *Perspectiva teológica* 9/17 (1977), pp. 56-58. El autor trata de la diferencia de lugar teológico de la teología europea y de la latinoamericana.
- MIRANDA, M. de França, "Teologías em tensão no Brasil. Breve reflexão sobre suas causas", en *Perspectiva teológica* 15/35 (1983), pp. 45-53. Breve artículo sobre la situación teológica actual en Brasil y sus tensiones.
- MONDIN, B., *As teologías do nosso tempo*, Ed. Paulinas, São Paulo 1979. Breve y didáctica exposición de las actuales teologías católicas y protestantes.
- OLIVEROS, R., *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, CEP, Lima 1977, pp. 152ss. Críticas que R. Oliveros hace a las teologías de Bultmann, Barth, Moltmann, señalando sus diferencias con la TdL naciente y con la teología de la esperanza (Moltmann).

SOBRINO, Jon, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", en *Encuentro latinoamericano; liberación y cautiverio*, México 1976, pp. 177-207. Artículo muy interesante sobre la diferencia en las preguntas fundamentales de la teología europea y la latinoamericana.

VORGRIMLER, H. - VANDER GUCHT, R., *La teología del siglo XX*, BAC, Madrid 1973-1974, 3 vols. Excelente balance de las corrientes teológicas actuales.

ZAHRNT, H., *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972. El autor presenta un balance de los principales teólogos y corrientes en el mundo protestante.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN FRUPO

1. En general

- a. ¿Qué opináis sobre la distinción epistemológica y metodológica de las teologías por sus preguntas fundamentales?
- b. ¿Qué os parece reducir las preguntas fundamentales a tres: la fe a la fe (teología clásica), la razón/subjetividad a la fe (teologías modernas), la práctica liberadora a la fe (teología de la liberación)?

2. En particular

- a. ¿Cuál es la continuidad y la diferencia entre la teología clásica y la TdL en cuanto a la pregunta fundamental de la fe a la fe?
- b. ¿Cuál es la continuidad y la diferencia entre las teologías modernas y la TdL en cuanto a la función y el papel de la razón/subjetividad?

3. Bibliografía

- a. Hacer algún comentario sobre la bibliografía leída.
- b. Añadir alguna indicación bibliográfica a la ya indicada.

6

Experiencia de Dios en el pobre

EXPERIENCIA ESPIRITUAL FUNDANTE DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Toda escuela teológica se refiere a una espiritualidad. En el origen de toda teología se percibe siempre una experiencia espiritual de Dios. Las diferencias de las teologías se deben al carácter socio-histórico de esa experiencia fundante de Dios. Cuanto más profunda fuere la experiencia y más adecuada a un contexto determinado, más oportunidad tiene la teología de imponerse eclesialmente.

La TdL no es una excepción a esta regla. Por tanto, tiene que remontarse a una experiencia real y profunda de Dios en un determinado contexto sociocultural, para que pueda de hecho adquirir carta de ciudadanía eclesial como teología.

Esta afirmación central de la relación entre teología y experiencia fundante de Dios puede confirmarse *históricamente* gracias al análisis de las diversas teologías, descubriendo sus experiencias espirituales originarias. Así, una teología como la de santo Tomás arranca de la experiencia profunda del «contemplata aliis tradere», que está en el origen de las órdenes mendicantes. Santo Tomás viene a responder, en el universo cultural cosmocéntrico ascensional, de colorido aristotélico, a la experiencia teocéntrica verticalista neoplatónica, en una síntesis original. San Buenaventura, como otros autores de la escuela franciscana, debe su teología a las intuiciones espirituales del seráfico padre san Francisco. Y más recientemente K. Rahner atribuyó a la espiritualidad ignaciana la fuente inspiradora de su teología.

Más allá de estas referencias históricas, podemos avanzar una argumentación de orden *metafísico-teológico*. La teología traduce en el orden categorial la experiencia transcendental de Dios, al tematizarla con datos culturales de una época, de un horizonte. Por eso la teología es siempre de Dios y sobre Dios. La especificidad estrictamente teológica de una teología le viene precisamente de esa relación tematizada con una experiencia transcendental de Dios, horizonte que la envuelve y que ella intenta ir captando y reduciendo a conceptos, siempre imperfectos, con los elementos categoriales que le ofrece el momento sociocultural.

El hecho de que hoy, tal vez, no tengamos suficiente conciencia de esta relación entre la teología y la espiritualidad, puede provenir de la ruptura entre ambas, sobre todo a partir de la entrada de la metafísica de Aristóteles en la teología de la alta escolástica. De hecho, hasta entonces reinaba una profunda vinculación entre ambas, sobre todo en las teologías de los santos padres y de los monasterios. La «lectio divina», rezada y meditada, inspiraba las teologías y las categorías neoplatónicas y permitía tematizar articuladamente esa relación. A su vez, la metafísica aristotélica, de naturaleza más esencialista y cósmica, provocó un distanciamiento cada vez mayor entre la teología y la espiritualidad, de tal modo que no se percibían bien las experiencias teológicas básicas de las diversas teologías, y los teólogos se entregaban más bien al trabajo analítico, didáctico y sistematizador de la razón.

La falta de percepción clara de esta relación no significó la ruptura total entre ambas. Y hoy conseguimos reanudar de forma más explícita la antigua tradición teológica, tematizando más claramente la articulación entre la experiencia fundante de Dios y las diferentes teologías.

1. EXPERIENCIA ESPIRITUAL (TRANSCENDENTAL) DE DIOS

La teología arranca de una experiencia espiritual transcendental de Dios en un contexto concreto. Esta relación dialéctica se deja iluminar por medio de una profundización de la realidad de la experiencia transcendental de Dios y de la necesidad de las mediaciones históricas. En ese primer momento hemos de centrar la atención en la naturaleza de esa experiencia.

Esta reflexión parte de una antropología transcendental, según se elabora actualmente, sobre todo después de las luminosas reflexiones de Rahner. El hombre, sujeto de libertad y responsabilidad, se comprende como un ser referido fundamentalmente a la Transcendencia. Al mismo tiempo, confiado a sí mismo en su libertad, se subtrae a sí mismo hundiéndose en lo Indisponible. Se percibe referido radicalmente a un Ser del que no puede disponer.

Dios es el inefable, el innominado, el que no aparece en el mundo como uno de sus componentes. No se sitúa, en relación al hombre, como un ser entre otros ni como el primero de una serie. Está siempre presente y siempre oculto, al mismo tiempo próximo y distante. El le da al hombre la posibilidad de situarse ante el Todo de la realidad como tal y ante el Todo Uno de su existencia. Si la experiencia que el hombre realiza de Dios es siempre *a posteriori* —a partir del mundo—, es sin embargo transcendental. Se funda en una referencia original del hombre al misterio absoluto, en un existencial permanente del hombre por un lado, mientras que por otro lado revela la manifestación gratuita de Dios, que actualiza en el orden de la gracia una potencialidad obediencial, propia del espíritu. El hombre, en cuanto

que ha sido creado en conciencia y libertad —espíritu—, está referido fundamentalmente a Dios. Experiencia original, siempre dada, no-temática. Fundamento duradero del que brota toda otra posible experiencia de Dios. Por la Palabra de la revelación sabemos que ese Dios se autocomunica salvífica, benévola, bondadosa y amorosamente a ese hombre.

En otras palabras, como criatura espiritual, el hombre está ontológicamente referido a un Misterio sagrado último y fundante, que puede ser Silencio distante o Palabra cercana de amor. La revelación que hace Dios en Jesucristo rompe esa incertidumbre en la línea de la proximidad amorosa y salvífica. Por tanto, toda experiencia de Dios es de proximidad salvífica, es de benevolencia de amor, aunque conserve siempre su carácter de absolutez, de inefabilidad, de imposibilidad de ser «manipulada» por nosotros.

La experiencia que hacemos de la Transcendencia es paradójica. Por una parte la experimentamos como lo Innominado, como el Misterio sagrado, lo Indisponible, lo Indelimitable, lo Absoluto, que no puede quedar aprisionado por ninguna red humana; por otra parte, como Aquel que se aproxima, que se entrega, que se dispone a salvarnos por su autocomunicación, que se deja contener en la cosa más mínima. «Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est». No conocer límites en las cosas más grandes, pero sin circunscribirse a las más pequeñas, es propio de Dios. En la propia unidad de la experiencia de Dios en una realidad humana, se percibe su diferencia absoluta. Siempre hacemos una co-experiencia de Dios en una mediación humana. Se trata de una inmediatez —de Dios— mediada —en una experiencia humana—. Porque, tratándose de Dios, tiene que haber un nivel de inmediatez, de don, que sólo viene de él. Por tanto, no puede atribuirse a ninguna criatura. Pero esta inmediatez es también mediada, en oposición al ontologismo y al panteísmo. Porque tiene lugar en el marco de las realidades humanas e históricas.

Esta experiencia de Dios no se reduce a un conocimiento abstracto. Es más bien de naturaleza «existencial». Es experiencia de un Dios que nos atrae irresistiblemente:

«¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido».

(San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*).

Esta experiencia supone un triple momento constitutivo. Ante todo, Dios se hace presente en su doble dimensión de distancia y de proximidad, de ausencia-presencia y de silencio-palabra. Pero para que esta presencia se haga experiencia, tenemos que volvernos hacia ella, prestarle atención, fijarnos en ella. «La experiencia no es más que la cara del pensamiento que se

vuelve hacia la presencia del objeto. De aquí se deduce inmediatamente una proporción directa entre la plenitud de la presencia y la profundidad de la experiencia, es decir, la penetración de esa plenitud por el acto de pensar» (H. Lima Vaz, *o. c.*, p. 76). Esta atención intelectual a la presencia del objeto libera al conocimiento experiencial tanto de la precariedad de la sensación como del vacío de las formas lógicas. Pero se trata de la experiencia de Dios. Es una experiencia de gracia. Por eso no tenemos un dominio sobre la «presencia de él» ni podemos provocarla por nosotros mismos, como podemos hacerlo respecto a las realidades humanas. Donde Dios se hace presente, él mismo nos lo quiere decir a través de su Palabra. Por tanto, será por medio de la Palabra revelada, consignada en la Escritura y leída en la comunidad, como sabremos dónde está Dios y podremos allí volcarnos sobre esa presencia, experimentándolo. No es la Escritura en cuanto libro la que nos dice dónde se encuentra Dios, sino en cuanto Palabra, interpretada en la comunidad. Y la razón de la importancia de la lectura en la comunidad para descubrir la presencia de Dios procede de una doble realidad. Ante todo, la sociabilidad humana es un transcendental, esto es, una estructura que pertenece al ser del hombre y lo refiere a los demás seres humanos. Todo hombre está fundamentalmente referido a la comunidad, en donde él se comunica a través del lenguaje. Todo lenguaje es esencialmente social. La Escritura es lenguaje. Por tanto, solamente puede ser entendida en el contexto social de la comunicación humana. Además de esta razón filosófica, hay otra de naturaleza teológica. Dios se reveló, no ya a individuos como tales, sino como representantes de un pueblo y con vistas a ese pueblo. Por tanto, la revelación de Dios, la Escritura, se dirige a un pueblo y tiene que ser leída en comunidad. La Iglesia es ese pueblo de Dios y conserva, como pueblo, como Iglesia, esa Palabra. Por tanto, ella lee esa Palabra en cuanto comunidad.

En otras palabras, la experiencia de Dios se realiza en el marco del juego de tres libertades. La fuente última es la libertad de Dios. Ante ella se sitúa nuestra libertad. Pero nuestra libertad no está ante Dios en la singularidad absoluta de su individualidad, sino en cuanto ser social, una libertad en comunión y en referencia a otras libertades humanas que nos permiten percibir la libertad interpelante de Dios. Por tanto, el lugar privilegiado de la experiencia de Dios es la libertad humana en relación con las otras libertades.

La estructura teológica de la aparición a los discípulos de Emaús nos revela esta triple dimensión de la experiencia de Dios. La libertad de los discípulos, enfrentados con la Palabra de las Escrituras y en el momento de participar de la comunión del pan, capta la presencia del Resucitado, expresión máxima de la victoria de la gracia de Dios sobre la muerte por la fuerza vivificante del Espíritu. Allí aparece también la dimensión trinitaria de esa experiencia de Dios, que merecería un estudio más profundo, pero que excede el carácter de este itinerario para un seminario de estudios.

2. NECESIDAD DE LAS MEDIACIONES HISTORICAS

Consciente o no, todo hombre está referido en su última profundidad, no ya simplemente al Misterio sagrado, sino a un Dios personal que se ha autocomunicado a él en la historia. Por eso el hombre, bien por su historicidad radical, bien por la libre iniciativa de Dios al revelarse en la historia, sólo puede experimentar a Dios en conjunción con la experiencia de lo histórico categorial. La experiencia de Dios se realiza dentro de estructuras históricas concretas.

En este sentido, toda experiencia de Dios es *a posteriori*. El hombre realiza la experiencia transcendental de Dios solamente en el encuentro con el mundo que le rodea. Co-experimenta a Dios en sus experiencias humanas. La teología católica ha rechazado siempre toda forma de ontologismo, de quietismo, de panteísmo, cuya pretensión sería tener un acceso directo, inmediato (no-mediado) de Dios (ontologismo), o de todas las cosas que son dios (panteísmo), o en su pura subjetividad interior (quietismo).

La experiencia transcendental está mediada por un encuentro categorial con las realidades concretas de nuestro mundo. Esto significa tomar en serio la condición humana de «espíritu en el mundo». Toda reflexión sobre la dimensión transcendental, sobre Dios, sobre la experiencia espiritual, pasa necesariamente por la vía del concepto, de la explicitación, de lo teórico. Sólo así podemos hablar de Dios. La experiencia transcendental está siempre mediatizada por una experiencia categorial de los datos concretos de tiempo y de espacio de nuestra experiencia humana. Experimentamos la infinitud de Dios mediatizada por la finitud. En una realidad delimitada, tematizante, es donde se percibe el más allá de la Transcendencia como condición de posibilidad de la propia percepción de la realidad limitada. Dios es percibido como mayor que el mundo en el mundo, como Señor de la historia en la historia, como Transcendente en la immanencia, como Absoluto en lo relativo, como Innominado en el nombre, como Indelimitable en el límite, como Indisponible en la mediación creada a nuestra disposición, como Inespacial en el espacio, como Eterno en el tiempo.

Dios se deja experimentar solamente en cuanto que se refiere calladamente a otro, a una cosa finita, como objeto de una visión y de unas acciones directas. La experiencia de Dios no es puramente formal, vacía, abstracta. Se inscribe en las prácticas históricas, en las determinaciones concretas, en las mediaciones humanas.

a) Razón filosófica

La necesidad de mediaciones históricas se impone por múltiples razones. Hasta ahora hemos trabajado con la *dialéctica transcendental-categorial*. La experiencia de Dios es transcendental, pero él sólo puede ser percibido a través de un concreto categorial. Porque si fuese captado por el

mismo, debería quedar rodeado por otro horizonte «más trascendental» y por tanto ya no sería trascendental. Porque la realidad trascendental no soporta el más o menos. Lo último no puede ser más o menos último. Es o no es. Va en contra de la lógica que el horizonte que lo envuelve todo (trascendental) sea envuelto por otro, pues entonces no sería ya envolvente, sino envuelto. Además, el que realiza la experiencia de lo Trascendente es un ser «espíritu en el mundo», corpóreo-espiritual, de modo que toda experiencia espiritual, de cualquier naturaleza que sea, no puede prescindir por completo de lo corpóreo, de lo que está ligado a las coordenadas del tiempo y del espacio, de lo histórico.

b) Razón teológica

La *teología de la historia*, iluminada por la revelación, va más allá de la reflexión filosófica, señalando la historia como lugar de la revelación de Dios y de la salvación del hombre, no ya en el sentido de un simple escenario en donde el hombre representaría más o menos bien su papel, sino en el de su construcción, como ensayo y anticipación del Reino escatológico. Dios se revela como amor interviniendo en la historia. Esta no es ni sagrada ni profana, sino sacramental. Revela y evoca a Dios. Sus mediaciones están impregnadas de la presencia de Dios, cuyo sentido tiene el hombre que discernir, descifrar, interpretar.

Dios creó al hombre, no para ser una individualidad aislada, sino para construirse como humanidad. Por tanto, pertenece a su estructura escatológica esta orientación fundamental a ser un cuerpo social. Más aún, Dios lo destinó y lo llamó a ser pueblo de Dios. Por eso, toda experiencia que el hombre haga de ese Dios, la hará en cuanto pueblo en la historia. Esta vocación fundamental del hombre determina las condiciones de posibilidad de su experiencia del propio Dios.

c) Razón cristológica

La necesidad de mediaciones concretas históricas para la experiencia de Dios se deriva también del *misterio de la encarnación*. Si tomamos seriamente en cuenta la humanidad y la historicidad radical de Jesús, Hijo de Dios, la historia humana se ha convertido en el lugar de la revelación de Dios y del encuentro-experiencia de él y con él. Si todo y todos hemos sido creados en Cristo, todas las realidades están impregnadas de «estructuras crísticas». Estas, a su vez, son reveladoras de Dios y por tanto nos hacen posible la experiencia de Dios.

d) Razón pneumatológica

Una cuarta razón, *pneumatológica*, viene a reforzar nuestra conciencia y nuestra certeza de la posibilidad y de la necesidad de mediaciones históri-

cas para la experiencia de Dios. Cristo en la cruz no solamente entregó al Padre su espíritu —murió—, sino que entregó también el Espíritu al mundo para que pudiera vivir de él. Este Espíritu está presente y actuante en las estructuras históricas del mundo. Como es el Espíritu del Padre (y del Hijo), nos conduce a la experiencia de Dios Padre en el Hijo y por el Hijo.

3. EXPERIENCIA DE DIOS EN EL CONTEXTO HISTORICO DE AMERICA LATINA

La situación social y eclesial de América Latina permite y ofrece un contexto propio, concreto, histórico, para la experiencia de Dios. Y de esta experiencia es de donde brota la TdL. En otras palabras, la experiencia de Dios irrumpe en la vida del cristiano en el interior de una Iglesia, plantada dentro del continente latinoamericano en un determinado momento histórico-social.

Este momento se caracteriza por *la irrupción y el grito de los pobres*:

Desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos. La Conferencia de Medellín apuntaba ya, hace poco más de diez años, la comprobación de este hecho: «Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte» (*Pobreza de la Iglesia*, 2). El clamor pudo haber parecido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazador (*Puebla*, nn. 87-89).

Este es el hecho primordial: la irrupción de los pobres, como sujeto activo, consciente y organizado, en la sociedad y en la Iglesia.

Y estos pobres no son una realidad estadística. No se trata de una consideración abstracta sobre la pobreza. Son unas caras, unos rostros bien definidos, de niños, de jóvenes, de indígenas, de campesinos, de obreros, de subempleados y de parados, de marginados y de ancianos (*Puebla*, nn. 31-39). Son los pobres con que nos encontramos por la calle, en el campo, en las ciudades, en las comunidades de base, en los movimientos populares, en los barrios de la periferia, en el autobús, en las «favelas»...

Los pobres son grandes mayorías, masas inmensas, multitudes incalculables, que se convierten así en un fenómeno social escandaloso, gigantesco, desafiante bajo todos los aspectos. Son un fenómeno colectivo; el resultado de un largo proceso de colonización, de implantación del sistema capitalista en nuestro continente. Y en las últimas décadas, la modernización de las formas capitalistas en América Latina ha aumentado más aún el grado explotador de la acumulación del capital, engendrando masas todavía mayores de marginados y de pobres.

A este primer dato fundamental y colectivo de la existencia y de la presencia de millones de pobres en América Latina, hay que sumar, por parte de los propios pobres, un *proceso de concienciación* respecto a las razones económicas, políticas y culturales de esta situación de pobreza y de opresión. Se ha superado una visión fatalista y falsamente providencialista del fenómeno de la existencia de los pobres, para alcanzar a las causas estructurales sociales. No se trata ya de un dato de la naturaleza ni mucho menos de la voluntad de Dios, sino de las decisiones políticas de ciertos grupos sociales.

Dentro de una consecuencia lógica, la concienciación dio origen a la movilización, a la organización de *movimientos sociales y políticos de liberación*. Estos se han presentado como una necesidad urgente, como una exigencia para una transformación de la realidad sociopolítica con vistas a la liberación de las masas populares.

Insertándose en este contexto —el dato fundamental de los pobres, los movimientos populares de liberación—, la Iglesia recibe esa misma llamada urgente, exigente y necesaria a comprometerse. Esta *Iglesia de los pobres* es la que se transforma en el *lugar histórico* donde los cristianos podrán realizar *la experiencia de Dios en el pobre*, fuente espiritual de inspiración de la TdL.

La mediación histórica, condición necesaria para cualquier experiencia trascendental de Dios, es la Iglesia que se compromete con los pobres. En una palabra, la Iglesia de los pobres. Y ella es la que permite una experiencia de Dios característica, propia, original. Por eso, de allí surge también una teología diferente y original.

Podemos definir la Iglesia de los pobres como aquella que encuentra en el mundo de los pobres su centro de inspiración, su principio hermenéutico, su elemento histórico de configuración. Como una Iglesia de los pobres y a partir de los pobres, vuelve a pensar en su esencia, en su misión, dentro de esta perspectiva del pobre. No se horizontaliza, ya que no se organiza a partir de los pobres, vuelve a pensar su esencia y su misión dentro de periancia de Dios en el pobre. Las exigencias de compromiso, que llevan a la Iglesia a asumir muchas luchas de los pobres, no se derivan de la condición conflictiva de clase de los pobres, sino de la presencia, de la proximidad de Dios percibida en el pobre.

En el pobre se realiza la experiencia de la cercanía del Reino de Dios. Y es este Reino el que nos impone exigencias de esperanza, de prácticas de caridad liberadoras, de decisiones urgentes e improrrogables. En el pobre se experimenta a Dios en su indestructible realidad de Transcendencia en la inmanencia, de presencia ausente, de proximidad que se nos escapa y que no podemos aprisionar. Porque el pobre es al mismo tiempo el amado de Dios, el privilegiado de Dios, aquel a quien el Reino se dirige prioritariamente —señal, por tanto, de la presencia de Dios, de su Transcendencia actuan-

te—, y también el fruto de la injusticia, del pecado social, de la creación de decisiones egoístas de los hombres —señal de la ausencia de Dios, de la toma de distancia por parte de él—. El pobre, en cuanto amado de Dios, es señal del *ya* del Reino, que está cerca, allí donde está el pobre; el pobre es también señal de la distancia, del *todavía no* del Reino, ya que su existencia denuncia el pecado, la injusticia, la falta de fraternidad. En su condición paradójica —amado de Dios y fruto de la injusticia—, el pobre mediatiza la experiencia del Dios de la Vida. Porque el Dios de la Vida se acerca al pobre para que viva, y la no-vida del pobre revela, a través del contraste, a Dios como vida.

En el proceso de liberación se percibe y se experimenta cómo, en última instancia, la acción salvífica de Dios tiene lugar en la historia. Dios se presenta como acontecimiento de sentido, de esperanza y de futuro, precisamente para quien se compromete en el movimiento de liberación. Y cuanto más inviable nos parece la salida de la liberación, más se nos abre el campo de la esperanza, de la experiencia de un Dios que no abandona a su Hijo en la cruz. Así como Jesús, en la inviabilidad total de su liberación de la muerte, experimenta al Padre entregando confiadamente en sus manos su espíritu, también la Iglesia de los pobres experimenta a ese mismo Dios, como Jesús, en la lucha por la liberación.

La Escritura nos presenta frecuentemente a Dios como «goel», como defensor de los débiles y justiciero de los tratados injustamente. En toda lucha por el establecimiento de la justicia en favor de los oprimidos, el Dios «goel» se hace presente e, iluminados por su palabra, podemos experimentarlo. Es el mismo Dios que abomina y repudia la injusticia, que se acerca y se inclina sobre el maltratado. Pues bien, la experiencia de la lucha por la justicia se alimenta de esta doble dimensión de solidaridad con el oprimido y de rechazo de la injusticia. En una palabra, la Iglesia de los pobres crea el espacio para la experiencia del Dios defensor de los pobres, del Dios de la vida, del Dios del Reino anunciado de forma preferente y privilegiada a los pobres. En una palabra: el Dios de los pobres.

La Iglesia de los pobres subraya también la dimensión cristológica de la experiencia de Dios. Jesús se convierte en medida y modelo estructural de nuestra experiencia de Dios. Se hace pobre. Convive con los pobres. Atiende privilegiadamente a los pobres. Come con los pobres. Los convierte en los destinatarios primeros y principales de la buena nueva (Lc 7,22; Mt 11,5). Nos revela, por tanto, dónde y cómo experimentar a Dios, su Padre, en la experiencia concreta con los pobres. Al Dios del Reino sólo se le alcanza en la experiencia del Reino de Dios. Y este Reino es de los pobres.

No cabe duda de que la experiencia de Dios en el abatimiento, en la aniquilación, en la *kénosis*, fue uno de los elementos más originales de la experiencia de Jesús. La asociación espontánea entre Dios y el poder, entre Dios y la gloria o el esplendor, nunca nos permitirá descubrir a Dios en la fragilidad, en lo pequeño, en lo último del mundo. La vida de Jesús, en la

síntesis del himno pre-paulino, fue una *kénosis* (Flp 2,5-11). Nadie más que el pobre en nuestro continente es ese último, ese ser kenótico. Experimentar en él a Dios es imitar a Jesús en su experiencia de Dios. Por eso la Iglesia de los pobres ofrece un contexto histórico para recrear la experiencia de Dios, original de Jesús.

Esta experiencia se realiza, no ya de una manera individualista o incluso morbosa, soportando la presencia del pobre, sino en el interior de la Iglesia de los pobres, juntamente con otros, abriéndose a los otros, confrontándose con los otros, de forma exigente, urgente y comprometida. Pero eso no siempre se hace en la suavidad consoladora del gozo espiritual, sino muchas veces en la angustia, en el sufrimiento, en la ira, incluso en una conciencia de dolor y de arrepentimiento. En este sentido, se asocia con la dimensión de conversión de y hacia: de una actitud de distancia del pobre, de comodidad, de egoísmo, hacia una vida de entrega, de compromiso, de servicio.

De forma apresurada y superficial, se atribuye fácilmente a la experiencia de Dios en el pobre un carácter puramente sociológico, ideológico, negándole la dimensión específicamente espiritual. Porque si la presencia del pobre colectivo, organizado, movilizado, permite que la Iglesia de los pobres experimente a Dios en él, no se puede concluir que se trate de una experiencia únicamente ideológica. Realmente, a quien la Iglesia experimenta en el pobre es al Dios de la justicia, al Dios que repudia el mal y la opresión, y no los intereses ideológicos de la clase proletaria. Además, a partir de ese encuentro con el pobre organizado, colectivo, producido por el sistema, la Iglesia de los pobres comprende y experimenta el rostro de Dios en cualquier otro pobre, ampliando así su horizonte teologal, aun cuando éste esté al margen de cualquier conciencia de organización y de su real situación de pobreza. El pobre organizado ha despertado a la Iglesia y la ha llevado a experimentar aún más fuertemente a Dios en el pobre más pobre todavía, en el alienado, en el totalmente marginado.

El pobre colectivo organizado ha hecho que la Iglesia descubra no solamente la relación entre la experiencia de Dios y la praxis, entre la presencia de Dios y la exigencia de compromiso social, sino también la de la gratuidad absoluta de esa presencia de Dios, de la contemplación de Dios en el rostro de cualquier pobre.

En esa experiencia de Dios, la Iglesia de los pobres entra en comunión con la Iglesia desde sus orígenes, que siempre reservó una especial atención a los pobres. Además de eso, en el amor a los pobres ella reconocía el propio camino escogido y seguido por su maestro Jesús para revelar su experiencia de Dios Padre.

La autenticidad evangélica de esa experiencia se manifestó soberanamente en el testimonio que la Iglesia de los pobres dio al asumir el amor a los mismos hasta el límite de la entrega de su propia vida en la persona de muchos de sus mártires. La dimensión martirial de la Iglesia de los pobres rubrica con su sello de sangre la cualidad sublime y evangélica de ese amor

a los pobres. Muchos miembros de esta Iglesia, en la traducción concreta de la experiencia de Dios en la lucha por el pobre, han suscitado el odio de las fuerzas de la iniquidad con tanta intensidad que éstas acabaron quitándoles la vida.

Esta experiencia de Dios revela, a su vez, toda una dialéctica de vida y de muerte. De vida, porque se experimenta a Dios en la lucha por la vida y se da la vida en ella. De vida, porque lo único que el pobre conserva de amable es la vida, puesto que se le ha despojado de todo lo demás. De muerte, porque la otra cara del martirio es la injusticia y el odio contra los que se lucha, pero que terminan revelando la carga de muerte y de anti-Reino que llevan consigo, hasta el punto de producir el asesinato del inocente: el mártir.

La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres revela el aspecto escatológico de toda experiencia de Dios: la provisionalidad de la mediación en que se realiza y la definitividad de lo que se experimenta. En cuanto que se experimenta al mismo Dios, hay algo de absoluto, de definitivo, en esa experiencia. Pero en cuanto que se realiza esa experiencia en una determinada mediación histórica, aparece —por la vía del contraste con el Absoluto experimentado— lo relativo de la mediación histórica. Por eso, cada experiencia concreta de Dios apunta hacia un horizonte de esperanza más allá de ella misma. Evita la identificación total de una mediación histórica con el Absoluto. No se absolutiza lo relativo, pero tampoco se elimina, ya que en él se experimenta a Dios. Nadie mejor que el pobre revela esa doble cara de la experiencia escatológica de Dios, ya que no hay nada tan relativo como su situación de pobreza, puesto que se lucha contra ella para suprimirla. Y no hay nada tan Absoluto como el Dios que allí se revela, puesto que nadie por sí mismo descubriría en el pobre un valor infinito, hasta el punto de poder estar dispuesto a dar la vida por él, si no experimentase en él la llamada del Dios infinito y absoluto.

En América Latina el pobre mediatiza aún más fácilmente a Dios por el hecho de ser un fiel que cree, que vive de Dios, que atestigua una profunda esperanza y practica la caridad sencilla de lo cotidiano en innumerables gestos de ayuda a los que son aún más pobres y necesitados. ¡Cuántas familias pobres acogen dentro de su pobreza a niños que alguna viuda dejó solos en el mundo, compartiendo con ellos un pan que apenas daba para la ya numerosa familia existente! ¡Cuántos actos de solidaridad con los perseguidos, con las víctimas de las injusticias sociales, con los azotados por las catástrofes naturales! En fin, los pobres en muchas de sus acciones dejan vislumbrar, para todos nosotros, esa presencia gratuita de Dios, permitiéndonos de este modo experimentarlo como fuente e inspiración teológica.

CONCLUSION

Dios en el rostro del pobre se constituye como la experiencia espiritual fundante de la TdL. Quizás alguien se sienta decepcionado preguntándose por una originalidad que no se ve. En el origen de muchos movimientos en la Iglesia, en la fuente prácticamente de todas las Congregaciones religiosas, está esta experiencia de Dios en el pobre. De forma radical Francisco de Asís vivió y se hizo modelo de muchos institutos religiosos. Y nadie presenta al *Poverello* de Asís como el fundador de la TdL.

Es el contexto latinoamericano, tercermundista, en el interior del mundo moderno y capitalista, el que produce un tipo diferente de pobre. Pobre colectivo, pobre empobrecido, pobre-hijo de decisiones políticas, pobre-sujeto de un proceso concienciador y organizador que, por consiguiente, nos interpela de una manera diferente de como lo hizo en otros momentos de la experiencia humana, cuando fue simplemente objeto de nuestra caridad. Por eso mismo se trata de una experiencia nueva, original, que puede por eso permitir el nacimiento de una nueva teología.

Pero es fundamental subrayar que se trata de la experiencia de Dios en la mediación histórica del pobre colectivo. Es el aspecto teológico de la experiencia lo que garantiza la inspiración para producir una teología, en cuanto que el carácter mediador del pobre le ofrece la originalidad, la característica propia, el colorido de esta experiencia de Dios.

De este modo la TdL hunde sus raíces y saca su inspiración última de la experiencia espiritual de Dios como el Dios de los pobres y de la experiencia del pobre como lugar de encuentro con Dios, como mediación privilegiada de Dios.

*
*
*

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- ARAYA, V., "Experiencia de Dios. Su lugar en la teología desde el reverso de la historia", en BONNIN, E. (ed.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*, DEL, Costa Rica 1982, pp. 105-114. Artículo breve que sirve de itinerario para proseguir la reflexión.
- ESPEJA, J., "Liberación y espiritualidad en América Latina", en *Páginas* (julio 1984), separata n. 61, pp. 1-16. Artículo que ofrece una visión general sobre la espiritualidad de la liberación a partir de los teólogos de América Latina. Contiene elementos interesantes para nuestra cuestión sobre la experiencia de Dios en los pobres. Trad. francesa en *RechScRel* 74/1 (1986), pp. 13-48.
- GUTIERREZ, G., *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca 1986⁴. Al trazar las líneas de la espiritualidad de la liberación, el autor hace surgir esta experiencia iluminadora de la TdL.
- ID., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, CEP, Lima 1986. Libro de espiritualidad a partir del libro de Job para el contexto latinoamericano.
- LIBANIO, J. B., "Discernimiento vocacional: a experiencia fundante", en *Convergência* 20 (1985), pp. 195-206; "A vida religiosa no pós-concilio: um modelo concreto na América Latina", en *Convergência* 22 (1987), pp. 40-54.
- LIMA VAZ, H. C., "A experiência de Deus", en Varios, *Experimentar Deus hoje*, Vozes, Petrópolis 1974, pp. 74-88. Artículo denso, especulativo, que ilumina muy bien el concepto de experiencia de Dios en su dimensión más intelectual.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979, pp. 66-116. Reflexión teológico-especulativa sobre la relación de la experiencia transcendental de Dios con las mediaciones históricas.

- SOBRINO, J., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982, pp. 209-234. El autor trata de la perspectiva cristológica de la relación entre Dios y los pobres.
- ID., "La experiencia de Dios en la iglesia de los pobres", en *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981, pp. 143-176. Artículo fundamental para nuestra reflexión, donde el autor muestra a la Iglesia de los pobres como mediación histórica concreta para la experiencia de Dios.
- ID., "Experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres", en BONNIN, E., *o. c.*, pp. 133-151. Artículo más condensado y desde otro punto de vista, aunque la temática es la misma que en el artículo anterior.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- ¿Qué os parece la afirmación histórica y especulativa de la relación entre la experiencia de Dios y las teologías?
- Reaccionad teológico-especulativamente ante el tema de la experiencia transcendental de Dios, según la perspectiva de K. Rahner, bien en sí misma, bien en su relación con las mediaciones históricas.

2. En particular

- ¿Hasta dónde, de hecho, la Iglesia de los pobres ofrece una mediación concreta, original, para la experiencia de Dios, hasta el punto de convertirse en fuente de una teología?
- Procurad distinguir en la experiencia de Dios en el pobre los elementos históricos de América Latina y los elementos de una experiencia de siempre de la Iglesia.

3. Bibliografía

- ¿Algún comentario sobre la bibliografía leída?
- ¿Alguna indicación bibliográfica, además de la indicada?

7

Las opciones fundamentales de la TdL: la vía de la pragmática

La TdL quiere ser expresamente una *teología en la praxis*. Esta afirmación es al mismo tiempo un marco de originalidad y una característica común a toda teología, expresa una dimensión propia y nueva de la TdL y traduce además lo que es obvio de todo pensamiento.

Toda teología, por ser la reflexión sistemática de la fe de cristianos que viven cada día su práctica religiosa en la sociedad, en la Iglesia, en la familia, en relación con Dios, supone necesariamente una situación de la praxis y en la praxis. En la praxis común del cristiano es donde el teólogo elabora sus reflexiones, ya que su teología quiere ser servicio a esa fe. Y si el teólogo no se mantuviera en la praxis, no podría prestar la ayuda que pretende y a la que se orienta toda teología.

La TdL, al afirmar su originalidad, no se restringe naturalmente a la obiedad de lo que antes se dijo. Puesto que desea ser una teología en la praxis, intenta marcar su novedad de una doble forma. *Epistemológicamente* se interesa por la explicitación, la tematización y la manifestación de las implicaciones teóricas que tiene el hecho de que el teólogo esté comprometido con una praxis (en la praxis), elaborando a partir de allí su teología. ¿Qué significa esto para la propia producción teológica bajo el aspecto de las reglas que dirigen ese saber? En este sentido, la TdL sigue las huellas de los maestros de la sospecha y de la teoría crítica de la sociedad, que explicitaron y tematizaron con mayor perspicacia la relación entre los intereses, las opciones y los productos teóricos científicos, acabando con la inocencia presuntuosa del objetivismo científico.

Teológicamente (ideológicamente), se interesa por discutir la naturaleza, el valor evangélico, la calidad cristiana de las opciones en juego. No se trata ya simplemente de una cuestión epistemológica, sino de una cuestión axiológica. Entra en el terreno de la opción a partir de su episteme teológica propia, valorando, juzgando y discerniendo las opciones y los intereses presentes. Y el lugar para hacer este juicio es la situación de opresión y liberación en que se sitúa el teólogo. Por tanto, es su posición al lado de los pobres, para juzgar desde allí las opciones respectivas, lo que constituye el aspecto original de la TdL.

1. CONSIDERACIONES TEORICAS SOBRE LA PRAGMATICA

Los lógicos neopositivistas distinguen en los lenguajes tres puntos de vista posibles, dentro de una concepción de la lengua como algo independiente del conocimiento de la palabra. En este caso, la actividad lingüística pasa a segundo plano, mientras que la investigación lingüística se vuelca sobre el aspecto descriptivo estático del código lingüístico como tal. Antes de cualquier consideración sobre la finalidad a la que sirven las palabras (*mots*), es preciso saber lo que significan. Dentro de este marco lingüístico, siguiendo el rumbo teórico de Ch. Morris, se distinguen tres dimensiones en el lenguaje: la sintáctica, la semántica y la pragmática.

La sintáctica estudia las relaciones que existen entre los signos lingüísticos y el sistema de signos. Por causa de estas relaciones, cada expresión del lenguaje está (sintácticamente) bien o mal formulada y pertenece a tal o cual categoría sintáctica de expresiones. La semántica se concentra en el estudio de las relaciones existentes entre los signos lingüísticos y lo que éstos designan o significan. La pragmática se dedica al estudio de las relaciones existentes entre los signos lingüísticos y los usuarios que se sirven de ellos. Estas tres dimensiones están vinculadas entre sí. Sólo una expresión bien formulada (sintáctica) está dotada de significación (semántica) y lo está para un locutor o un oyente (pragmática). La pragmática describe el uso que los interlocutores pueden hacer de las fórmulas, al intentar actuar unos sobre otros (G. Kalinowski, *La logique des normes*, Paris 1972, p. 100; O. Ducrot-T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris 1972, p. 423).

Nuestro trabajo se sitúa en otro marco de interpretación. Utilizando los mismos términos —sintáctica, semántica y pragmática—, no lo hacemos en referencia a un lenguaje, sino a una teología, a una ciencia (E. Verón). De esta forma vinculamos estos conceptos, de manera derivada y analógica, al discurso teológico. Llamamos sintáctica a las reglas que permiten combinar los términos teológicos dentro de una lógica teológica. El estudio de la evolución de los referentes principales, de la significación de los términos teológicos, se lleva a cabo en el capítulo de la semántica. Y finalmente el estudio del uso del discurso teológico, visto bajo el prisma de las opciones subyacentes al mismo, correspondientes a las prácticas sociales, eclesiales y teórico-teológicas, es objeto del capítulo dedicado a la pragmática.

El término pragmática sale de su rincón estrictamente lingüístico para entrar en el terreno de la determinación de un tipo de producción teológica y ofrecer allí la posibilidad de explicar un problema importante: el sistema de decisiones que preside la elección de los temas, de los términos, del horizonte, del proceso metodológico, del tipo de acción que se quiere producir en los oyentes, etc... de determinada teología. De esta manera la pragmática, en esta acepción, se ocupa del estudio de la producción de los conceptos teológicos dentro de las condiciones sociales que la rodean.

La teología, y en nuestro caso la TdL, es considerada aquí como un cuerpo de signos. Este cuerpo de signos se deja regular por normas internas teológicas e incluye relaciones con determinados referentes de donde le vienen unas significaciones determinadas. Es utilizado y producido en determinadas condiciones sociales que envuelven ciertas decisiones de sus productores. En la TdL el punto crucial de tensión con las otras teologías, y también su aspecto específico y original, no procede tanto del nivel lógico de las reglas internas y de sus significaciones básicas, como de las condiciones pragmáticas que influyen en el propio manejo de la sintáctica y en la percepción semántica del universo. Centrar la discusión únicamente en los dos niveles —sintáctico y semántico—, sin explicitar la pragmática, encierra una trampa teórica peligrosa. Se prolongan inútilmente las discusiones, sin la confrontación con el uso que el teólogo situado hace de ese conjunto de reglas sintácticas y semánticas en la elaboración de su sistema teológico en un momento determinado. Por consiguiente, hay un sistema de decisiones implicado en la producción de la teología. Y sobre él es sobre el que se vuelca la pragmática.

La teología, en cuanto que es un cuerpo de signos, establece ciertas restricciones para su uso. Pero aún así, hay un espacio de libertad e indeterminación de amplitud variable en la construcción de los mensajes teológicos concretos a través de la selección y combinación de esos signos en la producción de mensajes determinados. Afirmandose como una teología en la praxis liberadora de los pobres, selecciona, combina, interpreta y construye conceptos teológicos marcados por esa situación social. La pragmática pretende estudiar esas opciones que influyen y dirigen esa actividad teológica en el uso y la aplicación de normas sintácticas y semánticas propias de la teología. Una concepción fixista e inmutabilista de la teología no permite comprender este proceso. La teología, como lenguaje, participa de su carácter siempre creativo, siempre en transformación. Por eso mismo es interesante estudiar la teología no como un conjunto determinado de signos, cerrado y completo, sino como una operación, una actividad de construcción de mensajes. La pragmática se encarga de estudiar la influencia del contexto social, de las opciones, en la construcción de esos mensajes. Todo mensaje humano (y también el teológico) denota en un nivel y connota en otro. Afirma unos elementos objetivos (denotación) por una parte y revela opciones por otra (connotación).

En el interior de una ciencia, el productor de su discurso goza de cierto grado de libertad. Y cuanto más trata esa ciencia de cuestiones relativas a actitudes y comportamientos humanos —por tanto, como ciencia humana—, tanto mayor es ese espacio de libertad. En ellas la importancia de las opciones que hay que tomar en la selección y en la combinación de los signos disponibles, es mucho mayor. Y ellas no caen bajo la imposición de reglas sintáctico-semánticas, que tienen un carácter más bien determinista. La pragmática estudia, por tanto, la identidad de los emisores, sus característi-

cas sociales, la naturaleza social de la relación de comunicación entre los emisores, mostrando cómo, en el interior del repertorio de signos disponibles, hay diferentes selecciones y combinaciones regidas por otro tipo de reglas. Estas son más tributarias de los intereses, de los valores y de las opciones, situando así la objetividad de un lenguaje (teológico) no simplemente en el interior de las reglas neutras y frías de la sintáctica, sino en relación con un sistema de decisiones.

Si acudimos a la distinción entre mensaje y metamensaje, tendremos que decir que la pragmática se dedica sobre todo al estudio del metamensaje. El mensaje es *aquellos* que se comunica. El metamensaje es la *decisión* que se comunica al comunicar un mensaje determinado. Por ejemplo, la afirmación teológica: «Dios ama preferentemente a los pobres», tiene como *mensaje* el dato bíblico del amor de Dios a los pobres. Según el contexto en que comunico este mensaje, estoy metacomunicando un interés, una opción por los pobres de modo radical o, por el contrario, al usar el término «preferentemente», estoy queriendo metacomunicar una reserva y hasta una crítica a esta opción por los pobres. La selección y la combinación de las palabras transmiten, al mismo tiempo, un mensaje y un metamensaje, denotan una realidad y connotan otra. La pragmática barre todo este universo de la connotación, de la metacomunicación. Esta metacomunicación revela la imagen de sociedad, la concepción de Iglesia, la visión de Dios, etc., que *escogemos* entre otras muchas posibles y que dirigen nuestra construcción del lenguaje (selección y combinación de signos).

La pragmática es un avance en el mundo de la objetividad, aunque muchas veces parezca lo contrario. La pragmática no quiere relativizar todas las afirmaciones, sino, al contrario, denotar, objetivar, explicitar el universo connotativo, subjetivo, implícito, de las decisiones y de las opciones. Sólo en un mundo absolutamente determinista, en donde no hubiera espacio para la libertad creativa del hombre, la pragmática perdería su función teórica. Ella entra en la lucha «científica» contra la connotación, no ya negando ni desconociendo el sistema de selección, sino explicitando el registro que lo dirige, denotando las propias operaciones realizadas por el emisor, revelando los intereses en juego, tematizando el propio hecho de la selección y sus condiciones sociales, etc. No neutraliza el universo de intereses, de opciones (ideológico), sino que lo revela. Pero al hacerlo así, elimina (o disminuye) el carácter ilusorio, el efecto ideológico negativo de ocultamiento de las opciones e intereses.

Es en el terreno de la pragmática donde la TdL establece más claramente su confrontación con otras teologías en la búsqueda de la objetividad de la denotación de las connotaciones, de las opciones, y no en la negación de toda opción, tal como pretende ser una teología «universal». La pragmática revela el carácter parcial de toda teología, al denotar el lugar, las condiciones sociales *determinadas* que dirigen el sistema de selección y de combinación de signos teológicos católicos (*universales*).

La pragmática es el intento de reducir el campo de lo subjetivo, de lo arbitrario, en la ciencia, sin conseguir naturalmente eliminarlo del todo. Porque sobre cualquier reflexión teórica pragmática se puede hacer de nuevo una pragmática de la pragmática, y así indefinidamente. En otras palabras, el mismo análisis pragmático tiene sus intereses y supone sus opciones. Pero para que una realidad humana sea lúcida, no es necesario que tenga la misma claridad que la «ciencia divina», en donde es impensable la pragmática. Le basta con ir denotando en el momento histórico concreto las opciones y los intereses principales.

La pragmática pone de manifiesto las opciones subyacentes a las actividades científicas, equívocamente presentadas y consideradas como neutras, y a sus respectivos discursos. Revela los intereses ideológicos de las producciones científicas, situándolas social y políticamente en el cuadro conflictivo de la sociedad. Desmitologiza la pseudoneutralidad y objetividad científica.

Esta tarea de la pragmática se revela tanto más importante cuanto que la función teológica se ejerce en el interior de una sociedad conflictiva. La pragmática no trabaja solamente sobre las opciones explícitas del teólogo, sino también sobre aquellas a las que está sometido en el interior del juego de intereses de clase de la sociedad capitalista. Su actividad teológica se ve atravesada, orientada, limitada, por el impacto de los conflictos sociales.

El análisis pragmático intenta captar la producción teológica en su triple aspecto conflictivo, descifrando el juego de sus fuerzas y de sus intereses.

En primer lugar, la teología sufre la *acción directa e intencionada de las clases que actúan en una formación social*. Las clases dominantes y dirigentes intentan someter, en la medida de lo posible, la producción teológica a sus intereses. En esta cualidad de dominantes, disponen de un poder —que ejercen bien bajo la forma impositiva de la coerción, bien bajo la forma sutil de la persuasión—, a fin de que la producción teológica venga a justificar, a confirmar, a defender, a potenciar sus intereses, sus necesidades, sus expectativas, sus patrones de conducta, sus esquemas de pensamiento, sus preferencias, sus actitudes. Favorecen las actividades teológicas que les interesan, dificultando, impidiendo y hasta suprimiendo las que se les oponen, y reestructurando, modificando y adaptando las que todavía les parecen recuperables. El poder dominador no permanece estable, sino siempre en movimiento de ampliación, de profundización y de consolidación, a través de las más diversas estrategias. Y la teología, especialmente en los países en que todavía causan cierto impacto los elementos religiosos, se ve envuelta por toda esa red de estrategias.

Las clases dominadas tampoco duermen el sueño de la absoluta dominación. Aunque dentro de un campo mucho más restringido, precisamente porque están dominadas, intentan resistir a la dominación en el silencio, en el mutismo, en la indiferencia, defensivos incluso en sus explosiones de protesta y de rebeldía. Para eso echan mano de todos los recursos, incluso de

las producciones teológicas. Las clases dominadas intentan ampliar, consolidar, ahondar su autonomía con vistas a una futura hegemonía, que incluye el espacio religioso. Pues bien, el análisis pragmático pretende iluminar este juego de clases en la medida en que incide en la práctica teórica y, en este caso, teológica.

El dominio religioso goza de cierta autonomía. Por eso, en su interior, existen conflictos que no son provocados directamente por las fuerzas sociales, sino por los mismos *grupos religiosos internos*. En la Iglesia se da una separación entre el clero y los laicos, que ocupan posiciones diferentes dentro de la estructura eclesial. Además, entre los mismos laicos se da una disimetría de posiciones dentro de la Iglesia. Y también en el clero hay una división jerárquica. Donde surgen grupos en posiciones diferentes dentro de una estructura social, automáticamente se crean constelaciones de intereses, expectativas, necesidades, preferencias, esquemas de pensamiento, modos de comportamiento en tensión e incluso en conflicto entre sí.

Una vez más el análisis pragmático se enfrenta con esta trama de intereses, procurando detectarlos, distinguirlos, ponerlos de manifiesto, de manera que la producción teórica aparezca más claramente en su objetividad.

En tercer lugar, el discurso religioso ejerce sobre la sociedad sus propias influencias. La naturaleza simbólica y profundamente legitimadora de la producción teológica le otorga una *especial eficacia*, de tal manera que pasa a ser altamente *disputada por las fuerzas y clases sociales*. La teología es una poderosa arma simbólica que en un momento determinado puede ser decisiva para el mantenimiento o la transformación social. Y en virtud de su propia potencialidad, los actores sociales se acercan a ella con sus deseos, sus expectativas, sus necesidades, sus intereses, con la esperanza de verse satisfechos. En más de una ocasión el análisis pragmático pone de manifiesto este juego.

Así pues, la pragmática actúa sobre los registros internos de la sociedad en su doble funcionamiento de control directo sobre el discurso teológico, cohibiéndolo o fomentándolo según los casos, y de control indirecto, al intentar disponer de su potencialidad simbólica. Además de eso, actúa también sobre los mismos actores internos de la Iglesia en su relación con la producción teórica teológica.

2. IMPLICACIONES TEORICAS DE UNA «TEOLOGIA EN LA PRAXIS»

Frecuentemente se utiliza la expresión «teología comprometida» para traducir esta dimensión de «teología en la praxis». Sin embargo, esta expresión adolece de cierta ambigüedad. Fundamentalmente, el que se compromete es el teólogo. El teólogo se implica en y con una determinada

praxis. Indirectamente, la teología por él producida se deja afectar por este compromiso e impropriamente puede ser llamada «teología comprometida». Para clarificar esta ambigüedad, hay que distinguir dos momentos teóricos distintos del problema de la teología en la praxis.

En un primer momento, tenemos que distinguir un doble lugar productivo del discurso teológico: el lugar social y el lugar epistémico. Esta distinción, a su vez, está ligada a la comprensión de un doble régimen que afecta a las reglas del pensar. Existe un *régimen de autonomía* propio de una ciencia, en este caso de la teología, que expresa una condición necesaria de todo pensar. La reflexión teológica tiene un grado de autonomía, al estar gobernada por ella misma, por sus leyes propias y exclusivas. Hay una normatividad teórica, a la que se somete la teología, procedente de su constitución y de su fundamento. La teología tiene reglas propias que se derivan de la naturaleza de su discurso y que no son dirigidas por intereses externos a la teología. Es el campo de la sintáctica y hasta de la semántica teológica fundamentalmente. La teología tiene su estatuto teórico propio, original, único, autónomo. Este régimen de autonomía define un lugar de producción de conocimientos: el *lugar epistémico*. Es el lugar de las reglas internas del pensar teológico.

La teología no es producida en un lenguaje absolutamente formalizado, con unas reglas totalmente deterministas, ni dentro de una única semántica, posibilitando una percepción instantánea, con reglas de combinación y de selección igualmente determinadas a priori, por un sujeto determinado también totalmente por condiciones objetivas absolutamente controlables. En otras palabras, la teología no se produce en ese maravilloso «mundo feliz» que se imaginó A. Huxley. Es fruto de una práctica, que depende de unas condiciones efectivas. Hay un *régimen de dependencia* en la producción teológica. Así la producción teológica depende de la praxis en que el teólogo está comprometido, de la sociedad en que se sitúa y de cómo se sitúa en ella, de los intereses que defiende consciente o inconscientemente. Hay una dimensión ideológica presente en la teología, que la hace depender de otros intereses además de los puramente intrateológicos. Este régimen define otro lugar de producción teológica: el *lugar social*. Este es, por tanto, el lugar de los intereses del pensar teológico, de las opciones tomadas por el teólogo y a partir de las cuales elabora sus reflexiones.

El lugar epistémico define el código que regula el objeto teórico de la teología. El lugar social permite ver la teología como una realidad social, so metida a análisis, en términos de poder, de interés, de función social o política. El lugar epistémico pone de manifiesto las relaciones de objetividad interna, la coherencia lógica de las reglas, el contenido propio, el rigor y la ortodoxia, el estatuto teórico, las cuestiones internas y específicas de la teología. El lugar social, a su vez, se constituye por las relaciones políticas, por la condición de agente social del productor de la teología.

La pragmática estudia el régimen de dependencia, el lugar social del teólogo, en contraposición al régimen de autonomía y al lugar epistémico, trabajados fundamentalmente por la sintáctica y la semántica. Pero este estudio no especifica un corte absoluto entre los dos regímenes y los dos lugares. Después de este primer momento de comprensión de la distinción de los regímenes y lugares, cabe un *segundo momento de articulación*.

La pragmática intenta precisamente captar esa relación, además de explicitar las decisiones e intereses que se imponen en el lugar social. La relación entre el lugar epistémico y el social se da en la *persona del teólogo*. Si, por un lado, el compromiso político por una causa, por muy válida que sea, no garantiza la calidad interna de una producción teológica, por otro constituye la condición necesaria de base que permite a esa misma teología escoger un objeto teórico adecuado y un estilo proporcionado con vistas a la comunicación. La teología es una ciencia con vistas a la fe de la comunidad. Tiene una referencia necesaria a la práctica pastoral. Por eso mismo, el lugar (social) pastoral del teólogo es fundamental en esa referencia a la pastoral.

Hay varias maneras de concebir la referencia del teólogo a la comunidad eclesial a partir del lugar social (pastoral) en que se sitúa. Más exactamente, hay diversas figuras posibles de relación.

Hay dos servicios teológicos fundamentales en lo que respecta a la comunidad: el de confirmación y el de provocación. Estos dos términos se toman en su formalidad, en esta consideración más abstracta, sin entrar en las connotaciones axiológicas o ideológicas.

Así, el *teólogo en la praxis*, con su teología, podrá confirmar a una Iglesia que comulgue con su praxis y provocar, a su vez, a la que está empeñada en otra praxis, sobre todo cuando esas praxis se presentan en un grado de mayor radicalidad y de mutua exclusión. Si el teólogo se sitúa en otra praxis, de nuevo ejercerá esa misma doble función, sólo que con un signo inverso. El mayor grado de comunión de confirmación por un lado, de provocación y de cuestionamiento por otro, dependerá de la mayor o menor proximidad de praxis entre el teólogo y su comunidad. Hablando en abstracto, no se debe privilegiar ninguna de las funciones como tal. Se califica fácilmente de «profética» a la posición provocadora. Pero en la Escritura la provocación puede también recibir el nombre de «diabólica», de «tentación», según sea el lugar desde donde y hacia donde se haga la provocación. A su vez, la confirmación se ve frecuentemente bajo un aspecto conservador. Pero una vez más, la Escritura conoce la confirmación como acción del Espíritu, según cuál sea el lugar en el cual y para el cual se confirma a alguien.

En nuestro nivel de formalidad interesa tan sólo destacar esa doble posibilidad del teólogo en la praxis, para preguntarnos luego, en concreto, en qué dirección confirma y provoca la TdL. Porque, de hecho, toda teología ejerce siempre esa doble función de confirmar y de provocar, pero no de la

misma manera ni las mismas prácticas. Y ella dependerá fundamentalmente de las opciones que haga el teólogo. Porque a partir de éstas es como ejercerá el teólogo esa doble función opuesta.

También se puede distinguir el nivel de compromiso del teólogo en la praxis. Cl. Boff indica tres modelos de relación del teólogo comprometido con la elaboración teológica. Un primer *modelo de contribución específica*, en donde el nivel de compromiso del teólogo se realiza solamente en el plano de los intereses objetivos. Un *modelo de alternancia*, que implica una presencia real del teólogo en el terreno de la práctica concreta, aunque tan sólo de forma intermitente, en el que se comprobaría y se verificaría el nivel de los intereses objetivos. Y un tercer *modelo es el de la encarnación*, en que el teólogo asume una determinada praxis de compromiso de forma estable y permanente.

Para la TdL es importante la explicitación de las opciones fundamentales que la rigen, y así es como puede percibirse su originalidad y su distinción en relación con otras teologías. Por eso someteremos a la teología europea y a la TdL al análisis de su pragmática.

3. OPCIONES FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Las reflexiones y consideraciones teóricas anteriores nos permiten ahora percibir mejor el alcance teológico de las opciones hechas por los teólogos de la liberación. El análisis pragmático pretende únicamente explicitar las opciones subyacentes a la TdL. Lo haremos comparándolas con las de otras teologías.

La principal confrontación de opciones de la TdL se hace con la teología europea moderna. Sin embargo, cabe una breve reflexión sobre la relación con la teología neo-escolástica, que ocupa aún una fuerte presencia en el escenario eclesial y que ha sido hegemónica durante largos siglos.

La opción fundamental de la teología escolástica es en favor de una praxis que se constituye a partir de una ortodoxia anteriormente establecida y de la cual se deducen las consecuencias para la praxis. Las verdades eternas orientan la determinación de las prácticas, sin que se reflexione sobre el movimiento inverso, o sea, sobre la influencia de la praxis en la elaboración y explicitación de tales verdades.

La opción básica de la teología neo-escolástica es por el saber teológico, por su sistematización con pretensiones universalizantes. La rige una concepción de la realidad dentro del esquema de un orden jerarquizado, calcaído de la matriz de la naturaleza y, en último análisis, apoyado en la voluntad universal de Dios. Por eso, a esta teología subyace una opción conservadora por el orden social establecido, como dado por la naturaleza, espejo del plan de Dios.

Los errores y los fallos se reducen a las acciones individuales, cuando las personas se apartan del orden querido por Dios y asumido sin discusiones por la teología. En el centro están las acciones religiosas individuales que, si se viviesen dentro de la ortodoxia católica, configurarían una sociedad según la voluntad de Dios. A la teología le basta con reflexionar sobre los aspectos ético-religiosos individuales, ya que la sociedad no se estructura a no ser como la suma de esas prácticas. Por tanto, se trata de una opción por la conversión individual, por las prácticas individuales, por los aspectos religiosos y morales individuales, en cuanto parcelas de un todo, de un orden jerarquizado, suficientemente anclado en la tradición y garantizado por las autoridades legítimas, cuyo último fundamento se encuentra en el mismo Dios.

La opción de la TdL se orienta en una concepción dialéctica entre las prácticas individuales personales y las estructuras sociales. Supera el acento sobre lo individual valorando el aspecto personal, no en lo que tiene de individual, sino de apertura a lo social, a lo estructural, a lo societario. Y además insiste sobre el otro aspecto de la relación dialéctica, poniendo de manifiesto los intereses ideológicos presentes en el orden establecido. Este no es considerado como un producto de la naturaleza y mucho menos como expresión de la voluntad de Dios, sino como obra de unas decisiones políticas e interesadas de los hombres, de modo que la propia ortodoxia tiene que someterse también a una crítica de la orto-praxis. No existe una pura ortodoxia de la que se derive una ortopraxis, sino que se establece entre ambas una relación dialéctica y, por tanto, cualquiera de ellas puede y debe ser una instancia crítica de la otra.

La TdL refleja otro tipo de opción en cuanto a la relación entre la ortodoxia y la ortopraxis, reconociendo que la praxis es fuente legítima de crítica, de inspiración, de reflexión, y no simple lugar de aplicación de una ortodoxia anteriormente establecida. La TdL valora las determinaciones sociales, históricas, culturales del teólogo y no se fija únicamente en el contenido doctrinal, como si éste planease por encima de todas las conjunciones socio-históricas.

Avanzando en el análisis pragmático, podemos establecer con mayor perspicacia la diferencia de opciones que subyacen a las teologías europea y de la liberación.

La teología europea actual es producto típico del hombre moderno, un hombre que se centra sobre sí, abriendo sus brazos conquistadores al Oriente y a las Américas. Es el hombre que dice: «Yo conquisto». Conquista de hecho la tierra de los indios, esclaviza a los negros de Africa, comercializa los productos de la India, pisa finalmente con pies aventureros prácticamente todos los rincones de la tierra. Ese mismo sujeto conquista el pensamiento: «Cogito, ergo sum». El pensamiento es producto suyo. El otro es un «cogitatum», nacido de su poder pensante. Sólo existe en la medida en que es pensado. Es el sujeto que clama: «Sapere aude! ¡Ten la valentía de hacer

uso de tu propio entendimiento!». Ese es el lema de la Ilustración». Es el sujeto ilustrado, que revela hasta el máximo en Nietzsche su voluntad de poder. Zaratustra dirá: «Yo estoy solo y quiero estarlo con el cielo claro y el mar libre». Quizás de forma aún más dramática, es el desafío de Fichte ante la muerte: «Lo que se llama muerte no consigue interrumpir mi obra. Yo soy eterno... He asumido mi decisión, que es más firme que mi propia voluntad; ella es eterna y yo soy eterno, como ella». Este yo panteizado, deificado en el «cogito», existencializado hasta el extremo por las filosofías de la existencia, aunque convertido por el impacto de la acción de teologizar, esto es, de enfrentarse con la revelación cristiana, no deja de influir en todo el estatuto teológico europeo.

Tenemos una teología mucho más atenta a investigar doctrinas, ideas, saberes, conocimientos, tradiciones teóricas, interpretando las interpretaciones. En este sentido, la misma TdL puede ser objeto de estudio de la teología europea, en cuanto que investiga sus publicaciones y las compara con las reglas teológicas clásicas. La liberación es un tema como tantos otros, que puede ser teóricamente elaborado en cualquier parte del mundo. Es la opción por la verdad esencial que se intenta descubrir, por el tema en sí, por lo teórico. Esta opción ilustrada explica el éxito del método del tratamiento de un tema a través de su investigación en las Sagradas Escrituras, en la tradición patristica, en el magisterio de los concilios y de los papas, en la opinión de los grandes teólogos, para acabar con una reflexión personal del investigador. En un primer momento se desarrolla el «auditus fidei», para desarrollar a continuación el «intellectus fidei», aun cuando hoy estos momentos se comprendan, a partir de los postulados de la hermenéutica moderna, como profundamente articulados entre sí. No hay «auditus fidei» que no suponga un «intellectus fidei», ni hay «intellectus fidei» que no sea de un «auditus fidei». Aun con este nuevo presupuesto hermenéutico de que todo dato, al ser recogido, está ya siendo interpretado, predomina sin embargo la opción básica de la investigación del dato teórico, pensado, teologizado en el pasado, como momento primero de la teología, como tarea primordial. El esfuerzo teórico de esta teología es la reconstrucción sistemática de los grandes temas teológicos para sacar de allí, en un momento ulterior y considerado de alguna manera como teológicamente secundario, unas consecuencias para la vida concreta de los fieles en términos de orientación, y unas pistas posibles para prácticas futuras y viables. Este fue el método que consagró el decreto *Optatum totius* sobre la formación sacerdotal. Y éste es también el responsable de la enorme cantidad de material que presentan los nuevos manuales teológicos europeos. Y con cada nueva pequeña investigación positiva de sus autores, los volúmenes aumentan con más material recogido en las fuentes escriturísticas, patristicas, conciliares, etc... ¡un método inagotable!...

De alguna manera en relación con este punto, la teología europea ha optado por el diálogo con las otras confesiones religiosas —ecumenismo—. A

través de este diálogo se ha intentado reducir la distancia teológica, de comprensión de la revelación, entre las diferentes denominaciones religiosas. Búsqueda de aproximación de las verdades dogmáticas que en sus diferentes interpretaciones impedian y siguen impidiendo la comunión en una misma Iglesia de comunidades religiosas que tienen muchos elementos en común. La búsqueda de estos elementos comunes y la superación de los puntos teológicos divergentes animaban la empresa ecuménica de los teólogos europeos.

Este horizonte de apertura y de diálogo de la teología europea se amplió más todavía, hacia el mundo de las religiones no cristianas. Todas las tradiciones religiosas, los humanismos ateos, la cultura moderna con todos sus valores y antivalores, han entrado en el campo de mira de los teólogos europeos. La teología neo-escolástica, que hasta la década de los 60 era la que se enseñaba predominantemente en los seminarios y facultades teológicas, se fue distanciando cada vez más de los problemas culturales reales del hombre moderno. La teología moderna europea se ha esforzado por cubrir este foso. De esta forma revela —observa J. Alfaro— «un interés por la dimensión histórica, comunitaria e intramundana de la existencia cristiana: la reflexión sobre la realidad histórica y concreta en la que el cristiano vive y actúa su fe».

La TdL nace de otras opciones fundamentales. Ante todo, parte de la opción por la liberación de los pobres. El punto de referencia no es el «yo moderno», sino el «otro pobre». No es un individuo con el que algún buen samaritano se encuentra por casualidad. Son las multitudes, las grandes mayorías de nuestro continente, que llenan las periferias de las ciudades y se dispersan por las regiones rurales. Parte de una pastoral profética que adopta la perspectiva del pobre. Por consiguiente, no se entiende sin la irrupción de los pobres en el escenario de la sociedad y de la Iglesia.

Esta opción por los pobres supone, a su vez, una *experiencia espiritual de Dios en los pobres*. Acertadamente la Comisión Teológica Internacional, al tratar del punto de partida de la TdL, observa que «la preocupación por los pobres que se alimenta del evangelio de Jesús (cf. Lc 4, 18s) es como el eje espiritual constante de todos los ensayos teológicos» de la TdL; así —continúa el texto—, «una experiencia espiritual estimula el esfuerzo intelectual que tiende a hacer que los movimientos del amor cristiano se conviertan en directrices eficaces de acción por medio de la reflexión humana y del llamado análisis científico. Los dos momentos, el de una experiencia espiritual de carácter fundamental y el del pensamiento teológico y científico, son complementarios y constituyen una unidad viva».

La TdL reivindica la *existencia del mundo de la periferia*. Se puede ser cristiano allí y, a partir de ese mundo, pensar la opresión y la liberación a la luz de la fe. No se trata de pensar la liberación como un tema, sino como algo real, como un proceso histórico, como el hecho social de los oprimidos, concienciados y organizados en busca de vida, de pan, de trabajo, de parti-

cipación, de dignidad, en una palabra, de liberación integral. Es una opción del teólogo que se alimenta de la andadura concreta e histórica de los pueblos oprimidos, que intenta pensarla teológicamente con vistas a la propia andadura. Esto significa que el teólogo se sitúa diferentemente en su tarea teórica. En vez de privilegiar los lugares académicos, se articula profundamente con los grupos de base, con las CEBs, con los centros de defensa de los derechos humanos, con los círculos bíblicos. Asiste a las reuniones de profundización o de revisión de los agentes de pastoral comprometidos en el proceso transformador de la realidad, asesora las actividades pastorales más activas en ese sector, como son la pastoral obrera, la pastoral de la tierra, la pastoral indígena, la pastoral de las «favelas», la pastoral de la mujer marginada, etc.

Si toda verdadera teología tiene que ser pastoral, como tantas veces afirmó K. Rahner, la diferencia de la TdL es el *tipo de pastoral* con que se articula. Mientras que la teología europea se las tiene que ver con el hombre ilustrado y dialoga con él, la TdL se encuentra con el mundo popular, organizado en formas sociopolíticas, o presente en las diversas pastorales, o que invade todos los espacios con su religiosidad. Por eso mismo, últimamente la TdL se ha preocupado mucho por la opción en favor del diálogo con la religiosidad popular. Esta se ha transformado en un fértil punto de partida para la TdL. A través de ella, las masas populares expresan su universo cultural y religioso, impregnado de elementos liberadores por un lado y alienantes por otro. La TdL ejerce sobre ella su función de discernimiento teológico, liberando esa religiosidad popular de las trabas que se interponen a la praxis liberadora de las clases populares.

La TdL insiste en considerarse como *acto segundo de un compromiso previo y concreto por la noble lucha en favor de la justicia (acto primero)*. Este acto primero de la realidad de opresión, empapada por las luchas liberadoras llevadas a cabo por unos cristianos que quieren no solamente conservar su fe, sino encontrar en ella luz y estímulo para proseguir sus luchas, se constituye en la fuente inspiradora y especificadora de la TdL, no ya en cuanto teología, sino en cuanto liberadora. Por tanto, en aquello en que se diferencia de la teología europea. La TdL, en la medida en que es teología, coincide con la teología europea en su opción fundamental por la «inteligencia de la fe», pero en cuanto liberadora se distingue de ella por esa opción fundamental que realiza a partir de la praxis liberadora de los pobres.

La *dimensión política de la opción por los pobres* constituye otra característica fundamental de la TdL. Se hace una opción por los pobres que son un fenómeno colectivo, un resultado del proceso conflictivo y opresor de la sociedad que reclama un proyecto social alternativo. La opción por los pobres implica una dimensión social y un carácter político, ya que intenta la transformación de las bases de la sociedad. Es una opción que tiene carácter estructural, colectivo, transformador, liberador. Está directamente vinculada a la justicia social.

Espiritual y ético-evangélica en su fuente, motivación, inspiración, intenta ser una actualización histórica, una concreción determinada del amor evangélico ante la realidad dramática, urgente y provocativa de la pobreza creciente. Intenta encontrar formas históricas para poder vivir el amor macroestructural, no contentándose ya con una posición asistencialista, reformista o de ayuda a corto plazo, atendiendo a unos cuantos casos de emergencia.

La opción por los pobres guarda una relación clara y directa, bien con una opción de clase, bien con la lucha de clases. Esta relación está en el centro de las discusiones. Sin pretender entrar directamente en la cuestión del análisis marxista como instrumento teórico de análisis de la sociedad o de transformación de la misma, es posible iluminar, en el nivel de la pragmática, simplemente la naturaleza de la opción implícita en la producción de la TdL.

La opción por los pobres no se identifica con una opción de clase, aunque la implique realmente. No es posible amar efectivamente a los pobres prescindiendo de sus condiciones sociales, de su situación de clase. Porque son pobres precisamente por encontrarse en una clase de pobres, por vivir unas relaciones sociales que los reducen a la pobreza y los mantienen en ella. Los pobres de la opción son los pobres proletarios, conscientes y organizados, constituidos en clase. Pero la opción incluye algo más, ya que hay otros muchos pobres que no se constituyen en clase en el sentido de ser conscientes de ello y de emprender una práctica, pero que caen bajo la opción. Los pobres de la opción, si se ven afectados por las determinaciones de clase, en otros muchos casos están marcados además por otras determinaciones de sexo, de raza, de cultura, de edad, de religión. Estas determinaciones se suman a las de clase, pero gozan de cierta autonomía relativa. En una palabra, el pobre es, además de pobre —condición material—, un ser humano que no se deja reducir y que se niega a encerrarse en su condición de pobreza. Dentro de ella, la trasciende. Por eso, la opción por él tampoco puede restringirse solamente al aspecto material de la pobreza.

Más delicada es la cuestión de la lucha de clases en su relación con la opción por los pobres. Si asumimos un concepto más amplio de lucha de clases en el sentido de cualquier forma de acción que atienda a la defensa de los intereses legítimos de una clase, la opción por los pobres implica e incluye la lucha de clases, sin reducirse a ella. Se da una integración y una superación dialéctica de la lucha de clases en la opción por los pobres. Porque la opción, por una cuestión de realismo y de eficacia, pretende una superación de la condición de pobreza, establece una lucha contra la injusticia que engendra esa pobreza. Para ello se necesitan unas acciones concretas e históricas, dirigidas a defender los intereses de los pobres, a fin de que puedan vencer esa pobreza y salir de ella.

Hay una gran diferencia en lo que se refiere a otros tipos de lucha de clases. Porque la lucha que implica la opción por los pobres, que, por su mis-

ma naturaleza, es ética y evangélica, debe someterse entonces a los criterios de la ética y del evangelio y tiene que asumir las actitudes que pide el evangelio. La opción por los pobres abarca otros tipos de conflictos que no pueden reducirse a la lucha de clases, al situarse en favor del negro, de la mujer discriminada, del anciano abandonado, del niño desamparado, del fiel religioso perseguido, etc... Naturalmente, para los pobres de nuestro continente el conflicto de clases es el más importante y el más fundamental de todos, ya que guarda relación con su condición socio-económica de pobres, explotados y oprimidos.

En resumen, la opción previa y fundamental de la TdL es por los pobres en contra de la pobreza. Nace de una motivación ético-evangélica con el objetivo político-social de acabar con la pobreza injusta, no para transformar a los pobres en ricos, sino para que gocen de una condición justa, digna y humana de vida. Lo opuesto a la pobreza no es la riqueza, sino la justicia. Esta opción nace de un contexto de pobreza y de opresión a partir del sentido ético y evangélico del que, con una sensibilidad humana, con la apertura al otro, y tocado sin duda por la gracia de Dios, se compromete en la lucha contra la injusticia de la pobreza para alcanzar la justicia de una condición humana y digna.

4. IMPACTO DE LAS OPCIONES SOBRE LA CALIDAD DE LA TEOLOGIA

La TdL suscita de manera más aguda la cuestión epistemológica sobre la incidencia del carácter ideológico de las opciones básicas del teólogo en la validez y la calidad de su reflexión sobre la revelación. En términos más sencillos, las opciones de los teólogos de la liberación, ¿no estarán corrompiendo radicalmente su interpretación de la revelación, de la Iglesia, de la fe? ¿No acabarán manipulando la Palabra de Dios?

Evidentemente, este problema afecta a todas las teologías, ya que precisamente el análisis pragmático sirve para poner de manifiesto las opciones subyacentes a toda teoría, incluso a la teológica. Pero la TdL agudiza más aún esta problemática al definirse como una teología en estrecha relación con la praxis liberadora de los pobres. Se gesta en contacto con el pueblo oprimido en busca de su liberación. Si toda buena teología tiene que ser pastoral, la TdL se concibe fundamentalmente como pastoral, al servicio de la fe de una comunidad comprometida en la transformación social. El teólogo de la liberación establece un profundo vínculo con la situación del pueblo en el interior de la sociedad global, de tal manera que establece una nueva relación entre la producción individual y la producción comunitaria. Procura oír a la comunidad (humana, eclesial) para sacar de allí temas, cuestiones, material, para su producción teológica.

El teólogo de la liberación se convierte en órgano del pueblo creyente y oprimido en sus luchas de liberación, de manera que tanto el contenido como el enfoque de sus reflexiones se dejan marcar por esa situación de compromiso. Entonces surge la cuestión: ¿esa opción es ideológica o evangélica? Si es ideológica, ¿no comprometerá el carácter universal del evangelio, corrompiendo, por consiguiente, las consideraciones interpretativas que de allí se derivan? Además, ¿no terminará el teólogo de la liberación siendo triunfalista y populista, al atribuirse el carisma de intérprete de la revelación a partir del pueblo, que no es él?

Algunos elementos teóricos pueden ofrecer material para responder a estas cuestiones. Y ante todo, la alternativa entre opción ideológica y opción evangélica no se origina sin más ni más. Cabe hacer diversas distinciones de niveles.

En el nivel de la motivación, hay dos posibilidades de relación entre la perspectiva ideológica y la evangélica. Se establece una relación de exclusión cuando el actor social opta por una motivación ideológica en el sentido de que no existe más allá de las motivaciones políticas ninguna otra motivación válida. Considera toda motivación religiosa, evangélica, como alienación, como fruto del desconocimiento de las reglas sociales. Evidentemente, en ese caso un teólogo de la liberación no puede tener dicha motivación en su opción por los pobres. El actor social de motivación ideológica excluyente considera a su compañero cristiano como un «inocente (tonto) útil» y colabora con él por razones puramente estratégicas (o tácticas). Pero es posible otra relación, esto es, de integración entre la motivación ideológica y la evangélica, cuando el teólogo (o el cristiano en general) opta por los pobres fundamentalmente por una motivación evangélica, pero percibe que la motivación ideológica puede concretar y mediatizar en ese momento histórico determinado la motivación evangélica, ya que no concibe la ideología de una manera absoluta y excluyente, sino más bien como una motivación perfectamente válida en la situación actual para motivarlo.

Algo parecido es lo que ocurre en el nivel de la práctica. Una opción ideológica y una opción evangélica por los pobres se excluyen cuando el elemento ideológico define la totalidad de la práctica y no acepta ninguna otra instancia crítica. Pero no se excluyen cuando se establece entre ambas una relación de niveles de mediación. La opción evangélica es más amplia. Incluye la ideológica, ya que apunta hacia una liberación integral, total, escatológica. La opción ideológica, por tener un contenido más determinado y concreto, es más restringida. Por eso mismo, se comporta en relación con la opción evangélica como una instancia mediadora, sujeta a la crítica de la anterior. Es una de las posibilidades de vivir la opción evangélica, de tal manera que la dimensión evangélica encuentra además otras mediaciones. Por poner un ejemplo, gracias a la opción evangélica uno se compromete con los movimientos populares organizados (opción ideológica-estratégica), pero la opción evangélica por los pobres no se agota en ese compromiso

concreto, ya que, además de incluirlo, consigue ampliarse a otros muchos sectores pobres, que no son precisamente movimientos populares organizados.

La TdL no reduce el problema de los pobres a una simple cuestión de clase, como veíamos anteriormente. La supera dialécticamente, al incluirla y sobrepasarla. Más aún, ve a los pobres no simplemente en su dimensión histórica humana, sino como destinatarios de un Reino definitivo. Y por eso mismo los fracasos históricos en la lucha liberadora nunca son para la teología algo definitivo y último. Sobre ellos está la victoria de la resurrección de Jesucristo, que asume hacia adentro de la historia glorificada todas las luchas por la justicia, tanto si han tenido históricamente éxito, como si no. La apertura hacia la Transcendencia hace que la opción evangélica abarque la opción meramente ideológica. La dimensión evangélica de las opciones de la TdL le permite no adulterar la interpretación de la revelación, garantizando de este modo la calidad teológica del producto.

Por otra parte, el pobre colectivo de América Latina, dentro de su situación de opresión, vive como un pueblo de fe, de manera que el teólogo de la liberación se ve continuamente confrontado con esa fe que lo defiende del peligro del secularismo y lo convierte continuamente para una permanente actitud de fe en sus compromisos. El pobre es sacramento de gracia para todos y, por consiguiente, también para el teólogo. Toda dimensión de gracia es de fe y, por ser dimensión de fe, influye en el producto teológico, evitando el riesgo de reduccionismo político e ideológico de la opción por los pobres.

Otra superación de los límites ideológicos de la opción por los pobres se lleva a cabo a través de la dimensión ética de la justicia, incluida en la opción. Porque se trata de una pobreza que es fundamentalmente injusticia, producto de unas relaciones sociales inicuas establecidas.

Estas reflexiones permiten algunas conclusiones sobre la cuestión epistemológica que planteábamos más arriba. En primer lugar, toda opción hace que una teología sea situada, limitada, histórica. Es éste un hecho del que no se libra ninguna teología y que revela su grado de limitación humana y su provisionalidad. En este punto, la TdL comulga con cualquier otra teología. Está siempre abierta a futuras superaciones dialécticas. No puede pretender ser definitiva y acabada. En segundo lugar, la legitimidad evangélica de la opción le garantiza lo suficiente para poder reivindicar la cualidad teológica necesaria, de forma que el ingrediente ideológico presente no destruya su especificidad cristiana. En tercer lugar, en el supuesto de que llegara a demostrarse que el nivel ideológico ha afectado a la interpretación ideológica hasta el punto de haber adulterado la comprensión de la revelación, la TdL, como cualquier otra teología, tiene condiciones para hacer las debidas correcciones de ruta. Finalmente, la densidad evangélica de la opción por los pobres es de tal categoría que no sólo no compromete a la TdL, sino que por el contrario le da todavía una mayor credibilidad y legiti-

midad y hace desaparecer todas las sospechas, a su vez, en relación con otras producciones teológicas, regidas por decisiones de menor peso evangélico.

CONCLUSION

Una vez conocidas las principales opciones subyacentes a la TdL, se puede discutir la cuestión desde una doble perspectiva. En primer lugar, por tratarse de opciones, la discusión se desplaza necesariamente hacia el terreno axiológico y de la criteriología evangélica. ¿Hasta dónde esas opciones son éticamente correctas y concordes con el espíritu evangélico? Se trata de una cuestión que no pertenece a la epistemología teológica, sino a la práctica cristiana y eclesial del teólogo. Los argumentos teológicos, aducidos en favor o en contra de esas opciones, intentan mostrar la transparencia bíblica de las mismas o descalificarlas como opciones ideológicas, clasistas, antievangélicas.

La problemática más directamente epistemológica se deriva de la anterior. Una vez que se ha descalificado la mencionada opción como anti-evangélica, si se quiere condenar a la TdL, se muestra cómo de dicha opción se derivan ciertas deformaciones de interpretación de la fe, de la revelación, de la naturaleza de la Iglesia, de la comprensión de la salvación, etc... Y al contrario, la defensa de la TdL se orienta en la dirección de mostrar el carácter evangélico de las opciones y, más tarde, la pertinencia de la interpretación teológica realizada a partir de ellas.

Otras cuestiones epistemológicas, como es por ejemplo la indebida interferencia de la instancia de la praxis con las reglas sintácticas y semánticas de la TdL, serán objeto de estudio en los capítulos que dedicaremos a estos puntos.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- BOFF, Cl., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, pp. 57-65, 295-319. El autor trata del doble régimen de autonomía y de dependencia y de las implicaciones teóricas del compromiso del teólogo.
- BOFF, Cl.-PIXLEY, J., *Opção pelos pobres*, Vozes, Petrópolis 1986, pp. 19-33; 139-143; 149-155. En estos pasajes, los autores tratan del carácter político de la opción por los pobres.
- BOFF, L., *...Y la Iglesia se hizo pueblo. Ecclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986. Véanse especialmente las pp. 135-146 donde se estudia la inserción del teólogo en la andadura del pueblo de Dios.
- ID., "¿Liberación como teoría o como acción práctica?", en VV.AA. *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*, DEI, Costa Rica 1984, pp. 51-54. Artículo breve, pero denso, donde el autor contrapone una comprensión teórica y práctica de la liberación.
- CUNHA, R. Almeida, *A opção preferencial pelos pobres*, CRB, Rio de Janeiro 1980. Texto denso sobre los diferentes aspectos de la opción por los pobres.
- MADURO, O., *Religião e luta de classes*, Vozes, Petrópolis 1981. Estudio que completa la reflexión sobre la pragmatía, al analizar la triple relación entre los conflictos sociales y el espacio religioso, a saber, de reflejo, de autonomía y de impacto.
- VERON, E., *Ideologia, estrutura, comunicação*, Cultrix, São Paulo 1970, pp. 165-192. El autor ofrece interesantes reflexiones sobre la pragmatía y la importancia del análisis hecho a partir de ella.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- a. Discusión de naturaleza teórica sobre la importancia de la pragmática para la comprensión de una determinada teología.
- b. Discusión teórica sobre la relación entre el compromiso del teólogo y su producción teológica.

2. En particular

- a. ¿Hasta qué punto, *epistológicamente* hablando, el carácter ideológico de la opción básica de la TdL corrompe radicalmente su interpretación de la revelación, de la fe y de la Iglesia?
- b. ¿Hasta qué punto es evangélicamente (éticamente) justificable la opción básica de la TdL?
- c. Discutir la exactitud del análisis pragmático del texto respecto a las diferentes teologías: la escolástica, la moderna europea y la de la liberación.
- d. Discutir la exactitud en la determinación de las opciones fundamentales de la TdL y de la repercusión de las mismas en la producción teológica.

3. Bibliografía

- a. Algún comentario sobre la bibliografía leída.
- b. Alguna indicación bibliográfica importante no señalada.

8

El universo de significación del término «liberación»: la vía de la semántica

El término «liberación» ha adquirido significados tan diversos que, si no los clarificamos, nos resultará difícil una comprensión más exacta de la TdL. Cualquier aproximación teórica a la TdL tiene que pasar necesariamente por la cuestión semántica del término polisémico «liberación», de manera que resulte claro el significado que ha asumido en dicha teología.

1. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL CONCEPTO DE SEMANTICA

La semántica intenta analizar las reglas de correspondencia entre los signos componentes de los cuerpos lingüísticos y sus referentes. La semántica se interesa por las modificaciones de significado y su historia. Es el estudio de la causa y de la estructura de los procesos de cambio en las significaciones de las palabras y de las expresiones, bien a través de la extensión o la restricción de su significado, bien a través del desplazamiento, elevación o degradación de una significación.

En el centro de la semántica observamos tres preocupaciones: la significación como tal, la causa de sus cambios y las formas concretas de esos cambios. Para el estudio de la TdL nos interesa definir debidamente las significaciones de «liberación», sus cambios de significado y las causas sociales e históricas de los mismos. La historia objetiva de este concepto refleja también un poco de la propia realidad histórica de nuestro continente. Las palabras están sujetas al desarrollo histórico y son, al mismo tiempo, reveladoras del mismo.

La significación de un término se forma a través de la historia de sus conexiones con la realidad. Los desplazamientos semánticos pueden ser provocados por factores internos o por factores socioculturales externos al lenguaje. Nuestro interés se reduce a esos factores externos, ligados a la evolución de la vida social y eclesial. Efectivamente, se trata de un concepto teológico que quiere, al mismo tiempo, dar cuenta de una situación social de

una región y de la percepción de una comunidad eclesial. Por consiguiente, las causas y los factores de desplazamiento de significado deben encontrarse en la realidad social de nuestra región y de la Iglesia que vive dentro de ella.

Los factores que provocaron las gigantescas modificaciones de la realidad latinoamericana y de la vida de la Iglesia en los últimos decenios son los responsables de la transformación semántica del término «liberación». Estas transformaciones son, por tanto, la cuna semántica del término «liberación», tal como lo asume la teología de América Latina. Nuestro análisis semántico intentará señalar esa relación y aproximación.

El término «liberación», al ser asumido por la teología, no sufre ni un proceso de restricción —transposición de una significación general a otra particular—, ni de extensión —transposición de una significación particular a otra general—, sino un verdadero desplazamiento. Porque no se parte de un concepto vago y amplio de liberación, para restringir luego dicho término al campo de la teología, ni tampoco se amplía una significación restringida, haciéndose así más genérica y vaga, sino que se pasa de un determinado espacio semántico bien definido a otro, igualmente bien regulado, debido a sus proximidades internas, tal como señalaremos al tratar de la génesis de este concepto en la TdL.

Esta consideración semántica permite evitar ambigüedades o vaciamientos del término liberación. Un término que significa todo termina no significando nada. En semántica vale la famosa regla de la lógica clásica: cuanto menor es la comprensión de un término, tanto mayor es su extensión, y cuanto mayor es su comprensión, tanto menor es su extensión. En otras palabras, cuando más vago e indefinido es un término, cuanto menor es su contenido, tanto más puede aplicarse a más realidades. El término «ente», por ejemplo, que significa todo aquello a lo que puede atribuirse el ser, tiene una comprensión mínima y por eso se aplica a todas las realidades, desde Dios hasta los entes posibles. Por el contrario, el término «Dios», que tiene una comprensión máxima —ser infinito, misterio sagrado, Transcendente—, sólo puede aplicarse a un ser, a Dios. Pues bien, del mismo modo, el término «liberación», si ampliamos indefinidamente su extensión, termina significando cualquier tipo de emancipación, de reivindicación, etc..., y al final ya no significa casi nada. Tampoco se trata de partir de esa significación vaga, para restringirla luego al campo de la teología. De hecho, se ha dado un desplazamiento de una comprensión dentro de un terreno lingüístico bien definido —sociopolítico— a otro campo lingüístico concreto —la teología—; de este modo queda garantizado un mayor rigor en la terminología.

Pero antes de entrar directamente en este problema de la polisemia del término «liberación» y de la génesis del mismo en el interior de la teología, cabe hacer una reflexión todavía más amplia sobre la aparición de la misma preocupación por la problemática de las significaciones.

2. APARICION DE LA PROBLEMATICA HERMENEUTICA

La tarea hermenéutica ha existido siempre. El ser humano ha interpretado siempre la realidad, ya que no tiene un acceso directo, inmediato, exhaustivo, a lo real. En ese caso, sería Dios o participaría inmediatamente del conocimiento divino. Tampoco cabe pensar en una formalización perfecta y total de la realidad, de modo que desapareciese por completo el margen de la creatividad, de la improvisación, de lo inesperado, de la libertad. Si esto sucediera, el ser humano dejaría de ser humano y regresaría a la condición de puro animal. Por tanto, la condición hermenéutica es antropológica. Es la condición necesaria de un ser que es «espíritu en el mundo», «materia en grado de perfección pensante y libre», «ser en la historia y constructor de historia», «ser creatural espiritual en condición material», etc... Además, es un ser que tiene el trascendente de la sociabilidad. Por eso tiene que comunicarse con otras conciencias y libertades, no ya de una manera inmediata, sino utilizando las mediaciones del lenguaje en su sentido total: palabras, gestos, símbolos, acciones, comportamientos, etc....

Pero la conciencia tematizada de que el ser humano es un intérprete de lo real, un creador de significaciones, un productor de sentidos, en todo acto cognoscitivo y libre, es relativamente reciente. La hermenéutica, en cuanto terreno de la preocupación del hombre que piensa, nace en el mundo moderno.

En el cuadro antiguo, metafísico-cosmológico, el hombre se pensaba a sí mismo como alguien en busca de un «sentido único y literal» escondido en un texto, en un acontecimiento, en una realidad. Una vez descubierto ese sentido, terminaba para siempre su tarea de investigador. De allí en adelante solamente le cabía la misión de transmitir a la posteridad ese sentido único y literal, que habría de conservarse fijo, intacto, permanente, inmutable. En el fondo, se alcanzaba la esencia eterna e inmutable de una realidad (horizonte metafísico clásico) y por eso no se podía pensar ya en cambios interpretativos.

Ese horizonte metafísico tenía como matriz fundamental a la naturaleza (horizonte cosmológico). Pues bien, esa naturaleza es el símbolo de la regularidad, de la inmutabilidad. Cada día el sol amanece y se pone dentro del movimiento del sistema solar que tiene en él su punto de referencia. Lo mismo que por detrás de los acontecimientos de la naturaleza hay una ley fija, detrás de todas las cosas existe una esencia inmutable, «un algo que está por debajo». Y así también bajo cada texto, bajo cada acontecimiento, bajo cada realidad, hay un sentido fijo y estable. La cuestión está en descubrirlo, en ponerlo de manifiesto para transmitirlo a continuación. Evidentemente, en ese horizonte cultural no había espacio para el problema propiamente hermenéutico. Se estudiaba cuáles eran los obstáculos internos y externos que perturbaban el proceso de descubrimiento, infectando con los gérmenes de los fallos humanos el cuerpo sano de la verdad y del bien, presente de

forma intacta en la realidad. Pero cuando la operación se hacía según las reglas de la asepsia del conocimiento, terminaba inevitablemente en la verdad objetiva, permanente, esencial, eterna.

En este contexto tradicional, cuanto mayor era la autoridad que garantizaba la perfección del proceso de conocimiento, tanto más grande era la certeza que se tenía de esa verdad. Así como tenemos mayor seguridad del éxito de una operación cuando la lleva a cabo un gran especialista, también las operaciones de la verdad, del descubrimiento del sentido del texto, se dejaban garantizar más aún por la autoridad de los operadores o de quienes los avalaban. Por eso mismo, en este horizonte metafísico-cosmológico de comprensión, los dos ejes fundamentales en torno a los cuales giraban las verdades eran la tradición y la autoridad. Ambas llevan también consigo la tendencia a la inmovilidad, a la rigidez, a la conservación. Una vez que la verdad se concebía siempre como verdad objetiva, ya no había ninguna razón procedente del sujeto que pudiera cambiarla. Las modificaciones sólo eran concebibles dentro del horizonte de la objetividad, a saber, de la indebida intromisión de algún factor objetivo —interno o externo— en la operación de descubrimiento del sentido. La estructura de ese *logos* antiguo, tradicional, se expresa en un lenguaje «especular», esto es, concebido como un espejo que refleja con toda objetividad la realidad. Habría un isomorfismo entre el texto y el sentido, una adecuación perfecta, desde el momento en que se hubiera hecho correctamente la operación.

La ruptura de este horizonte hermenéutico —realmente hermenéutico, pero no pensado como hermenéutico, sino puramente como objetivo— se lleva a cabo mediante la sustitución de la matriz-naturaleza por la matriz-hombre.

El hombre se transforma en centro de explicación de la realidad. Se modifica entonces la pregunta filosófica. No se pregunta ya por la «esencia» de una verdad, por el «sentido único e inmutable», sino por el significado de una realidad, de un texto, para ese hombre, sujeto-intérprete, situado en un momento determinado de la historia y en un determinado lugar.

Queda así situada propiamente la pregunta por la significación. Todo lenguaje es percibido en su corte antropológico indestructible. Refleja los contextos personales, sociales, históricos, culturales de una época. El sujeto se encuentra ante un texto, no ya como una «tabula rasa» que imprime en sí misma la objetividad del sentido literal y único, sino como una persona cargada de pre-comprensiones, de preguntas previas, estableciendo una relación activa con el texto. La lectura de un texto es un proceso complejo, un juego mutuo entre un sujeto que vive ya dentro de un horizonte previo y una experiencia —texto, acontecimiento, realidad— que, o se deja entender en ese horizonte, o al no poder insertarse en él termina ampliándolo, enriqueciéndolo, provocando una verdadera fusión de horizontes (H. G. Gadamer).

A su vez, la entrada del sujeto como sujeto, como un Yo interpretante, como un Yo productor de sentido, dentro del horizonte hermenéutico moderno, se vio posibilitada por la disolución de la imagen metafísico-cosmológica del universo antiguo. Y ese universo se desmorona ante los embates de los descubrimientos científicos que rompen la sacralidad de la naturaleza, que revelan al hombre su poder transformador de la naturaleza. Si es verdad que el sol continúa girando imperturbable por el firmamento, no es menos cierto que la oscuridad de la noche puede ser iluminada eléctricamente con nuevos soles científicos.

De este modo la revolución científica moderna y la aparición de las ciencias del hombre rompen la concepción especular del *logos* antiguo. El libro del mundo no tiene ya un sentido único y literal, trazado por los fenómenos naturales, sino que puede ser leído y releído por diversas ciencias y por las técnicas audaces del hombre. El libro del mundo, leído hasta entonces por el lenguaje de las descripciones objetivas de sus fenómenos fijos e inmutables, queda traspuesto ahora a un lenguaje matemático que posibilita al hombre moderno entrar en todo un abanico de interpretaciones y de manipulaciones de ese mundo. No se trata ya de un régimen de descripciones objetivas. Se entra en un régimen de creación de modelos interpretativos, que sufrirán el impacto de las físicas newtoniana, einsteniana y otras que pueden aparecer. Ya no hay ningún límite para la creación de modelos interpretativos de la naturaleza. Hemos entrado en la era del *logos* productor, y no simple repetidor o meramente especular del espacio hermenéutico tradicional.

3. SINCRONIA POLISEMICA DEL TERMINO «LIBERACION»

En los momentos actuales no deja de resultar desconcertante la diversidad de significaciones del término «liberación». Coexisten en nuestro horizonte cultural diferentes sentidos de este término. Al mismo tiempo (sincronía), «liberación» tiene diversos significados (polisemia). Sin un análisis de este hecho nos perderíamos en el bosque oscuro de la semántica libertaria.

El corte sincrónico no se hará a partir de la especificidad de diversos saberes: sociopolítico, filosófico, teológico. Este problema será tratado más adelante. Se pensará en una ruptura semántica más amplia, que tiene como referencia un horizonte de mayor extensión, en el que es comprendida toda la realidad. Y en el interior de ese horizonte es donde situaremos el término «liberación».

a) Liberación como proceso de hacerse libres de un mundo objetivo de errores, maldades y vicios, para vivir en el mundo del bien, de la verdad y de la gracia

Teniendo como telón de fondo el mismo horizonte de las Escrituras, una ortodoxia católica, reforzada sobre todo después de Trento, insiste en la liberación de la opresión objetiva del error y del vicio, a través sobre todo de la verdad de la doctrina católica y de la práctica de las virtudes morales y teológicas. Se subrayan el aspecto dogmático de la verdad y el aspecto práctico de las virtudes y de los hechos religiosos. El lugar de la liberación es la Iglesia, que goza de la garantía de poseer la verdadera revelación. A través de la auténtica tradición, garantizada por la autoridad eclesiástica, es como se tiene acceso a la liberación. Fuera de la Iglesia, el hombre se encuentra sometido a la opresión. Por eso mismo, al aceptar las enseñanzas de la Iglesia, se libera.

Con este telón de fondo se entiende perfectamente toda la empresa misionera llevada a cabo por la Iglesia a fin de liberar a las almas de la opresión del demonio, del pecado, del error. Incluso ciertas prácticas violentas quedaban justificadas en la defensa de esa libertad y en la lucha contra la opresión. Los herejes, los africanos, los indios se vieron obligados a aceptar la verdad revelada, la institución de la Iglesia —lugar de la verdad y de la liberación— para poder salir de su situación de oprimidos por las fuerzas del mal.

Este horizonte está caracterizado por una concepción totalmente objetiva y definible del universo de la liberación, en categorías de verdad y de bien, de forma que todo cuanto se opone a él tiene que ser considerado como opresor. Las otras opresiones son tan secundarias en relación con ella que pierden toda su importancia. Así comprendemos cómo Antonio Vieira justificaba la esclavitud de los negros en nombre de la liberación de sus almas de las garras del demonio del paganismo. Libres por el bautismo en Brasil, esclavos de alma en África. La liberación del alma es tan superior a la esclavitud del cuerpo, que Antonio Vieira llama a los negros felices, a pesar de su condición de esclavitud. La felicidad proviene de los bienes espirituales, de la verdad y de la gracia.

b) Liberación como proceso de hacerse libres de las trabas personales subjetivas de orden psíquico, moral y religioso, para vivir en la auto-realización

A partir del influjo creciente de la psicología, existe un clima en el que el término «liberación» se refiere principalmente a las trabas psíquicas. El hombre se ha descubierto como víctima de innumerables ataduras, especialmente de naturaleza inconsciente hasta entonces, y comienza un doloroso proceso de liberación a través de las técnicas terapéuticas.

Las fuerzas opresoras se sitúan sobre todo en el interior de las personas, en su ello, en el superego, y las realidades externas resultan opresoras en la medida en que están en el origen de la represión inconsciente o siguen reteniendo a la persona presa en la situación de opresión. La liberación, por consiguiente, es la ruptura con todas esas realidades internas y externas que engendran la represión psíquica, bien sea la autoridad familiar o institucional, bien sean los tabúes, las reglas, las normas, las prescripciones, los ritos, las costumbres, las tradiciones, etc....

Cuando se detectó el terreno sexual como la víctima mayor de las fuerzas represivas, conscientes e inconscientes, fue allí donde el proceso de liberación se dio de forma más violenta. Frecuentemente se utilizan palabras de la misma raíz («liberarse») para expresar la superación de los complejos, de la represión de naturaleza psíquica.

Otro factor que se considera como importante en el proceso de represión fue el factor religioso y moral. Por eso, el fenómeno de la liberación tiene una connotación de rechazo de la religión y de la moral. Frecuentemente asume una forma o virulentamente anti-religiosa y atea, o de indiferencia respecto a la religión y la moral.

Filosóficamente se ha trabajado en este mismo universo semántico con una comprensión más profunda de la libertad humana. El encuentro del hombre consigo mismo, con su propia libertad, considerada como la fuente creadora de decisiones, no lo lleva necesariamente a la liberación como rechazo de toda religión o moral, en una palabra, como rechazo de la Transcendencia, sino a la liberación como una nueva manera de relacionarse con ella. La liberación como afirmación de la libertad, de la autonomía del hombre, en relación con las fuerzas externas e internas de opresión, puede significar una toma de conciencia de su condición de haber sido creado libre por un Dios libre. La Transcendencia de Dios hace al ser existir, hace que el ser sea aquello que es. En el caso del hombre, hace que la libertad exista como libertad, como compañera, incluso en relación con la propia Transcendencia sin opresión. Por tanto, la liberación en el nivel de la subjetividad, de la libertad, no implica ninguna repulsa de la Transcendencia, sino la comprensión de una relación de libertad delante de ella.

Este horizonte de liberación no significa la negación de lo anterior, sino simplemente la negación de su límite sumamente objetivista y objetivizante, introduciendo la dimensión de subjetividad, de libertad. Nada impide que alguien, al situarse en ese horizonte, no se dé cuenta de esa superación dialéctica y termine en una negación total del momento anterior, cayendo en una identificación de la liberación con el rechazo de cualquier principio de realidad. Posición que intenta una liberación psíquica, cayendo en las redes de otra forma de enfermedad psíquica.

En el horizonte de nuestra reflexión hermenéutica es interesante destacar la aparición de esta dimensión nueva de liberación, aumentando y desplazando la semántica del término, al incorporar nuevos elementos de signifi-

ficación y al subrayar más el aspecto de la subjetividad en el proceso de liberación. Si la liberación se lleva a cabo sobre todo en el nivel de la subjetividad, se consideran como fuerzas opresoras todas aquellas que la atan directamente y que pesan sobre ella. Si en el primer horizonte el acento se ponía en la objetividad de las fuerzas opresoras —el error y el mal—, en este horizonte la atención se dirige, más bien, hacia las trabas psicossubjetivas, y sólo en segundo lugar se piensa en las fuerzas opresoras objetivas. Hay un aumento de subjetivización del proceso liberador, al centrarlo en el sujeto, en el hombre, en su propia experiencia y conciencia.

c) Liberación como proceso de hacerse libres de un mundo de estructuras opresivas, para vivir un orden nuevo no-opresivo

Este sujeto que rompe las barreras de sus complejos, de sus neurosis, de sus represiones internas y que derriba todos los tabúes y tradiciones para encontrar la liberación, tiene finalmente que enfrentarse con los límites que le imponen las estructuras sociales. En un primer momento de euforia, parecía que iba a poder librarse de las estructuras opresoras de la tradición, creando unas estructuras democráticas. Pero esas mismas estructuras se van mostrando poco a poco opresoras, en relación sobre todo con las clases populares.

Serán estas clases pobres y empobrecidas las que denuncien de modo más claro la opresión de las estructuras. La liberación se desplaza del terreno semántico de la subjetividad, para abordar de nuevo la realidad objetiva, percibida ahora en su forma socio-estructural opresora. Y en el fondo de las estructuras opresoras están las decisiones políticas, de clase, con intereses económicos bien definidos.

El término «liberación» se define en oposición a opresión y, a medida que el hombre va descubriendo nuevas formas de opresión, va percibiendo al mismo tiempo nuevas dimensiones de liberación. Este tercer horizonte se caracteriza por el descubrimiento de la dimensión social, especialmente bajo las formas económica y política. Y estas formas cristalizan en estructuras opresivas, de manera que la liberación empezará, entonces, a entenderse a partir de la necesidad de transformar esas estructuras opresivas.

La realidad comienza a ser leída, interpretada, no ya a partir de la tradición garantizada por la autoridad, ni tampoco a partir de su relación con la subjetividad, sino a partir de su consistencia estructural y de la expresión del interés de unos grupos bien definidos. Si en el primer horizonte el duelo primordial se traba entre las fuerzas del bien y las del mal, entre las de la verdad y las del error, y si en el segundo horizonte a su vez ese conflicto se interioriza y alcanza al mundo interior del hombre, en este tercer horizonte surgen los conflictos sociales, de clase, de intereses objetivos. Por consiguiente, no se trata de una simple liberación religiosa o psicológica; se hace necesaria una liberación social.

Este tercer horizonte puede comprenderse en una perspectiva dinámico-dialéctica u ortodoxa. La perspectiva ortodoxa se cierra en la exclusividad de la comprensión de la liberación en el nivel estructural social, considerando como una alienación, como algo absolutamente superado, cualquier otro tipo de liberación. De esta manera, el mundo objetivo del error, del mal, del pecado, o los obstáculos psicoindividuales se ven totalmente descuidados en el proceso de liberación, para concentrarse en la lucha contra las estructuras económicas y sociopolíticas, con la convicción de que, una vez conseguida esa liberación en ellas, todas las demás liberaciones vendrán por añadidura, en virtud de la misma transformación estructural.

La perspectiva dinámico-dialéctica, a su vez, conserva las posibilidades del concepto de liberación de los horizontes anteriores, de manera que la liberación estructural se construya sobre otras liberaciones ya conquistadas en el mundo de la objetividad ético-religiosa y de la subjetividad-libertad de los individuos, para alcanzar a las estructuras sociales creadas por ese mismo hombre (libre o sometido en el terreno de la moralidad o de su libertad personal). De esta forma, toda liberación estructural que no asuma las anteriores, en una correcta síntesis dialéctica, acaba volviéndose en contra del mismo hombre y creándole otras formas de opresión.

La perspectiva dialéctica permite superar el dilema mal planteado y frecuentemente repetido como acusación en contra de la TdL, de que o se parte de la liberación del pecado —y entonces se hace teología— o se parte de la liberación social —y el producto será entonces pura sociología—. Este dilema se rompe asumiendo el concepto de liberación social, estructural, en el sentido no-excluyente de las liberaciones anteriores —del pecado y de las trabas psicológicas—, sino como síntesis dialéctica que sobreasume las positivities de los conceptos anteriores, negando solamente sus límites, sus negatividades. En este sentido, la TdL no se ve encuadrada dentro de las sospechas suscitadas por ciertas afirmaciones del magisterio de la Iglesia relativas al reduccionismo sociológico de sus conceptos.

d) El sentido-base de «liberación»

Algunos lingüistas distinguen un doble sentido en relación con la semántica de un término. Un sentido-base o preponderante, que recoge elementos significativos presentes en los diferentes sentidos que tiene el término en los más diversos contextos. Capta el significado estructural, virtual, potencial, que permite al término adquirir diferentes connotaciones al entrar en diferentes contextos. El sentido contextual viene a ser el significado que asume un término en determinada situación del discurso, en determinadas circunstancias, en determinados momentos históricos, en determinados campos del saber, como podrían ser, por ejemplo, la psicología, la economía, la política, la teología, etc... Si todos esos campos utilizan un mismo

término, esto se debe al hecho de que en él se encuentra un sentido-base capaz de ser contextualizado sin violentar sus posibilidades semánticas.

El término «liberación» se refiere estructuralmente a un movimiento entre dos polos: opresión y libertad. Por consiguiente, su sentido-base se refiere a una triple experiencia de opresión, de libertad y de paso de la una a la otra.

Los sentidos contextuales definen el universo cultural en que se realizan las experiencias de liberación. Así, el sentido de liberación fue analizado en los párrafos anteriores dentro de tres movimientos diferentes de «hacerse libre de un mundo objetivo», de «hacerse libre de unas trabas personales subjetivas» o de unas «estructuras opresivas».

Evidentemente, dentro de un universo cultural es posible todavía definir otros contextos más particularizados, de manera que el sentido contextual de liberación puede adquirir aún una mayor explicitación. En todos ellos, sin embargo, se realiza la estructura fundamental, el sentido-base del término, tal como hemos indicado.

4. CUNA SEMANTICA DEL TERMINO «LIBERACION» EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

En primer lugar, este nacimiento se da en el tercer horizonte hermenéutico, en el que liberación se opone a opresión estructural, fruto de unas decisiones políticas y de unos intereses políticos. Pero en el interior de ese horizonte la teología ha llevado a cabo un desplazamiento semántico en el término «liberación».

El término «liberación» se utilizaba en la década de los 60 en el interior del lenguaje económico-político de la teoría de la dependencia. Surgió en oposición al lenguaje desarrollista de la década de los 50, en donde traducía la concepción ideológica de desarrollo. De hecho, en la década de los 50 imperaba en el contexto latino-americano la ideología del desarrollo, según la cual los países subdesarrollados se encontraban en una fase previa en relación con los países desarrollados; a través de los mecanismos económicos utilizados en otro tiempo por los países desarrollados podrían alcanzar también ellos el desarrollo.

En una crítica frontal a esa ideología, considerada entonces como una teoría científica económica, los científicos sociales ligados al CEPAL elaboraron la teoría de la dependencia y, consiguientemente, la propuesta de la liberación como solución para la situación económico-política de América Latina. De hecho, América Latina no se encuentra en una situación simplemente de subdesarrollo, sino en una situación de dependencia estructural, de tal manera que, mientras perdure esa situación, nunca se alcanzará la autonomía económica, nunca llegará el desarrollo. Por eso mismo propo-

nian una ruptura con los lazos de dependencia adoptando una actitud de liberación.

De este campo semántico económico-político, el término «liberación» se fue deslizado hacia el vocabulario de los cristianos, de forma que, en Medellín, este término encontró carta de ciudadanía en un documento eclesial de alcance continental. Por tanto, puede decirse que el lugar de nacimiento del término «liberación» es la teoría de la dependencia, que intenta explicar la situación del continente latinoamericano, no ya con las categorías de subdesarrollo, de desarrollo, de países en vías de desarrollo, sino con las de países periféricos, dependientes, oprimidos y países centrales, opresores; de manera que la solución se encamina en la línea de la liberación.

Este desplazamiento no se realiza directamente en teología. Tendrá que pasar antes por la mediación de la historia, de la antropología filosófica. Porque entonces se preguntaba si las categorías dependencia-opresión, e independencia-liberación, no servirían quizás para hacer una lectura de la historia humana. ¿No sería posible interpretar toda la realidad humana, a lo largo de su historia, como una lucha por la liberación desde dentro de unas situaciones de opresión? La hermenéutica de la liberación, ¿no tendría la fuerza suficiente para revelar, para poner de manifiesto el aspecto oculto de los procesos liberadores a través de la historia humana? ¿No se podría, entonces, entender el devenir de la humanidad como un continuo proceso de liberación?

De esta manera el término «liberación» despega de su suelo económico y político y va a aterrizar en el campo de la lectura interpretativa de la historia, creando una nueva conciencia histórica de liberación. La opresión-liberación, en ese caso, sería la clave hermenéutica de recuperación de la historia pasada, de análisis del presente y de perspectiva para el futuro. Se convierte en una manera de situarse frente a la totalidad de la historia y de comprenderla de ese modo.

Si nuestra reflexión sigue más adelante, podemos percibir que la opresión-liberación ofrece una clave antropológica para entender las situaciones en que vive todo ser humano. De hecho, el hombre crea su medio familiar, social, político, económico, ideológico, simbólico. Este medio ambiente, estas estructuras, son creadas por él para poder satisfacer sus necesidades en todos los ámbitos. En una palabra, para que el hombre pueda vivir de forma diferente que el animal, necesita crear un medio ambiente. El animal se defiende con sus instintos más desarrollados y determinados. El hombre, dotado de razón y de libertad, si por un lado tiene unos instintos menos desarrollados y menos determinados que los animales, puede sin embargo transformar la naturaleza y el mundo, creando así un ambiente adecuado para vivir.

A pesar de que el mundo-ambiente es una criatura del hombre y ha sido creado por él para satisfacer sus necesidades, sus aspiraciones, sus deseos, el hombre sigue siendo siempre mayor que el medio en que vive. Lo trans-

ciende. Nunca un medio ambiente podrá responder por completo a todos los anhelos y deseos, a todas las necesidades y aspiraciones del ser humano. Siempre habrá un desfase entre la realidad creada por el hombre y el mundo de sus aspiraciones y necesidades. Esta creación y producción, por otra parte, se hacen en relación con los otros. En otras palabras, el hombre transforma el mundo, crea el medio ambiente, estableciendo al mismo tiempo unas relaciones sociales, unas estructuras sociales, unos mecanismos económicos y políticos.

Pues bien, en esta tarea ocurrirá que algunos conseguirán imponerse de tal modo sobre los demás que las relaciones y las estructuras sociales que se creen serán favorables a sus intereses. Otros se situarán en una condición inferior y tendrán que ver reprimidas sus necesidades y sus aspiraciones. Y entonces se establece la relación opresión-oprimido, de forma que, si el hombre quiere superar esa situación, tendrá que luchar por liberarse de ella.

La raíz antropológica de toda situación de opresión es la estructura del ser humano, que al mismo tiempo produce y crea su ambiente, estableciendo relaciones sociales, y trasciende esa situación, aspirando a nuevas situaciones y relaciones tanto más fuertemente cuanto que éstas no le satisfacen y él adquiere conciencia de esa insatisfacción. Pero a medida que se sienta realizado, luchará por mantenerse y conservarse en dicha situación. Y si considerase que con unas cuantas modificaciones quedaría ya satisfecho, la reformaría. Por el contrario, si creyese que estructuralmente esas relaciones sociales no corresponden a sus intereses y aspiraciones, procuraría revolucionarlas, es decir, transformarlas en sus bases materiales. Y si estuviera satisfecho y se diera cuenta de que otros andan maquinando cambios, reaccionaría tan violentamente cuanto mayor fuera su miedo y las posibilidades reaccionarias.

A partir de esta comprensión de la liberación, el teólogo se pregunta si no será posible leer toda la historia humana, no simplemente como una liberación histórica, sino también como una gesta liberadora de Dios. Esta historia de los hombres, esa misma estructura antropológica, ¿no pueden ser interpretadas a la luz de la revelación como una historia de la salvación y de la liberación, realizada por Dios? En otras palabras, las liberaciones humanas, históricas, ¿podrán considerarse como mediaciones de la liberación salvífica de Dios?, ¿hasta dónde?, ¿en qué medida? ¿Cómo articular esas liberaciones?

El horizonte hermenéutico teológico consiste en percibir las estructuras críticas de la historia, de la realidad social, como presencia liberadora de Dios en medio de esta ciudad humana, en donde el pecado personal y social ocupa todavía un enorme espacio. Se intenta poner de relieve el potencial teológico liberador de los procesos humanos de liberación. Se busca ver a la luz de la fe la actuación liberadora de las comunidades cristianas e incluso la obra liberadora de cualquier ser humano. Se trata, por tanto, de una lectura teológica y teología libertaria de todas las liberaciones humanas en to-

dos los tiempos y lugares. Para ello se asume la categoría del lenguaje socio-analítico e histórico-filosófico y se transfiere su contenido-base al horizonte de la revelación, de la fe, dándole una significación nueva, original, única, teológica.

Cabe preguntar por la legitimidad del proceso semántico a través del cual un término cargado de contenidos sociopolíticos concretos es asumido dentro de la teología. Sigue siendo real el riesgo de politizar la fe, al traducirla en conceptos políticos.

Mientras tanto, se dan fuertes razones epistemológicas, históricas y teológicas en favor de esta operación teórica. Históricamente, las teologías de todas las épocas han recogido la materia conceptual de diversas ciencias, del sentido común, de las experiencias de cada día, de la dramaturgia estatal, del universo deportivo y militar, en fin, de muchísimas realidades humanas ajenas al estricto mundo religioso, llevando a cabo entonces una transformación semántica. Santo Tomás, por ejemplo, utilizó varias categorías de la física y de la cosmología de Aristóteles; san Anselmo trabajó con categorías del derecho germánico, sin hablar de la misma escritura que nos ofrece la revelación de Dios en el lenguaje cotidiano de los hombres.

Epistemológicamente se supera este juego de transposición apelando a la analogía, que capta precisamente en los conceptos de diversas ciencias aquello que los une entre sí, distanciándose de una equivocidad que provoca fácilmente engaños y de una univocidad empobrecedora. Además, la estructura hermenéutica del conocimiento se basa en la profunda conexión que existe entre las realidades y que permite, a su vez, conexiones de conocimiento y de lenguaje.

Y si se pregunta por esa conexión entre las realidades, llegamos hasta una teología de la creación, que nos ofrece el argumento teológico decisivo para semejante operación semántica. El Dios creador es el mismo que el Dios redentor. La unidad de la historia de la salvación asume dentro de sí toda la historia humana, de manera que las realidades humanas se hacen reveladoras del designio salvífico de Dios. Pues bien, la «teoría de la dependencia» forma también parte de esa historia humana, sacramental, que sirve para revelarnos la presencia actuante de Dios. Es instrumento de revelación salvífica de Dios y puede, por tanto, ser teologizada. En otras palabras, todo el saber humano político, social, económico, histórico, está impregnado de las «semillas del Verbo», de manera que el teólogo puede recoger en su teología esas semillas bajo la forma de contenidos teóricos.

El paso del nivel de la acción política al de la teología (fe) se ve facilitado por la mediación de la utopía, entendida como una realidad histórica que todavía no existe en la historia (*ou-topos*: «no lugar»), pero realizable y en un proyecto que habrá de concretarse y, por eso mismo, motor de las acciones políticas. Este proyecto utópico nace de la doble función de denuncia de un presente minado de injusticias y de opresiones, y de anuncio de una realidad distinta mediante el esfuerzo de la fantasía humana que crea una

alternativa y que, utilizando los recursos de las ciencias sociales, construye mediaciones históricas para realizarla. Como la fe no puede en sí misma contener soluciones concretas y determinadas para llevar a cabo la liberación política, la utopía consigue por una parte anticipar en forma histórica el horizonte escatológico teológico liberador y, por otra, promover acciones políticas concretas que la hacen posible. Entre una liberación política y la liberación escatológica está la liberación utópica, que mediatiza para el mundo de la política la dimensión y el horizonte de la trascendencia. La fe se hace presente en la política por la mediación de la utopía.

Después de considerar la cuna semántica del término «liberación» en lo que se refiere a la TdL, podremos entender con mayor facilidad la diferencia que existe entre la perspectiva teológica centro-europea y la latinoamericana en relación con la comprensión de este término.

Para los centro-europeos la liberación es un tema; buscan la verdad esencial, el concepto fundamental, como objeto de una búsqueda de significación, en las fuentes teológicas. Por consiguiente, reconstruyen de forma sistemática la idea de liberación, le ofrecen un fundamento crítico, sacan las consecuencias teóricas y prácticas de la elaboración conceptual que han realizado.

La perspectiva latinoamericana es distinta. La liberación es entendida como proceso histórico, como un hecho social que afecta al bloque social e histórico de los oprimidos, organizados en busca de pan, de vida, de trabajo, de emancipación de las coyunturas tan difíciles de la existencia.

Finalmente, para la TdL, la semántica de la liberación implica necesariamente la relación dialéctica entre la comprensión del término y las prácticas de liberación, de manera que esta comprensión se va iluminando a medida que se va confrontando con las prácticas emancipadoras. La fuente semántica primordial no son los documentos (perspectiva centro-europea), sino la vida, las prácticas sociales. Y luego, sí, como último punto de referencia con el que se confronta el concepto de liberación nacido de la práctica, en una verdadera remodelación del horizonte, está la revelación. De esta manera el término «liberación» conserva toda su densidad práctica por un lado, mientras que, por otro, se abre a los horizontes más amplios de la palabra de Dios.

5. ACTUALES RIESGOS SEMANTICOS DEL TERMINO «LIBERACION» EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La significación del término «liberación» se ve amenazada por dos peligros: vaciamiento y univocidad. El proceso de vaciamiento puede tener lugar en la medida en que el término «liberación» pierde su concreción histórica, su vinculación con las mediaciones históricas, su referencia al campo en donde nació. Y entonces levanta el vuelo espiritualista hacia una liberación

sin garra y sin mordiente concreta, histórica. El término adquiere una formalidad vacía, de manera que no se consigue percibir ya a qué realidad concreta se refiere.

El vaciamiento más común se da a través de una concentración en la dimensión exclusivamente personal del pecado, de tal manera que la liberación acontece en el fondo del corazón de cada uno, sin que tenga ninguna repercusión social. Aparte de esta espiritualización, el vaciamiento del carácter más crítico y mordiente del término «liberación» se produce cuando se le obliga a refugiarse en los horizontes hermenéuticos objetivista o psicologizante, tal como veíamos en los párrafos anteriores.

Con frecuencia este vaciamiento se lleva a cabo con cierta elegancia teológica, añadiendo al término «liberación» algún adjetivo al que no cabe ponerle tacha alguna, tal como «liberación integral», «liberación evangélica», «liberación de todos los hombres y de todo el hombre». Entonces este concepto adquiere tal amplitud en esos discursos que al final pasa a significar lo mismo que toda una serie de realidades teológicas, como salvación o redención, perdiendo de este modo su relación con el contexto en que nació.

Por otro lado, al término «liberación» le acecha el peligro de la univocidad o del reduccionismo político. De hecho, el lenguaje opresión-liberación nació como respuesta a un momento de la vida del continente latinoamericano en que se intentó dar una interpretación socio-analítica de la situación política de dependencia.

La teología, al asumir este término, no se redujo a lo político, no transformó la acción salvífica de Dios en una mera actuación política, pagando tributo a la univocidad del término. Lo que hizo fue arrancarlo de su contexto sociopolítico e interpretarlo en el terreno hermenéutico propio de la teología, esto es, a la luz de la revelación, de la acción salvífica de Dios en la historia, de la vida de Jesús. La TdL muestra que más allá de la liberación política existe una liberación que alcanza al hombre en el nivel más profundo de su relación con Dios y que tiene por eso mismo un alcance más allá de la historia. Pero lo hace articulándola con las liberaciones humanas, en cuanto que éstas son mediaciones imperfectas, aunque reales, de la liberación salvífica de Dios. La univocidad consistiría en desconocer la trascendencia de la liberación teológica, reduciéndola, por tanto, al espacio intrahistórico solamente.

Al lado de este doble peligro fundamental, la discusión en torno al concepto de liberación está sufriendo cierto «terrorismo verbal», bien para descalificar toda semántica libertaria, tachándola de marxismo y ateísmo, bien para desconocer toda realidad humana y eclesial que no consiga expresarse en categorías de liberación política, tachándola de alienación e inutilidad burguesa.

Solamente respetando los respectivos campos hermenéuticos, manteniendo las autonomías y entendiendo las articulaciones, podremos librarnos de los riesgos y de las estériles polémicas verbales. Se entra entonces en una

mañana semántica sin salida. Entre las falsas articulaciones, hay dos que comprometen radicalmente la significación del término. La primera consiste en la desvinculación de la liberación de las prácticas que engendraron esa significación, convirtiéndola en una «doctrina en sí», en un tinglado teórico, en un haz de intereses, en algo parecido a una bandera ideológica. Bajo el concepto de liberación se esconden intereses bien definidos que manipulan el término en su propio provecho. Una segunda falsa articulación se da cuando el término «liberación» aterriza de tal manera en una práctica determinada que pierde toda posibilidad de un vuelo más alto. Sucumbe al empirismo, al activismo, al pragmatismo, perdiendo de este modo el carácter teórico, crítico, alimentado en y por la revelación.

En el fondo, el reduccionismo y el vaciamiento confunden los diversos niveles de la teoría, del saber. Desconocen la autonomía epistemológica de cada ciencia, de cada tipo de conocimiento, de cada saber. Las falsas articulaciones confunden la teoría con la práctica, al reducir el concepto de liberación (teoría) a una bandera ideológica (práctica). Por consiguiente, estos riesgos sólo pueden evitarse atendiendo a la correcta distinción entre la teoría y la práctica y entre los diferentes niveles de la teoría.

La voz de alerta sobre los riesgos de una malversación semántica del término «liberación» es tanto más importante cuanto que la credibilidad y la originalidad de la TdL consisten precisamente en la correcta articulación entre la pragmática y la semántica, de manera que a una práctica real de liberación corresponda una conceptualización precisa, y esta conceptualización corresponda a una práctica determinada y específica.

En este sentido resulta más peligroso el subterfugio de la espiritualización, precisamente por ser más sutil. Manteniendo la terminología de la liberación, deja a la práctica vacía. Encandila al auditorio con la palabra y mantiene la situación inmutable con el vaciamiento de la praxis. Progresista en el discurso, conservador en la praxis. Además, encierra en el reducto del individualismo intimista un concepto que nació de una situación social de opresión y dependencia.

Podemos añadir todavía otro tipo de reduccionismo, aunque se perciba en un contexto social demasiado sectorizado. Se trata de la reducción del término «liberación» a unos cuantos movimientos de profundo corte burgués e individualista en sus raíces más profundas, aunque con cierta resonancia de movimientos sociales, como son el de la liberación sexual (de la mujer, de los homosexuales, de la práctica del aborto, del amor sin vínculos jurídicos definitivos, etc....).

CONCLUSION

La vía de la semántica nos ha conducido a diferenciar el concepto de liberación, utilizado por la TdL, de otros conceptos y a percibir su génesis en un determinado contexto sociocultural de América Latina.

Después de haber definido los contornos del concepto, podemos defender a la TdL de los secuestros que traman contra ella las fuerzas más diversas, tanto de derechas como de izquierdas. Tan sólo cierto rigor teórico semántico es capaz de sustentar una fidelidad a la TdL, tal como se ha concebido en nuestro continente, evitando fáciles vaciamentos o reduccionismos.

La semántica, como instrumental lingüístico, permite a la teología trabajar con conceptos más exactos, definiendo sus significaciones en sus sucesivos desplazamientos, en sus transformaciones, señalando la raíz y la causa de las mismas. Muchas de las discusiones que se plantean *intra* y *extra muros* se deciden simplemente atendiendo y observando rigurosamente el recorrido semántico del término «liberación».

En el caso de la teología, la semántica de un término se afianza frecuentemente en oposición a alguna herejía de moda en aquel momento. Así, el término «liberación», en el interior de la TdL, se define en contraposición a una «herejía política», esto es, la ideología del desarrollo económico de los años 50. De hecho, la ideología desempeña en el terreno político, con su dimensión alienante, un papel semejante al que representa la herejía en el terreno religioso. Por eso, en comparación con la forma de constituirse los términos religiosos en respuesta a unas herejías, vale también aquí el hecho de que el concepto de «liberación» se opone a la ilusión desarrollista que servía altamente a los intereses de los países centrales y de las minorías ya desarrolladas de los países dependientes.

Después de haber iluminado la categoría de «liberación», podremos establecer más fácilmente los elementos fundamentales de la TdL, en su continuidad y en su originalidad teológicas.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- ASSMAN, H., *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 103-113. Significado y peligros que encierra el término "liberación".
- BOFF, L., *Teología del cautiverio y de la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1980, pp. 13-26. Trata de la aparición de la conciencia de liberación.
- ID., "¿Liberación como teoría o como acción práctica?", en VV.AA., *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*, DEI, Costa Rica 1984, 51-54. El autor, a propósito del documento de la sagrada Congregación para la doctrina de la fe, muestra la diferencia semántica del concepto de liberación en el pensamiento centroeuropeo y el latinoamericano.
- GARCIA RUBIO, A., *Teología da libertação: política ou profetismo?*, Ed. Loyola, São Paulo 1977, pp. 33-54; 204-208. Trata del nacimiento y de la conceptualización del término "liberación" en la TdL.
- GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, pp. 50-69. Breve indicación del significado de "liberación".
- LIBANIO, J. B., *Evangelização e libertação*, Vozes, Petrópolis 1976, pp. 154-197. El autor trata de los tres horizontes hermenéuticos de "liberación".
- LIMA VAZ, H. C., "O problema atual da hermenéutica", Belo Horizonte 1973 (*ad instar manuscripti*). Esquema manuscrito, didáctico y de conjunto sobre el problema global de la hermenéutica.
- METZ, R.-SCHBICK, J., *Ideologías de liberación y mensaje de salvación. IV Coloquio del CERDIC*, Sígueme, Salamanca 1975. En el libro hay varias ponencias que explicitan diversas concepciones de la liberación: psicoanalítica (J.-M. Pohier), marxista (P. Valadier), cristiana (Ch. Duquoc), socialismo francés (J. Baubérot), feminista (M.-Th. van Lunen-Chenu), en América Latina (G. Casalis) y lucha de clases (J. Guichard).

- SCANNONE, J. C., "O desafio atual à linguagem teológica latino-americana sobre libertação", en *Síntese* 1/2 (1974), pp. 3-20. Artículo en que el autor estudia la problemática del lenguaje de la TdL.
- SCHAFF, A., *Introdução à semântica*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1968, pp. 9-27. Breve introducción a la conceptualización de la semántica.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- a. Discusión de naturaleza teórica sobre la importancia del análisis semántico del término "liberación".
- b. Discutir los dos métodos usados para hacer el análisis semántico del término "liberación".
 - distinción de tres horizontes hermenéuticos;
 - distinción de tres niveles semánticos:
 - . sociopolítico,
 - . histórico-filosófico,
 - . teológico.

2. En particular

- a. Discutir la génesis semántica del término "liberación" en la TdL, a partir de la teoría de la dependencia.
- b. Discutir las desviaciones semánticas del término "liberación" en la TdL por la vía del vaciamiento o de la univocidad.

3. Bibliografía

- a. Algún comentario sobre la bibliografía leída.
- b. Alguna bibliografía importante que añadir.

Epistemología de la TdL: la vía de la sintáctica

Una vez situada la TdL a partir de sus opciones centrales y después de conocer el universo hermenéutico en que se mueve, podemos preguntarnos por las reglas internas de construcción de esta teología.

No se trata de estudiar la especificidad teológica de esta teología, ni tampoco de profundizar en cada uno de los pasos de su método. En un primer momento lo que importa es hacerse una idea general de toda su estructura, vista en su funcionamiento interno.

No está en cuestión el saber teológico como tal, sino las reglas más generales que ha utilizado la TdL, hasta llegar a constituirse como una teología diferente de las que habían venido antes y de las que coexisten con ella.

1. CONSIDERACION GENERAL SOBRE LA SINTACTICA

La teología puede ser considerada como un sistema de signos. Estos signos están organizados en el interior de una ciencia —la teología— que se elabora en la Iglesia. Las reglas, por tanto, que van a regir esta ciencia teológica tienen que recibir el visto bueno de la institución eclesial. Esta sería ya una primera regla sintáctica de una teología que quiere ser católica.

En este universo de signos, la pragmática se preocupa de los usuarios; la semántica, de la trayectoria de las significaciones; y la sintáctica se las tiene que ver con las relaciones de los signos entre sí. Se interesa por la lógica interna del discurso teológico, intentando conocer las reglas que lo hacen riguroso, serio, reconocido como perteneciente al saber en cuestión. La sintáctica tiene una función descriptiva y normativa, al establecer las reglas de construcción del discurso, de los cuerpos lingüísticos. Para ello elabora modelos que describen esas reglas de construcción.

La diversidad de modelos con sus reglas propias diferencian a su vez a las teologías. La TdL, en la medida en que se distingue de otras teologías, pretende presentar unas reglas sintácticas propias. Más exactamente, en cuanto *teología*, participa de las reglas sintácticas esenciales a toda teología, pero, en cuanto *teología de la liberación*, tiene algunas reglas originales.

Evidentemente, en estos momentos nos interesa su novedad sintáctica, que nos permite identificar su presencia (ley de la inclusión), así como descalificar algunas pretendidas producciones teológicas (ley de la exclusión). Como en la actualidad hay muchos libros y artículos que intentan pasar como si fueran TdL, la determinación de la sintáctica nos ayudará a su discernimiento.

Existe lógicamente una relación dialéctica entre las reglas sintácticas y el discurso. Las reglas se descubren a partir del discurso. La gramática de una lengua se construye a partir de la lengua viva. Pero, a su vez, esa misma gramática dicta el habla de esa lengua. Lo mismo hay que decir de la sintáctica teológica. Se establece a partir de las teologías de la liberación ya existentes. Pero también orientan la producción de dichas teologías.

Todo cuerpo de reglas se comporta como un «campo de posibilidades» —aspecto positivo— y como un «campo de restricciones» —aspecto negativo—; existe para ofrecer al teólogo unos senderos teóricos de producción. Pero al mismo tiempo restringe sus posibilidades de itinerario. La existencia de senderos indica que hay también no-senderos.

Toda teología que desee encontrar su estatuto científico, necesita formalizar su propia sintáctica; de lo contrario, quedará en manos de aventureros teóricos, de charlatanes de la palabra hablada y escrita. Con esas reglas se reduce el grado de ambigüedad de los usos espontáneos, de las producciones improvisadas y repentinas. Clodovis Boff ha introducido la distinción entre discurso religioso y discurso teológico, reservando para el segundo la producción que sigue con todo rigor las reglas sintácticas y considerando como discurso religioso aquellas consideraciones de naturaleza religiosa que no siguen la pauta de un mínimo sintáctico.

Hay dos extremos que perjudican la evolución de la teología. De la misma manera que las significaciones van evolucionando hasta el punto de que los términos restringen, amplían o desplazan sus sentidos, también es posible que se modifique una sintáctica. El rigor de las reglas no puede impedir la evolución. El fixismo y la rigidez sintáctica acaban esterilizando a la teología. Pero la misma muerte acecha a un discurso teológico cuando se ve invadido por la anarquía sintáctica. No hay oyente que resista la avalancha de solecismos en el uso de su lengua. Del mismo modo, el lector teológico tiene derecho a reconocer unas reglas en lo que lee en ese sector.

El estudio de la sintáctica de una ciencia, de un saber, se adecúa perfectamente a una perspectiva estructuralista, ya que se intenta establecer las reglas permanentes, estructurales, propias de ese saber. Se lleva a cabo en la ciencia un corte sincrónico; se radiografía su estructura epistemológica. Pero incluso así, es posible estudiar la sintáctica en una perspectiva dialéctica, al mostrar cómo las reglas de una determinada teología, consideradas como superación dialéctica de las anteriores, mantienen con ellas el clásico movimiento de continuidad y de novedad. De esta forma, en el caso de la TdL, sus reglas sintácticas se relacionan con las de las teologías anteriores

en un esfuerzo teórico por retener las positividads sintácticas ya conquistadas, superando los límites que les habían impuesto los respectivos contextos sociopolíticos y eclesiales. Hay reglas sintácticas que pertenecen a una tradición eclesial insuperable —continuidad—, pero que pueden volver a tomarse en un grado más perfecto y elaborado cuando se captan y se superan sus límites, sus negatividades.

De hecho, ninguna teología puede ser católica y romper por completo, al mismo tiempo, con todas las reglas sintácticas de las anteriores. La continuidad en la tradición es un dato absolutamente imprescindible para la catolicidad y la apostolicidad de una teología. Y la superación dialéctica, incluso en las reglas sintácticas, le permite ser original, nueva, positiva, en el proceso histórico, y no un simple aborto o una teología en decadencia.

2. ANTE UNA TEOLOGIA DEDUCTIVA, LA TdL SE SITUA COMO TEOLOGIA INDUCTIVA

La TdL se sitúa en la línea de las teologías modernas que se contraponen a la teología neo-escolástica de los manuales, tal como se enseñaba en las facultades y en los seminarios hasta el Concilio Vaticano II. De esta forma M. Nicolau define la teología escolástica como una teología especulativa que intenta explicar más abiertamente la fe de la siguiente manera:

- a. las verdades reveladas menos conocidas se explican y demuestran por medio de las más conocidas y «esta doctrina conduce a otra a partir de los artículos de fe» (*S. Th.* I, q.1.a.8);
- b. las verdades de fe se explican por la analogía con las cosas que conocen la razón natural;
- c. de las verdades reveladas *se deducen* nuevas verdades, ya que estaban contenidas en ellas «virtualmente»; esto se hace especialmente por obra de la filosofía;
- d. el nexo entre las verdades reveladas se demuestra por la razón, que de este modo las reduce a un sistema científico.

Esta teología escolástica trabaja con un doble instrumento: «auctoritas et ratio». En el origen de todo está la autoridad de la revelación, de las Escrituras; a partir de ella, la razón hace su trabajo especulativo, sobre todo deductivo, con el uso de otras verdades de naturaleza racional, filosófica. Se estructura así el clásico silogismo en donde la mayor es una verdad revelada, la menor una verdad natural (filosófica) y de allí se sigue una conclusión teológica, garantizada por la lógica interna del silogismo.

La TdL se sitúa en otra vertiente teológica. Utiliza otra regla. Parte de preguntas que brotan del mundo de los hombres. En esto sigue la misma regla que todas las teologías modernas. Por consiguiente, se clasifica entre las teologías inductivas.

En el mismo sentido de esta regla, la TdL, como las teologías modernas, adopta el método progresivo, en lugar del regresivo. No establece un enunciado para volverse entonces a la Escritura o a los textos antiguos para encontrar en ellos un arsenal de pruebas en apoyo de la tesis establecida (método regresivo); por el contrario, busca una comprensión de la Palabra y de la Acción de Dios en su devenir histórico y finalmente en su actualidad viva para la Iglesia de hoy (método genético-progresivo). El significado no está ya dado desde el comienzo, organizándose y sistematizándose las afirmaciones a partir de él (método deductivo-regresivo), sino que se encuentra al final de un proceso interpretativo (método genético-progresivo).

3. ANTE LA HERMENEUTICA DE LA HERMENEUTICA, LA TdL SE SITUA EN LA HERMENEUTICA DE LA DIALECTICA

La TdL acompaña a las teologías modernas por la vía hermenéutica. Se distancia de la regla hermenéutica del *logos* de la racionalidad sistemática del objeto (teología escolástica), de las verdades ordenadas en un sistema. Se aleja de la regla pística (concepción de fe) de la adhesión a la verdad como elemento fundamental y prácticamente exclusivo de su constitución, de manera que la teología se construye como un *logos* deductor y organizador de verdades. En este sentido, las teologías modernas —y entre ellas la TdL— se vuelcan sobre el sujeto de la fe, sobre la comunidad de fe, bien en la búsqueda de un sentido para su compromiso existencial —teología moderna europea—, bien en la búsqueda de un sentido para su práctica transformadora de la realidad —TdL.

La teología moderna europea se enfrenta con la tradición cristiana, que es ya un largo proceso hermenéutico de comprensión de la fe. Por tanto, entiende ya la revelación hermenéuticamente. Además, pregunta por la significación que esa significación tiene en la actualidad (hermenéutica de la hermenéutica). Quiere redimir el sentido de la revelación para el hombre preocupado por el sentido. Quiere interpretar la interpretación acumulada a lo largo de la historia para el hombre preocupado por la problemática de la razón y de la existencia. Intenta recuperar un sentido para la fe amenazada por el sin-sentido de la existencia moderna. K. Rahner formula frecuentemente esta cuestión cuando se pregunta: «¿Cómo puede creer honestamente (*redlich*) un hombre moderno?».

La TdL se sitúa en este universo de la hermenéutica, al enfrentarse con la tradición, como un proceso de interpretación. Pero no busca el sentido del sentido, sino el sentido para su praxis, para su operatividad social, para su situación de opresión y de liberación en América Latina. No es tanto la existencia individual la que está en busca de un significado, sino un proceso histórico de dominación y de liberación el que necesita encontrar luz en la revelación.

Se establece una relación dialéctica entre esa tradición de significaciones y una praxis concreta, de tal modo que la praxis provoca una nueva interpretación y la interpretación de la tradición ilumina la praxis. Se entra en un horizonte propio de la dialéctica post-hegeliana. No se trata de explicar, de dar sentido a una realidad ya existente, sino de transformar esa realidad para que llegue a tener sentido y de esta manera pueda recuperarse el sentido de la fe.

Transformar no es buscar una nueva forma inteligible para ordenar la realidad con vistas a su conocimiento, sino dar una nueva forma a la miseria de la realidad, modificando este mundo de pecado. La reconciliación se da en la realidad. Sin ésta, aquélla carece de sentido. La miseria de la realidad ha oscurecido el sentido de la fe y éste sólo se redescubre y se rescata mediante la transformación de la propia realidad. Por consiguiente, se trata de un discurso más dialéctico que analógico. Se encuentra a Dios en contradicción con la miseria real acontecida. Se establece un discurso mucho más de ruptura, «sub specie contrarii», que de continuidad con la realidad. Se apunta hacia lo totalmente otro, que está en contradicción, en oposición, con la opresión que se vive. No es una teología de la muerte de Dios, sino de la muerte del oprimido, considerada a partir del Dios de la vida. No denuncia tanto la falta de sentido de la realidad como el absurdo del pecado en acción, que mata a los pobres, a los hijos de Dios.

La hermenéutica de la TdL provoca, en la expresión aguda de J. B. Metz, una pérdida de la triple inocencia de la teología europea. Es una hermenéutica dialéctica que rompe con la inocencia social histórica, dado que la TdL intenta responder a la provocación marxista de la religión como opio. Destruye la inocencia del monocentrismo cultural centro-europeo al establecer el Tercer Mundo como un lugar hermenéutico útil y válido para la teología. Y finalmente, la TdL es el término de la inocencia respecto al pobre, mostrando su carácter de catástrofe social y no simplemente una pobreza sin sujeto y sin rostro.

Esta situación concreta modifica la hermenéutica de la teología europea conduciendo a una hermenéutica post-idealista, dialéctica, en donde el centro interpretativo no es la subjetividad transcendental según el paradigma transcendental idealista, sino la praxis liberadora de los pobres colectivos.

4. EN EL HORIZONTE DE LA DIALECTICA, LA TdL ESTABLECE UNA DOBLE RELACION CON LA PRACTIS HISTORICA LIBERADORA

Quizás valga la pena definir la palabra «praxis» como el conjunto de prácticas que ejerce un sujeto en orden a la transformación de una determinada relación social. Mediante la acción humana, una determinada relación se transforma por la vía de su conservación a lo largo del tiempo (práctica

conservadora), por medio de ciertos cambios en el interior de la misma relación fundamental (práctica reformadora) o mediante el cambio radical de las bases de esa relación social (práctica revolucionaria). En el caso de la TdL esta praxis es historia de liberación de los pobres oprimidos.

La TdL mantiene con esa praxis una *relación teórica*, al tomarla como materia prima de su reflexión. La TdL es una *teología de la praxis*. De esta forma, las prácticas pastorales (políticas) de las comunidades cristianas, de los cristianos y hasta de los no cristianos, en cuanto que son una pregunta a la fe, se convierten en material privilegiado de la TdL. La TdL es una palabra segunda de la palabra primera que es la práctica de la liberación. No se trata de tomar el tema de la liberación como un tema teórico y acumular sobre él datos bíblicos y patristicos, para establecer luego una reflexión sistemática. Entonces tendríamos una *teología de la liberación* «genitiva», como otras tantas teologías que han surgido: *teología del trabajo*, *de la materia*, *de las realidades terrenas*. La liberación es una pregunta, son las prácticas liberadoras en un contexto de opresión. Y la teología, al apropiarse de ellas, como materia-pregunta, reestructura por dentro sus otros contenidos. La relación teórica con la práctica tiene un poder reestructurador de toda la teología. Es una relación adjetiva, no genitiva.

La imagen de la materia prima no explica con toda exactitud este proceso, ya que favorece una comprensión de que la materia prima es trabajada solamente por los medios de producción ya instalados anteriormente. En la práctica teórica, la materia prima también transforma a los medios de producción en una relación dialéctica con ellos. En el caso de la teología, el dato de la tradición ya acumulado anteriormente, a la luz del cual es considerada la materia prima, sufre el impacto reinterpretativo de esa materia prima que, en nuestro caso, es la praxis liberadora. Porque, al ser asumida por la teología, la praxis es también ella entendida a la luz de la tradición, pero esa tradición sufre también el impacto de su presencia, obligando al teólogo a reinterpretarla.

La TdL mantiene además una *relación práctica con la praxis*. Se trata de una relación más compleja. Ante todo, el teólogo se articula con unas prácticas bien definidas. Es una *teología en la praxis*. A diferencia del teólogo que tiene como lugar de producción la academia, la facultad, la cátedra, el teólogo de la liberación se inspira y se compromete con grupos de base, con comunidades eclesiales populares, con movimientos y luchas del pueblo. Esta presencia, bien dentro de esa vida concreta de cristianos populares, hace al teólogo capaz de captar nuevos problemas. Cada vez van adquiriendo mayor importancia los círculos bíblicos populares, los centros de defensa de los derechos de los pobres, las pastorales comprometidas, que ofrecen a la TdL un material precioso para su elaboración. Naturalmente, no se limita a una presencia de observador, sino de persona comprometida. Se trata de una relación interesada. En ese momento, la sintáctica se encuentra con la pragmática. Esta regla sintáctica de una teología en la praxis

tiene que ser (como ya ha sido de hecho) analizada a la luz de las reglas pragmáticas que avalan el significado de tales opciones y compromisos.

La relación con la praxis se manifiesta también en otro movimiento: es una *teología para la praxis*. Como toda teología, la TdL es teórica, pero tiene una intencionalidad práctica. En este sentido, interpreta las Escrituras cristianas con la finalidad de iluminar la praxis de los cristianos en la lucha por la liberación del pobre colectivo. Naturalmente, esa praxis, en cuanto que es política, goza de cierta autonomía y deriva sus principios teóricos de inteligibilidad y de eficacia estratégicas de las ciencias políticas. La teología respeta esta autonomía y no se siente competente en ese ámbito. Pretende no dejar al cristiano desarmado, en cuanto a su fe, en el *frente* de las luchas liberadoras. Muchos cristianos se vieron desprovistos de una reflexión cristiana que los mantuviese en la fe, precisamente en el momento en que se comprometieron seriamente con un proceso transformador de la realidad. La TdL quiere ser una teología para la praxis, precisamente en el sentido de ofrecer una ayuda para la fe de los que están envueltos en dicho compromiso. Si Pio XI pudo decir con amargura que el siglo XIX vio cómo el mundo obrero combativo se alejaba de la Iglesia, la TdL anhela que no ocurra esto en el continente latinoamericano, intentando elaborar una teología que pueda alimentar no sólo a los obreros, sino a todos los que se entregan a una tarea de lucha. La experiencia de Nicaragua ha demostrado la urgencia, pero también el acierto, de algunos resultados positivos de esta elaboración teológica, que han sido un apoyo para la fe de tantos cristianos sandinistas, a pesar de las innumerables dificultades procedentes de otros sectores de la Iglesia.

Teológicamente es más delicada la tercera relación práctica de la TdL con la praxis: es una *teología por la praxis*. La teología es una reflexión sistemática a la luz de la fe. La última instancia de juicio de toda la teología tiene que ser la Palabra de Dios. Toda teología tiene que ser ortodoxa. Y la TdL apela, por otra parte, al criterio de la ortopraxis. ¿No significará esta regla sintáctica una perversión de la teología? Ante todo, el criterio de la ortopraxis no puede ser ni absoluto, ni único y exclusivo. En este caso falsearía por completo a la teología. Por consiguiente, ortopraxis no significa que el criterio último de verdad de una teología sea la praxis, la eficacia de la acción transformadora. Tampoco se asume en ella una visión marxista ortodoxa en el sentido de que el hombre sea su praxis, infravalorando su «existencial» transcendental, su dimensión de don y gratuidad.

Teología por la praxis es la otra cara de la teología para la praxis. Porque, si de hecho un teólogo elabora su reflexión para alimentar la fe de un cristiano comprometido, debe por lo menos preguntarse si está realizando bien esa tarea. De este modo esa praxis, para la que trabaja su teología, se convierte, en ese sentido, en una instancia crítica de dicha teología. Por tanto, teología por la praxis.

Teología por la praxis tiene dos sentidos. La praxis es un lugar de revisión del trabajo productivo teológico. Sirve para que el teólogo pueda calcular hasta qué punto sus reflexiones han ayudado a los cristianos comprometidos. Así como la teología kerigmática, en el período entre las dos guerras mundiales, puso la predicación como un criterio de crítica y de valoración de una teología escolástica, tal como se enseñaba en los seminarios, y desencadenó entonces un proceso de renovación de la teología, de la misma manera la TdL actúa de este modo con la praxis liberadora. Lo mismo hizo Karl Rahner con la pastoral. Toda teología tiene que ser pastoral. La pastoral se convirtió para él en un criterio de valoración de la teología. Naturalmente, con ello Rahner no quería de ningún modo transformar a la acción pastoral en la última instancia de juicio de la teología, sustituyendo la Palabra trascendente de Dios por la pastoral. Y nadie le acusó de destruir la teología con esa acentuación pastoral. En ese mismo sentido es como se debe entender la ortopraxis, como principio de valoración y de crítica de la teología.

El segundo sentido es aún más tradicional. Ya nos enseñó Santiago que la fe sin obras está muerta. La obra de la fe es la caridad. Y la caridad tiene necesariamente una dimensión práctica. Y la praxis, en el sentido de la TdL, es una de las mediaciones de la caridad. Como mediación de la caridad, puede y debe juzgar a la fe. Pues bien, la teología es una reflexión sobre la fe y está al servicio de la fe. Por tanto, esa teología-servicio de la fe puede ser criticada por la praxis, como mediación de la caridad, al menos para poder decir de una teología si cumple o no con su función cristiana y eclesial de alimentar la caridad, aun cuando sea correcta en la pura formalidad de su ortodoxia.

La regla sintáctica de la relación entre teología y la praxis, como tal, no es una exclusividad de la TdL. Toda teología se relaciona necesariamente con la práctica, tanto si explicita esa relación como si no. En el capítulo dedicado a la pragmática, analizamos rápidamente la diferencia de relación con la praxis de las teologías neo-escolástica y moderna europea liberal. La TdL no es, por tanto, ninguna antítesis frente a las teologías, en el sentido de que ella sea puramente práctica, mientras que las teologías anteriores serían puramente teóricas. Es evidente que semejante comprensión desconoce radicalmente la relación dialéctica entre la teoría y la práctica y adolece de un grave pragmatismo o de un teorismo enfermizo.

La TdL pretende establecer con la praxis una nueva relación que supere los límites de ausencia de sentido crítico de la relación con la praxis por parte de la teología escolástica y la concentración en las dimensiones subjetivas, individualistas y existenciales de la teología moderna europea, con la afirmación de la dimensión socio-histórica liberadora de la praxis de los pobres. Y es esta relación nítida con la liberación de las clases populares pobres lo que la distancia de otras pretendidas teologías críticas que han surgido recientemente en el seno del capitalismo (M. Novak) o entre los militan-

tes de las democracias cristianas liberales (Comunión y Liberación), a pesar de que todas ellas usan las mismas reglas sintácticas. Por consiguiente, no basta la pura formalidad de la relación con la praxis, sino que cuenta también la cualidad de la praxis en cuestión. La TdL establece como regla fundamental que la relación sea con la praxis de liberación del pobre colectivo.

Además, quizás se pueda afirmar todavía que la TdL se diferencia de las otras teologías por el hecho de trabajar explícitamente esa intencionalidad práctica. Tematiza con un interés teórico explícito su relación con la praxis, mientras que no lo hacen así las otras teologías, que descuidan este aspecto, con enormes riesgos ideológicos. La relación con la praxis no compromete en lo más mínimo su dimensión de transcendencia, ya que esto no es considerado como su último punto de referencia, sino como mediación histórica del Absoluto, de la Transcendencia.

Esta regla merece una consideración más atenta, sobre todo después de la publicación de la Instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe sobre los peligros de la TdL, precisamente por someterse a una praxis revolucionaria clasista como criterio supremo de la verdad teológica, sustituyendo la ortodoxia, como regla correcta de la fe, por la idea de ortopraxis, como criterio de verdad (cf. cap. 10, p. 176). Pues bien, la praxis con la que la TdL mantiene la doble relación teórica y práctica es fundamentalmente la experiencia concreta de la fe que viven muchos cristianos como praxis de liberación, dentro de la lucha de los oprimidos por su liberación en la búsqueda de una profunda transformación de la sociedad, siguiendo por otra parte las llamadas insistentes de la Iglesia. Por eso, según la misma Instrucción, una metodología teológica responde a las exigencias de catolicidad, cuando parte de la praxis de la Iglesia y encuentra en ella no sólo una pregunta a la que responder, sino también la materia de la respuesta, una vez que la propia vida (fe) eclesial es un lugar teológico constitutivo de la teología.

De esta manera, aun cuando la categoría praxis haya sido tomada en préstamo del marxismo, al quedar ahora asumida dentro de un contexto de la experiencia cristiana de fe, adquiere un nuevo sentido, rompiendo con las estrecheces marxistas. Porque la dimensión marxista de praxis histórica transformadora de la realidad (momento operativo o transformativo) y de crítica eficaz por medio de instrumentos histórico-científicos, a fin de que la praxis siga siendo realmente transformadora (momento teórico, iluminador), tiene que verse incrementada con una tercera dimensión transcendente, al ser vivida esa praxis en el interior de una experiencia de fe, de encuentro con Dios en el rostro del pobre oprimido que clama por la liberación (momento contemplativo, teologal, trascendente).

5. LA TdL ESTABLECE UNA RELACION DIALECTICA
ENTRE LA REALIDAD Y LAS ESCRITURAS CRISTIANAS
POR EL DOBLE CAMINO DE LAS MEDIACIONES
SOCIO-ANALITICAS (MSA)
Y DE LAS MEDIACIONES DE LA PRAXIS

La TdL asume una tradición iniciada en cierto modo por las reflexiones de los cristianos de Acción Católica y adoptada luego oficialmente por la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Es la célebre regla del ver-juzgar-actuar. Sin embargo, para la TdL, el momento decisivo llegó en Medellín, cuando los obispos del continente latinoamericano elaboraron una serie de documentos que seguían claramente esta trilogía. A continuación, se convirtió en regla epistemológica de construcción de la TdL.

Más recientemente los obispos de América Latina trabajaron con ese mismo esquema teórico el Documento de Puebla. De esta forma se hizo muy común en los documentos de nuestros episcopados latinoamericanos y en las reflexiones de las CEBs. La TdL eleva esta práctica pastoral al nivel de regla sintáctica para la elaboración teológica, con todas sus consecuencias teóricas.

Al establecer la relación teórica con la praxis —teología de la praxis—, la TdL no lo hace a partir del sentido común. Aunque reconoce la riqueza de esta fuente de conocimiento, que es expresión de la cristalización de largas y válidas experiencias históricas de los hombres, desconfía de su precariedad. Porque el sentido común frecuentemente oculta conocimientos míticos de la realidad o intereses de las clases dominantes, que consiguen hacer pasar como «sentido común» su propia visión de las cosas. «Las ideas dominantes son las ideas de las clases dominantes» (K. Marx) y el sentido común expresa no pocas veces las ideas «comunes», esto es, dominantes. Por eso, para apropiarse de la praxis, de la realidad social, la TdL recurre a las mediaciones científicas socio-analíticas. Esta es una de las reglas sintácticas originales de la TdL y de las que más problemas le ha causado. En un párrafo ulterior se estudiará más detalladamente su problemática.

La TdL es también una teología para la praxis. Esta relación práctica con la práctica requiere una mediación de articulación. También en este caso se puede confiar en el sentido común, en la perspicacia espontánea e intuitiva, para que el cristiano relacione la reflexión teológica con la praxis y consiga de este modo una operatividad social. La TdL recurre en más de una ocasión a las mediaciones científicas que posibilitan esta relación. Porque a ella le pertenece esta intencionalidad práctica y, por consiguiente, supone un problema teológico el pensar esa relación con la praxis.

Al utilizar las mediaciones socio-analíticas y las de la praxis, la TdL no se salta las mediaciones filosóficas. Las asume ciertamente, pero como mediaciones que vengan a enriquecer la comprensión de las mediaciones so-

ciales. Se trata de mediaciones filosóficas que sirven como momento teórico de lo social. Y en este sentido hay que privilegiar a la filosofía dialéctica, ya que ofrece mejores conceptos en orden a una interpretación de lo social en la línea de su transformación. Porque no basta con entender lo real. Importa tener condiciones teóricas y prácticas para transformarlo. Y la TdL se articula con estas mediaciones sociales y filosóficas que captan y transforman la realidad con su especificidad, esto es, relacionándolas con el proyecto salvífico de Dios.

6. LA TdL VALORA EL LUGAR SOCIAL
EN LA LECTURA DE LA PALABRA DE DIOS

Ya es un *ethos* teológico de las CEBs la relación fe y vida. Pertenecer a la vida pastoral de nuestras comunidades la práctica del círculo bíblico. En ambos casos, la Palabra de Dios es leída a partir de la vida, del lugar social. Como la TdL es una teología en la praxis y esto significa una articulación próxima con las CEBs y con los círculos bíblicos, también ella ha valorado el lugar social en la lectura de la Palabra de Dios.

En términos sintácticos esto significa que la TdL se sitúa delante de los resultados de la exégesis moderna de una forma crítica. No los asume sin más ni más como última palabra interpretativa de la Palabra de Dios, sino que los somete a una nueva lectura a partir del lugar social del pobre. Los datos exegéticos se constituyen previamente como elementos de aclaración del texto, mientras que el lugar social y la comunidad eclesial constituyen los otros dos lados del triángulo hermenéutico.

El significado del texto de la Escritura sólo se convierte en Palabra de Dios para la comunidad y, por tanto, sólo es asumido teológicamente, después de haber sido al mismo tiempo interpretado en el contexto sociopolítico de los pobres en busca de su liberación (pre-texto) y en el interior de la comunidad de fe (contexto).

Estas reglas de producción de significado han sido elaboradas de un modo más profundo y detallado por el exegeta Carlos Mesters. El estudio de las reglas de la relación entre los tres elementos (texto, pre-texto y contexto) pertenece a la sintáctica, mientras que la manera como el lugar social influye en la interpretación del texto corresponde a la semántica. En este caso, interesa saber que la TdL intenta articular estos tres elementos para llegar a una lectura latino-americana de la Escritura. Y en este trabajo lingüístico, en vez de quedar prácticamente presa del pasado del texto (historia de las formas, historia de la tradición e historia de la redacción), la TdL, aprovechándose de las aportaciones de la exégesis moderna, propone una interpretación que tome en consideración el pre-texto y el contexto, como elementos fundamentales.

La valoración del lugar social significa un tipo diferente de actualización del sentido bíblico. Porque no se trata de recuperar un sentido con vistas a una subjetividad moderna, sino con vistas a una situación histórica concreta, en la que la comunidad eclesial se pone al servicio de la liberación de los pobres.

7. LA TdL ESTABLECE UNA RELACION PREFERENCIAL CON EL DISCURSO RELIGIOSO POPULAR

La TdL, como tal, se reconoce como distinta del discurso de la religiosidad popular. Este discurso se constituye a través de la tradición simple de las experiencias religiosas que el pueblo fiel ha ido haciendo durante varios siglos de evangelización. Se ha creado así un verdadero tesoro de sabiduría popular que ha alimentado la fe de nuestras mayorías cristianas. El discurso de la religiosidad popular está muy cerca del de la fe. Se tematiza sin tener que acudir a elaboraciones teóricas más sofisticadas. Trabaja con el sentido común, con las experiencias comunes de cada día, con las necesidades y las aspiraciones religiosas del fiel común y sencillo.

Con el desarrollo de las CEBs y, dentro de ellas, de los círculos bíblicos, se ha publicado una enorme cantidad de escritos que reflejan ese nivel de formulación del discurso religioso. Es un reflejo de la vitalidad de una Iglesia en las bases y de las bases.

Una teología académica cae fácilmente en la tentación de considerar todo ese material fuera de su campo de actuación. Más aún, lo arrincona en el departamento de la religiosidad popular, si es que no lo desprecia como fruto de la ignorancia religiosa de nuestro pueblo. Y de hecho no han faltado teólogos y pastoralistas progresistas que con su mentalidad elitista han luchado contra esta reflexión y este discurso religioso en nombre de las novedades teológicas del Concilio Vaticano II.

La TdL, acercándose más al pueblo y a sus verdaderas aspiraciones, intenta mantener una relación dialéctica con dicho discurso religioso. Se distingue de él debido al uso de las reglas y de los procedimientos teológicos, estructurados disciplinadamente por la tradición teológica católica. Pero lo considera como objeto privilegiado de referencia, asumiendo las riquezas de su material y ejerciendo sobre él su función crítica, sobre todo descubriendo los elementos alienantes, fruto de tantos siglos de dominación. Pero el movimiento crítico no procede solamente de la TdL hacia el discurso religioso popular, sino que también procede del discurso religioso popular hacia la TdL, en el sentido de que constituye un *test* de su efectividad y de su comunicabilidad evangelizadora misionera popular. Bajo algunos aspectos, el discurso religioso popular supone un modelo para la TdL, de manera que ésta debe mirarse en él, sobre todo en su pretensión de llegar al pueblo fiel y sencillo con vistas a su liberación.

En el fondo, la TdL y el discurso religioso popular parten de las mismas opciones (pragmática) y se mueven en un espacio hermenéutico de liberación común (semántica). La distancia y la diferencia se dan más bien en la sintáctica, en el uso de las reglas de formulación del discurso. Los solecismos populares teológicos no invalidan las intuiciones profundas que corresponden a opciones y percepciones significativas, importantes en relación con su situación de opresión y de liberación. Por eso, la TdL puede sacar de él elementos muy valiosos para su discurso regulado. Y puede igualmente dejarse criticar y purificar continuamente por él, dado que corre el peligro de perderse por los meandros académicos de las ciencias establecidas. La verdad es que el espíritu burgués pesa no poco en la determinación del tipo de discurso que adopta una ciencia. Y la teología no está ni mucho menos exenta de esta influencia. El discurso religioso popular ejerce entonces la continua función de defensa de la TdL contra ese escollo.

CONCLUSION

La teología europea posee una conciencia de totalidad cultural, al concebirse a sí misma en relación con el monocentrismo eclesial de Occidente. Por eso funciona como regla fundamental de su discurso el hablar de teología con el artículo determinado. Ella es *la* teología. En el interior de esta conciencia, ella establece, a partir de su lugar particular, las reglas universales de hacer teología. La sintáctica teológica se define a partir de la particularidad europea.

La TdL rompe este monocentrismo, al presentarse como una teología que establece sus propias reglas teológicas. De este modo, una teología determinada (la teología europea) no define ya, sin más, la universalidad de las reglas teológicas. Estas deben siempre percibirse en su carácter particular y sólo se erigen en universales con vistas a una exigencia intrínseca del propio pensar teológico.

La TdL revela la posibilidad de nuevas sintácticas teológicas a partir de situaciones diferentes. Así como la diversidad de las lenguas permite sintácticas diferentes, también la diversidad, reconocida de hecho y de derecho, de nuevas teologías, que adquieren fuera del ámbito cultural europeo una ciudadanía verdaderamente eclesial, permite que surjan nuevas reglas para el quehacer teológico. La catolicidad de la teología no exige sin más la misma sintáctica. Las reglas tienen que ser comprobadas y verificadas en contextos diferentes y solamente entonces, de manera concreta y *a posteriori*, se podrá saber cuál es la validez y la extensión de las reglas en cuestión.

La TdL ha sido quizás la primera teología que ha venido a perturbar ese monocentrismo de las reglas sintácticas, al crear sus propias reglas. No se trata solamente de un diálogo de opciones, ni de conceptos, sino que se trata ahora de reglas constructoras del discurso teológico. En este sentido, el li-

bro de Clodovis Boff, *Teología de lo político*, muestra cómo la TdL puede y debe ser un «saber regulado», realizando para ella un «discurso del método». La posibilidad de un «discurso del método» para la TdL revela entonces que no existe un discurso universal y obligatorio para todos y para todas las teologías, sino que hay reglas sintácticas propias, según una legítima diversidad de discursos teológicos en el interior de la Iglesia y a lo largo de la historia.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- ALFARO, J., *Problemática actual del método teológico en Europa. Encuentro latinoamericano de teología. Liberación y cautiverio*, México 1976, pp. 409-430. El autor sitúa acertadamente el método de la teología moderna europea y algunas de sus reglas sintácticas.
- BOFF, Clodovis, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, pp. 15-30. En la presentación, el autor describe prácticamente la estructura epistemológica de la TdL y de allí se derivan sus reglas sintácticas.
- DUSSEL, E., *Teología de la liberación e historia. Caminos de liberación latinoamericana II*, Latinoamérica Libros SRL, Buenos Aires 1974, pp. 165-221. El autor analiza la relación entre la teología europea y la TdL, mostrando cómo ésta rompe la "inocencia" de aquélla en lo que se refiere a su conciencia de totalidad.
- MESTERS, C., *Flor sem defesa*, Vozes, Petrópolis 1983, pp. 87-187. El autor presenta el triángulo: texto, contexto y pre-texto, método usado en los círculos bíblicos y que, en cierto modo, inspira también a la TdL.
- METZ, J. B., *Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie. Tagung der kath. Akademie in Bayern, München 1985, ad instar manuscripti*. Artículo en el que el autor sitúa algunas de las novedades sintácticas de la TdL.
- PATRES S. J. FACULTATUM THEOLOGICARUM IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae Theologiae Summa. I. Theol. Fundamentalis*; M. Nicolau, *Introductio generalis in Theologiam*, BAC, Madrid 1955³, pp. 17-20. En latín, hay una breve caracterización de la teología deductiva.

- PONTHOT, S., "L'écriture comme instance critique et inspiratrice des théologies de la libération", en CAUDRON, M. (ed.), *Faith and Society*. (Acta Congressus internationalis theologici Lovaniensis 1976), Duculot, Gembloux-Paris 1978, pp. 183-190. Trata de las relaciones entre la TdL y la exégesis.
- TOMAS DE AQUINO, Sto., *Summa Theologica* I, q.1,a8: expone el aspecto deductivo y argumentativo de la teología.
- VERON, E., *Ideologia, estrutura, comunicação*, Cultrix, São Paulo 1970, pp. 169-171. Algunas indicaciones teóricas sobre la sintáctica. Trata más de la pragmática.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- a. Discusión de naturaleza teórica sobre la importancia de establecer las reglas sintácticas del discurso de la TdL.

2. En particular

- a. Ver si eventualmente hay otra regla sintáctica de la TdL, no señalada en estas páginas.
- b. Discutir la validez teórica de estas reglas y su pertenencia respecto a la TdL.
- c. Destacar las reglas sintácticas más importantes para definir y distinguir la TdL en relación con las otras teologías.

3. Bibliografía

- a. Algún comentario sobre la bibliografía leída.
- b. Alguna bibliografía importante que añadir.

Mediaciones socio-analíticas: el problema del análisis marxista

Una vez conocidas las reglas fundamentales que rigen el discurso de la TdL —pragmática, semántica y sintáctica—, es posible a continuación sumergirse en sus profundidades constitutivas. El modelo de inspiración de la TdL ha sido y sigue siendo, sin duda, una pastoral modelada según la clásica trilogía: ver, juzgar y actuar. Pues bien, ¿cómo la simplicidad pastoral de este método puede transformarse en fábrica teórica para una teología?

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El primer paso de la triple *démarche* constitutiva de la TdL es el *ver*. Pero, ¿ver qué? ¿De dónde ha surgido esta preocupación en relación con el *ver*? En el contexto de las ciencias naturales Teilhard de Chardin, en su obra clásica sobre el *Fenómeno humano*, en donde la sinfonía de su pensamiento encuentra su forma más acabada, irrumpe, ya en la *ouverture* del prólogo, con la melodía central de toda su obra, el *ver*. «Esfuerzo por ver y por hacer ver» al hombre, en su devenir y en sus exigencias. Pero la TdL tiene otra inspiración. No se trata de ver al «hombre» del que habla Teilhard de Chardin, sino de ver al pobre.

La *razón histórica* del planteamiento del problema fundamental para la teología, de partir de ese *ver* la situación, procede de un hecho y de una teoría. El *hecho* es la irrupción del pobre. O si se quiere, de manera más exacta, es la experiencia del pobre y con el pobre colectivo en nuestro continente, sujeto activo en la sociedad y en la Iglesia. Experiencia comunitaria, eclesial, y no individualista. Experiencia arraigada en la tradición y abierta a un futuro histórico y escatológico, y no simplemente puntiforme.

La *teoría* viene de K. Marx. Antes de él, ya I. Kant había hecho algunas reflexiones teóricas sobre la sociedad burguesa, sobre sus tendencias internas, con la finalidad de crear una conciencia y una práctica crítica en relación con la transformación real de la sociedad. Pero sería K. Marx el que, de forma más contundente, abriría las puertas para una actitud crítica fren-

te a la sociedad burguesa y para unas opciones por un sistema alternativo. Porque hasta entonces la lucha por la justicia y por una mayor humanidad en contra de las injusticias sociales no implicaba un proyecto de cambio del sistema, sino de «conversión de los corazones» y de mejoras en la realidad que se vivía. Marx, con sus análisis científicos, intenta mostrar que la injusticia y la irracionalidad del sistema capitalista no dependen de la mala voluntad de los ricos, sino de la estructura misma del sistema. Y que es posible superar esas injusticias e irracionalidades con la creación de otro sistema, sino de «conversión de los corazones» y de mejoras en la realidad por otro sistema económico en la superioridad histórica y humanizadora de esta nueva organización social de manera científica. En otras palabras, Marx creó un instrumental de análisis que posibilita, científicamente, ver las contradicciones, las irracionalidades, las injusticias del sistema capitalista y crear un sistema alternativo socialista. Dejemos de lado ahora la cuestión de la real científicidad de este instrumental, afirmada por Marx. Pues bien, una teología que parte de la experiencia de los pobres, en un horizonte cultural en donde es posible interpretar la existencia de esos pobres como producto del sistema vigente y su liberación como la transformación de ese sistema, plantea necesariamente la cuestión del uso de los instrumentos de análisis de la realidad en la elaboración de su reflexión. El hecho de la existencia de los pobres y de la conciencia histórica —creada de manera especial por el marxismo— de la posibilidad científica de conocer y superar las irracionalidades del sistema generador de los pobres, crearon las condiciones históricas del problema de las mediaciones socio-analíticas en el interior de una teología.

De forma negativa, podemos ver que la existencia de los pobres desvinculada del sistema sociopolítico y económico, y la conciencia de que las injusticias sociales dependen de actitudes personales, impiden la aparición de una teología articulada con instrumentos de análisis de la realidad. En ese horizonte no queda espacio para la aparición de la cuestión fundamental de la TdL: la dimensión teológica de la liberación de los pobres a través de una transformación social.

En ese horizonte histórico se plantea también una *cuestión metodológica*. Las mediaciones socio-analíticas son una imposición metodológica para la TdL y no simplemente una cuestión histórica, que podría haber tenido otro desenlace teórico.

La TdL se hace en y a partir de un contexto histórico sociocultural. Es una teología «contextualizada» y hace de la «contextualización» un problema teórico fundamental. Y el contexto es la praxis pastoral y social de la liberación de los pobres, a partir de una opción solidaria con ellos. En otras palabras, la TdL se sitúa dentro del proceso histórico de liberación humana integral en una solidaridad con los pobres que, a su vez, se encuentran en una condición social de marginación, de opresión y de injusticia.

La TdL establece con este contexto un «círculo hermenéutico». Por un lado, quiere leer teológicamente dicho contexto. Esto significa que intenta ver en él la actuación de Dios y también la de las fuerzas opuestas a Dios. Pero, por otro lado, su propia comprensión de Dios también se modifica por el impacto de ese contexto. Esto es lo que significa una «teología contextualizada»: el contexto es leído teológicamente y la teología contextualizadamente.

De este modo queda planteada la cuestión metodológica: ¿cómo tiene acceso la teología al contexto y cómo el contexto influye en la comprensión de la revelación? En otras palabras, ¿cómo las mediaciones socio-analíticas se hacen presentes en el «círculo hermenéutico» de la TdL? En el primer momento, permitiendo el acceso a lo real. En el segundo momento, influyendo en la propia relectura de la revelación. Como esta doble presencia tiene una relación intrínseca profunda, tanto el momento más científico —el acceso a lo real— como el estrictamente teológico —influencia en la relectura de la revelación— tienen que articularse lo mejor posible en sus respectivos niveles, dentro de sus autonomías y de sus dependencias.

Las mediaciones socio-analíticas se convierten para la TdL en una exigencia histórica y metodológica. O más exactamente, pertenecen a la conciencia histórica de una *contextualización* (de la teología) y a la exigencia metodológica de una *teología* (contextualizada).

2. LAS MEDIACIONES SOCIO-ANALITICAS (MSA) EN LA ESTRUCTURA DE LA TdL

En una conciencia histórica después de Marx, la teología que quiera atender teóricamente y con rigor científico a la praxis liberadora de los pobres tiene que enfrentarse inmediatamente con el problema del uso de las mediaciones socio-analíticas. A esta doble razón —histórica y epistemológica— se añade un presupuesto teológico.

a) Presupuesto teológico

No parece evidente que una teología pueda partir de una práctica pastoral y social. De hecho, existe una *falsa concepción de lo que es «el punto de partida» de la teología*. El «punto de partida», en el sentido de los principios de comprensión que son el fundamento de la teología, no puede ser la praxis. Es la revelación de Dios. Es a partir de la revelación como la teología entiende, interpreta, lee todas las realidades y también, por tanto, la praxis liberadora. Cuando se entiende el «punto de partida» en este sentido, no es posible aplicarlo al contexto, a la situación, a la historia, a la realidad social, a la práctica de los pobres, sino solamente a la revelación.

La TdL, cuando afirma que parte de la realidad, entiende otra cosa. La revelación, lugar teológico constitutivo, es interpretada y leída a partir del contexto, de la realidad histórica de liberación (lugar hermenéutico). Así, la práctica liberadora no es lugar teológico constitutivo de la revelación, sino hermenéutico. O también —si queremos utilizar el esquema althusseriano de la práctica teórica—, la revelación constituye fundamentalmente los medios de producción, mientras que la realidad social ofrece la materia prima, sin olvidar naturalmente la implicación dialéctica de los dos términos. En este caso, el punto de partida no serían los medios de producción, sino la materia prima. La pregunta que se hace a la revelación nace de la práctica, pero los principios con los que se responde a la pregunta proceden de la Palabra de Dios. Por tanto, «punto de partida» significa lo mismo que lugar hermenéutico, lugar en donde nace la pregunta, lugar de donde se saca la materia prima.

Todavía está por aclarar la razón por la cual puede ser leída teológicamente una realidad histórica. ¿En qué se fundamenta la posibilidad de leer, por parte de la teología, en los acontecimientos humanos históricos socio-políticos, una presencia salvífica activa de Dios, si esta acción es don libre y gratuito, por tanto imprevisible e inmanipulable? ¿No se cometería una violencia contra la libertad de Dios, haciéndolo presente en virtud de nuestro análisis, o no sería en el fondo una pura alienación apuntar hacia una presencia que se nos escapa?

La liberación histórica de los pobres es, ante todo, un hecho histórico y, como tal, cae bajo el análisis de las ciencias históricas y sociales. Pero es, al mismo tiempo, un hecho que afecta al hombre como hombre, un hecho que tiene una dimensión humana radical. Y entonces cae bajo el análisis de la ética, de la filosofía. Entre estas dos dimensiones no hay una distinción ontológica, sino solamente epistemológica. Se trata de la «misma realidad» vista desde ángulos de saber diversos. Esa «misma realidad», en una unidad histórica indivisible, está llamada ontológicamente a realizar libremente un proyecto que supera sus propias posibilidades puramente históricas, por parte de un Dios que, además de haber creado al ser humano dentro de su autonomía histórica, le invitó a participar libremente de su vida íntima, ya en la historia, y, en plenitud, más allá de la historia. Se establece allí una distinción ontológica, y no solamente epistemológica, aunque en la unidad indivisible e inseparable del acontecimiento histórico concreto. La teología intenta captar en la unidad histórica indivisible ese «novum ontologicum», a saber, el don gratuito de Dios, la Transcendencia libre de Dios, llamando a los hombres a la realización del proyecto salvífico. Y este «novum ontologicum» sólo puede ser reconocido por medio de la revelación, que realiza el corte epistemológico entre los saberes de las ciencias de lo social, de la ética, de la filosofía y de la teología, construido sobre el corte ontológico de la gratuidad del obrar salvífico de Dios en relación con todas las posibilidades de lo real histórico.

En una palabra, la teología es posible porque en la propia realidad histórica —unidad de la historia—, de manera indivisible e inseparable, la revelación nos permite percibir, más allá de las tramas puramente históricas e intraterrenas, el juego definitivo y último de la libertad gratuita y salvífica de Dios y de las libertades humanas. Esta es la dimensión que capta la teología. Pero como ésta se realiza indivisiblemente (aunque no indistintamente) en el interior de la trama humana histórica, la teología se sirve de las ciencias de lo social, de la ética, de la filosofía, para que, conociendo mejor este entramado sublunar, pueda interpretar y leer los designios salvíficos de Dios. Y entonces se plantea la cuestión de la necesidad de las mediaciones socio-analíticas.

b) Necesidad de las mediaciones socio-analíticas (MSA)

Dios es el sentido último y radical del mundo, de la historia, de todo lo creado. La TdL quiere leer ese sentido salvífico en los acontecimientos, en la práctica liberadora de los pobres, en la historia concreta. Intenta descifrar en el trazado enigmático de la historia las líneas del proyecto de Dios. Se vuelve hacia los acontecimientos intentando ver cómo se realiza o deja de realizarse la verdad de Dios y cómo se logra llevarla a cabo.

Para cumplir esta tarea, la TdL busca un acceso a la realidad social histórica. Reconoce y respeta la *lectura religiosa* de aquel que confía en su intuición, que se apoya en las experiencias humanas acumuladas a lo largo de la historia y transmitidas por los caminos del sentido común, que trabaja de forma refleja sobre las experiencias hechas personalmente. Y a partir de allí elabora un discurso religioso sobre la actuación de Dios en la historia y sobre las fuerzas que se le oponen.

Pero la TdL tiene mayores ambiciones. Quiere ser un discurso reflexivo, crítico, metódico, argumentativo, autocontrolado, dirigido por unas reglas, disciplinado y sometido a unos controles establecidos. Pues bien, con estas pretensiones no puede ya contentarse con la aproximación intuitiva y sapiencial, no-científica. Sobre todo porque tiene conciencia de que, aun con las defensas de la vigilancia epistemológica, todo discurso, sobre todo el que se hace sobre realidades humanas que envuelven unos valores, unas opciones de serias consecuencias, unos intereses de largo alcance, está sujeto a percances ideológicos (en el sentido negativo de la palabra). *A fortiori*, si este discurso parte de intuiciones no-controladas, de experiencias transmitidas por un sentido común fuertemente infectado ideológicamente, ya que las ideas dominantes son las de las clases dominantes.

Para proteger su carácter científico y defenderse de la influencia envolvente de las ideologías sobre los lugares-comunes y sobre las interpretaciones generalizadas, la TdL utiliza mediaciones socio-analíticas de valor científico. Así pues, la *mediación socio-analítica* es esa operación teórica que ejerce la práctica teológica, asumiendo los resultados de la ciencia de lo so-

cial (Clodovis Boff). La teología se apropia de los resultados teóricos interpretativos de las ciencias de lo social en relación con la realidad humana histórica. Se llama *mediación* porque mediatiza, esto es, cumple con la función de puente teórico entre la realidad humana histórica y el conocimiento propiamente teológico, proporcionándole a éste una elaboración científica de la realidad humana histórica. Y es mediación *analítica*, porque capta los datos, no de manera intuitiva y experiencial, sino por la vía del análisis, de la distinción entre los elementos constitutivos de lo real y sus relaciones. Se llama *socio-analítica*, porque lo real es estudiado en su condición de estructura social, situado dentro de la sociedad y sometido a las leyes que rigen el universo de las formaciones sociales, bien sean éstas económicas, políticas o culturales.

Dos breves advertencias. Hay una pluralidad de mediaciones, bien socio-analíticas, bien de otra naturaleza epistemológica. Además, aun cuando las mediaciones socio-analíticas pretendan una total objetividad y una neutralidad científica, siempre están sujetas a intereses ideológicos. Por eso mismo tienen que someterse continuamente a la crítica científica —en relación con su valor objetivo científico— y a la crítica ideológica y axiológica —en cuanto a la naturaleza y el carácter ético de los intereses presupuestos, subyacentes.

Hay dos actitudes epistemológicas que acechan a las MSAs (*obstáculos epistemológicos*): el *empirismo* que sucumbe a la ilusión de hacer una lectura inmediata de la realidad, sin necesidad de recurrir a las mediaciones, (sucede entonces que, al rechazar las mediaciones científicas controlables, acaba asumiendo otras mediaciones, pero que no están sometidas a la vigilancia crítica de la ciencia); y el *teologismo*, que tropieza en la confusión entre el sentido y los mecanismos, entre el juicio último sobre la realidad y el conocimiento de las estructuras de la misma, al usar categorías de juicio (teológicas) para la doble función de análisis y de juicio (se retrocede, entonces, a la etapa precientífica, mítica, que no conoce la aportación específica de las ciencias de lo social).

Por otra parte, el discurso teológico puede pecar bien por *bilingüismo*, bien por *confusión semántica*. En el primer caso se entrelaza un doble discurso —socio-analítico y teológico— de forma paralela y sin articulación interna entre ellos. El discurso científico no se inserta en la práctica teórica teológica, sufriendo la debida transformación, sino que permanece intacto, incontaminado, paralelo. No tenemos un discurso, sino dos. La confusión semántica adolece del mismo defecto, sólo que por vía de la confusión, no de la separación. No se respetan, entonces, las autonomías, mientras que en el bilingüismo no llegó a hacerse la articulación. En una palabra, la TdL pretende tener un discurso teológico que, respetando la autonomía de las ciencias de lo social, se apropie de sus productos para la elaboración del propio discurso único e indiviso, de naturaleza específicamente teológica.

Al señalar con mayor exactitud la materia prima de la TdL, el objeto material con que ella trabaja, surgen dos posiciones, próximas entre sí, pero no idénticas. Clodovis Boff utiliza el modelo de la práctica teórica para concretar más la cuestión de la MSA. Estructura, entonces, la práctica teórica teológica a partir de la materia prima ofrecida por las ciencias de lo social. El producto de la práctica teórica de estas ciencias es la materia prima sobre la que trabaja la teología. J. C. Scannone, por su parte, prefiere poner como objeto material de la TdL la historia real, la praxis liberadora viva (y no simple y exclusivamente el resultado teórico de las ciencias de lo social), ya que éstas ven tan sólo un aspecto sectorial, parcial, de la historia, de los acontecimientos, de la praxis histórica. Por tanto, ofrecen solamente una parte del objeto material de la TdL. La TdL los toma en su globalidad. Hay algo humano en este objeto que sólo puede ser captado por la filosofía y que escapa a las ciencias de lo social. Más todavía: la TdL debe estar al servicio de la sabiduría que posee el pueblo simple de Dios. Y este conocimiento sapiencial tiene una comprensión sintética y global de los acontecimientos y de la situación histórica que se les escapa a esas ciencias. Por consiguiente, el producto exclusivo de las ciencias sociales empobrecería a la TdL, aun cuando forme parte necesaria de ella.

Estas dos posiciones —la de Clodovis Boff y la de J. C. Scannone— están más cercanas entre sí de lo que puede parecer a primera vista. No se excluyen entre sí. Apuntan hacia momentos o niveles diferentes de la praxis de liberación, sobre la que la TdL intenta reflexionar críticamente.

De hecho, la materia prima de la TdL está constituida por la praxis liberadora. Este es el acto primero (de la liberación) del que es acto segundo la teología (de la liberación). El acto primero no es una pura praxis, que caería únicamente bajo la captación de mediaciones socio-analíticas. Es mística y acción, contemplación de Dios y praxis. O más exactamente, es una praxis que surge de la doble contemplación de Dios en el rostro del pobre y de la realidad en su entramado de fuerzas opresoras y de movimientos de liberación. Pues bien, las mediaciones socio-analíticas no consiguen captar toda esa riqueza de la materia prima de la TdL y en cierto modo la empobrecen, al interpretarla únicamente a través del prisma socio-analítico. Sin embargo, el material elaborado por las mediaciones sociales permite a la TdL trabajar con mayor clarividencia y mayor lucidez, una vez que recibe ya el dato críticamente analizado. Y en este sentido Clodovis Boff tiene razón cuando afirma que la TdL asume su materia prima, aunque no exclusivamente, de las mediaciones socio-analíticas. No es posible ignorar en el trabajo teológico la presencia de esos elementos místicos, contemplativos, ya en el mismo acto primero de la liberación, que deberán ser captados por unas mediaciones que no son exclusivamente sociales.

3. EL MARXISMO Y LAS MEDIACIONES SOCIO-ANALITICAS (MSA)

No basta con esta reflexión teórica general. Uno de los puntos cruciales en lo que se refiere a la TdL es la presencia o no del marxismo como MSA. Por eso mismo será preciso abordar este tema con mayor amplitud.

a) Diversos sentidos de marxismo

El uso es el significado, se afirma en lingüística. Pero el término «marxismo» está siendo empleado en muchos sentidos. Por tanto, habrá que distinguirlos para evitar falsas conclusiones.

Ante todo, es preciso indicar que, al tratarse de las MSA, que pertenecen al momento interno de la TdL, aflora inmediatamente el problema del marxismo. Ya en el capítulo dedicado a los caminos intransitables para definir la TdL apuntábamos —siguiendo a Clodovis Boff— las razones del atractivo que el marxismo ejerce sobre los cristianos. Pero eso no justifica todavía que, en un momento más frío y teórico de elaboración de la teología, se plantee de nuevo esta cuestión.

De hecho —observa atinadamente T. Cavazzutti— «el recurso a las ciencias sociales hace inevitable la confrontación con el marxismo, por dos razones fundamentales: 1) porque el marxismo se presenta como una teoría social que desenmascara las ideologías y la visión ingenua de la realidad, incluso la visión de sociedad que tienen comúnmente la mayor parte de los cristianos; 2) porque el marxismo pretende ser una estrategia eficaz de transformación de la sociedad y critica la ineficacia de los demás caminos». Por tanto, es en este horizonte donde hemos de definir cuanto antes los diversos significados del término «marxista».

Ya desde el principio se impone una primera distinción: *pensamiento marxiano* y *marxismo*. El primero se elabora a partir y sobre la base de los textos de Marx. Por tanto, sigue las reglas clásicas de hermenéutica del autor, filósofo y economista que fue K. Marx. En este caso, Marx es un clásico del pensamiento moderno; sus obras se estudiarán siempre y su pensamiento será analizado y discutido. *Marxismo*, a su vez, es el conjunto de ideas teóricas y de prácticas, sistematizadas, siguiendo la huella inspiradora de K. Marx, con aportaciones de otros muchos filósofos y de experiencias históricas.

Esta distinción resulta tanto más importante cuanto que hay famosos marxólogos que critican precisamente a los marxismos, acusándolos de simplificar, de reducir, de empobrecer, el pensamiento de K. Marx en sistemas rígidos y reacios a la crítica.

Las siguientes distinciones de sentidos del marxismo tienen una función didáctica, aunque no siempre resulta fácil (ni incluso posible) llevarlas a cabo concretamente en la obra marxiana. Porque, por ejemplo, *El capital* es

una obra de economía política, pero contiene muchos elementos del sistema global marxista, de su filosofía, de su ideología, etc.

Juan XXIII introdujo una distinción que no afecta directamente al marxismo, pero que se le puede aplicar fácilmente. Distingue entre «*ideas filosóficas*» y «*movimientos históricos* de finalidad económica, social, cultural o política», aunque «dichos movimientos encuentran en esas ideas filosóficas su origen y su inspiración» (*Pacem in terris*, n. 159). Atribuye a la doctrina cierto carácter fijo —«la doctrina, una vez formulada, es lo que es»—, pero «un movimiento, inmerso como está en situaciones históricas en continuo devenir, no puede dejar de sufrir su influjo y, por tanto, puede sufrir alteraciones profundas». Así pues, existe un «*marxismo doctrinal rígido*, ortodoxo», y un «*marxismo-movimiento histórico en transformación*».

Pablo VI, a su vez, distingue cuatro «*grados de expresión del marxismo*». En un primer nivel, el marxismo es una *práctica activa de la lucha de clases*. En un segundo nivel, es el ejercicio colectivo de un *poder político y económico*, bajo la dirección del partido único, y por tanto una práctica económico-política. En un tercer nivel, el marxismo es algo que se relaciona con una *ideología socialista*, sobre la base del materialismo histórico y de la negación de todo lo que es trascendente. Y finalmente el marxismo se presenta como una *actividad científica*, como un *método riguroso de examen de la realidad social y política*. (Cf. *Octogesima adveniens*, n. 33).

Para nuestra finalidad más didáctica, prefiero distinguir cuatro sentidos de marxismo: sistema global, una filosofía, una teoría social (análisis marxista) y una ideología.

El marxismo como *sistema global* es una visión de la totalidad de la historia, del hombre, del mundo, de la naturaleza, que interpreta el pasado, ofrece una inteligencia del presente y anuncia el futuro. Esta sistematización se construye con elementos de la filosofía y de la teoría social formando una unidad. Responde a un postulado de Marx: «No hay relaciones fortuitas entre fenómenos que constituyen un todo orgánico». En este sistema, la filosofía y la teoría social están indisolublemente unidas. Y como su pretensión es de totalidad, hay también una teología implícita, aunque se trate de una antiteología, al negar toda Transcendencia. Es un sistema imanentista, ateo, materialista, en el sentido filosófico y teológico de la palabra, al negar el Espíritu como Transcendencia o la Transcendencia como Espíritu.

El marxismo como *ideología* es también una síntesis de elementos filosóficos y de la teoría social, aunque no tenga ya la pretensión de sistematizar el todo de la realidad, sino la de convertirse en arma y en fuerza para sostener la lucha y la práctica revolucionarias. El término «ideología» se toma en su connotación de fuerza movilizadora con vistas a una causa. El marxismo es bandera ideológica de lucha contra el capitalismo, con vistas a la implantación de un sistema alternativo, socialista. En este caso lo que interesa es el conjunto de elementos filosóficos y científicos sociales que tengan una fuerza de movilización en la lucha política, bien para mantener los

regímenes socialistas ya existentes, bien para derribar a los regímenes capitalistas, a fin de implantar en su lugar nuevos regímenes socialistas. Pero no interesa, en este caso, ni la verdad filosófica como tal, ni el valor científico de las afirmaciones teóricas sociales, sino su carácter movilizador de bandera de lucha.

El marxismo es una *filosofía*. Aun sin querer entrar en la clásica discusión sobre la ruptura entre el joven Marx (filósofo) y el Marx maduro (economista político), no se puede negar la existencia de una filosofía marxiana (de K. Marx) y marxista (de los marxismos). Hay una verdadera enciclopedia de trabajos sobre la filosofía marxista. Para nuestra finalidad, directamente didáctica, podemos condensarla en unos cuantos puntos que interesan más inmediatamente a la TdL, a saber, en lo que se refiere a los temas: teoría del conocimiento, concepción de la dialéctica, antropología y ontología.

a.1) K. Marx resalta, en la *teoría del conocimiento*, el conocimiento articulado dialécticamente con la praxis, un conocimiento ligado al hacer, destacando la relación fundamental que tiene el hombre con la naturaleza y que se expresa en el acto de producir. El hombre es cognoscente, en cuanto que es productor. Subraya además la dimensión social del sujeto del conocimiento.

a.2) En su *concepción de la dialéctica*, K. Marx invierte la dialéctica hegeliana. No se ciñe al problema de la comprensión de la realidad, sino que estudia cómo intervenir en el proceso real de su transformación. Mientras que en Hegel el vector fundamental del movimiento dialéctico apunta hacia la explicitación del sentido en la conciencia, en Marx señala en la dirección de la transformación de la realidad. Su terreno es el dominio de la práctica social, vuelta inmediatamente hacia la satisfacción de las necesidades, sin pasar por el retorno reflexivo a la conciencia, como sucedía en Hegel.

a.3) La *antropología* es central para la comprensión filosófica de Marx (y de los marxismos). Se acentúa la dialéctica entre el hombre y la naturaleza a través del trabajo. El hombre es un ser-que-produce valor u objetos, confiriéndoles un valor en relación con la satisfacción de sus necesidades, de forma diferente del animal, que puede incluso transformar cosas y producir, pero que no es capaz de crear valor. Al producir objetos, el hombre se autoproduce. El trabajo es la esencia del hombre. Por eso es la clave para entender al hombre y la historia, bien en sus momentos de alienación, bien en los de liberación. En el sistema capitalista, el hombre se aliena. Porque por el trabajo se vuelve extraño a sí mismo. Su existencia contradice a su esencia. La alienación es la oposición entre la esencia del hombre, como ser libre y consciente, y su situación histórica real, que se presenta como pérdida, alienación de su esencia. Para desalienarse, el hombre tiene que eliminar la propiedad particular, restituir al trabajo su carácter universal y

creador, para sí mismo y para la humanidad. Por consiguiente, se impone la existencia de una revolución social.

a.4) En un nivel más profundo, K. Marx y los marxismos acaban elaborando, incluso a su pesar, una *ontología*. La unidad del mundo consiste en su materialidad. Las formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo. El movimiento es la forma de la existencia de la materia. La diferencia del movimiento es responsable de la diversidad cualitativa de las manifestaciones del único principio monista: la materia. Se da, por tanto, en el marxismo una visión monista materialista. El único principio omniexplicativo de todo lo real es la materia dialécticamente interpretada. Se niega así toda referencia a la Transcendencia. No hay en la historia ningún sentido más allá del tiempo y del espacio. Dios es la proyección de la mente alienada. La historia, como producción humana, es principio metafísico. En el fondo, se niega una distinción real entre la naturaleza y la historia. De esta manera el carácter materialista de la naturaleza termina dando también una inteligencia a la historia, sin sombra alguna de Transcendencia.

a.5) El marxismo es, finalmente, un *instrumento de análisis de la realidad social*. Al analizar con rigor científico la sociedad capitalista de su tiempo, K. Marx estableció unos principios teóricos que pretendieron ir mucho más allá del simple análisis del capitalismo manchesteriano. Así el marxismo es un análisis integrador y reductor al mostrar la integración de todos los fenómenos de la sociedad moderna industrial en un todo orgánico y reducirlos a un fenómeno o contradicción fundamental (ya que analiza la sociedad desde el punto de vista de sus contradicciones). Es un análisis recuperador del pasado histórico, a partir de la retroproyección del análisis de la sociedad industrial en sus categorías fundamentales a las sociedades del pasado (pre-industriales, pre-capitalistas). Y es un análisis anticipador del desenlace histórico, en virtud de sus contradicciones, hasta desembocar en una sociedad socialista, comunista.

Como el análisis marxista, en cuanto conjunto de elementos científicos, pretende ofrecer un conocimiento más correcto y objetivo de la realidad social del mundo capitalista, entra directamente en relación con las pretensiones de la TdL. Por tanto, merece un estudio más detenido.

b) Análisis marxista

Nos encontramos con dos obstáculos a la hora de definir lo que es el análisis marxista y cuáles son los elementos fundamentales que lo constituyen. Si quisiéramos limitarnos a los elementos esenciales, fundamentales, indiscutibles y aceptados por todos los marxistas, podríamos quedarnos en un alto grado de abstracción y de formalidad, y consiguientemente de poca operatividad. Y si quisiéramos bajar a mayores determinaciones, derivaríamos inevitablemente hacia cuestiones polémicas, sobre si tal o cual elemento es realmente y de manera imprescindible marxista. A pesar de estos obs-

táculos, intentaremos, siguiendo las huellas de varios autores mencionados en la bibliografía, establecer algunos elementos básicos del análisis marxista. Se trata de un momento puramente analítico, descriptivo, sin entrar por tanto en cuestiones teóricas sobre su alcance, su validez, su objetividad, etc...

El análisis marxista se construye sobre *dos lógicas fundamentales*:

- 1) la lógica interna de los mecanismos del capitalismo;
- 2) la lógica de los disvalores del capitalismo.

La primera lógica consiste básicamente en lo siguiente:

- la formación capitalista produce un vigoroso desarrollo de las fuerzas productivas;
- este desarrollo produce una transformación de las relaciones de producción, con una intensificación de la lucha de clases debido a la simplificación de esta lucha entre las dos clases antagónicas: la burguesía y la proletaria;
- esta lucha de clases camina hacia un desenlace histórico de la disolución de la formación capitalista y la aparición de la sociedad socialista.

La segunda lógica pone de manifiesto los disvalores fundamentales del capitalismo. El mecanismo dinamizador de la producción capitalista:

- tiende a impulsar un desarrollo de las fuerzas productivas que no está directamente orientado a liberar a los hombres de la sujeción al trabajo, sino a someterlos cada vez más sutilmente a él (dis-humanidad);
- tiende a aumentar la explotación relativa del trabajador asalariado, esto es, a hacerle trabajar cada vez relativamente más tiempo para el capital y menos para sí mismo (injusticia);
- tiende a producir cantidades crecientes de bienes que el sistema es incapaz de digerir, dada la baja capacidad relativa de compra de la clase mayoritariamente asalariada, creando crisis periódicas que destruyen una gran cantidad de recursos y frenan el desarrollo productivo posible (irracionalidad).

Basándose así en una lógica analítica científica y en una lógica ética, el marxista puede (y debe) hacer una opción segura, victoriosa de antemano y justificable éticamente. De ahí la fuerza seductora que posee este análisis.

El análisis marxista sustituye el concepto de «*sociedad*» (estático y normativo) por el de «*formación social*» (dinámico y determinado históricamente en función del modo de producción dominante). La formación social se define por el «modo de producción» dominante de los bienes económicos. El modo de producción determina la relación entre el productor y el producto a través del medio de producción, creando una «relación de producción». Se designa como práctica social la relación del hombre-productor

con el producto, en cuanto proceso de transformación de la materia prima de la que resulta el producto y que fundamenta las formas diversas de relación de los hombres-productores entre sí. Y es sobre la práctica social sobre la que incide, ante todo, el análisis marxista, al valorar la relación teoría-práctica (siendo toda práctica social una síntesis de los dos momentos). Las tres instancias de la sociedad se definen por la diversidad del producto de las prácticas, de modo que tenemos la instancia económica, si los productos son bienes económicos —el mundo del tener—; la instancia política, si los productos son las relaciones de poder, por medio de las leyes, de la coerción y de la burocracia; y la instancia ideológica, si los productos son bienes simbólicos, culturales, religiosos.

Sobre este fondo dinámico-estructural de la formación social podemos ver cómo funcionan de forma más detallada las dos lógicas fundamentales del análisis marxista, para tener así una idea más amplia de su extensión y de su incidencia.

La *lógica ética del marxismo* no está naturalmente disociada de su lógica científica. Por el contrario, se trata de una ética fundamentada en el análisis científico de la sociedad capitalista. En esto radica algo de la originalidad y de la seducción de este análisis.

La formación social capitalista se fundamenta en un «pacto del trabajo», que a su vez encuentra su base última en la instancia económica. Y es que esta instancia es la última, en el sentido de que la explicación de los fenómenos sociales, desde el punto de vista de su estatuto contradictorio, se refiere a la contradicción fundamental que se descubre en la estructura del modo de producción. La infra-estructura, esto es, el conjunto de las relaciones de producción, representa un papel decisivo en el edificio político y jurídico, al que corresponden unas formas determinadas de conciencia social (supra-estructura).

Este «pacto de trabajo» tiene un carácter:

- antihumano: al provocar la alienación del individuo, no permitiéndole su realización;
- irracional: porque el capitalismo mide material, monetariamente (salario), una realidad que es humana (más que monetaria), a saber, el trabajo; o reduce el trabajo a compra/venta de la fuerza de trabajo;
- injusto: porque el fruto del trabajo, que debe pertenecer al individuo que trabaja, queda alienado, retirado de él por el propietario (teoría de la plus-valía).

Además de señalar esta falta de eticidad del capitalismo, el análisis marxista pone al descubierto sus mecanismos internos, su lógica inexorable, sus contradicciones fundamentales, su desenlace autodestructivo, por la propia fuerza de la *lógica económica y política* inherente al mismo. Es éste el punto que vamos a estudiar más detalladamente. Para facilitar su comprensión, haremos de él una exposición a modo de tesis:

b.1) El capitalismo es contradictorio, antagónico; está dominado por la lucha de clases. La lucha de clases no es una realidad individual, ni el fruto de meras intenciones subjetivas, sino que es producto de las contradicciones sociales de la existencia de los individuos. Porque la existencia de las clases está ligada a las fases históricas determinadas por el desarrollo de las fuerzas productivas. En la sociedad capitalista existe una contradicción fundamental entre las fuerzas productivas (que se perfeccionan rápidamente) y las relaciones de producción (que siguen otro ritmo), esto es, las relaciones de propiedad y de distribución de lucros. Esta contradicción se da a nivel del modo de producción de los bienes materiales económicos. El desarrollo de las fuerzas productivas engendra la contradicción de la acumulación de bienes por parte de las clases burguesas y la proletarianización y el empobrecimiento de las clases trabajadoras; en otras palabras, tenemos enriquecimiento por un lado y crecimiento de la miseria por otro. Esta contradicción radical del capitalismo es una explotación estructural ejercida por la clase burguesa sobre la clase asalariada.

b.2) En una lectura de recapitulación de la historia, se puede decir que la estructuración de las sociedades humanas, hasta ahora, se ha caracterizado por la división fundamental entre clase explotadora y clase explotada. Esta división de clases se basa en la lucha de intereses opuestos. La clase explotadora trata de mantener su situación estructural de privilegio. Las clases son los actores principales del drama histórico del capitalismo en particular y de la historia en general. La lucha de clases es clave hermenéutica de lectura interpretativa de la historia.

b.3) El capitalismo tiende a la disolución, a la autodestrucción inevitable. Su desarrollo tiende a la simplificación de la lucha de clases, a la cristalización de las relaciones sociales en dos grupos: la burguesía y el proletariado, dado que las clases intermedias no tienen dinamismo histórico ni iniciativa. Esta evolución del capitalismo por medio del desarrollo de las fuerzas productivas y del crecimiento de los medios de producción produce en la clase proletaria el interés subjetivo de abolir el sistema, y en la clase burguesa el interés subjetivo de mantenerlo. Por eso mismo, es posible acelerar el paso hacia la nueva sociedad, una vez que hayan madurado las condiciones objetivas, por parte de la clase proletaria en lucha contra la clase burguesa.

b.4) El capitalismo tiende a impulsar el desarrollo de las fuerzas productivas, que son el factor decisivo, el resorte, el indicador del movimiento y del sentido de la historia. Este desarrollo, a su vez, prepara las condiciones objetivas y subjetivas para la explosión revolucionaria. La clase proletaria se constituirá en clase unitaria social, aspirando a la toma de poder y a la transformación de las relaciones sociales. La lucha de clases lleva necesariamente a la dictadura del proletariado, como fase intermedia en dirección hacia la sociedad comunista sin clases. Existe, por tanto, una estrategia

de lucha de clases para el establecimiento de la sociedad no-antagónica, comunista, en la que desaparecerá para siempre la división en clases sociales, explotadora y explotada.

b.5) La sociedad futura será democrática y respetará los derechos fundamentales de las personas. En lugar de la lucha de clases se dará la construcción libre y consciente del futuro por obra del conjunto de los miembros desalienados y productores asociados. Entre otras características, esta sociedad tendrá las siguientes: propiedad social de los medios de producción, control y planificación de la producción y de la distribución, valores de uso y verdaderas necesidades de toda la población como criterios directos de orientación del control y de la planificación económica.

b.6) Existe una relación entre el mundo de las ideas con que el hombre se mira a sí mismo (ideología) y la estructura socio-económica. La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con las propias condiciones reales de la existencia. En ella los individuos no expresan sus condiciones reales de existencia, sino la manera como viven y se relacionan con esas condiciones. Los individuos, seres sociales, participan en la producción económica y en la actividad política, determinados respectivamente por la relación de producción y de clase. Y allí representan para sí mismos la posición que ocupan dentro de la sociedad, racionalizándola, justificándola, sirviéndose para ello de representaciones filosóficas, morales, culturales, religiosas, que están a su disposición en el medio cultural en que viven. Estas representaciones tienen la finalidad de expresar y fundamentar la cohesión existente en el edificio social, haciendo que cada individuo asuma sus propias funciones dentro de la sociedad en que está inserto.

b.7) La crítica ideológica de la religión en el marxismo se hace a partir del punto de vista filosófico, político y económico. Pero lo que caracteriza específicamente al «análisis marxista» es encontrar en las condiciones materiales reales la causa del carácter alienante y proyectivo de la religión (tema ya muy trabajado antes de Marx, especialmente por L. Feuerbach). Vale de la religión el mismo esquema teórico interpretativo del «fetichismo de la mercancía» en la sociedad capitalista. Este fetichismo no tiene su origen en la conciencia y a partir de ella, sino que es engendrado por la propia realidad capitalista. Por eso mismo, este fetichismo no se supera por la vía de la «concienciación», sino tan sólo cambiando las relaciones capitalistas reales que lo engendran. De esta manera la religión es una falsa conciencia engendrada por la «miseria de la realidad»; es una imagen invertida de la propia conciencia del individuo, porque la realidad está invertida; es falsa conciencia de sí mismo, ya que las condiciones reales sociales son falsas. Por consiguiente, no se discute ya con la religión, sino que se va a la raíz del mundo invertido y se intenta transformarlo, con lo que desaparece la conciencia infeliz y alienada (la religión). Esta es la originalidad del «análisis

marxista» de la religión: la convierte en producto de las contradicciones sociales, de la praxis social de una sociedad invertida en las verdaderas relaciones. Su superación se da, no ya en el nivel idealista, religioso, sino en el nivel material, económico-político, con la transformación de las condiciones reales contradictorias, alienadas y alienantes, que la engendran.

La religión vive de la miseria y en la miseria del pueblo. Una vez superada esa miseria, desaparece la religión. Y esa miseria depende de las condiciones reales materiales creadas por el sistema capitalista (o por otros anteriores a él). Con la desaparición de los sistemas que engendran dicha miseria, desaparecerá igualmente la religión que vive en ella y de ella.

Al contrario de lo que sucede con la filosofía y con la ideología, el análisis marxista pretende ser científico en el sentido de objetividad, de verificabilidad. Aunque no es éste el lugar para hacer una crítica del análisis marxista, salta a los ojos, sin embargo, la terrible dificultad de articular las dos lógicas —la analítica y la ética— en una misma pretensión de cientificidad, sobre todo en un K. Marx que no elaboró ninguna «teoría ética» y se dejó simplemente impulsar por un «grito ético». La epistemología contemporánea plantea serias objeciones a la cientificidad de un instrumental que deriva su fuerza principal de la conjugación de dos niveles epistemológicos distintos: el socio-analítico y el ético. Sin embargo, la articulación de estas dos lógicas no es algo tan sencillo y tiene sus dificultades, que constituyen la verdadera «crux» de los intérpretes de Marx.

4. DISCERNIMIENTO DE LA TdL ANTE EL MARXISMO

Tras iluminar un poco la complejidad del término y de la realidad del marxismo, resulta posible la pregunta por la relación entre los diferentes significados de marxismo y la TdL.

a) Predilección por el instrumental dialéctico y no-funcionalista

Entre las diferentes orientaciones fundamentales de las teorías sociales que pretenden explicar analíticamente la realidad social, podemos señalar dos especialmente: la tendencia funcionalista y la dialéctica. La *tendencia funcionalista* considera la realidad social a partir de una idea de orden, de armonía, de equilibrio, y tiene como esquema subyacente la concepción de la sociedad como un organismo, como un todo orgánico, cuyas partes serían complementarias entre sí.

Esta tendencia responde fundamentalmente a los intereses de la tradición liberal, dentro de la cual se gestó el capitalismo, y por eso mismo se orienta más bien hacia la conservación del sistema que hacia su transformación. Con esa intencionalidad básica, los instrumentos elaborados dentro de la perspectiva funcionalista intentan captar las disfunciones del sistema

para corregirlas, a fin de conservarlo y de perfeccionarlo, pero sin cuestionar para nada sus bases. Los conflictos existentes en la sociedad tienen que mantenerse dentro de los límites que puede soportar el sistema, y por eso el análisis funcionalista se asienta sobre su vocación innata a la armonización social y a la complementariedad de las clases. El conflicto es captado precisamente con vistas a su suavización y atenuación, ya que es percibido como desajuste, como disfunción del sistema que hay que corregir.

La *tendencia dialéctica*, por el contrario, parte del presupuesto de la contradicción básica del sistema capitalista. Se trata de un sistema conflictivo por su estructura misma. La superación de este conflicto sólo puede darse por la superación del sistema, y en orden a ella se estructura igualmente el instrumental de análisis. Por consiguiente, pretende captar las contradicciones fundamentales del sistema capitalista, para resolverlas a través de la superación del sistema. En la tradición dialéctica es donde destaca sobre todo el análisis marxista.

El primer encuentro de la TdL con esta doble tendencia socio-analítica no se realiza a partir de la cientificidad inherente a ellas, sino a partir de las opciones básicas de la TdL y del propio instrumental. La TdL aplica sobre estas dos tendencias un «análisis pragmático» y compara ese análisis con el análisis pragmático que había hecho de sí misma. Y entonces lleva a cabo su discernimiento.

De esta forma la opción de la TdL por los pobres implica una crítica radical del sistema que los engendra, ya que su consideración sobre los pobres no excluye, sino que incluye, la vertiente política. A través de esta consideración política, el pobre colectivo aparece en una íntima relación de causalidad con la opresión capitalista, no ya como algo coyuntural, sino estructural. Entonces la preferencia o, más exactamente, la elección de la tendencia socio-analítica se hace en favor de la que pretende la superación —tendencia dialéctica— y no la conservación del sistema capitalista —tendencia funcionalista.

La reducción de las diferentes orientaciones fundamentales de las teorías sociales a dos no se presenta en nombre de la cientificidad, sino que pretende simplemente ser didáctica. Esto significa que hay otras tendencias que no se consideran, porque no interesan de momento al tipo de estudio que estamos realizando. De hecho, entra en cuestión fundamentalmente para la TdL la consideración de las tendencias básicas y contrarias en relación con el sistema capitalista. No hay que interpretar tampoco esta distinción de forma maniquea, como si estuvieran en contraposición absoluta, por un lado, los valores y, por otro, los antivalores. Se trata de una elección y, por tanto, de un juicio histórico hecho en un momento determinado, con los datos posibles existentes, en donde se pesa, no ya la presencia o la ausencia absoluta de valores en una de las tendencias, sino la preponderancia, en una de las tendencias, de los valores que se consideran dignos de privilegiar a partir de la opción tomada, a pesar de la existencia de otros valores en la

posición abandonada y de la presencia de antivalores en la asumida. Los juicios históricos adolecen siempre de cierto grado de ambigüedad, de fragilidad, de limitaciones en el bien que se desea y de otros valores a los que hay que renunciar. Nos lo confirma la experiencia de cada día. Así, el que abraza el valor del matrimonio, renunciando al de la castidad consagrada, no por eso lo rechaza como antivalor, sino que afirma un determinado valor —el matrimonio— que es existencialmente incompatible con el de la castidad consagrada. Esta decisión no implica ninguna actitud maniquea dicotómica, sino que está orientada por opciones que el sujeto motiva para sí mismo a partir de una serie de elementos personales, comunitarios, sociales.

La epistemología puede suscitar otra cuestión espinosa, al preguntar cómo se justifica teóricamente la elección de un «instrumental científico» a partir de un criterio no-científico, sino ético, ideológico, de la opción. Realmente la TdL escoge el instrumento dialéctico debido a su opción por los pobres. ¿No significa esto confundir el orden de lo real con el orden del deseo? ¿Puede descartarse sin más ni más una teoría —por ejemplo, el análisis funcionalista— en virtud de una opción, cuando aquella teoría quiere explicar la realidad, y la opción quiere implantar un ideal, defender un valor?

Esta cuestión, que vuelve a aflorar en esta ocasión, ya se trató en el capítulo sobre la pragmática de la TdL, al hablar del doble régimen de autonomía y de dependencia de una ciencia. En este caso, tanto el instrumento científico socio-analítico como la ética tienen sus reglas propias, autónomas, que no pueden ser dictadas unas por las otras. Pero por otro lado, el científico es el hombre ético que elabora el instrumental científico y vive según unos valores éticos. Y él, en la unidad de su persona, lleva a cabo una relación de dependencia entre estos dos saberes, de modo que en la elaboración científica se encuentra ante opciones que han de ser regidas por una jerarquía de valores, y en la explicitación, el conocimiento y la profundización de los valores se enfrenta con elementos que proceden de otras ciencias (la psicología, la historia, la sociología, la filosofía, etc...). El científico, en cuanto sujeto, está siempre situado. Tiene su lugar social. Y este lugar repercute en las opciones que lo rigen en su propia actividad científica. Y a su vez, sus opciones echan mano de conocimientos científicos para poder ser más lúcidas y conscientes. Mientras tanto, en el interior de cada una de esas instancias, está también vigente un conjunto de reglas propias.

b) Encuentro con el marxismo en sus diferentes aspectos

La TdL, por el hecho de ofrecer de forma refleja y tematizada en un discurso científico una visión de la totalidad de la historia, del hombre, del mundo, de la naturaleza, a partir de la revelación de un Dios transcendente, choca radicalmente con el marxismo, que presenta igualmente un *sistema*

global, aunque dentro de un horizonte ateo, materialista, immanentista, humanista puramente intra-histórico. La incompatibilidad radical entre esos dos «sistemas globales», en cuanto totalidad explicativa, imposibilita cualquier asunción del marxismo dentro de una teología cristiana. Porque la contradicción se da en el nivel de la última explicación, en el eje central en torno al cual gira todo el sistema.

La TdL se encuentra también con la *ideología marxista*, en cuanto bandera revolucionaria con vistas a la transformación radical de la sociedad capitalista y la llegada de la nueva sociedad (socialista).

Ante todo, hay que distinguir entre la «causa de la liberación» y la «teología de la liberación». La causa de la liberación es mucho más amplia y comprensiva que la TdL. Esta es una parte de aquella. Así, es posible que durante algún tiempo la TdL y la ideología marxista convivan «políticamente» dentro de la misma causa, sin que tengan entre sí una relación teórica explícita. Pueden ser compañeras de un mismo proceso. Porque la causa de la liberación puede ser sostenida por marxistas, con su respectiva ideología, y por cristianos que se alimentan de la TdL, en alianzas tácticas (estratégicas). Es una cuestión pastoral-política. No es objeto de nuestro estudio.

Se da una relación extrínseca, operacional, entre la «ideología marxista» y la TdL. La ideología, en el sentido movilizador, pretende reclutar el mayor número de adeptos posible para la causa que defiende. No se preocupa directamente ni de la verdad ni de la coherencia epistemológica, sino de los intereses que defiende. Pues bien, en regiones marcadamente cristianas, la fuerza movilizadora de la fe es todavía destacada. Y la TdL ha elaborado ya elementos de esa fe en una línea más directamente aceptable, asimilable o, por lo menos, en menor conflictividad con la ideología marxista. Por eso la ideología marxista puede asumir elementos de la TdL e incorporarlos funcional y operativamente en su conjunto teórico movilizador. Pero esto no significa teóricamente que exista una compatibilidad interna entre la ideología marxista y la TdL, sino simplemente una mayor o menor viabilidad del uso de la TdL por parte de la ideología marxista.

Por su parte, la TdL ejerce sobre la ideología marxista el mismo tipo de crítica que ejerce, en nombre de la fe, sobre cualquier ideología. La coherencia interna de la ideología no le viene del material (ideas, conceptos, datos, etc...) que ella incorpora, asume o asimila, sino del interés radical que defiende. Por muy justos que sean los intereses de una ideología, en el momento en que los absolutiza hasta el punto de justificar cualquier medio para su victoria, la TdL, en nombre de la única realidad absoluta verdadera —Dios—, toma una distancia crítica frente a la ideología, sea cual fuere. Por tanto, la TdL no es compatible con el aspecto absolutizante de ninguna ideología.

Se da una aproximación real entre la TdL y la ideología marxista en el nivel de la pragmática y de la semántica, y algo menos en el de la sintáctica.

De hecho, existe una proximidad entre las *opciones básicas de la TdL* y las que defiende la ideología marxista. Hablo de proximidad y no de identidad, ni material ni formal. La ideología marxista se alinea con los intereses de las clases proletarias, que son parte substancial del mundo de los pobres colectivos, por los cuales opta la TdL. El universo de los pobres de la TdL es más amplio, pero se encuentra retratado en parte en el mundo proletario de la ideología marxista. Además, no solamente es diferente la motivación subjetiva, aunque sirva de mucho encontrar una identidad a través del juego interpretativo, como en el caso del «cristiano anónimo», sino que también es distinta la intencionalidad objetiva. La intencionalidad objetiva de la opción de la TdL implica necesariamente una liberación inclusivamente trascendente, espiritual y religiosa, mientras que la intencionalidad objetiva de la ideología marxista se presenta como excluyente en lo que se refiere a lo trascendente, a lo espiritual y religioso. Existe, por tanto, una proximidad —los proletarios son los pobres—, pero no una identidad: los pobres son más que los proletarios, y su liberación supone elementos trascendentes.

En el nivel de la *semántica*, se da una proximidad entre la TdL y la ideología marxista. Una vez más se trata de proximidad, no de identidad. Porque el universo significativo de ambas es una liberación que implica la supresión de las contradicciones político-económicas del sistema capitalista. La distancia se da en el momento en que la ideología marxista no sólo considera la liberación político-económica como determinante en última instancia de la liberación, sino que, además, rompe con la pretensión de una liberación religiosa, quitándole la condición básica social de existencia: la opresión, la miseria del pueblo, la alienación del sistema capitalista. En ese momento, la incompatibilidad semántica es total. La liberación marxista se convierte en condición de no-posibilidad de la liberación cristiana, porque le quita la substancia misma, le niega la condición social de existencia.

Las *reglas sintácticas* de elaboración de una teología y de una ideología se distancian de tal manera que apenas se tocan. En este terreno, la TdL no se acerca para nada a la ideología marxista, sino que sigue su propio camino. Quizás las dos tengan en común la regla epistemológica de relación y de intencionalidad con la praxis, por el hecho de distanciarse de una hermenéutica idealista. Para ambas, una relación teórica y práctica con la praxis resulta decisiva en su propia constitución y elaboración.

Por tanto, la relación entre la TdL y la ideología marxista tiene que matizarse cuidadosamente, para evitar caer en el juego ideológico del sistema capitalista. Entonces la TdL sería tan sólo alimento y pasto abundante para fomentar la ideología del sistema dominante, «a su pesar», por la vía del «inocente (tonto) útil».

No cabe duda de que la *filosofía marxista* ha ofrecido algunos de sus elementos a la TdL. En el terreno de la *teoría del conocimiento*, la TdL se sitúa mucho más cerca de los presupuestos marxistas que de los idealistas, al privilegiar la praxis y la dimensión social del sujeto del conocimiento. Aun

consciente de que su última fuente de verdad es la revelación, y por tanto ninguna praxis humana, la TdL establece una relación teórica y práctica con la praxis, como ya hemos indicado al establecer sus reglas sintácticas. Además, la TdL atiende explícitamente a la relación entre el lugar social y la lectura interpretativa de la revelación. Se interesa especialmente por las condiciones sociales —pre-texto— del sujeto-teólogo, dentro del esquema marxista y que ha pasado ya en la actualidad a ser una adquisición tranquila de toda sociología del conocimiento. Sin embargo, la TdL rechaza el presupuesto radicalmente materialista de la teoría del conocimiento marxista. La TdL está también atenta a la relación que existe entre su producción teológica y la transformación de la realidad, asumiendo así el vector de la *dialéctica* marxista. En términos estrictamente teológicos, la TdL explicita más la relación entre las interpretaciones de la fe (teoría) y la práctica de la caridad (praxis), procurando establecer entre ellas una relación realmente dialéctica y no simplemente deductiva. La teología tiene su propia manera de trabajar la dialéctica en el horizonte marxista de la dialéctica, pero sin caer en el extremo de transformar toda la teología, producto determinado en última instancia por la práctica social.

En el terreno de la *antropología*, las distancias son bien claras en lo que hay de específico y de fundamental para el marxismo: el hombre autocreador de sí mismo por el trabajo. La TdL, como toda teología cristiana, sólo puede entender al hombre a partir de su creación en Cristo; por tanto, su alienación radical se da también en su relación con el Creador. En un nivel secundario y derivado, entendido como mediación de la alienación radical del pecado, la TdL acompaña a la filosofía marxista en la importancia que da a las alienaciones provocadas por el sistema capitalista. Prefiere, sin embargo, considerar estas alienaciones bajo la forma de ídolos. Muestra cómo el sistema capitalista aliena al hombre esclavizándolo, sometiéndolo a los tres ídolos del placer, del poder y del dinero, en cuyo altar él es capaz de sacrificar como víctimas a sus propios hermanos.

La distancia entre la TdL y la *ontología* marxista es clara e insuperable, ya que en el centro de la ontología marxista está la materia. El ser es, en última instancia, materia, y todo lo que existe se explica por el movimiento de la materia. Este monismo materialista es absolutamente indigerible para la TdL, dado que ella parte del Ser último, del Espíritu, de Dios. Dios es el comienzo y el fin. El es Espíritu. Y la materia pretenece al orden de lo creado.

Esta rápida reflexión nos muestra la complejidad del encuentro de la TdL con el marxismo, visto en su triple significado de sistema global, de ideología y de filosofía. Pero la cuestión más candente se presenta en el momento en que el marxismo pretende tener la neutralidad científica de un instrumento de análisis de la realidad. Y en este terreno las posiciones son lo suficientemente variadas para que merezcan una consideración más detallada.

c) Encuentro de la TdL con el análisis marxista

Hay una pregunta previa que decide ya de antemano la posibilidad de tratar el encuentro con el análisis marxista de una forma distinta del encuentro con el marxismo como sistema global: ¿hasta qué punto el análisis marxista puede disociarse del materialismo dialéctico sin que sufra cambios radicales?, ¿hasta dónde puede disociarse el aspecto científico socio-analítico del marxismo de su filosofía, de su ontología, de su antropología filosófica, sin desfigurarlo como marxismo?

Las posiciones varían. P. Bigo y otros muchos autores afirman, e intentan probarlo, que *Marx nunca pensó ni siquiera en distinguir entre el análisis y el materialismo dialéctico*. Ambos forman una sola teoría, un solo cuerpo indisociable. Sin el materialismo dialéctico, el análisis pierde sus fundamentos teóricos y su credibilidad. Los factores económicos son los únicos determinantes en la existencia y en la historia; la única contradicción está entre la producción colectiva y la propiedad particular; el único conflicto es la lucha de clases; la única meta es la colectivización; y el medio para llegar a esa meta es el desarrollo de las fuerzas productivas. No hay ningún otro factor que pueda desviar el curso de la historia ni limitar la lucha de clases y la colectivización en su radicalidad, porque ese factor sería exógeno en relación con la estructura económica.

En una posición menos radical se sitúan los documentos de la Iglesia. Es ya clásica la frase en cierta manera cautelosa, pero incisiva, de Pablo VI: «Si en esta gama de marxismo, tal como se vive concretamente, pueden distinguirse estos diversos aspectos y las cuestiones que plantean a los cristianos en orden a la reflexión y a la acción, sería ilusorio y hasta peligroso llegar hasta el punto de olvidar la *vinculación íntima* que los une radicalmente, aceptando los elementos de análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología y, sobre todo, entrando en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de atender al tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso» (*Octogésima adveniens*, n. 34). Puebla recoge la pregunta de algunos que consideran posible «separar diversos aspectos del marxismo, en particular su doctrina y su análisis». Cita entonces el texto de Pablo VI y añade: «El riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana» (*Documentos de Puebla*, nn. 544-545).

Algunos filósofos marxistas (L. Althusser, eurocomunismo) y algunos autores cristianos (L. Boff, T. Cavazzutti) intentan establecer la división del marxismo como filosofía y como ciencia. La relación entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico no es intrínseca, sino *histórico-coyuntural* (L. Boff). El ateísmo del materialismo histórico es un ateísmo meto-

dológico, en línea con la afirmación de Laplace cuando, en respuesta a Napoleón a propósito de la existencia de Dios para sus teorías científicas, dijo: «Je n'ai pas besoin de cette hypothèse-là».

Pero la posición más común consiste en asumir del análisis marxista, no ya el conjunto, incluso considerado como científico, sino *algunas categorías* que interesan para el caso. Evidentemente, se plantea entonces la cuestión: ¿puede seguir considerándose análisis marxista un grupo de categorías desvinculado del conjunto coherente y sistemático que caracteriza al análisis marxista?

El padre Arrupe, en su carta sobre el análisis marxista a los Provinciales de América Latina, reconoce sin ambages que «podemos aceptar cierto número de puntos de vista metodológicos que surgen más o menos del análisis marxista, con la condición de no concederles un carácter exclusivo. Por ejemplo, la atención a los factores económicos, a las estructuras de propiedad, a los intereses económicos que pueden mover a unos grupos o a otros, la sensibilidad por la explotación de que son víctimas clases sociales enteras, la atención al lugar que ocupan las luchas de clases en la historia (al menos en numerosas sociedades), la atención a las ideologías que pueden servir de disfraz a ciertos intereses e incluso a ciertas injusticias».

Lima Vaz introduce una distinción interesante al designar como análisis marxista *en sentido estricto* el que se fundamenta en la axiomática marxista, y como análisis marxista *en sentido amplio* el que prescinde metodológicamente de esa referencia fundamental. Ese análisis sería todavía marxista en cuanto que se aplica a las contradicciones de la moderna sociedad industrial, en los mismos términos en que Marx las analizó. A Lima Vaz le parece que el pensamiento cristiano debería aceptar y hasta asimilar los elementos del análisis marxista que repercuten sobre aspectos fundamentales de la moderna sociedad industrial, que se define como civilización de la producción organizada y (teóricamente) ilimitada de bienes. Esta asimilación (como actualmente se puede verificar) no se hará sin tensiones doctrinales dentro de la Iglesia. Pero estas tensiones son normales, y todo indica que, en el siglo XXI, la confrontación con el marxismo será ya una página pasada en la larga historia del pensamiento cristiano.

Ante estas diversas posiciones frente al análisis marxista parece que se pueden señalar tres cuestiones diferentes en su relación con la TdL. La primera cuestión se refiere a la delimitación de los contornos del análisis marxista. La segunda, a la propia validez científica de ese análisis. Y la tercera, a cuáles son las consecuencias teológicas de su uso por parte de la teología. Y estas tres cuestiones están íntimamente inter-relacionadas entre sí.

Así, a propósito de la primera cuestión, las posiciones van desde las que identifican prácticamente el análisis marxista con el sistema marxista global (P. Bigo) hasta las que hablan todavía de análisis marxista cuando ya se ha operado en él una selección de elementos. Así, el uso que la TdL hará del

análisis marxista dependerá mucho de la amplitud marxista del análisis. Por eso es difícil resolver *a priori*, como parece ser que hizo el documento de la Congregación para la doctrina de la fe, la incompatibilidad del análisis marxista con la teología, si el contenido del análisis marxista no queda bien definido por aquellos que lo hacen.

Así, la incompatibilidad de la TdL con el análisis marxista y, por consiguiente, los riesgos de que hablan Pablo VI y más expresamente Puebla, se dan, evidentemente, siempre que el análisis marxista es asumido en toda su axiomática, sobre todo en su interpretación del fenómeno religioso como producto de las contradicciones sociales. En la práctica, el uso del análisis marxista por una teología, tiende (o puede tender) a ser hecho sopesando cada categoría, para ver su incidencia sobre la reinterpretación de la fe, sin olvidar nunca el nacimiento de dicha categoría en el interior del conjunto globalizante del análisis marxista. Parece claro que el uso global, indiscriminado, dogmático, de las categorías marxistas por la TdL podrá producir ciertas distorsiones en la comprensión de la fe. El problema no puede ser resuelto, de modo general, ni positiva ni negativamente.

Finalmente está la cuestión de la propia validez científica del análisis marxista. En relación con la teología, el problema se presenta de la siguiente manera. La TdL quiere ser *teología*; por tanto elabora su objeto dentro de las reglas de científicidad propia de la teología. Por eso las MSA tienen que gozar de seriedad científica, pues de lo contrario perturbarían internamente el carácter científico de la propia teología. Por tanto, no puede recoger su materia de cualquier fuente socio-analítica, sino de aquella que le garantice un grado suficiente de científicidad. Por otro lado, ella no tiene competencia propia, en cuanto teología, para juzgar de la científicidad del instrumental socio-analítico que intenta escoger. Por consiguiente, tiene que recurrir a los juicios de los peritos en el asunto y basarse en ellos. No le corresponde al teólogo defender ni objetar en contra del carácter científico de las MSA, sino seguir inteligentemente el debate teórico entre los especialistas. El papel del teólogo está en el nivel de la pragmática y no en el de la sintáctica del instrumental de análisis. En otras palabras, el teólogo es competente, con su criteriología evangélica, en el juicio sobre las opciones de valor (éticas) de fondo de las MSA. Y a partir de ahí ejerce un discernimiento de exclusión, a saber, excluyendo los instrumentos que no sirven por causa de su intencionalidad. Y entre los que permiten la elección, tendrá que someterlos luego a la criba de su científicidad, no ya en nombre de su propia competencia, sino recurriendo a la de los científicos sociales.

Por eso pertenece a este momento de comprensión de la TdL enfrentarse con el juicio crítico de los especialistas en la materia. Evidentemente, dentro de los límites de este itinerario para un seminario sobre la TdL, no queda sitio para emprender el gigantesco debate sobre la científicidad del análisis marxista.

El aspecto de la científicidad, visto por los marxistas, está ya expuesto en la misma descripción del análisis. Las objeciones, a su vez, se sitúan en tres vertientes principales. Dejaremos de lado los pormenores, aunque sean importantes.

Una primera vertiente intenta señalar la inoperatividad del análisis marxista, sobre todo en sus elementos prospectivos. Afirma E. M. Ureña: «La coherencia teórica interna del ambicioso modelo económico marxiano es comprada al precio de un excesivo minimalismo en la incorporación de presupuestos reales en el modelo, que tiene como consecuencia la enorme pobreza de su campo de aplicabilidad práctica».

Una segunda vertiente insiste en el carácter dinámico del capitalismo, que se ha transformado ya de tal manera que el análisis marxista, pensado para el capitalismo manchesteriano, tiene ya dentro de sí una cantidad tan grande de elementos caducos que se puede preguntar por su validez.

Una tercera vertiente parte de las realizaciones históricas del marxismo, mostrando su contradicción con muchos de los elementos previstos por Marx y también por la evolución del capitalismo real, que no ha seguido las previsiones de Marx. A partir de aquí algunos teóricos quieren ir más lejos, mostrando ya en el interior del análisis marxista las raíces de las contradicciones que los socialismos reales están viviendo, mostrando, sobre todo, la incompatibilidad entre un socialismo democrático (políticamente) con una política económica centralizada, planificada, determinada por el Estado. Hay una conexión profunda, y no simplemente coyuntural, entre la visión marxista y la imposibilidad de la realización concreta de una sociedad libre.

Hay, por tanto, un terreno de discusión entre marxistas y no-marxistas sobre la validez del instrumental marxista en el nivel científico, del cual, a pesar de no ser competente, el teólogo debe por lo menos estar informado para que el uso de las categorías marxistas responda a los dos requisitos fundamentales para la TdL: que sea científico y que sea compatible con la visión de fe, o por lo menos no produzca una distorsión de la comprensión de la revelación.

En la discusión sobre la científicidad de un instrumental socio-analítico no se puede olvidar que el concepto de científicidad no es unívoco para las diferentes ciencias. Así, las ciencias naturales realizan el grado y el nivel de científicidad, en el sentido de verificabilidad, mucho más que las ciencias humanas. En otras palabras, el «margen de error» en las ciencias no es idéntico. Y por eso, en vez de trabajar intransigentemente con la oposición «científico» y «no-científico», se puede hablar de grados de científicidad, de márgenes de error, de niveles de verificabilidad. Y para adoptar alguna categoría social como científica, no se necesita el mismo grado de controlabilidad y verificabilidad de su uso y se puede aceptar, por consiguiente, un mayor margen de error, sin que deje de ser científica. La univocidad del concepto «científico» a partir de las ciencias exactas y naturales puede desem-

peñar una función ideológica paralizante en el terreno de las ciencias humanas y sociales.

Otra discusión que también puede hacerse estéril se refiere a la distinción entre «análisis marxista», «visión global marxista» y «categorías aisladas marxistas», independientemente del uso concreto de tales elementos en la práctica de los grupos sociales y políticos: es fácil perderse en un academicismo ajeno a la práctica. Tanto más estéril resulta esta discusión cuanto que el marxismo pretende ser pensado y elaborado con vistas a la práctica y no para debates teóricos académicos.

Fundamentalmente se trata de intentar verificar cuáles son las categorías que de hecho explican y ofrecen una real inteligibilidad de lo real concreto, sin que sea necesario preguntar continuamente si forman parte de un sistema global o si son pensables aisladamente. El uso de la categoría debe someterse al criterio de lo real que pretende iluminar y a las posibles refundiciones de horizonte significativo, axiológico y teológico, cuando son necesarias. Estas refundiciones de horizonte y de categoría pueden ser pensadas dialécticamente, de tal forma que no tenga mucho sentido seguir preguntando por la continuidad o no de la misma categoría. Porque la verdad es que se trata y no se trata de la misma categoría. Al asumir de la categoría la positividad dada por el marxismo, sigue siendo marxista; pero al superar los límites marxistas de esa misma categoría, al ampliarla y al restituírle el significado dentro de un horizonte sociopolítico, filosófico y teológico más amplio, ya no se trata de la misma categoría. Lo más importante no es discutir si es o no marxista, sino ver si tal categoría, refundida de ese modo, puede dar cuenta de lo real que quiere interpretar y si es apta para ser asumida dentro de la teología, después de haber pasado por una criba crítico-filosófica que permita esa operación teórica teológica de suprasunción.

El encuentro de la TdL con el análisis marxista es un caso típico de interdiscipliniedad, en donde hay que atender, como vimos ya anteriormente, al doble registro de la autonomía y de la dependencia. La unidad de lo real concreto permite el encuentro de la teología y del análisis social. Y la mutua crítica, a su vez, se debe al hecho de que toda teología tiene adheridos ciertos fragmentos sociológicos, y a todo análisis social se le añaden también indisolublemente ciertos elementos teológicos implícitos. La teología tiene derecho a criticar la razón o no de esos fragmentos teológicos adheridos al análisis social, bajo la forma de presupuestos, de opciones, de proyectos últimos, de sentido radical, de visión de totalidad. Y la teología, por su parte, incluye inevitablemente datos sociológicos que pueden ser criticados en sus razones por los instrumentos socio-analíticos. De modo más sencillo, la TdL critica en el análisis marxista lo que éste tiene de teológico, aun sin saberlo y muy a su pesar. Y el análisis marxista critica en la teología lo que ella misma tiene de sociológico, aunque no siempre lo perciba.

Finalmente, cabe señalar que el encuentro de la TdL con el análisis marxista se da en dos momentos del proceso teórico, en conformidad con la estructura epistemológica de los dos. Hemos visto cómo la TdL se construye teóricamente a partir del método clásico de *ver-juzgar-actuar*. El juzgar se caracteriza como el momento eminentemente teológico, en donde se interpreta el dato captado a la luz de la revelación. Pero la TdL pretende captar ese dato trabajando socio-analíticamente. Para ello recurre a mediaciones interpretativas de la realidad y se enfrenta entonces con el análisis marxista.

Hemos visto también que la TdL tiene fundamentalmente una intencionalidad práctica. Establece con la praxis una relación teórica y práctica, tal como estudiamos en el capítulo dedicado a la sintáctica. La intencionalidad práctica lleva a la TdL a preocuparse del significado transformador de su discurso teológico. Pues bien, para ello necesita de «mediaciones de la praxis». Y en ese momento se encuentra de nuevo con el análisis marxista, que ofrece elementos teórico-interpretativos en ese sentido. El análisis marxista presenta un proyecto de construcción de una sociedad alternativa a la capitalista. Y la TdL quiere colaborar en el nivel propio de la reflexión de la fe en esta construcción, enfrentándose, por tanto, con el análisis marxista.

5. LA TdL Y LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA

En este estudio sobre la TdL nos hemos encontrado ya con la teoría de la dependencia en las primeras páginas del libro. Señalábamos allí los factores sociopolíticos y culturales que participaron en la gestación de la TdL. El lector, sorprendido, puede hacerse la pregunta de por qué no se ha señalado, entre los instrumentos de análisis de la realidad, la teoría de la dependencia. Nos hemos concentrado en el análisis marxista cuando, de hecho, la TdL estuvo mucho más vinculada a la primera que a la segunda en su nacimiento.

Realmente hubo un desplazamiento de interés en la TdL desde la teoría de la dependencia hacia el análisis marxista. Para comprender esta situación, es preciso volver a tomar rápidamente los elementos básicos de la teoría de la dependencia y las críticas que se le hicieron, positivas en orden a la explicación de la situación y negativas en orden a los caminos de solución. La fragilidad teórica para presentar una respuesta de cambio va a abrir un espacio al análisis marxista, que tiene precisamente la pretensión de ser revolucionario, a saber, una teoría de la transformación radical de la realidad.

La teoría de la dependencia puede verse expuesta en varios libros al final de la década de los 60 y comienzos de los 70. Indico aquí, en forma de tesis, algunas de sus afirmaciones fundamentales:

a. El subdesarrollo no es una etapa previa al desarrollo, sino una situación estructural de dependencia.

b. La situación de los países subdesarrollados de hoy no puede compararse con la situación de subdesarrollo que tuvieron en otros tiempos los países desarrollados de hoy: entonces no había países desarrollados que dirigiesen o frenasen su desarrollo, el capital se adquirió a costa del oro de las colonias, el mercado estaba abierto a todos sin proteccionismos, la tecnología se desarrollaba de forma graduada y adaptada a la etapa de desarrollo, el exceso de mano de obra emigraba a otras partes aliviando así la presión de la población en paro, etc....

c. La dependencia de los países periféricos en relación con las metrópolis se da en el nivel de las relaciones económicas, de las decisiones políticas y de los patrones culturales, de tal manera que la dependencia tiende a crecer impidiendo el desarrollo.

d. Las relaciones comerciales de venta de productos primarios cada vez en mayor cantidad a menor precio y de compra de bienes industrializados, tecnología, materia prima de alta densidad de valor, asistencia técnica, *know-how*, cada vez a precios más elevados, ha engendrado un gigantesco desequilibrio en la balanza de pagos, en perjuicio de los países periféricos. Este desequilibrio se ha agravado más aún gracias a los crecientes préstamos tomados para cubrirlos, con lo que se ha engendrado en el interior del país la inflación y, en relación con los países centrales, una enorme deuda externa.

e. En el interior del país, las élites han reproducido la situación de dominio y dependencia en relación con las masas populares, a través de una concentración de su renta al lado de un poder disminuido de compra de las masas. Y estas élites se han asociado en sus intereses económicos y en sus patrones de comportamiento con los países centrales, con la consiguiente distancia clamorosa respecto a los propios compatriotas de las clases populares.

f. Por tanto, cualquier cambio estructural supone una ruptura de esa dependencia en relación con las metrópolis, asumiendo la gestión del propio modelo económico de desarrollo a través de un proyecto nacional, autónomo, planificando el uso de los propios recursos y movilizándolo a las fuerzas sociales. En una palabra, no es posible el desarrollo sin la liberación de esa situación estructural de dependencia.

Estas tesis, presentadas de forma simplificada, sirven para dar una idea de las principales proposiciones de la teoría de la dependencia. Como se ve, en su origen no está el análisis marxista. Las lagunas teóricas, que vamos a ver a través de las críticas que se le han hecho, permitieron entonces que el análisis marxista fuera ocupando su lugar, con respuestas y propuestas más objetivas y atrayentes. Expresaremos estas críticas en forma de breves proposiciones:

a. La teoría de la dependencia, de naturaleza estructuralista, explica bien cómo resulta inviable el desarrollo en una situación de dependencia, pero no apunta ninguna solución concreta.

b. La ruptura con la dependencia engendra independencia, pero no necesariamente desarrollo, que exige capital, tecnología, comercio, etc.... ¿Cómo adquirir tales condiciones objetivas simplemente rompiendo la dependencia? Esta situación puede engendrar más subdesarrollo aún que la anterior.

c. Esta teoría no propone ninguna política económica ni pone de manifiesto las fuerzas y los factores capaces de crear una nueva estructura.

d. Brasil ha profundizado su dependencia, pero aun así ha obtenido resultados expresivos en la línea del desarrollo. Es ya la octava economía del mundo, aunque tenga todas las distorsiones que apuntaba la teoría de la dependencia. No hay nada que haga creer que estén a punto de explotar las cosas. Es posible un desarrollo del tipo Canadá, cuya total inserción en el mundo de las compañías transnacionales no ha impedido su desarrollo, aunque casi sin autonomía.

e. La teoría desconoce que el subdesarrollo de América Latina tiene otras razones de importancia, además de las económicas, de naturaleza antropológica, etnológica, biológica, climática, demográfica e histórica.

f. La teoría simplifica demasiado la situación. El capitalismo se ha sofisticado. Puede crear mecanismos de continuación del dominio-dependencia sin estrangular a los países periféricos y sin llevarlos al borde de la explosión. Además, la división entre dominadores y oprimidos, entre metrópoli y periferia, entre países centrales y dependientes, no corresponde a la realidad —existen la dependencia mutua, la interdependencia, los campos de dependencia y de autonomía— y adolece de cierto maniqueísmo, al dividir a los países en dos bloques con connotación ética: países centrales = opresores, malos; países periféricos = oprimidos, buenos.

g. Desconoce la complejidad de los proyectos políticos, las alianzas provisionales, las contradicciones de los propios intereses de los países centrales, la realidad de los bloques históricos hegemónicos o no hegemónicos.

h. Adolece de cierto nacionalismo, que sustituye a las clases por la nación (pueblo). Le falta, por tanto, un análisis de clase. De ahí la deficiencia en organizar estrategias de cambio. Se sucumbe a la ilusión de la liberación como nación, sin pasar por la mediación de las clases.

Estas críticas han hecho que esta teoría fuese poco a poco desapareciendo del centro de las consideraciones y discusiones en nuestro continente respecto al proceso de liberación. Y también la TdL se desinteresa de su destino teórico.

Sin embargo, no se puede olvidar el papel positivo que esta teoría ejerció en los primeros años de elaboración de la TdL, además de haber sido su cuna semántica.

La teoría de la dependencia vino a romper la atmósfera de euforia del desarrollismo que se había impuesto después de la segunda guerra mundial, con el gigantesco progreso de las naciones europeas y con el comienzo del impulso industrial de algunos países latinoamericanos. En Brasil coincidió con el ambiente de optimismo y de desarrollo que se creó durante el gobierno de Juscelino Kubitschek. Sirvió para mostrar la otra cara de ese triunfalismo desarrollista: la dependencia de los países periféricos y la agravación real de su situación. Hizo crecer la conciencia y la práctica de crítica a la dominación de los países centrales y su reproducción en el interior de nuestros pueblos.

A nivel de Iglesia, ayudó a desbloquear la conciencia en la superación del dualismo natural/sobrenatural, permitiendo una lectura de liberación de la sociedad, de la historia y de la revelación, dentro de una comprensión unitaria de la historia. Por otra parte, sirvió para deslegitimar la alianza duradera de la Iglesia con el poder dominante, provocándola a la conversión, recordándole la exigencia de cambio, la solidaridad con los marginados.

Su afinidad semántica con la revelación le permitió a la TdL asimilarla más fácilmente y así articularla, en cuanto mediación socio-analítica, con el proceso de hacer teología. Fue a través de ella como las ciencias sociales entraron en la teología, siguiendo naturalmente el doble régimen de la autonomía y de la dependencia. De esta manera, la TdL emprendió caminos nuevos y diferentes de los de la teología europea. Permitted que naciera una teología autóctona en nuestro continente.

Al final de esta reflexión merece una breve alusión la teoría pedagógica de la liberación de Paulo Freire que, en cierto modo, se sitúa dentro del mismo clima en que se elaboró la teoría de la dependencia. Concretamente, Paulo Freire trabajó sobre todo en el terreno de la pedagogía y ofreció elementos teóricos que la TdL y, de manera especial, la pastoral, fueron asimilando hasta convertirlos en patrimonio común de la Iglesia en Brasil y en algunos países del continente.

En fechas más recientes se han hecho presentes otras teorías de liberación en el mundo y en América Latina, como las de la liberación de la mujer, la liberación del negro, la liberación de las opresiones religiosas, pero que aún no se han convertido en objeto de especial trabajo teórico por parte de la TdL.

CONCLUSION

Hemos recorrido un largo camino, no exento de trampas teóricas. El problema del marxismo para la TdL no ha nacido en los gabinetes de los teóricos, sino dentro de la urgencia por llevar a cabo la opción básica por los pobres y por elaborar a la luz de esta opción una reflexión teológica

coherente. Ni el marxismo ni la TdL nacieron en la primera Ilustración para responder a cuestiones estrictamente teóricas sobre la verdad y el sentido de la historia, sino en la segunda Ilustración, que se preguntaba cómo transformar la realidad humana social, de manera que apareciesen el sentido y la verdad de la historia. Por eso la TdL, situada en esta vertiente de la segunda Ilustración, se las tiene que ver con el análisis marxista.

Una vez planteada la cuestión, surgida de la práctica, pero con profundas implicaciones teóricas, hemos intentado recorrer los caminos serenos de la reflexión, eliminando de nuestra fantasía los fantasmas del marxismo, que no hacen más que impedir una visión serena.

Se han dado dos pasos teóricos. El primero nos condujo a la problemática general de la necesidad de una mediación socio-analítica para una teología que pretende ser de, en, para y por la práctica. En ese nivel de formalidad todavía resultaba fácil situar y examinar el problema. El segundo paso nos llevó a discusiones más candentes: el marxismo como mediación socio-analítica para la TdL.

Evidentemente, el encuentro con el marxismo no se ha dado en el nivel de la especificidad teológica. Porque el marxismo no nos ayuda, en principio, a entender a Dios, los grandes temas teológicos, la revelación, sino que pretende iluminar la realidad social de nuestra sociedad capitalista para mejor poder discernir en ella los signos del obrar de Dios. Como la TdL se pregunta cómo creer en Dios en el interior de una sociedad de cautiverio y de liberación, el análisis marxista se le presenta con competencia para definir los mecanismos profundos que engendran ese cautiverio. Entonces, partiendo de una mayor claridad sobre esta situación, cabe la posibilidad de entender mejor el proyecto salvífico de Dios, que comienza en la historia y que se prolonga hasta dentro del Reino definitivo. El encuentro con el marxismo se da en la interpretación de la realidad, no en la interpretación de la revelación. Y tan sólo indirectamente influye en esa lectura de la Palabra de Dios al elucidar la contextura de la realidad social a partir de la cual se interpreta esa Palabra de Dios.

Debido a la seriedad y responsabilidad que exige el ejercicio interpretativo de la Palabra de Dios, el problema de escoger las MSAs adecuadas ha necesitado el tratamiento tan largo y detallado que le hemos dedicado. No se trata de una cuestión primordialmente ideológica, sino teológica. Porque está en juego el respeto a la revelación de Dios, objeto primario de la teología.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- ARRUPE, P., "Carta aos provinciais da América Latina sobre a análise marxista", en *Síntese* 8/21 (1981), pp. 108ss. Carta en la que el Padre General de los jesuitas les ofrece algunas orientaciones sobre la cuestión del uso del análisis en la pastoral.
- ASSMAN, H.-REYES MATE, M., "Introducción", en MARX, K.-ENGELS, F., *Sobre la religión*, I, Sígueme, Salamanca 1979. Los autores hacen una introducción sobre la crítica filosófica, política y económica de K. Marx a la religión.
- BIGO, P., "¿Nexo entre el análisis marxista y el materialismo dialéctico?", en *Medellín* 4/15,6 (1978), pp. 481-491. El autor defiende la inseparabilidad, para Marx, entre el análisis marxista y el materialismo dialéctico.
- BOFF, Cl., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, pp. 31-134. En esta primera parte del libro, el autor trata específicamente del asunto de la presencia de las MSAs en la teología de lo social.
- ID., "O uso do marxismo em teología", en *Comunicações do ISEI* 3/3 (1984), pp. 11-16. Breve artículo sobre la relación entre el marxismo y la teología.
- BOFF, L., "Marxismo na Teología", en *Jornal do Brasil*, cuaderno especial, Rio de Janeiro, 6 abril 1980, p. 2. Breve artículo sobre los diversos sentidos del marxismo y su relación con la teología.
- CAVAZZUTTI, T., "Pastoral e análise social. A contribuição do marxismo", en *CEAS* 66-73. El autor expone algunas distinciones dentro del marxismo y defiende la posición de la separabilidad entre análisis marxista y filosofía atea marxista.
- COMBLIN, J., *Teología de la práctica de la revolución*, DDB, Bilbao 1979, Breve exposición y crítica de la teoría de la dependencia; abundante orientación bibliográfica.

- ID., "Teología e marxismo na América Latina. Algumas observações sobre o tema", en *Perspectivas Teológicas* 16 (1984), pp. 291-311. Interesante artículo a propósito de la publicación de la primera instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe (1984) sobre la TdL, donde el autor considera la relación entre el marxismo y la teología.
- III CELAM, *Puebla*, nn. 535-562. El documento trata de la relación entre evangelización e ideologías, refiriéndose directamente al análisis marxista.
- GONZALEZ FAUS, J. I., *El engaño de un capitalismo aceptable*, Sal Terrae, Santander 1983. Crítica que el autor hace del libro de E. M. Ureña sobre el "mito del cristianismo socialista", indicado en esta bibliografía.
- HUBER, E., "A proposito dell'analisi marxista", en *Civiltà Cattolica* 136 (1985), pp. 535-542. Sitúa debidamente el ámbito teórico del análisis marxista.
- ID., "A libertação do homem segundo Marx", en *CEAS* 100 (1985), pp. 74-83.
- LEPARGNEUR, H., "Metodología teológica e categorías sociológicas", en *REB* 45 (1984), pp. 30-316. Breve estudio sobre el uso de categorías sociológicas dentro de la teología.
- ID., "Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx", en *Boletim SEAF, MARX* n. 2, Belo Horizonte 1982, pp. 5-15. Artículo claro y sucinto, donde el autor hace una breve exposición de las ideas centrales del pensamiento filosófico de Marx.
- LIMA VAZ, H. C., "Análise marxista e pastoral", Rio de Janeiro 1977, *ad instar manuscripti*. Breve, pero muy interesante nota, en la que el autor presenta los elementos fundamentales del análisis marxista y su relación con la pastoral.
- PABLO VI, *Carta apostólica "Octogesima adveniens"*, nn. 22-41. El papa trata del problema del marxismo dentro de las corrientes de ideas del momento actual.
- SCANNONE, J. C., "El papel del análisis social en las teologías de liberación contextualizadas", en *Stromata* 42/1,2 (1986), pp. 137-158. El autor estudia el problema de la MSA en la TdL, intentando avanzar desde las reflexiones de Clodovis Boff.
- UREÑA, E. M., "Los cristianos y el método de análisis marxista", en *Revista de Fomento Social* 36 (1981), pp. 95-106. Breve artículo en que el autor expone los elementos constitutivos del análisis marxista y de su uso por los cristianos.
- ID., *O mito do cristianismo socialista. Crítica econômica de uma controvérsia ideológica*, Ed. Loyola, São Paulo 1982. Libro en que el autor critica la compatibilidad del socialismo con las pretensiones utópicas cristianas a partir de un análisis económico.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- a. Discutir la necesidad de las mediaciones socio-analíticas para una teología que pretenda pensar en el proceso de liberación.
- b. Discutir los obstáculos epistemológicos en relación con el uso o no de mediaciones socio-analíticas.

2. En relación con el marxismo

- a. Discutir la validez y la pertinencia de los diversos sentidos de marxismo.
- b. Discutir el encuentro de la TdL con las diversas comprensiones del marxismo.
- c. Discutir de manera especial la problemática de la relación entre TdL y análisis marxista.

3. Bibliografía

- a. Algún comentario sobre la bibliografía leída.
- b. Alguna bibliografía importante que añadir.

11

La especificidad teológica de la TdL: las mediaciones hermenéuticas

Nuestra experiencia común y espontánea realiza una circularidad simple que va de lo concreto a lo específico para volver a lo concreto, de tal manera que frecuentemente perdemos la idea de lo específico. Así, por ejemplo, uno produce un texto, un discurso teológico —lo específico— y en seguida lo calificamos de teólogo —lo concreto—; y a continuación todo lo que produce pasa por teología, de forma que la especificidad teológica se pierde en ese conjunto de producción. De hecho, el teólogo concreto produce muchos escritos que no son específicamente teológicos o, más comúnmente todavía, en un trabajo escribe consideraciones de otra naturaleza juntamente con reflexiones propiamente teológicas. Pero para el lector común todo aquello es teología, por el mero hecho de haber sido producido por un teólogo.

Esta misma experiencia vale para la TdL. Poco a poco, se va creando una constelación de teólogos de la liberación y, a partir de entonces, todo lo que produce cada uno de ellos será teología de la liberación, aun cuando se escriba según reglas pragmáticas, semánticas y sintácticas ajenas a la especificidad de la TdL. Por eso mismo resulta necesario detenerse en una doble consideración: cuál es la *especificidad de la práctica teológica en general* y cuál es la *especificidad de la teología de la liberación en cuanto teología*.

1. ESTATUTO DE LA TEOLOGIA

Esta primera consideración es, en cierta manera, elemental. Se trata de repetir las consideraciones que se hicieron en general al principio de la teología, a fin de introducir al alumno en el templo del saber teológico. Hay varias vías de aproximación al concepto de la especificidad de la teología.

Recorreremos, pues, estos diversos caminos, para que quede más claro el carácter específico de la teología; de esta manera podremos distinguirla de otros saberes e incluso, dentro del complejo discurso teológico, daremos con la formalidad teológica como tal.

a) Via etimológica

Evidentemente, la etimología no es el camino más exacto para llegar al término de la especificidad de un saber. Porque sabemos que la creación de las palabras goza de cierto grado aleatorio y, muchas veces, la ciencia crece en claridad mientras que la palabra sigue con la misma firmeza inmovible. Un lingüista inglés, por su parte, nos recuerda que una palabra paga siempre tributo a su origen etimológico. En este sentido recorrer la etimología de la palabra teología —*theos* + *logos*— es un primer camino de acceso a la especificidad de la ciencia teológica. El término —*theos* + *logos*— nos sitúa en el camino de una ciencia —*logos*— que se refiere a Dios —*theos*—. Y basta. Con ello no hemos avanzado mucho. No hemos llegado a una distinción de la teología ni de la teodicea ni de la teosofía. Pero es ya una primera aproximación.

b) Vía histórica

A lo largo de la historia, el término *teología* ha asumido diversos sentidos. En primer lugar, no es un término bíblico. Incluso llega a encontrar cierta resistencia en el ambiente bíblico por causa de su origen pagano.

Platón (*República* II, 376ss.) atribuye a los poetas la teología. Es un discurso en que se habla de los dioses. Teología son esas historias de los dioses, esos relatos mitológicos que sirven para ilustrar ciertas ideas filosóficas. Contiene algunos elementos de fábula, pero sin dejar de tener un sentido oculto fundamental.

Aristóteles, (*Metafísica* XII) sitúa la teología dentro de la filosofía teórica, como una de sus subdivisiones, al lado de la matemática y de la física. Considera a los seres en cuanto seres y explica los seres móviles por el ser inmóvil. Es una reflexión sobre el Ser. Hoy sería considerada como una metafísica filosófica. La teología tiene una función cosmológica y permanece dentro del típico pensamiento helénico.

Para los *estoicos* la teología es la corona de todo el sistema científico.

Varrón (27 a.C.), según la cita de san Agustín (*De Civ. Dei* VI, 5), distingue tres sentidos de teología, según se entienda la definición general: «*ratio quae de diis explicatur*» = ciencia racional de los dioses:

- doctrina mítica de los dioses: mitología poética,
- doctrina natural de los dioses: teología filosófica,
- ordenamiento cultural del Estado-ciudad.

El Estado tiene que honrar a sus dioses. La teología se refiere a esa función. El teólogo es pregonero del culto al emperador. Por tanto, el sentido de teología se restringe al uso cultural de la vida pública.

San Pedro habla de dar «razón de nuestra esperanza» (1 Pe 3,15), que es una función típicamente teológica.

El *Nuevo Testamento* tiene la preocupación de mostrar la originalidad de Jesús. Por eso la teología se identifica prácticamente con la «*crisología*»: «¿quién dicen los hombres que soy yo?» (Mt 16,13).

Más tarde, la teología pasó a significar la «doctrina sobre la Trinidad divina». Eusebio corrobora este sentido de doctrina verdadera sobre el verdadero Dios.

Abelardo tiene ya un sentido muy parecido al nuestro: «doctrina cristiana, sacra eruditio, sacra vel divina pagina, sacra Scriptura».

El sentido epistemológico actual surge en el siglo XIII como fruto de la organización y de las actividades universitarias, en donde la teología figuraba en la lista de las disciplinas escolares.

Santo Tomás usa pocas veces este término. Prefiere hablar de «sacra doctrina». La entiende como enseñanza cristiana en toda su amplitud, tal como, a partir de la revelación, es ejercida en la Iglesia. Después significa la función científica de esta enseñanza, según la cual toma la forma de un saber de tipo racional y hasta de una «ciencia» en el sentido aristotélico (S. Th. I, q.1,a.2) (Y. Congar, *La foi et la théologie*, Desclée, Tournai 1962, pp. 125ss.; W. Beinert, *o. c.*, p. 18; trad. esp.: *La fe y la Teología*, Herder, Barcelona 1977).

● Sentido actual, sistemático

Para una mejor comprensión, daré varias definiciones de teología según diferentes autores. En el fondo, todos ellos intentan decir la misma cosa.

La teología es una ciencia por la cual la razón del cristiano, a la luz y en la certeza de la fe, se esfuerza por medio de la reflexión en comprender lo que ella cree, esto es, los misterios revelados con sus consecuencias. A su modo, la teología es tanto como la ciencia de Dios (Y. Congar).

Teología es la ciencia de Dios a partir de la revelación (R. Latourelle).

Teología es una reflexión metodológica, sistemática, sobre la fe cristiana.

Es un discurso coherente sobre la fe cristiana. Es una reflexión crítica sobre la experiencia cristiana de Dios, del hombre, del mundo. Reflexiona sobre el contenido vivo de la fe y sobre la finalidad salvífica del mismo.

Es un lenguaje coherente, científico, sobre el lenguaje de la revelación y de la fe. Es una reflexión sobre la interpelación de la palabra de Dios que ha acontecido de una forma irreversible y absoluta en Jesucristo, y sobre la respuesta que le ha dado el hombre a lo largo de la historia.

Es la reflexión organizada sobre la palabra de Dios manifestada en Jesucristo para la salvación del mundo. Es la ciencia de esa Palabra de Dios. Es la reflexión organizada de los cristianos sobre su fe en Jesucristo y su experiencia cristiana en un tiempo y una cultura determinados

(P. Hitz). Es un trabajo explícito de audición, por parte del fiel que cree, de la revelación de Dios en la historia por medio de la Palabra (K. Rahner).

c) Vía epistemológica

● Consideración fenomenológica

En el principio está Dios que se revela a sí mismo y su designio. Esta revelación de Dios se realiza de tres maneras. Primero, a través de la creación, que es ya una primera revelación de Dios. En segundo lugar, Dios se revela por la Palabra. Dios se mundaniza creando y hablando, actuando e interpelando a los hombres. En tercer lugar, al final de los tiempos (Heb 1,1), Dios habla por su Hijo. Dios se hace Palabra viva en Jesucristo.

Este es el dato fundante y fundamental para la teología. Esta revelación de Dios encuentra ya una «primera teología» al ser traducida en términos creados, en cosas y palabras, en gestos y dichos, y sobre todo por medio de la humanidad de Jesucristo. Jesús, al hablar del Padre, hace teología.

Esta revelación interpela. La respuesta humana por medio de la fe es ya otro grado de teología. El ser humano oye, piensa, acoge, como ser inteligente y libre, esta Palabra creada, hablada, viva en Jesús. Este proceso de acogida es otro grado de teología. Porque toda fe de un ser humano supone un mínimo de reflexión sobre la palabra de Dios.

La teología se constituye en su sentido más genuino en el momento en que el fiel se inclina más explícitamente sobre este gesto suyo de aceptar la revelación: su fe. Ese ser humano es histórico. La revelación le llega a través de los discursos «arcaicos» de la tradición. El necesita cantarlos en la contemporaneidad de su momento histórico. Para ello hace teología. Su fe pide inteligencia actual: «Fides quaerens intellectum». Seguir esta dinámica interna de la fe es hacer teología.

Por tanto, el punto de partida, desde siempre, de la teología es la revelación, que necesita ser vivida por los hombres a lo largo de la historia y por eso mismo ser captada por ellos con la fuerza de su razón y la adhesión de su corazón.

En esta aventura de la fe, el hombre vive en comunidad. Esta comunidad de fe es la Iglesia. Por eso, dentro de ella es como se hace teología. Por ella y con ella se hace teología. Por consiguiente, tenemos un sujeto personal y colectivo en la producción de la teología. Personal, porque cada uno cree con su propia inteligencia y su libertad; y con ella reflexiona sobre esa fe. Colectivo, porque cada uno cree en comunión con otros hermanos, responsables de la fe de todos.

● Diversidad de saberes

Considerando más detalladamente este proceso generativo de la teología, como exigencia de la dinámica misma de la revelación y la fe de un ser inteligente, percibimos una diversidad de apropiación de esta Palabra de Dios.

Es *sabiduría del Amor*, del Espíritu Santo: sabiduría que conoce no por la vía de la ciencia, sino por la vía del instinto y por la inclinación del amor. Dionisio, el Pseudoareopagita, habla de una «nesciencia superior a toda ciencia», de un éxtasis absolutamente libre e irresistible delante de Aquel que está por encima de toda esencia. Es sabiduría que no procede por vía de conceptos, que no se comunica a través de enseñanzas, que es fruto de un éxtasis, por la vía del amor. Es conocimiento por «simpatía», «propter complacentiam amati interius radicatam». Es don del Espíritu Santo (mística).

Es *sabiduría de la fe*, de la doctrina sagrada, fundada en la Verdad primera de la Sagrada Escritura. Es enseñanza revelada y lo que se refiere a ella. Es trabajo de la razón teológica que presenta dicha enseñanza de manera ordenada, estructurada «secundum ordinem disciplinae» (teología).

Es *sabiduría de la metafísica*, que tiene su fundamento en la razón (filosofía).

● Profundización del saber teológico

La teología es como el horizonte. Se sitúa en el encuentro entre la fe y la razón, entre la analogía y la transanalogía, entre la razón «natural» y la «sobrenatural», entre la razón «racionalista» y la «razón iluminada por la fe». Por eso, trabaja con las tres vías de la negación, de la afirmación y de la eminencia. Sabe que es razón, pero no se detiene en el límite de su pura racionalidad. Se deja conducir por otro conocimiento —la fe—, que a veces es para ella cruz. Es razón purificada, dirigida por la fe, elevada por la fe, hecha apta para descubrir el orden que une entre sí las cosas divinas. Está sumergida en la fe para iluminar las cosas de la fe.

El trabajo de la «razón iluminada por la fe» se hace:

— de manera especulativa, descubriendo el orden interno ontológico de las verdades entre sí, según sus exigencias profundas y sus relaciones de dependencia;

— de manera positiva, histórica, buscando el orden sucesivo histórico de la comunicación y del desarrollo en el tiempo de las verdades reveladas.

La teología es ciencia divino-humana, porque estudia el nexo ontológico interno de la revelación. Tiene su origen en el procedimiento argumentativo de la razón inmersa en la fe para descubrir el nexo lógico de las verdades reveladas. Es fe que apela a la razón. La fe es intuitiva; la teología es discursiva, asumiendo un progreso discursivo de una razón iluminada por la fe.

Parte de los datos de la fe en busca de una mayor claridad. La teología es organización y desarrollo de lo revelable. Se sirve de la doble luz de la fe y de la razón. Es servicio a la fe.

Toda teología es total y parcial. En cuanto que se refiere a la revelación como un Todo para todos, la teología es total y universal. En cuanto que es actuación de una razón situada, es parcial y limitada.

Dios se nos ha revelado a través de conceptos, de símbolos y de acciones. La teología tiene que trabajar, entonces, en esos tres niveles: el conceptual, el simbólico y el performativo. La teología patristica trabajó muy bien los símbolos. La escolástica se distinguió en la elaboración de los conceptos. La teología moderna privilegia las acciones. Para trabajar los conceptos, la teología construye continuos marcos teóricos y conceptuales nuevos, a fin de que la revelación sea siempre contemporánea. Los símbolos también necesitan ser transimbolizados, desmitologizados, para mantener su fidelidad original. Las acciones de Dios en el Antiguo Testamento y las de Jesucristo en el Nuevo requieren también una continua recompreensión.

- *Dos caminos metodológicos*

Katábasis: el método «desde arriba»: del dogma a la experiencia. Este camino teológico parte de la misma fórmula de la revelación divina y busca una comprensión de esa fórmula en un nuevo contexto cultural, a través de nuevas analogías. Sigue el camino clásico: Dios - Cristo - Iglesia - Sacramentos - funciones de la Iglesia. El centro de esta teología es la Santísima Trinidad. Intenta mostrar cómo la Trinidad es el centro de convergencia de toda la revelación y el foco que ilumina toda ascensión cristiana de la vida. Parte del aspecto divino del dogma para mostrar su aspecto humano.

Anábasis: el método «desde abajo»: de la experiencia al dogma. Es el camino contrario. Parte de la vida humana para buscar su sentido cristiano, a saber, la comprensión que viene del dogma, la iluminación que la revelación ofrece de las experiencias humanas. Hace del hombre y de sus problemas el punto de partida de la teología, para iluminarlos, asumirlos en la fe. Muestra el sentido de lo divino del hombre.

- *Teología como práctica teórica*

Práctica: todo proceso de transformación de una materia prima determinada en un producto determinado, realizada mediante un trabajo humano determinado, utilizando medios (de producción) determinados.

La teología puede considerarse como producto (teología hecha) o como práctica teórica (actividad teológica).

Primeramente tenemos la realidad, lo real, el orden de la salvación, el mundo concreto de la historia salvífica, el espacio de la caridad, la praxis.

En segundo lugar tenemos la conciencia. No se trata de un segundo momento temporal, sino de un nivel de comprensión, lógico. Como seres «inteligentes», la realidad solamente existe para nosotros en cuanto «comprendida», «presente a nosotros», «consciente». Pues bien, el nivel de la conciencia de la caridad es la fe. La fe es la toma de conciencia, la intelección, a la luz de la revelación, de la realidad, de la historia, de nuestra praxis.

La teología se sitúa en un tercer momento. Es el discurso sobre la fe, que es conciencia de la realidad salvífica a la luz de la revelación. Este discurso puede ser espontáneo o debidamente regulado. Algunos autores (Cl. Boff) prefieren llamar teología únicamente al discurso regulado, mientras que usan el término «discurso religioso» para el discurso espontáneo de la fe.

ESQUEMA

Discurso religioso | Discurso teológico

Conciencia del nivel de lo real a la luz de la Revelación = FE

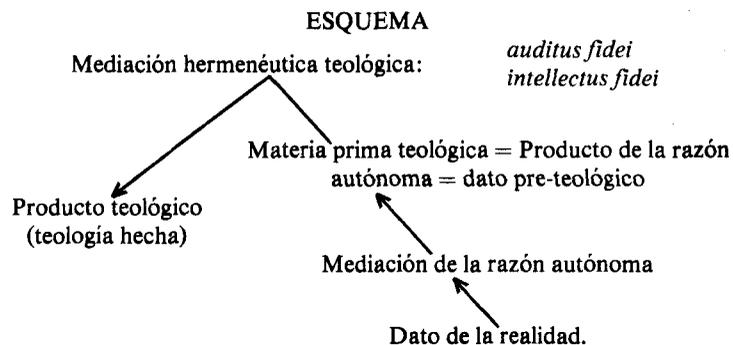
Realidad — Orden de la salvación — Espacio de la caridad, praxis

La práctica teórica teológica se construye mediante la transformación de un conocimiento pre-teológico en teológico por la fuerza teórica de la confrontación con la revelación. Todo producto teórico es teológico solamente cuando es transformado por la fuerza teórica de la Palabra de Dios. En general, la materia prima teológica se toma del «sentido común», de la experiencia diaria, de las preguntas planteadas por el creyente. Esta materia prima es elaborada normalmente por algunos elementos teórico-científicos, bien de naturaleza filosófica, bien de otra naturaleza. Solamente así la materia prima pre-teológica se hace apta para ser elaborada por la revelación. Los medios de producción teológicos o «mediación hermenéutica teológica» son el modo con que la teología se apropia del objeto material, de su materia prima. De hecho, se trata de considerar ese material a la luz de las Escrituras cristianas, de la revelación entendida a lo largo de la historia de la Iglesia, o a la luz de la Tradición (con T mayúscula).

Se habla de «corte epistemológico» entre los conocimientos pre-teológicos y teológicos, porque son de diferente naturaleza de saber. Los conocimientos pre-teológicos tienen como fuente de saber, como naturaleza de saber, una instancia autónoma de la razón científica o del sentido común. El saber teológico adquiere su especificidad al ser producido por la fuerza de una Palabra revelada, gratuita, de Dios. Es ciencia de Dios, porque la últi-

ma instancia de su saber se fundamenta en una revelación de Dios, y no en una construcción de la razón autónoma.

Por tanto, cuando no se llega a esa confrontación con la Palabra de Dios no se hace teología. La mediación hermenéutica teológica es lo que es específica a la teología. En el fondo, se intenta saber el sentido «divino» de una realidad, no apoyándose en la creación de la razón autónoma, sino interpretando con la razón la Palabra de Dios.



Este esquema didáctico nos ayuda a comprender ciertos equívocos que se dan a veces en el discurso. En algunas de sus alocuciones, el papa Juan Pablo II ha hablado negativamente de las «relecturas del evangelio», especialmente en el discurso inaugural de Puebla: «Ahora bien, corren hoy por muchas partes —el fenómeno no es nuevo— ‘relecturas’ del evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la Palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico. Ellas causan confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia y se cae en la temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas». Más tarde el texto de Puebla vuelve sobre esta idea (*Puebla*, n. 179).

De estos pasajes se deduce que el concepto de relectura se puede entender de dos maneras. Si por relectura se entiende que el sentido de las Escrituras y de las enseñanzas dogmáticas es reinterpretado en determinadas situaciones diferentes, dentro de las leyes de la hermenéutica teológica, nos encontramos ante el mismo trabajo teológico específico de cualquier teología. No se trata de ningún privilegio de ninguna región o tiempo. En este sentido, el Papa y Puebla no pueden oponerse a ello, ya que eso sería pecar contra la evidencia de la historia y contra la estructura del conocimiento hu-

mano. Pero si por relectura se entiende un proceso arbitrario de interpretación según unos intereses previos, no sometidos a ningún criterio evangélico y determinantes necesarios del nuevo sentido, entonces estamos delante de una auténtica manipulación de la Palabra de Dios.

Otra conclusión de esta reflexión hermenéutica general se refiere al hecho de que son las mediaciones hermenéuticas teológicas las que definen en última instancia la cualidad teológica de un discurso, y no la realidad que es interpretada. Esta realidad puede ser ya teológica o no. Toda realidad humana es teologizable. La cualidad no-teológica de un discurso debe medirse, no ya respecto de lo que se habla y de aquello sobre lo que se reflexiona, sino a la luz de lo que se reflexiona y de lo que se habla. La TdL valora no sólo las realidades y los valores culturales de nuestro continente, sino que además los interpreta dentro de un horizonte antropológico cultural diferente. De este modo se rompe el monocentrismo europeo teológico.

● Triple nivel metodológico

La teología está ligada a lo concreto de la vida humana. Es impulsada por las experiencias humanas. Intenta hablar a esas experiencias de modo perceptible. Por consiguiente, tiene una relación con el nivel empírico, sin confundirse con él. Podríamos definir este *nivel empírico* como el del conocimiento de los mecanismos de funcionamiento de las estructuras de la realidad. Es el nivel en que trabajan las ciencias exactas, verificables. Para ello usan el método de la observación, de la verificación, de la falsificación. Sus interpretaciones deben ser corroboradas, verificadas, comprobadas por los hechos, por las experiencias. A pesar de relacionarse con él en el doble movimiento de captación de la realidad y de devolución del dato pensado a la luz de la revelación a esa misma realidad, la teología no se sitúa específicamente en él. La teología no se centra en el conocimiento de las estructuras y de los mecanismos de la realidad. Este conocimiento le sirve como condición previa o como necesidad para mediatizar sus conocimientos con vistas a una acción.

Más directamente, la teología se relaciona con los conocimientos filosóficos, ya que trabaja eminentemente en el terreno del sentido. De esta manera, el *nivel filosófico* se refiere al sentido de la realidad, a la racionalidad, a la inteligibilidad de los acontecimientos y de los seres, a los fenómenos en el horizonte de la razón autónoma y dentro del cuadro histórico humano. Las diferentes ramas de la filosofía se ocupan de esta tarea. La teología se preocupa también del sentido histórico y humano, que la inteligencia humana ha ido descubriendo y tematizando a lo largo de la historia. Por eso se relaciona íntimamente con ese nivel filosófico. Pero lo somete luego a otra instancia de juicio y de reflexión: la revelación de Dios.

Por eso mismo existe, distinto de los dos niveles anteriores, un *nivel teológico*. Busca el sentido de la realidad a la luz de la Palabra de Dios, de la revelación. Se interesa por ese sentido que va más allá de las posibilidades de la razón autónoma, aunque sin contradecirla. Jesucristo es la clave de lectura de esa realidad para la teología cristiana, ya que en él la revelación llegó a su grado más alto de manifestación.

Estos tres niveles, aunque distintos, pueden y deben articularse entre sí. El hombre, como sujeto pensante y único, unifica en sí mismo esos tres niveles, de tal manera que un fenómeno descrito, estudiado, analizado en sus estructuras y mecanismos (nivel empírico) tiene sentido en el horizonte de su vida humana histórica (nivel filosófico) y forma parte del designio último de Dios (nivel teológico).

2. ESPECIFICIDAD DE LA TdL

a) Determinación de la especificidad

En cuanto teología, la TdL participa plenamente del estatuto teórico de toda teología. En cuanto que es de la liberación, tiene una especificidad propia, que no sólo le viene de la materia prima que elabora, sino también de la propia hermenéutica teológica.

El círculo hermenéutico de la TdL es diferente del círculo hermenéutico de otras teologías. En la originalidad y singularidad de su constitución es donde reside la especificidad de la TdL.

El momento específicamente teológico consiste en trabajar la pregunta suscitada por la situación, analizada con mediaciones sociales, *a la luz de la revelación divina*. En el capítulo anterior veíamos cómo la manera de apropiarse específica de la TdL, en relación con las prácticas pastorales liberadoras, se realiza a través de mediaciones socio-analíticas. El uso de estas mediaciones no configura aún propiamente hablando un momento teológico. Es pre-teológico, porque no hace más que preparar la materia para la reflexión teológica. Pero incluso en este momento pre-teológico, se da una interferencia teologal.

El criterio de elección del instrumento, más allá de la pertenencia y competencia científica, es de naturaleza teologal, evangélica, ya que se someten a la criba de los principios evangélicos las opciones y los intereses subyacentes a los instrumentos de análisis. Pero no estamos aún en el ámbito de la especificidad teológica.

Toda confrontación acaba produciendo una modificación entre los que se confrontan. De hecho, la relación que se establece entre la problemática suscitada por una situación, analizada a su vez por instrumentos científicos y por las Escrituras cristianas, provoca una doble modificación. La comprensión de las Escrituras se enriquece por el impacto de la novedad de la situación, al ser reinterpretada, con lo que se engendra un nuevo sentido. Y

a su vez, la misma situación se ilumina, alcanzando una nueva comprensión, en este caso teologal, debido a la incidencia de la Palabra de Dios sobre ella. Esta novedad de sentido de la Palabra de Dios, de las Escrituras cristianas, que terminan iluminando la realidad en el nivel del proyecto de Dios, es lo que constituye la especificidad de la teología. Y cuando se trata de una situación de opresión y de liberación, tenemos entonces lo específico de la TdL.

Por eso nace la TdL siempre que una situación de nuestro continente, trabajada por un instrumental científico, al verse atravesada por la Palabra de Dios, sale iluminada por esa divina Palabra en un impulso dialéctico, enriqueciéndola además en su comprensión. La novedad específica de la TdL reside en el único acto productivo teológico de una doble percepción: una nueva comprensión de la Palabra de Dios (que no habría sido posible sin el impacto de la realidad científicamente analizada) y una nueva percepción de la realidad (que no sería posible sin la Palabra iluminadora de Dios). Dios es comprendido más ampliamente en su propia realidad de Dios, ya que esa realidad provocó y permitió ese crecimiento en la percepción de Dios; y la realidad, a su vez, es penetrada más profundamente cuando se percibe el sentido último y salvífico que tiene. Quizás más exactamente todavía, lo específico de la TdL consiste en la articulación de tres elementos: la realidad analizada por instrumentos sociales, la revelación y la praxis. De hecho, una determinada realidad social analizada con mediaciones científicas es interpretada, releída, reapropiada a la luz de la revelación, y esa interpretación es devuelta a la praxis para orientarla cristianamente, realizándose de este modo la trilogía clásica de ver - juzgar - actuar, tal como hemos visto en el estudio de la sintáctica.

En el círculo hermenéutico de la TdL la fe tiene una absoluta prioridad y relevancia. El sentido teologal es, en la palabra interpelante del pobre, de la realidad de opresión y de los movimientos de liberación, el momento desencadenante del círculo hermenéutico. Con la pre-comprensión de la Palabra de Dios se lee la situación y a partir de la pre-comprensión de la situación y de la palabra del pobre se relea la Palabra de Dios. La fe es una instancia irreductible que guía el círculo. Transciende a la misma pre-comprensión que se tiene de ella, a la pre-comprensión profética de la situación que ella misma anima y a la opción interpretativa que subyace a las pre-comprensiones, aun cuando esté siempre culturalmente mediatizada.

En el círculo hermenéutico, la fe pone de manifiesto el sentido trascendente de la acción histórica concreta, la dimensión salvífica de los acontecimientos políticos, el valor simbólico de las liberaciones humanas. Critica los marcos conceptuales de interpretación antropológica e histórico-social que no respetan la comprensión del hombre que exige la fe. Por otro lado, se descubre, en el círculo hermenéutico de la TdL, el sentido histórico, político, conflictivo y transformador del mensaje cristiano, gracias a una refundición de la conceptualización teológica, que permite articular dicho sentido.

b) Relación con otras teologías y con la vida de la Iglesia

La TdL debe apropiarse, simultánea y sintéticamente, de dos realidades: de la tradición y de la situación del continente. El fruto, el resultado de esa doble y articulada apropiación, es la TdL. No se trata, por consiguiente, de una apropiación paralela y yuxtapuesta de dos datos, sino de una síntesis teórica, que se realiza a través de la producción de *un* nuevo sentido.

Este nuevo sentido no nace de la arbitrariedad ni de la nada. Ya hemos visto cómo se elabora la situación social. Nos queda por ver cómo se elabora la tradición. Esta tradición, lectura viva de la Palabra de Dios que viene acumulando interpretaciones a lo largo de los siglos, sólo puede ser poseída y apropiada a través del conocimiento del proceso interpretativo. Pues bien, lo que viene realizando esta hermenéutica es la vida de la Iglesia, la liturgia, la fe de los fieles, las prácticas vivas de la Iglesia, las teologías.

La TdL sólo conseguirá ser teología si se inserta en esta tradición de vida, de conocimiento, de experiencia. No puede tratarse de un comienzo nuevo. De ahí la imposibilidad de comenzar a estudiar teología, y menos aún de restringir toda la teología a la lectura de la TdL, sin pasar por los momentos anteriores, sin estar apropiándose continuamente de la tradición viva de la Iglesia, en donde ésta vaya siendo transmitida y vivida experiencialmente.

La relación de la TdL con las otras teologías y con la larga tradición de la Iglesia es de apropiación, de asimilación. La relación entre los sentidos —sentido de una teología para un determinado lugar y un determinado tiempo y sentido de esa misma teología para otro lugar y para otro tiempo— no se establece por la división entre el sí y el no, sino por la vía de la superación dialéctica de los sentidos. Dicho de manera más sencilla: frecuentemente se afirma que la teología de Santo Tomás, e incluso la teología europea, no tiene sentido para nosotros en América Latina. Esta afirmación hecha en la clave del sí y del no, de tener sentido o no tener sentido, es falsa. Pero esconde una parte de verdad. Y la parte de verdad significa que el sentido dado por Santo Tomás o por la teología europea se transforma para un teólogo de América Latina en algo así como en *un elemento significativo* que, reinterpretado en nuestro contexto, es asumido como *un nuevo sentido*. Este nuevo sentido no es la negación excluyente del anterior, sino su negación (superación) dialéctica. La diferencia consiste en que la negación excluyente descalifica el sentido y desaconseja el estudio de este sentido, mientras que la negación o la superación dialéctica asume el sentido pasado y obliga al estudio del mismo, a fin de que el nuevo sentido no sea arbitrario ni creación de la ignorancia espontánea.

De esta forma, cuanto más tarde aparece una teología, más supone el dominio de las teologías anteriores, y no lo contrario. Todo el pasado teológico es para la TdL un gigantesco arsenal de estructuras significativas que

hay que reapropiarse, reinterpretando y creando un nuevo sentido que mantenga en su seno hermenéutico todas las significaciones anteriores, negadas en sus límites y asumidas en sus positivities.

c) Los presupuestos teóricos de la TdL

La especificidad de la TdL ha quedado formulada en términos demasiado formales y abstractos. Ahora es necesario descender al terreno concreto en el que la TdL tiene que defender su especificidad teológica en contra de las objeciones que niegan su legitimidad y su originalidad.

La TdL asienta su fuerza teológica en la concepción unitaria de la historia humana. «No hay dos historias, una profana y otra sagrada, 'yuxtapuestas' o 'estrechamente unidas', sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia... La historia de la salvación es la misma entraña de la historia humana... El devenir histórico de la humanidad debe ser definitivamente situado en el horizonte salvífico... Hay una sola historia: historia cristofinalizada» (G. Gutiérrez).

«La TdL se sitúa decididamente en favor de la tendencia teológica que acentúa fuertemente la unidad histórico-salvífica de la existencia humana... El hombre en realidad no tiene más que una sola vocación: la participación en la vida divina, concedida gratuitamente por Dios. Esta única vocación engloba todas las tareas humanas de la construcción de un mundo humano, sin conceder ningún margen a las actitudes evasivas ni a la alienación de los compromisos históricos. En esta perspectiva unitaria de la historia, la praxis liberadora asume un valor directamente cristiano» (A. García Rubio).

El concepto de liberación de la TdL postula la unidad de la historia. Las teologías clásicas afirman también esa unidad, a partir de la finalidad única de toda historia. Hay un solo designio salvífico de Dios para todos los hombres. Pero a continuación se ponen a distinguir en esa única historia los diversos niveles para evitar la confusión entre lo sagrado y lo profano, lo espiritual y lo temporal, lo eclesial y lo político. Mientras que las teologías clásicas se preocupan del peligro de la confusión, y por eso centran toda su atención en las distinciones, la TdL insiste, por el contrario, en la articulación práctica entre lo temporal y lo espiritual, para evitar los riesgos de idealismo formal e interiorizante, ineficaz en lo que afecta a las relaciones entre los hombres. Quiere articular la dimensión mística del cristianismo y lo temporal, lo político, no como exterioridad, sino a partir de la lógica interna del propio cristianismo. Por tanto, la unidad de la historia no es postulada solamente por su única finalidad escatológica, sino en función de los desafíos internos a nuestro mundo y a nuestra historia.

Esta unidad de la historia fue concebida de manera extrema por el milenarismo, de forma que habría de realizarse en la tierra a partir de la voluntad y la acción de un enviado divino. Muy pronto abandonó la Iglesia esta posición que reivindicaba para sí un pasaje bastante enigmático del libro del Apocalipsis.

Esta posición se ve sustituida por la conciencia, común en nuestros días a todas las teologías, de que la unidad final salvífica puede y debe vivirse en la historia de manera anticipada. Hay lugares, acciones, acontecimientos que anticipan y manifiestan esta unidad escatológica. Las corrientes teológicas se distinguen por la manera de concebir tales acontecimientos y su relación con el Reino de Dios. Y la TdL se sitúa originalmente como distinta y en una actitud crítica respecto a las teologías que la precedieron.

Así, la teología de cristiandad veía en la Iglesia como organización y poder, en cuanto que tutelaba al Estado, la manera de anticipar estructuralmente aquí, en la historia humana, el Reino de Dios. El espacio eclesial dominaba todos los demás espacios políticos y culturales, garantizando de esta forma la realización anticipada, aunque imperfecta, del Reino de Dios. En fin, todas las realidades humanas se sometían al dominio y la tutela de la Iglesia en orden a realizar en la tierra, de la mejor manera posible, el proyecto salvífico de Dios.

Con el fracaso político y en cierto modo espiritual de la cristiandad, la teología modificó su comprensión de la relación entre su presencia y el Reino de Dios. La Iglesia anticipa el Reino de Dios fundamentalmente de modo sacramental, a través de sus ritos y de sus acciones religiosas, espirituales. El lugar privilegiado de la anticipación del Reino de Dios es el corazón humano que acoge la gracia a través del ministerio sacramental de la Iglesia. Y toda repercusión social nace de esa conversión del corazón, de la conducta espiritual de los cristianos que viven de la vida sacramental, espiritual, administrada por la Iglesia.

En relación con esta posición, la TdL marca su originalidad y su diferencia. El Reino de Dios se anticipa fundamentalmente a través de los actos liberadores de los pobres. La Escritura nos propone, como criterio básico de discernimiento del proyecto de Dios respecto a la humanidad, la opción por los pobres, por los marginados de esta misma historia y humanidad.

El fundamento de esta opción por los pobres se arraiga en el mismo Dios, que toma partido por el pobre y por el oprimido, al crear un pueblo liberándolo de la opresión de Egipto, al constituirlo como señal anticipadora del Reino y al identificarse con el pobre en su hijo Jesús. Por tanto, la verdadera historia de la salvación acontece (nivel ontológico) y se interpreta (nivel hermenéutico) en la historia del explotado. En ella se va tejiendo el sentido histórico y trascendente. El pobre es el lugar de la historia de la salvación, puesto que Dios lo ha constituido así mediante su libre elección y nos lo ha revelado en el pueblo de Israel y en Jesucristo.

Esta concepción, por consiguiente, permite que la TdL cumpla con su principal función de leer, interpretar históricamente, los acontecimientos. Es posible teologizar sobre los sucesos de la historia. Es posible relacionar con la historia de la salvación todas las realidades sociales. La

praxis social, pastoral, materia prima predilecta de la TdL, puede ser asumida teológicamente e interpretada a la luz del proyecto de Dios, porque está inserta en ese proyecto y adquiere en él significado y sentido. Le toca a la TdL poner de relieve este sentido o, más exactamente, interpretar teológicamente los acontecimientos históricos, las prácticas sociales, las realidades históricas humanas.

P. Valadier y H. Lima Vaz, al tratar del tema de «los signos de los tiempos», han planteado algunas dificultades de tal envergadura que no sólo cuestionan la validez hermenéutica y heurística de la categoría «signo de los tiempos», sino también el método que subyace a su empleo. Este es precisamente el método que utiliza la TdL. Por tanto, sus objeciones se refieren directamente a la originalidad y especificidad de la TdL, en cuanto que ésta pretende interpretar los signos de los tiempos de nuestro continente, sobre todo la irrupción de los pobres, sus luchas, su conciencia colectiva de liberación.

P. Valadier parte de un hecho contradictorio: por una parte el pudor (a veces extremo, en todos los sentidos de la palabra) de la filosofía contemporánea ante la cuestión última del Sentido, incluso cuando es ella misma la que acepta plantearla, y la facilidad con que algunos teólogos se ponen a escurrir los «signos de los tiempos». Este hecho carecería de importancia si no se diera una contradicción insuperable entre el silencio de Dios o la discreción de su presencia en la experiencia efectiva de cada uno y las afirmaciones perentorias de los clérigos sobre la acción de Dios en la historia.

La facilidad con que se interpretan como acción de Dios en la historia ciertos acontecimientos humanos, sin haber elaborado previamente los principios y los fundamentos de esa relación —acción de Dios y acontecimiento humano—, revela una forma apresurada de evitar el esfuerzo difícil de «inteligencia de la fe». Se salta fácilmente el trabajo de hermenéutica del acontecimiento histórico, juzgado supuestamente como signo de Dios, ya que él soporta interpretaciones en diversos niveles y de diferentes maneras. Además, la interpretación de los fenómenos históricos implica una filosofía subyacente, de manera que un hecho puede ser visto positivamente por una filosofía, mientras que otra puede juzgarlo negativamente. ¿Cómo descifrar entonces el «signo de Dios» en ese acontecimiento?

Si en el caso del Brasil tomásemos los movimientos emprendidos con vistas a la «reforma agraria» como signo de la realización del Reino de Dios, ¿cómo podemos hacer esta ilación teológica sin analizar antes exhaustivamente la propia realidad de la «reforma agraria» con los intereses más diversos jugando por los dos lados?, ¿cómo percibir allí el signo de Dios, si no conseguimos entenderlo como signo histórico humano? Sin usar este término, P. Valadier nos pone alerta ante el riesgo de cierto empirismo, consistente en descubrir fácilmente en los acontecimientos humanos la actuación de Dios en la historia. Esta identificación se hace tanto más generosamente cuanto con mayor avaricia se ofrecen principios teóricos para

justificarla. De ahí el riesgo de prestarle a Dios algo que no pasa de ser nuestra voz, algo que pertenece a la libre y ambigua iniciativa del hombre.

Al lado de este empirismo, nos acecha además el peligro de una buena dosis de subjetivismo y de moralismo, por falta de un sistema elaborado de interpretación, de medios de lectura de la realidad, de manera que leemos a veces como signo de Dios lo que son solamente deseos e ideas nuestras. Proyectamos sobre la realidad un esquema de juicio ya hecho de antemano, como si supiésemos ya cuál es el orden moral del mundo. Y esta pedagogía puede conducir al ateísmo, una vez que más tarde se explique a partir de la psicología y/o de las ciencias sociales aquello que habíamos presentado perentoriamente como acción de Dios en la historia. También podemos enredarnos en la vía del pietismo, al hacer una designación indemostrable de la presencia de Dios de lo que no pasa de ser tan sólo un sentimiento de un sujeto determinado. Así se da fundamento a la crítica atea de que Dios no es más que una ilusión.

Todavía puede preguntarse si esta teología no esconde una concepción de Dios como una causa más entre las otras de la historia, como un factor más al lado de los otros o, todo lo más, como un superfactor, un superagente, para cuya acción en la historia no podemos determinar ni lugares, ni tiempos, ni maneras. Es un pensar éste demasiado antropomórfico, mágico y mitológico. En este sentido, P. Valadier afirma categóricamente que tenemos que renunciar a hablar de la acción de Dios como si él participase de lejos o de cerca de la acción del agente humano. Dios no actúa en la historia. La libertad divina interpela a las libertades humanas a través de los acontecimientos, para que sean ellas las que «salgan de su torpor o de su pereza delante de los falsos determinismos de la historia o de la naturaleza» y «se hagan creadoras de una historia humana en que todas las libertades se encuentren en situación, a su vez y según su manera propia, de existir y de crear».

Lima Vaz va más lejos en sus objeciones contra la posibilidad y la pertinencia de una teología de los «signos de los tiempos», como es la TdL. Desplaza el campo de dificultades hacia el lenguaje, al mostrar la disimetría y el heteromorfismo de la estructura semiótica del lenguaje de la revelación y de los acontecimientos históricos. La TdL, en nuestro caso, estaría estableciendo una correspondencia entre cuerpos heterogéneos: la acción de Dios y los acontecimientos humanos.

El lenguaje de la revelación constituye un sistema de unidades significativas, garantizado en el uso teológico por la fuerza de la Palabra de Dios. La historiografía moderna, por su parte, ve cada vez más la dificultad de discursos comprensivos, y se refugia en discursos sectoriales. Prefiere los análisis a las aproximaciones universalizantes. En la dirección opuesta a la del discurso teológico. De ahí que la articulación de ambos resulta prácticamente inviable, a no ser que el discurso teológico emprenda los caminos de la ideología y de la mitología. Para la historiografía moderna las

lecturas englobantes de la historia pertenecen más bien al universo fabuloso que al de la ciencia, tal como pretende la TdL. Esta es la incompatibilidad que se da en el nivel estructural-epistemológico.

Semejante incompatibilidad se demuestra además en otros dos niveles. En el nivel fenomenológico, en el que se consideran el sujeto del discurso y su objeto, se constata la distancia entre los sujetos y lo que se dice en el espacio de la revelación y de la historiografía moderna. El discurso de la revelación reivindica unas significaciones transcendentales, situadas en el interior del espacio y del tiempo sagrado. A su vez, el discurso de los acontecimientos históricos actuales es profano. El discurso de la TdL colocaría en el mismo espacio lingüístico «dos sistemas de signos que obedecen a leyes de organización profundamente diversas». Se trata de dos situaciones del sujeto y de dos estatutos del objeto —sagrado y profano— que, dentro de su diversidad, chocan en una misma esfera intencional y en un mismo cuerpo objetivo significativo.

Finalmente, en el nivel ontológico, se constata que la figura del ser de historia que subyace a los dos lenguajes —el de la revelación y el de la historia humana— revela también dos universos diferentes. El primero gira en torno al mundo como magnitud teológica y el otro como universo antropocéntrico. Colocar en un mismo lenguaje estos dos universos, que se distancian cada vez más a medida que las ciencias humanas marcan su autonomía, supone una falta de respeto a esas autonomías.

En una palabra, el lenguaje de la revelación se basa en el simbolismo ontológico universal y sacral, mientras que el lenguaje de la historia humana se funda en un simbolismo formal, operatorio, profano. Se da, por tanto, una discontinuidad entre la estructura, la fenomenología y la ontología de la historia de la salvación (objeto de la teología) y la historia profana, de tal modo que las articulaciones no se hacen tan fácilmente como quizás esté haciendo la TdL.

Tanto P. Valadier como H. Lima Vaz, desplazan el problema con que se enfrenta la TdL del nivel histórico-estructural al nivel existencial histórico. Mientras que la TdL pretende mostrar cómo los acontecimientos históricos, tales como la irrupción de los pobres, las luchas populares, etc..., tienen un significado salvífico objetivo, los dos autores citados ven más bien en esos acontecimientos otros tantos desafíos que la libertad de Dios lanza a las libertades humanas, sin calificarlos, como tales, salvíficamente. El carácter salvífico no viene del acontecimiento, sino de la respuesta de la libertad humana a la libertad de Dios a través de ellos.

La TdL intenta justificarse de dos maneras: práctica y teóricamente. De hecho, se practica ya dicha teología, bien a nivel del magisterio —*Gaudium et Spes*—, bien a nivel de fe popular —CEBs, círculos bíblicos, tradición teológica oral—, bien a nivel de teología formalizada —teología política, teología de la esperanza, TdL—; «ab esse ad posse valet illatio»: del existir es lícito inferir la posibilidad.

En el nivel teórico se puede introducir la distinción entre la discontinuidad de las epistemes y la continuidad del intérprete, que a su vez es capaz de captar un «continuum ontológico», unas constantes ónticas y unas invariantes nomológicas de la historia. Y este intérprete, en nuestro caso el teólogo, puede entonces articular elementos de epistemes distintas, sobre la base del «continuum ontológico». Si esto no fuera posible, en el nivel del conocimiento no se podría hacer ninguna lectura del pasado; y en el nivel de la fe sería preciso aceptar el carácter puramente transitorio, cultural de la fe. La fe no sería ya una función humana profunda, ni pertenecería al estatuto óntico estable del ser humano.

El hecho de que la episteme historiográfica prescindiera y ponga entre paréntesis la dimensión teológica de la realidad histórica no significa una negación ni una necesaria abolición ontológica de la misma. Es el que cree el que hace una articulación de un doble conocimiento que él posee: el de la historiografía y el de la fe. Las resistencias actuales de la cultura moderna científica ante la comprensión de la fe, por causa de sus preconceptos positivistas, racionalistas y cientifistas, han demostrado, gracias a los resultados de esa misma ciencia, su debilidad e inconsistencia. La ciencia no es el lugar privilegiado del lenguaje. Es un lenguaje. Y la ciencia sólo será verdaderamente científica cuando abra el espacio suficiente para que la teología sea realmente teológica, esto es, para que interprete la historia humana a la luz de la historia de la salvación. La episteme de una ciencia delimita el campo de su propia actuación, pero no impide que otra ciencia se articule con ella, dentro de su originalidad.

La TdL no puede, en síntesis, ni situarse en un momento anterior a estas consideraciones epistemológicas, ni en contra de ellas, en el sentido de una descalificación sumaria de las mismas; lo que ha de hacer es asumir ante ellas una actitud crítica, intentando superar los atolladeros y las objeciones que se presenten. La teología vela por su autonomía y no puede dejar que sus reglas se vean dictadas por otras esferas distintas del saber.

d) Entre el sociologismo y el dogmatismo

La TdL se ve amenazada por dos extremos, una vez que pretende articular dos polos distintos: la realidad social y las Escrituras cristianas. Siempre que uno de estos dos polos determina exclusivamente el proceso teológico, se opera una desintegración de la misma teología, con lo que se disuelve su especificidad.

El *sociologismo* o *determinismo sociológico* consiste en pensar que la revelación en su constitución y en su comprensión última depende de la situación sociopolítica del lector. La realidad social se transforma en la última instancia de la teología, con lo que se olvida el aspecto trascendente de la Palabra de Dios. Se desconoce entonces la iniciativa gratuita de Dios, que se revela y que revela su plan de salvación. Se pasa al margen del dato

primordial de la revelación, que no es creación humana, sino don de Dios. Se trata de una verdadera imposibilidad —de tipo arriano— de entender que el Logos pueda sufrir, que la Palabra de Dios pueda ser historia, que lo Transcendente pueda ser pensado, sin dejar de ser Logos, ni Palabra de Dios ni Transcendente.

El determinismo sociológico termina en un relativismo invertebrado. «Tot capita, tot sententiae». Cada momento hace su verdad, cada clase tiene su dogma, cada grupo se forja su religión. Cada generación crea a su Jesús. Cada comunidad hace su Iglesia.

Esa postura es una capitulación total ante la ortodoxia marxista, que entiende la religión y la teología como expresión ideológica de una situación invertida. En ese caso, la TdL perdería por completo su especificidad y se reduciría a ser una mera sociología de la liberación.

El *dogmatismo* intenta una solución saltando hacia el lado opuesto. Y se equivoca igualmente. No respeta que el Logos se haga carne, que la Transcendencia se haga historia. Se refugia en el monofisismo fixista, reteniendo una Palabra de Dios sin influencias de lo temporal, de lo histórico, de lo social. Solamente en la ilusión y en el desconocimiento. Porque esa misma Palabra que él considera exenta, a-histórica, a-temporal, por encima de todos los intereses, es realmente histórica, temporal e interesada.

El dogmatismo monofisita se apoya en un literalismo que raya en el psitacismo. Se aferra al fetichismo de las palabras. Prolonga el «opus operatum» hasta caer en la magia de los términos. Rechaza la inteligencia interpretativa e histórica del ser humano. Se sitúa en el tiempo cultural pre-moderno, anterior a la Ilustración.

Por tanto, solamente una articulación dialéctica entre la situación y la Palabra, entre lo histórico y lo Transcendente, entre los momentos históricos y la revelación, permitirá el nacimiento de la teología, su tarea eminentemente hermenéutica de una revelación dada por Dios.

e) TdL y exégesis

Debido a la creciente importancia de la exégesis bíblica en el interior de las actuales teologías, la TdL no puede hurtarse a la pregunta sobre su relación con la exégesis científica.

Evidentemente, la TdL se distancia radicalmente de todo fundamentalismo bíblico pre-moderno, pre-científico, que transforma la Escritura en arsenal de textos para probar unas tesis establecidas de antemano. En ese caso, sucumbiría a la peor de las ideologías y renunciaría a su estatuto teológico.

Por otro lado, tampoco acepta que la exégesis científica sea la única en decidir sobre el sentido de las Escrituras, de la Palabra de Dios. Parte de la comprensión de que el momento teológico es fruto del triángulo hermenéutico: texto, contexto y pre-texto. El sentido no se deriva de un único lado del triángulo, sino de la combinación de los tres. De esta manera, la exégesis

científica es asumida totalmente, pero no para decidir del sentido, sino para aclarar el lado del texto. Ayuda a entender mejor la estructura significativa del texto en cuestión, que, asumido dentro de un contexto eclesial concreto y en una situación socio-política determinada, permite la producción del sentido.

Pero incluso en ese papel de contribución científica para elucidar el texto, la TdL ha producido algunos cambios en la propia exégesis. De hecho, ha surgido en nuestro continente una verdadera escuela exegética que comparte las mismas reglas pragmáticas y el mismo universo semántico de la TdL. Naturalmente, la TdL se articula con mucha mayor facilidad con esta especie de exégesis, una vez que esta exégesis ha llevado ya a cabo, por su propia cuenta, el trabajo de incorporar en una perspectiva popular y de liberación los elementos de científicidad de las investigaciones exegéticas.

En una palabra, la TdL recurre a la exégesis y le reconoce la debida competencia en sus tareas propias de establecer la historia de las formas, de las tradiciones y de la redacción, pero se reserva la instancia última hermenéutica de producción del sentido en el interior de una comunidad de Iglesia, situada en el contexto de opresión y de liberación.

La exégesis contribuye a delimitar mejor el cuadro significativo, más allá del cual el texto no permite una interpretación sin arbitrariedades, pero sin pretender definir ella misma positivamente el sentido para un momento histórico determinado y para una concreta comunidad eclesial. Por consiguiente, la exégesis se sale de su órbita cuando se sitúa como instancia decisoria de los sentidos, más allá de la estructura significativa del texto. En ese caso, el exegeta habría asumido, aparte de su método lingüístico, unos presupuestos filosóficos, socio-políticos y teológicos, en nombre de una científicidad positiva lingüística. Incurriría por tanto en contradicción, usurpando el terreno de la teología (sistemática), que es la que tiene la función de elaborar los textos de la Escritura buscando una comprensión más amplia y sistematizada de los mismos.

CONCLUSION

La especificidad de la teología consiste en pensar un dato, un acontecimiento, una realidad, a la luz de la Palabra de Dios. La especificidad de la TdL está en realizar esa misma operación, pero a partir de una práctica liberadora de los pobres colectivos y con vistas a esa práctica. Por tanto, la referencia a la revelación es lo específico de la teología. Y esta revelación no es considerada como un depósito cerrado de verdades, sino como la tradición viva de la Iglesia. Es la revelación aquello en lo que la Iglesia medita, en lo que cree, de lo que vive, y aquello que se va transmitiendo de este modo a lo largo de los siglos. Toda esta riqueza de conocimientos, experiencias, verdades, constituye el punto de referencia para la teología.

En el fondo, sólo hay teología cuando en la reflexión que se hace hay algo sobre el ser de Dios y sobre su proyecto salvífico. Se trata en última instancia de Dios, de lo que él proyecta salvíficamente para la humanidad. Se intenta profundizar en el sentido último y trascendente de la realidad, teniendo como última instancia a la misma persona de Dios, lo que él es y lo que realiza con vistas a nuestra salvación.

Y cuando esa salvación se articula con la liberación, o cuando la liberación se manifiesta en sus reales estructuras salvíficas, entonces nos las tenemos que ver con la TdL. Fuera de Dios, fuera del plano de la fe, fuera del proyecto salvífico de Dios, no hay teología. Y fuera de la profunda articulación de esa realidad divina con la trama confusa de la historia de opresión y de liberación, no hay teología de la liberación.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- BEINER, W., *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona 1981. Presenta la historia del término "teología".
- BOFF, Cl., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, pp. 135-293. El autor trata ampliamente la cuestión de la mediación hermenéutica: de él hemos asumido este término.
- ID., *Sinais dos tempos*, Ed. Loyola, São Paulo 1979. El autor trata de la cuestión de los "signos de los tiempos". Como la TdL es una teología que se sitúa en esta perspectiva, es interesante ver las objeciones contra esta perspectiva, que en el fondo son otros tantos obstáculos epistemológicos contra la TdL. Especialmente, cf. pp. 132-141, donde estudia las objeciones de P. Valadier y Lima Vaz.
- COMBLIN, J., *História da Teologia católica*, Herder, São Paulo 1969. El autor ilumina el concepto de teología a partir de la historia.
- DUQUOC, Ch., "Une unique histoire", en *Recherches de Science Religieuse* 74 (1986), pp. 201-215. Artículo magistral en donde el autor muestra las comprensiones de la unidad de la historia en las teologías, comparándolas con la de la TdL.
- GARCIA RUBIO, A., *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, Ed. Loyola, São Paulo 1977, pp. 160-175. Trata de la cuestión de la unidad de la historia.

GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 193-241. El autor trata de la relación entre la liberación y la salvación, y de la unidad de la historia: puntos centrales de la hermenéutica de la TdL.

JOURNET, Ch., *Introducción a la teoría*, DDB, Bilbao 1967. Ofrece algunos elementos para entender la especificidad de la teología.

LIMA VAZ, H. C., "Sinais dos tempos - Lugar teológico ou lugar-comum?", en *REB* 32 (1972), pp. 101-124. Artículo lingüísticamente sofisticado, donde el autor, a partir de la semiótica, plantea serias dificultades para una lectura teológica de los acontecimientos.

VALADIER, P., "Signes des temps, signes de Dieu?", en *Etudes* 335 (agosto/septiembre 1971), pp. 261-279. El autor presenta algunas objeciones al método de la lectura de la acción de Dios en la historia y sugiere una solución propia.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- a. Discutir la especificidad de la teología, situando bien la cuestión.

2. En relación con la teología de la liberación

- a. Definir claramente la especificidad de la TdL y discutirla.
- b. Sopesar las dificultades a partir de la semiótica respecto a una teología de los acontecimientos históricos, como la TdL.
- c. Discutir la cuestión de la unidad de la historia.

3. Bibliografía

- a. Algún comentario sobre la bibliografía leída.
- b. Alguna bibliografía importante que añadir.

12

Las declaraciones del Magisterio de la Iglesia sobre la TdL

La teología es fundamentalmente una misión eclesial, un servicio a la comunidad de los fieles con la finalidad de ofrecerles elementos para la profundización y la actualización constante de su fe en un mundo en continuas transformaciones. Por consiguiente, es una «ciencia eclesial» y nunca una pura actividad privada de un especialista encerrado en su torre de marfil. Forma parte de la misión profética de la Iglesia, ayudando a las personas a ir al encuentro y conocimiento de Dios. El teólogo se coloca en el umbral del misterio de Dios. Es un mistagogo, que se preocupa de una «paedagogia fidei» que lleve al fiel cristiano de la mano hasta las puertas del misterio divino. Por eso, participa en la Iglesia del gran acto de tradición, de transmisión de la fe (Juan Pablo II).

Sus relaciones con el magisterio se dan en el contexto de una misión eclesial. Y como una teología sólo se hace verdaderamente eclesial en el momento en que recibe el reconocimiento del magisterio, cabe preguntarnos al final del estudio de la TdL por la situación de esta teología en relación con este reconocimiento eclesiástico. Se trata de una cuestión teológica de fondo —relación entre la teología (el teólogo) y el magisterio (los pastores)— y de una cuestión coyuntural —relación de la TdL y del actual magisterio.

1. TEOLOGIA Y MAGISTERIO: CUESTION DE FONDO

La relación de fondo entre la teología y el magisterio es doble: de convergencia y de divergencia, de objetivos comunes y específicos diversos, de unidad y de diferencia.

La *relación de convergencia* se establece a partir de una misma fe y de una misma preocupación pastoral. Tanto la teología como el magisterio son servidores de la misma Palabra de Dios. Los dos se someten a la revelación de Dios que los orienta, que les traza los espacios de posibilidad de su trabajo. Esta Palabra de Dios no se conserva ni se interpreta, no se guarda ni

se actualiza por causa de ella misma, sino con vistas a la fe de los fieles. En este sentido, la teología y el magisterio adquieren consistencia y relevancia a medida que desempeñan un auténtico papel de servicio a la fe de los cristianos. Los dos tienen que ser fieles a las fuentes de la verdad, los dos tienen que mantenerlas vivas, interpretándolas, explicitándolas para los hombres y mujeres de cada tiempo y lugar.

En íntima relación con este servicio a la fe, está la preocupación pastoral común. Ya no existe aquella tranquila y serena homogeneidad cultural entre los hagiógrafos que nos relataron las experiencias fundantes del pueblo de Dios y de Jesús y nosotros. Nos separan no solamente miles de años, sino también auténticos abismos culturales, de forma que entre esas distancias se sitúan territorios casi intransitables. Y la solicitud tanto de la teología como del magisterio se encamina en el sentido de echar puentes hermenéuticos entre las márgenes de las experiencias fundantes de nuestra fe y nuestra situación contemporánea. Más aún, vivimos una mole tan inmensa de problemas económicos, políticos, culturales, espirituales, psicológicos, que los mensajes de la fe cristiana se ven altamente cuestionados. Le corresponde tanto al magisterio como a la teología una preocupación pastoral común ante esta situación conflictiva espiritual del hombre y de la mujer de nuestros días. La teología y el magisterio tienen una misma intencionalidad pastoral común. Así pues, el servicio a la fe común de los fieles y las preocupaciones pastorales en relación con esos mismos fieles en la situación actual, es lo que sitúa al magisterio y a la teología en la misma barca de la Iglesia, remando en la misma dirección en un esfuerzo común. Están codo a codo, guardando un mismo ritmo en las remadas, para que pueda avanzar el barco. Es la armonía del equipo.

Se establece, por otra parte, una *relación de divergencia*, de diferencia, debido a los objetivos diversos y específicos que tiene cada uno de ellos. Los dos miran hacia el mismo punto, pero no desde el mismo punto. Por eso no ven los mismos panoramas. De ahí las posibles divergencias, tensiones y hasta conflictos.

El magisterio mira la fe con los ojos del guardia. La teología, con los ojos del intérprete. El magisterio piensa más en la conservación de la tradición; la teología piensa más en su contemporaneidad. Ya a partir de esta pequeña diferencia de perspectiva en relación con la fe, se percibe enseguida la posibilidad de tensiones. Los extremos de las posiciones nos ayudan a percibir didácticamente la diferencia. De este modo, la función del magisterio llevada hasta el extremo nos pondría ante un museo arqueológico indescifrable para los visitantes, dado que los guías (los teólogos) quedarían en ese caso excluidos. Y a su vez, el teólogo construiría un museo tan nuevo y tan moderno que no permitiría a ningún visitante poder recordar el pasado de su historia, dado que los arqueólogos (el magisterio) estarían ausentes.

Evidentemente, en lo concreto de la historia de la Iglesia, ni el magisterio es un puro servicio de arqueología, ni la teología es una creación totalmente nueva. Y a medida que el magisterio acepta el papel de los guías, de los intérpretes, se aproxima más a los teólogos, mientras que a medida que los teólogos sienten la necesidad de estar continuamente compulsando las fuentes y sus interpretaciones auténticas, se acercan más al magisterio. Las tensiones y los conflictos surgen en los momentos en que estas dos funciones, al fallar cualquiera de los dos lados o ambos a la vez, se distancian hasta tal punto que uno percibe en el otro, no el polo complementario necesario, sino al adversario incómodo.

A priori no hay solución, ya que se trata de polos. El equilibrio concreto es siempre histórico y dependerá del comportamiento de los hombres y mujeres concretos que ejerzan esas diversas funciones.

Si atendemos más directamente a la pastoral, nos encontramos con esta misma diversidad. El magisterio, en medio de los problemas, de las preguntas, de las vacilaciones del hombre y la mujer de nuestros días, se preocupa más de las respuestas, de lo que tiene que ofrecer, de las verdades de fe y de moral que tiene que transmitir, hasta tal punto que se inclina a concebir los problemas y las ansiedades de los hombres como falta de conocimiento, de apropiación, de asimilación, de aceptación de esas verdades de fe y de moral. El platillo de la balanza se inclina más del lado del contenido objetivo que hay que comunicar y menos del lado de la percepción de la gravedad de los cuestionamientos, atribuidos precisamente a una culpa de los mismos.

La teología, por su parte, se ocupa de tal manera, por su sensibilidad de contemporaneidad, de la problemática y de las preguntas del mundo moderno que se impone una enorme tarea hermenéutica en relación con los contenidos objetivos. El platillo de la balanza se inclina más hacia el lado del sujeto moderno que pregunta y menos hacia el lado de la conservación del contenido, ya que la gravedad de la situación se atribuye a una falta de inteligibilidad.

De nuevo, esta doble sensibilidad —cuando se distancian hasta el punto de que uno sospecha del otro y lo juzga como traidor de un contenido objetivo o como desconocedor y ajeno al mundo moderno— está en el origen de las tensiones y conflictos. Pero, por otro lado, cuando las distancias disminuyen por el hecho de que cada uno de los dos polos mira hacia el otro, disminuyen los puntos de fricción.

La divergencia puede también percibirse y analizarse a partir de la diferencia de *intereses institucionales*. Los pastores se ven solicitados más fácilmente por la urgencia de los problemas inmediatos. Son los primeros y principales responsables del funcionamiento de la institución de la Iglesia. Si no funciona el motor del automóvil, el pastor no se pondrá a discutir sobre la problemática de la extracción de la energía de la biomasa que podrá resultar viable dentro de algunas décadas. Lo que le interesa saber cuanto

antes es por qué se ha parado el motor y cuál es la pieza que tiene que cambiar para poner de nuevo el coche en movimiento.

El teólogo, a su vez, se preocupa frecuentemente de problemas de largo alcance, de resultados mediatos. Lleva a cabo unas investigaciones desinteresadas, de movimiento lento, cuyo alcance pastoral no se consigue percibir tan aprisa. Más aún, sus investigaciones producen a corto plazo problemas más numerosos que los que resuelven, ya que piensan en una solución para una duración más larga. Ciertas medicinas teológicas provocan tales mareos y un malestar tan inmediato que las personas que se encuentran más cerca del paciente tienden a rechazarlas y a esperar una curación a largo plazo.

Muchos pastores acaban considerando el trabajo teológico como antipastoral, puramente académico, por no percibir su alcance. Así pues, cierto pragmatismo, inmediatismo y hasta anti-intelectualismo, muy cercanos a la función burocrática institucional, chocan con una actividad teórica, mediata e intelectual, como la teológica. Por otro lado, la actividad teológica puede menospreciar y llegar a olvidar las urgentes y reales preocupaciones que impone una situación difícil.

Este distanciamiento funcional se fue afirmando desde la Alta Edad Media, pasando por el Renacimiento y volviéndose más acentuado todavía con el veloz desarrollo y la complejidad de las tareas administrativas por una parte, y las científico-intelectuales por otra, de manera que difícilmente podrán cumplirse ambas por una misma persona.

De hecho, en la antigüedad cristiana y en la antigua Edad Media todavía era posible a los pastores ejercer la función ministerial, dedicarse a profundos estudios teológicos y ser maestros espirituales. Hoy cada una de las ramas de la teología es todo un continente por explorar. La función del magisterio en la Iglesia es sumamente absorbente, debido a la complejidad de sus problemas. Ya no es posible una identidad física entre el pastor y el teólogo. Esta razón histórica ha ayudado a clarificar la distinción más profunda del doble carisma, de manera que esta distinción no se ve actualmente como una imposición histórica inexorable y desagradable, sino como una necesidad interna de la pluralidad de carismas en la Iglesia.

La relación de divergencia entre el magisterio y la teología se da también a nivel del lenguaje. El magisterio se relaciona directamente, y en primer lugar, con el lenguaje de la fe, que está encargado de proteger, de defender, de guardar. La teología desarrolla un lenguaje distinto y propio. Por eso, percibiendo la diferencia entre el lenguaje de la fe y el lenguaje de la teología, podremos captar las tensiones entre el lenguaje del magisterio y el de la teología.

La fe tiene un lenguaje propio. Existe en función de la fe de la comunidad, como exigencia de la misma. Tiene un carácter más estable, fijo, que goza de cierta sacralidad. Por eso mismo, procura conservarse lo más posible en la materialidad de sus palabras, a lo largo de los siglos. La Iglesia

toca con inmenso respeto y pudor las palabras en que cristalizó la fe de la comunidad, sobre todo bajo la forma de «credos». Ultimamente la Iglesia ha sustituido en el Credo la palabra «descendió a los infiernos» por «descendió a la morada de los muertos». El mundo semita en que se había formulado esa verdad estaba ya muy distante y la palabra «infiernos» había tomado otro significado. No se entendía ya correctamente el contenido de la fe.

El lenguaje de la fe se prolonga en el tiempo lo más posible con la finalidad de ser lo más universal posible y lo más fiel a la tradición. El lenguaje de la fe se sitúa en el polo de la fidelidad estricta. El mantenimiento de la materialidad de las palabras, como soporte estructural lingüístico de la expresión de fe, quiere proteger a la fe de las perturbaciones cambiantes de la cultura, sobre todo con respecto a las personas más sencillas y menos defendidas de los asaltos semánticos. Evidentemente, esta tendencia conservadora del lenguaje de la fe no postula un inmovilismo lingüístico. El magisterio se siente en la obligación de proteger ese lenguaje, no ya por el lenguaje mismo, sino por la fe de la que es soporte lingüístico y por su función de señal de identificación de la fe para muchos fieles.

El lenguaje de la fe se prolonga en el tiempo lo más posible con la finalidad de ser lo más universal y lo más fiel posible a la tradición. El lenguaje para las sucesivas generaciones. Por eso produce siempre nuevos lenguajes. Si el lenguaje de la fe resiste todo lo que puede al cambio, el lenguaje teológico, por el contrario, procura incluso adelantarse a los problemas. Esta distancia origina no pocos problemas. Así la teología, cuando ya percibe en el horizonte de la cultura nuevas cuestiones, intenta pensar de nuevo el dato revelado con vistas a una mejor comprensión de las cuestiones que se sitúan en esta problemática. Y en el momento actual, la rapidez con que los horizontes culturales se mueven y transforman es tan grande que la teología ha empezado a crear nuevos lenguajes que, a veces, parecen distanciarse demasiado del lenguaje tranquilo, fijo y fijado de la fe. El magisterio, sensible y preocupado por estos cambios, ha ejercido cierta función de control sobre el lenguaje teológico, engendrando tensiones y conflictos.

Conscientes de esta doble relación de convergencia y divergencia, en ambos lados se han elaborado *normas* que sirvan de pauta a las mutuas relaciones. Las dos partes se proponen a sí mismas y a su contrincante algunas reglas, a fin de que la doble función diferente pueda llevarse a cabo con vistas a la convergencia de objetivos. De esta manera la unidad de fe y de intereses pastorales prevalece sobre la diferencia de carismas y funciones.

Le corresponde al magisterio aceptar la legitimidad del pluralismo teológico, favorecer las investigaciones teológicas serias, reconociendo el carisma y la función del teólogo como irreductibles al magisterio. El pluralismo teológico, sin perjudicar naturalmente a la unidad de la fe, es «fuerza propulsora para una comprensión más amplia e ilustrada de la misma fe» (Pablo VI). «El magisterio auténtico de los pastores necesita la ayu-

da técnica de los teólogos, que contribuyen según las leyes propias del método teológico, a que el juicio de la Iglesia madure más fácilmente» (Pablo VI). «A todos los teólogos, casi por ley de su oficio, les está permitido participar, aunque con diferentes grados de autoridad, en el oficio propio de los pastores de la Iglesia sobre este punto, es decir, en el oficio mediante el cual hagan que fructifique la fe y rechacen con su vigilancia los errores que amenazan a su grey» (LG 25). El mismo magisterio reconoce que los conflictos no deben impedir que los teólogos prosigan su trabajo con un espíritu de fe, de esperanza y de caridad (Juan Pablo II). El magisterio es consciente de que hay que evitar una actitud de desconfianza sistemática y de desconocimiento mutuo; al contrario, tiene que confirmar al teólogo en su misión, interviniendo sólo limitativamente cuando se requiera su intervención para constatar la verdad de la revelación, sobre todo cuando se ve amenazada de deformaciones y falsas interpretaciones.

Análogamente, el *teólogo* goza de «justa libertad en la investigación y en la enseñanza para que pueda alcanzarse un verdadero progreso en el conocimiento y en la inteligencia de la verdad divina» (Const. *Sapientia christiana*). La teología es libre en la aplicación de sus métodos y análisis y tiene que ocupar posiciones nuevas para la inteligencia de la fe. Tiene leyes que no se pueden imponer desde fuera. Evidentemente, el teólogo no desempeña su papel en la Iglesia en su propio nombre, «no actúa según su manera propia de pensar, ni al servicio de un grupo particular», ni goza de plena autonomía, sino que está al servicio del pueblo de Dios. El campo de su estudio es la fe vivida de la Iglesia; por eso mismo tiene que ser hombre de fe. No produce la fe, pero la ilumina y la promueve. Desempeña un papel desinteresado en favor de la comunidad de los creyentes, que tienen derecho a saber las «razones de su fe». De ahí que el teólogo tenga que distinguir muy bien cuándo está tratando de la fe común y cuándo está exponiendo posiciones personales divergentes de la posición teológica tradicional, a fin de evitar toda perturbación entre los fieles. Y debería reservar para ambientes más restringidos y de mayor sentido crítico la exposición de posiciones divergentes, sometiéndose al debate objetivo, dispuesto a cambiar de opinión cuando se le convenza de algún equívoco. El teólogo debe situarse a una distancia equidistante entre la oposición sistemática al magisterio y el puro servilismo al mismo. El teólogo no es ni el ideólogo del sistema eclesiástico, ni el teórico divergente por principio.

La teología trabaja bajo la doble regla básica de la fidelidad a la fe y de la observancia del rigor científico. No puede sacrificar ninguna de estas dos exigencias fundamentales de su tarea eclesial.

Por tanto, *en relación con el magisterio*, «con un diálogo fraternal y mediante encuentros abiertos y llenos de confianza debería ser posible hacer que se comprendan mejor los problemas y las necesidades eventuales de una y otra parte» (Juan Pablo II). Y para eso deberían crearse espacios en

donde fuera posible la crítica mutua, fraternal y abierta, dentro del espíritu de seriedad científica y de construcción teológico-pastoral.

La teología cumple una función de mediación entre el magisterio y la conciencia cristiana del pueblo, respetando al mismo tiempo las orientaciones del magisterio y la sensibilidad espiritual de los fieles. Y esta mediación se da en la historia en relación con la Palabra de Dios, en su fuerza absoluta. Por tanto, en el interior de la tensión del Absoluto de Dios —revelación— y de la contingencia del momento histórico —situación de los fieles—. La Palabra de Dios le da al teólogo el sentido de la relatividad de las instituciones humanas, de su fragilidad, inclusive de la del magisterio, pero por otro lado, el sentido de la historia y de la contemporaneidad lo despierta al valor de las mediaciones humanas, incluso al del magisterio, a su función, a su necesidad y a su desafío para la actualidad y la pertinencia de su reflexión.

Magisterio y teología: misiones diferentes e irreductibles entre sí, pero que concurren a la misma finalidad, a la misma causa. En una palabra, existen para que pueda conservarse la revelación salvífica de Dios, pero de una manera siempre actual para los hombres de todos los tiempos y lugares. Teología y magisterio: servidores de la Palabra de Dios con vistas a la salvación de los hombres. El magisterio actualiza conservando, mientras que la teología conserva actualizando. Ahí están su identidad y su diferencia. Tan sólo el diálogo libre y abierto, lejos de toda rígida aplicación de unas leyes frías, conseguirá superar las divergencias en el interior de una misión común realizada a través de carismas diferentes.

2. MAGISTERIO Y TdL

La TdL es reciente. Por consiguiente, sus relaciones con el magisterio también lo son. El magisterio ha elaborado todo un sofisticado ritual de pronunciamientos, cuyo valor doctrinal varía en conformidad con las formas y fórmulas utilizadas. Así, entre la definición solemne de un dogma hecha por un concilio ecuménico y una carta pastoral de un obispo particular sobre la formación de monaguillos, hay una distancia abismal. Por consiguiente, no se pueden amontonar citas y documentos del magisterio como si todos tuvieran el mismo significado y el mismo valor teológico.

Sobre la TdL no hay ningún pronunciamiento del magisterio que la comprometa de una forma solemne y decisiva. Todos los que se han hecho están en un nivel de cierta provisionalidad y exploración. Se trata de pasajes de discursos pontificios pronunciados en el calor de viajes pastorales, sin el compromiso dogmático de una encíclica; o bien de documentos de las Congregaciones romanas que desempeñan un papel de auxiliares del magisterio; o bien, finalmente, de declaraciones de los episcopados. Además, esas afirmaciones están cargadas de condicionales, de manera que su pertinencia y alcance quedan aún más reducidos. Sin embargo, le corresponde a la teolo-

gia ir percibiendo, a través de estos diversos pronunciamientos no tan comprometedores, cuál es la expresión más explícita de la orientación teológico-pastoral del magisterio.

En vez de estudiar los documentos uno detrás de otro, preferimos seguir la estructura teórica que hemos tenido ante la vista durante las páginas de este libro: pragmática, semántica y sintáctica. De esta forma analizaremos las afirmaciones relativas a estos tres aspectos de la TdL. Y en el interior de cada uno de estos aspectos, detectaremos la confluencia de los documentos, sin sopesar cada texto individualmente, ya que todos se sitúan más o menos en el mismo nivel de enseñanzas menos comprometidas, aunque se separen entre sí en su intención de tratar la TdL.

a) La pragmática de la TdL en las declaraciones del magisterio

La TdL sitúa en el centro, como fuente de inspiración, la opción por los pobres. Frente a esta opción, el magisterio de la Iglesia tiene dos tipos de afirmación. En primer lugar, considera el núcleo de la opción por los pobres como profundamente evangélico, eje y corazón de la predicación y de la práctica de Jesús, sin hablar ya de los pasajes expresivos del Antiguo Testamento, en donde Yavéh se presenta como *goel* del pobre. Según la criteriología dogmática, la opción por los pobres es «de fide divina et catholica»: «divina» por constar claramente en las Escrituras, y «catholica» por haber sido entendida y repetida infinitamente de este modo por el magisterio de la Iglesia.

Las fuentes bíblicas y de la tradición de la Iglesia han sido bien estudiadas por los exegetas y los teólogos sistemáticos, poniendo de relieve la importancia de los pobres en la revelación: un Dios que en el Exodo se revela como liberador de los oprimidos; la monarquía davídica que asume la defensa de los pobres; toda una legislación bíblica de privilegio para los pobres; los profetas que claman justicia en favor de los pobres; los sabios que reflexionan sobre la pobreza...; pero fundamentalmente es en el Nuevo Testamento donde aparece esa identificación de Jesús con los pobres. Por tanto, podemos hablar «de fide divina».

El magisterio reciente de la Iglesia, provocado sin duda por la irrupción de los pobres y por la insistencia de la TdL, se ha manifestado frecuentemente sobre la opción por los pobres, sobre todo a partir de las intervenciones del cardenal Lercaro y de Juan XXIII al principio del Concilio Vaticano II y de los documentos de Medellín. Juan XXIII lanzó el grito despertador en favor de la opción por los pobres al afirmar: «Ante los países subdesarrollados la Iglesia se presenta tal como es y como quiere ser: la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres». Medellín quiere una Iglesia de América Latina atenta a los pobres, identificada con ellos en la figura de sus pastores, sacerdotes y religiosos, en defensa suya, en la denuncia de las injusticias cometidas contra ellos y en la promoción de los pue-

blos más pobres. En Puebla, esta opción se hizo todavía más clara, ocupando el eje central del documento, como inspiración, y mereciendo un capítulo explícito. De forma solemne, repite «la clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres».

Juan Pablo II no cesa de repetir esta opción fundamental por los pobres en sus discursos, especialmente en los países del Tercer Mundo, desde el comienzo de su pontificado, en el viaje a México, en donde insistió en el hecho de la opción y en sus motivaciones. Los pobres son los preferidos de Dios, del Señor Liberador. Jesús se hizo pobre entre los pobres. Nuestra Señora es la madre pobre. Por eso la Iglesia y el papa tienen que manifestar su solidaridad con los pobres con vistas a la transformación social.

Y los dos recientes documentos de la Congregación para la doctrina de la fe sobre la TdL recogen esta cuestión, sin dejar lugar a dudas. La opción por los pobres es un dato irreversible: «La Iglesia se propone... luchar con sus propios medios por la defensa y la promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres» (*Instrucción*, introducción). Y más decididamente todavía, la *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*, después de mencionar la identificación de Cristo con los más pequeños de sus hermanos, afirma que éstos son objeto de un amor preferencial por parte de la Iglesia, que «desde sus orígenes y a pesar de las faltas de muchos de sus miembros, no ha dejado nunca de esforzarse por aliviarlos, defenderlos y liberarlos», en otras épocas con obras de beneficencia, y actualmente promoviendo cambios estructurales en la sociedad, aun cuando muchas de las primeras obras sigan siendo hoy perfectamente válidas. Por amor a los pobres, la Iglesia atestigüa la dignidad del hombre, se muestra solidaria con los rechazados por la sociedad, manifiesta su amor maternal a los hijos más abandonados, demostrando, no ya cierto particularismo o sectarismo, sino la universalidad de su ser y de su misión. Este es el primer grupo de afirmaciones.

Un segundo conjunto de enseñanzas del magisterio viene a aplicar algunos adjetivos a la opción por los pobres, por un lado, y a excluir otros adjetivos, por otro lado. Con este juego de adjetivaciones el magisterio de la Iglesia intenta corregir algunas desviaciones en la opción por los pobres, para orientarla en una determinada dirección, según la comprensión que tenga en cada caso de su misión y de la estructura de la sociedad.

La adjetivación afecta a varios aspectos de la opción, a los elementos que la constituyen y a las consecuencias que provoca. Así, la opción por los pobres debe tener una *motivación evangélica*, y no ideológica. Se trata de un tema muy repetido por Juan Pablo II. La idea central del papa es que la Iglesia tiene el evangelio y no necesita ninguna ideología para hacer sus opciones. La naturaleza de esta afirmación se sitúa en el terreno interior de la motivación.

Pero la mayor preocupación del magisterio se refiere a los aspectos objetivos de la opción de los pobres. La Iglesia tiene una conciencia muy clara

de la universalidad de su misión. Se sabe enviada a anunciar la salvación de Jesucristo a toda la humanidad. Por tanto, no puede optar por un grupo específico de destinatarios, como serían los pobres. Para salvaguardar esta universalidad, se ha forjado una expresión que repiten hasta la saciedad los documentos de la Iglesia: opción *preferencial* por los pobres, *no exclusiva ni excluyente*. Con estos predicativos se quiere valorar la opción, calificándola de «preferencial», pero al mismo tiempo se desea salvaguardar la universalidad de la caridad en la Iglesia, destinada a todos los hombres.

Pero el punto crucial se refiere a la concepción del «pobre» y a la manera de ser solidario con ellos. Las afirmaciones de los documentos referidos quieren *excluir la interpretación marxista de la opción por los pobres*. Y lo hacen de muchas maneras. Ya no se trata tanto de la motivación interior, sino de las mediaciones objetivas que llevaría consigo una opción por los pobres de inspiración marxista. Se intenta disociar la opción por los pobres de una «opción de clase», y mucho más aún de una opción que lleve a la «lucha de clases». En el célebre discurso en la Favela do Vidigal, Juan Pablo II afirmó con claridad: «La Iglesia de los pobres... es la Iglesia universal... No es la Iglesia de una clase o de una sola casta... La Iglesia de los pobres no quiere servir a lo que causa tensiones y hace explotar la lucha entre los hombres. La única lucha, la única batalla a la que la Iglesia quiere servir es la noble lucha por la verdad y por la justicia... En esta su lucha evangélica, la Iglesia de los pobres no quiere servir a unos fines políticos inmediatos, a las luchas por el poder...».

De forma precisa la *Instrucción sobre la libertad cristiana* expone la cuestión de las mediaciones de lectura: «Por esta razón es por lo que la Iglesia no puede expresarla (la opción privilegiada por los pobres) con la ayuda de categorías sociológicas e ideológicas reductoras, que harían de esa preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva».

En resumen, podemos decir que sobre la pragmática de la TdL hay dos enseñanzas fundamentales del magisterio actual de la Iglesia, aunque formuladas en unos documentos de valor dogmático menos comprometido: la opción por los pobres en cuanto evangélica es algo fundamental de la revelación y, por tanto, de la vida de la Iglesia, y esta opción se distancia de la opción hecha por inspiración ideológica (marxista). La primera conserva la fe, mientras que la segunda destruye los valores fundamentales del ser humano, la posibilidad de una ética política y de una práctica de la caridad, la fe misma del pueblo, tal como demuestra la situación de los países que viven el socialismo real. Opción por los pobres, sí; opción por los pobres de inspiración ideológica (marxista), no.

b) La semántica de la liberación en los documentos del magisterio

Los documentos de la Iglesia sobre la TdL pueden analizarse con el prisma de su contenido significativo.

De nuevo, desde los documentos de Medellín hasta las declaraciones de la Congregación para la doctrina de la fe y del papa Juan Pablo II, el término «liberación» va siendo definido de una forma positiva y negativa.

Medellín anuncia que en América Latina «estamos en el umbral de una nueva época de la historia... Epoca plena de un deseo de emancipación total, de liberación de cualquier servidumbre...». Pablo VI, en la carta apostólica *Evangelii nuntiandi*, después del Sínodo sobre la evangelización, elabora ya con mayor detalle y profundidad la semántica del término, al señalar los vínculos de orden antropológico, teológico y eminentemente evangélico de caridad entre la evangelización y la promoción humana (desarrollo, liberación). Amplía esta reflexión, detallando más aún el contenido de la liberación, que no puede confundirse ni reducirse a una visión antropocéntrica, ni a meras iniciativas de orden político o social, sino que debe hacerse con vistas a todo el hombre, integralmente, con todas sus dimensiones, incluyendo la apertura al absoluto, incluso al Absoluto de Dios.

Por otra parte, la liberación no puede verse sacrificada a las exigencias de una estrategia cualquiera, o de una «praxis», o de una eficacia a corto plazo. Tiene que basarse en el Reino de Dios, que no es ni puramente espiritual, ni puramente de liberaciones humanas, sino que engloba ambas dimensiones. La Iglesia relaciona, pero no identifica a la liberación humana con la salvación de Jesucristo. La liberación evangélica implica la construcción de estructuras justas, la conversión del corazón, la exclusión de la violencia y la apertura a la Transcendencia. Prácticamente Pablo VI definió el término «liberación» de tal manera que los otros documentos no pasan de ser una repetición de esta carta apostólica, con algunos añadidos de explicación y de ampliación de los temas más que de contribución totalmente nueva respecto a los mismos.

El método de la determinación semántica de los documentos se hace también en una doble línea. La *primera* consiste en señalar los elementos positivos constitutivos de la realidad «liberación», tal como la entiende la revelación y la interpreta la Iglesia. En ese sentido se busca un equilibrio dialéctico, que no caiga ni en un espiritualismo desencarnado ni en un reduccionismo temporal político. Fue éste el esfuerzo gigantesco que realizó la *Instrucción sobre la liberación*, intentando acumular datos culturales, bíblicos, de la tradición, para que tuviera consistencia el concepto de «liberación». De esta forma el documento reflexiona sobre la liberación en el Antiguo Testamento, en su significación cristológica, en lo que tiene de específico la liberación cristiana, en su relación con el mandamiento nuevo de la caridad, en la misión liberadora de la Iglesia, en la formulación de una praxis cristiana de la liberación en su doctrina social.

Como símbolo de la *segunda línea*, a saber, la exclusión de una liberación que se haya contaminado de ideología (marxista), la primera *Instrucción sobre la TdL* recoge dos axiomas centrales. Hay una univocidad del eje central del marxismo y, por consiguiente, una equivocidad del uso de sus

categorías para definir el concepto de «liberación». Desde el momento en que se usan categorías marxistas para definir la liberación, ésta se autodescribe como liberación cristiana. Se crea una liberación definida por la lucha de clases, con vistas a la creación de una sociedad por el camino de la violencia revolucionaria. De esta forma se falsea la comprensión de la fe y de la caridad, tal como las entiende la revelación y como las interpreta la Iglesia.

En una palabra: liberación cristiana, sí; liberación marxista, no. Sus contenidos son radicalmente diferentes. La liberación cristiana incluye la trascendencia del hombre y de la historia; la marxista la niega. La liberación cristiana se funda en la caridad, en el perdón, en la conversión personal; la marxista se alimenta de la lucha de clases, de la violencia revolucionaria, de la transformación de las estructuras. La liberación cristiana es plena, integral, de todos los hombres, vivida anticipada y prefigurativamente en la historia, pero con un desenlace escatológico; la liberación marxista es terrestre, parcial, de la clase oprimida y proletaria, vivida exclusivamente en la historia. La liberación cristiana se construye por medio de la superación del pecado personal y estructural. La liberación marxista se lleva a cabo mediante la superación dialéctica de las estructuras y mecanismos del sistema capitalista, de naturaleza por tanto sociopolítica.

El juego semántico de los pronunciamientos eclesiásticos se hace siempre en contraposición a la liberación marxista, aun cuando no se use este término. Frecuentemente se usan términos como «liberación ideológica», «liberación sociopolítica», etc..., que intentan traducir el proyecto marxista, ya que se parte del presupuesto de la situación de opresión presente y actual, engendrada y mantenida por el capitalismo. El término «liberación» en ese caso sólo tiene sentido en oposición al capitalismo. Y de hecho es la ideología marxista los que se opone a él. De ahí que los documentos de la Iglesia definan la semántica de la liberación evangélica en relación y en contraposición a la liberación marxista.

c) La sintáctica de la TdL en los documentos del magisterio

La sintáctica de la TdL es ya algo más sofisticado y no tiene un alcance tan inmediatamente pastoral. Por eso las preocupaciones del magisterio se hacen sentir con menor insistencia. La sintáctica no tiene, ni con mucho, el alcance de la opción por los pobres (pragmática), ni del significado de liberación (semántica). Se refiere más bien a la tarea teológica estricta de elaboración metodológica.

Hay dos puntos de la sintáctica de la TdL que han sido tocados por los documentos: uno de manera positiva y otro de manera más bien crítica. La TdL es una teología que quiere ser contextualizada. En general, las afirmaciones del magisterio son positivas en este sentido. En uno de sus últimos pronunciamientos sobre esta problemática, Juan Pablo II escribe al episco-

pado del Brasil un mensaje en el que, en una frase cargada de precauciones, muestra sin embargo su deseo de que se desarrolle en Brasil y en América Latina una teología de la liberación correcta y necesaria, atenta a un amor preferencial para con los pobres. De esta forma un tanto velada se acepta una de las reglas sintácticas fundamentales de la TdL: construirse a partir del lugar social del pobre como lugar teológico hermenéutico (aunque no constitutivo).

En la crítica obscura a la TdL de la primera *Instrucción* de la Congregación para la doctrina de la fe, hay, sin embargo, un rayo de luz de optimismo y de aliento, cuando se dice que la reflexión de los teólogos en torno al mensaje de libertad y de fuerza de liberación del evangelio de Jesucristo, con una nueva atención, está en sí misma cargada de promesas. Esta «nueva atención» traduce, en términos bastante velados, la contextualización latinoamericana de la TdL. De forma más explícita y positiva, la segunda *Instrucción* reconoce que «una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir una contribución muy positiva, ya que permite poner en evidencia ciertos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún percibida por completo». Esta experiencia es, en nuestro caso, el compromiso por la liberación integral del hombre.

La Comisión teológica internacional, creada por Pablo VI como un instrumento asesor, elaboró un documento sobre la TdL, en donde reconoce que la preocupación de naturaleza evangélica por los pobres es fundamento espiritual e inspiración evidente de ensayos y consideraciones teológicas. Defiende los diversos sistemas teológicos inspirados en esta experiencia espiritual de los pobres de una crítica negativa, insensible al clamor de los pobres y a la búsqueda de una respuesta mejor para el mismo.

Para concluir este párrafo podríamos decir que hay una cierta aceptación, aunque no ciertamente entusiasta ni alentadora, del punto de partida metodológico de la TdL: la situación de opresión y de liberación de los pobres, con una serie de reservas. En este sentido, la TdL ha encontrado ya carta de ciudadanía en el interior de la enseñanza actual del magisterio de la Iglesia, al ser considerada útil y necesaria para un continente oprimido en camino de liberación.

Las sospechas y las críticas, los temores y las reservas del magisterio respecto a la sintáctica de la TdL se concentran en el uso de las mediaciones socio-analíticas de tradición marxista. Prácticamente toda la primera *Instrucción* se reduce a este punto. El uso del instrumental marxista por la TdL, en la forma en que lo entiende la *Instrucción*, acaba pervirtiendo radicalmente la comprensión de la fe y de la caridad y, por tanto, de toda la teología producida. El texto se muestra abundante en detallar, dentro de la lógica de la sintáctica establecida, las aberraciones teológicas de la TdL. ¡Un auténtico horror!

De hecho, un teólogo que entrase en esa lógica estaría inexorablemente perdido. Porque las coordenadas fundamentales de la antropología teológi-

ca, esto es, el destino eterno y la libertad de las personas, se negarían así por completo; el conocimiento de la fe se vería arruinado si se le permitiese a la fe quedar determinada por lo sociológico, lo político y lo económico; la verdad se corrompería al verse determinada por la praxis revolucionaria; la práctica ética quedaría destruida por el amoralismo político; los temas centrales de la revelación quedarían privados de contenido, como la historia de la salvación, el Reino de Dios, la redención, al ser reducidos a una dimensión puramente intrahistórica; la Iglesia perdería todo sentido al negarse toda posible eclesiología y, finalmente, la práctica de la caridad desaparecería al quitársele la dimensión de universalidad.

En fin, todas las alertas respecto al análisis marxista que viene dando el magisterio, como indisoluble de los presupuestos filosóficos materialistas, acaban siendo una crítica contra la sintáctica de la TdL, por usar mediaciones de la tendencia dialéctica (marxista).

Hay una mención especial en la primera *Instrucción* sobre la TdL en lo que se refiere a la lectura esencialmente política de la Escritura. Evidentemente, el documento hace una interpretación radical de la regla sintáctica de la TdL, a propósito de la valoración del lugar social en la interpretación de la Escritura. Para la *Instrucción* esta regla se entiende como una «relectura esencialmente política», poniendo como ejemplo de sus sospechas las lecturas extremadamente políticas del Exodo y del *Magnificat*.

La relación con la praxis se ve en la misma *Instrucción* como intensamente peligrosa para la teología. Se da una perversión radical de la concepción misma de «verdad» cuando se parte de una praxis partidista. La verdad es entonces la verdad de clase; no existe más que en el combate de la clase revolucionaria. De esta manera el documento hace una lectura de la relación entre la verdad y la praxis, alertando contra este riesgo, en el caso de que la TdL asumiera la praxis del análisis marxista.

La primera *Instrucción* se exhibe en la crítica a la regla semántica del uso de la hermenéutica, relacionando a la TdL con el giro hermenéutico bultmanniano, al asumir las tesis más radicales de la exégesis racionalista, denunciando la sustitución de los criterios de la ortodoxia por los de la ortopraxis. Pero fue en su entrevista a la revista italiana *30 Giorni* donde el cardenal Ratzinger se ha expresado más ampliamente sobre las vinculaciones de la TdL con la hermenéutica bultmanniana, al describir su estructura gnoseológica fundamental. No se trata, en ese caso, de la cuestión cristológica de la ruptura entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia de una manera tajante, sino más bien de la estructura hermenéutica. Aunque la TdL rompa con la «hermenéutica de la hermenéutica» estableciendo una «hermenéutica de la praxis», se sitúa, sin embargo, en el horizonte de la hermenéutica. Y es contra ese horizonte contra el que se dirigen las críticas del cardenal Ratzinger en la entrevista mencionada.

CONCLUSION

Los textos del magisterio se mueven, en relación con la TdL, en lo que atañe a su pragmática, a su semántica y a su sintáctica, en un doble movimiento:

Rescatan de la pragmática la opción (evangélica) por los pobres; de la semántica, la importancia del horizonte y de la conciencia de la liberación integral (que incluye, por tanto, la liberación social); de la sintáctica, el aspecto de contextualización del quehacer teológico. Pero al mismo tiempo denuncian en la pragmática de la TdL el peligro de una opción por los pobres entendida dentro de una perspectiva clasista, conflictiva y política; en la semántica, el riesgo de una liberación interpretada predominantemente en su dimensión política histórica; en la sintáctica, el abuso en la utilización de categorías marxistas, de una hermenéutica de la praxis en la contextualización de la teología.

Así pues, el juego se presenta en el nivel de la interpretación de los elementos fundamentales de la TdL, de tal manera que muchos teólogos no se sienten afectados por las voces de alerta ni por las críticas de los mencionados documentos. Creen incluso que muchas de las afirmaciones de esos documentos se refieren a ciertos errores de una posible TdL, que ellos se imaginan, más que a los escritos de la TdL real de América Latina. En este sentido, no se trataría de críticas, en el sentido estricto de la palabra, sino de una señalización de posibles desviaciones. Esta es la impresión que se saca sobre todo de la lectura de la primera *Instrucción* que, con la metodología del modelo, estableció ciertas reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas para una TdL ejemplar, pensando luego en unas consecuencias teológicas aberrantes, sin preguntarse a qué TdL concreta se está refiriendo.

Así pues, se tiene la impresión de que las tomas de posición del magisterio respecto a la TdL están usando todavía, en un nivel de autoridad poco comprometida, las formas menos comprometedoras de la autenticidad del magisterio y en un nivel teórico todavía muy genérico, hipotético e indirecto. Pero aún así, está claro que se da una concordancia y una aprobación de la intención fundamental de la TdL, así como algunas reservas en cuanto a posibles riesgos, debido a la acentuación del polo de la inmanencia y al uso de las mediaciones de las ciencias sociales de tendencia dialéctica.

Este estudio de los documentos del magisterio se sitúa al final de este recorrido teórico no simplemente por casualidad. Porque los capítulos anteriores han servido para discernir cuál es la teología que merece de verdad el nombre de TdL. Muchas de las publicaciones que aparecen con estas siglas no pasan de ser discursos religiosos de liberación e incluso discursos ideológicos no-teológicos. Las críticas del magisterio los alcanzan de lleno, pero no se refieren propiamente a la TdL. Como la finalidad principal del magisterio es pastoral y no didáctico-teológica, no se propone distinguir si sus críticas se dirigen a una TdL real o simplemente a discursos que se atri-

buyen este epíteto. Pero en nuestro estudio interesa percibir esta diferencia, señalando de hecho si las críticas del magisterio afectan realmente a la TdL o si alcanzan sólo a esos discursos que pretenden ser considerados como teología.

El valor de los documentos del magisterio consiste fundamentalmente en trazar los límites de una verdadera teología; corresponde luego a los teólogos y a los críticos decir si los discursos que han ido más allá son o no realmente teológicos.

El estudio de los documentos no puede olvidar que el examen de la «ca- tolicidad» de una teología no necesita esperar a que se pronuncie la última instancia. Hay en la vida de la propia Iglesia particular, de las comunidades, signos elocuentes de la vitalidad o de las desviaciones de una teología. Aunque estos signos eclesiales sean más difíciles de captar y de traducir, sobre todo en un estudio como el que aquí hemos emprendido, lo cierto es que han de ser considerados en la realidad de la práctica eclesial.

Ye en la introducción de esta obra nos referíamos a la diferencia de au- toridad de los documentos de la Iglesia. Y relativamente hemos tomado muy pocos de ellos en consideración. Además, pertenece a la actuación del magisterio de la Iglesia toda esa gama inmensa de intervenciones de obispos locales, de conferencias episcopales, de miembros de la curia romana, etc... Una colección de todos estos pronunciamientos nos dejaría probablemente perplejos, bien por su diferencia de acentos, bien por sus dinámicas inten- cionales (no ya sus intenciones). Seguramente descubriríamos declaraciones episcopales o cardenalicias de todo tipo, desde las más entusiásticas hasta las más drásticamente opuestas a la TdL. Este aspecto revela que no sola- mente está en juego la salvaguardia de una doctrina, sino que en el caso de la TdL interfieren más agudamente que en otros casos ciertos intereses de las más diversas condiciones. Esta situación disminuye, de alguna manera, la fuerza autoritativa de los documentos. Revela el hecho de que estamos todavía en un momento poco maduro para decisiones más comprometidas. Así pues, para este estado actual de la TdL vale el axioma clásico: «In du- biis, libertas», en caso de duda hay que mantener la libertad.

La honestidad intelectual debe prohibirnos el camino de las antologías de defensa o de ataque, acumulando respectivamente citas en favor o en contra de la TdL. Exhibir esos florilegios unilateralmente no correspondería a la realidad eclesial de la actualidad. Estamos viviendo unos momentos de discernimiento. Las semillas del trigo y de la cizaña son todavía tan peque- ñas que, al arrancar unas, acabaríamos destruyendo toda la plantación.

Finalmente, un estudio relativo a las intervenciones del magisterio res- pecto a la TdL debería llevarnos teológicamente más lejos todavía. La TdL no es solamente una teología. Simboliza y expresa la vida de una Iglesia en la que se están engendrando nuevas estructuras. La Iglesia de las bases, o en las bases, o de los pobres, implica transformaciones estructurales de cier- ta profundidad. Y muchas de las reacciones en contra de la TdL reflejan ese

malestar, no ya directamente respecto a la teología como tal, sino respecto a las nuevas estructuras eclesíásticas en gestación. En otras palabras, sola- mente una profundización en la eclesiología nos ofrecería mejores paráme- tros para leer los documentos y alcanzar su verdadero significado. Mientras tanto, la finalidad de este texto es la de ser simplemente una guía, un iti- nerario para ulteriores discusiones y estudios. Por eso, el lector puede darse ya perfecta cuenta de la complejidad teológica que subyace a los documen- tos de la Iglesia en relación con la TdL. Y sólo una posición matizada ante los mismos puede hacer justicia al actual momento eclesial.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- BARREIRO, A., *Los pobres e o Reino: do Evangelho a João Paulo II*, Ed. Loyola, São Paulo 1983. Estudia las declaraciones del Papa sobre la opción por los pobres.
- BOFF, C.-BOFF, L., "Cinco observações de fundo à intervenção do car- deal Ratzinger acerca da Teologia da Libertação de corte marxista", en *REB* 44/176 (1984), pp. 115-120. Observaciones críticas a la entrevista del cardenal Ratzinger.
- CELAM, *Conclusiones de Medellín*, Vozes, Petrópolis 1971. Primeros toques sobre la temática de la liberación, su semántica y sobre la opción por los pobres.
- ID., *Puebla, Comunión y participación*, BAC, Madrid 1982. Trata amplia- mente de la opción por los pobres y de la semántica de la libera- ción.
- COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, "Sobre la teología de la li- beración", en *SEDOC* 10 (1978), col. 733-747. Estudio de la CTI sobre la TdL; habla del contenido de la temática de la liberación.
- CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*. Importante inter- vención sobre la TdL.

ID., *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*, Segunda Instrucción, que intenta destacar los puntos positivos del tema de la liberación.

"Comentários à instrução sobre a Teologia da Libertação", en *REB* 44/176 (1984), pp. 691-817. Documento sobre el "proceso teológico y principales corrientes teológicas", INP, presentado en la 19ª asamblea general de la CNBB, *SEDOC* 13 (1981), col. 1095-1104. EPISCOPADO DEL PERU, "Sobre la evangelización", en *SEDOC* 6 (1973), col. 751-768. Trata del tema de la liberación.

JUAN PABLO II, "Encuentro con los teólogos alemanes", en *DocCath* 69 (1980), col. 1160-1162. Discurso del papa a los teólogos alemanes sobre la relación entre los teólogos y el magisterio.

ID., "A los profesores de teología de la Facultad Teológica de Suiza", en *SEDOC* 17 (1984), col. 156-162. Habla de la relación entre la teología y el magisterio.

ID., *Mensagens para a América Latina*, Ed. Loyola, São Paulo 1979. Organizado por P. Terra.

ID., *Pronunciamentos no Brasil*, Ed. Loyola, São Paulo 1980. Índice analítico sistemático elaborado por P. Terra. Búsquense los pasajes relativos al tema de la liberación.

ID., *Discurso en la apertura del 5º centenario de la evangelización de América Latina. República de Santo Domingo*. Importante intervención sobre la opción por los pobres.

LIBANIO, J. B. - VAZQUEZ, U., "A instrução sobre a TdL. Aspectos hermenéuticos", en *Perspectiva Teológica* 17 (1985), pp. 151-178. Análisis crítico de la primera instrucción sobre la TdL.

ID., *Mensagem do santo Padre ao episcopado do Brasil*, Santuário, Aparecida do Norte 1986. El papa se refiere a la necesidad de la TdL.

PARRA, A., "La teología de la liberación después de la Instrucción", en *Rev TheolXav.* 73 (1984), pp. 401-437.

PABLO VI, "Discurso a la Comisión Teológica Internacional", en *SEDOC* 6 (1974), col. 784-787. El papa habla de la relación entre el trabajo teológico y el magisterio.

ID., *Evangelii nuntiandi*, nn. 27-39. Explicitación de la semántica de la liberación y su relación con la evangelización y la salvación.

RATZINGER, J., Entrevista sobre la TdL a la revista *30 Giorni*, en *SEDOC* 16 (1984), col. 1053-1060. El cardenal dirige fuertes críticas contra la TdL.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- a. Discutir las afirmaciones de Pablo VI y Juan Pablo II sobre la relación entre magisterio y teología.

2. En relación con la TdL

- a. Discutir las reservas de los documentos respecto al carácter de la opción por los pobres, tal como la entiende la TdL.
- b. Discutir el horizonte hermenéutico de la TdL en relación con la liberación y las objeciones que le hacen los documentos.
- c. Discutir la cuestión del uso de las categorías socio-analíticas por la TdL y las críticas de los documentos.

3. Bibliografía

- a. Añadir algún documento o intervención pontificia importante sobre la TdL.
- b. Indicar alguna obra o trabajo de comentario y de crítica a las posiciones de esos documentos.

Diversas tendencias de la TdL

La TdL ha dejado de ser una pequeña aldea perdida en los remotos rincones de América Latina para transformarse en un verdadero continente teológico. A medida que se ha ido extendiendo el territorio, los exploradores han comenzado la tarea de delimitar las fronteras entre las diversas teologías de la liberación.

Toda demarcación de límites adolece de cierta arbitrariedad. Depende fundamentalmente del criterio que se haya escogido. Si se escoge, por ejemplo, la lengua, los límites de un país no coinciden ciertamente con la línea divisoria trazada en el mapa. Si se escoge la religión, las divisiones se modifican todavía más. Por otra parte, resulta casi imposible encontrar una síntesis entre las diversas clasificaciones de tendencias y de tipologías, ya que están dirigidas generalmente por criterios dispares e irreductibles a un mismo denominador común.

A guisa de itinerario, indicaremos algunas de las principales clasificaciones de la teología de la liberación siguiendo las huellas de algunos autores. Se trata de distinciones que gozan de cierta arbitrariedad, imperadas por la visión de quienes las elaboraron.

El conocimiento de las diversas tendencias servirá para matizar las críticas que se han dirigido de forma global a la TdL, como si fuese una unidad simple. Así, aquellas críticas que resultan adecuadas respecto a una tendencia no afectan a otra, y viceversa. Por eso, este estudio final servirá para evitar generalizaciones fáciles.

Si todo estudio de un cuerpo vivo está siempre abierto a las sorpresas de la vida, la estructuración didáctica de las tendencias de la TdL se hace de forma provisional y abierta a eventuales modificaciones. No hay nada tan transitorio como la ordenación de una realidad en plena evolución y desarrollo. La TdL es relativamente reciente y en estos momentos se encuentra en plena vitalidad. Sus teólogos andan entregados a la enorme tarea de elaborar una amplia sistemática, tocando todos los puntos principales de la teología, dentro de una coordinación general, pero con libertad y autonomía suficientes, de tal manera que ciertamente habrán de despuntar tendencias

distintas. Como todavía estamos muy en los comienzos, este trabajo de radiografía clasificadora no tiene condiciones suficientes para realizarse adecuadamente.

La actitud crítica del lector respecto a las tipologías tiene que orientarse en una doble dirección. Primeramente habrá que discutir críticamente la validez, la pertinencia, la relevancia del eje escogido para organizar las tendencias. En segundo lugar, habrá que ver si las posiciones señaladas están bien retratadas y bien sistematizadas en torno al eje escogido. Por otra parte, el alcance y la limitación de las tipologías dependen paradójicamente de su pretensión didáctica. Por ser didáctica, resulta importante para ayudarnos a tomar posiciones ante unos textos tan diversos. Por ser didáctica, revela su debilidad simplificadora, reduciendo a esquema algo tan vivo, tan dinámico, en evolución, como una tendencia. Conscientes, por tanto, de las ventajas y de los límites didácticos de este método, no le pediremos ni más ni menos de lo que puede darnos.

1. DIVERSAS LOGICAS TEOLOGICAS (J. van Niewenhove)

El autor belga J. van Niewenhove, en un momento en que la TdL no se había desarrollado mucho todavía, intentó una primera sistematización a partir de la diversidad de la lógica teológica. Distinguió fundamentalmente dos lógicas y escogió a dos autores principales para cada una de ellas.

a) Lógica de la teología ya constituida (Cardenal Pironio)

Este primer tipo de TdL pretende ser una interpretación ética de la liberación, basada en la doctrina eclesiológica y social de Medellín. Tiene como punto de partida la necesidad de cambios culturales y sociales rápidos y profundos. Para ello constata el hecho intra-eclesial y extra-eclesial de la liberación. Se trata de una aspiración universal de los pueblos, como se refleja en Medellín. Para el cristiano, esta situación es un «signo de los tiempos», que debe llevarlo a una nueva inteligencia del alcance liberador de su fe y de la misión de la Iglesia. Para ello no se echa mano de ningún análisis sociocultural ni político explícito de las condiciones ideológicas y efectivas de la situación de dominación y de la praxis de liberación.

La novedad procede de las opciones teológico-pastorales de Medellín. Permanece en la línea de la llamada a un compromiso liberador, sin que intervenga explícitamente el uso de las ciencias sociales, intentando precisar el contenido específicamente cristiano de la praxis de liberación. La liberación cristiana implica una visión cristiana del hombre, de la misión de la Iglesia y de las opciones pastorales según la doctrina social de la Iglesia. En otras palabras, la liberación específicamente cristiana se basa en una antropolo-

gía cristiana, en un programa de acción inspirado por la eclesiología y por las opciones pastorales e implícitamente sociopolíticas de Medellín.

Si por un lado se utiliza cierto vocabulario de las ciencias sociales, su contenido, sin embargo, queda absorbido más bien por un lenguaje de ética fundamental. No se hace una opción sociopolítica explícita, sino simplemente ética, por la transformación, usando unos criterios teológicos y no de eficacia histórica de la praxis, procedentes de un análisis sociopolítico y de una opción ético-política autónoma.

La situación de dependencia, y no la praxis de liberación, lleva al cristiano a percibir mejor la exigencia de un compromiso liberador, inherente a la respuesta de fe a la acción liberadora de Dios en la historia. La fe es lo que da el sentido profundo y la orientación fundamental a ese compromiso. En una palabra, se trata de una reflexión sobre la liberación cristiana.

b) Lógica de una nueva teología por construir (G. Gutiérrez)

El famoso teólogo peruano elabora una teología en y para una praxis liberadora concreta. El punto de partida no es la aspiración universal de liberación, sino una determinada praxis liberadora de carácter revolucionario y pro-socialista, naturalmente anticapitalista. En el horizonte de su posición está un proyecto político que supone la transformación radical de la situación económica, política, cultural y religiosa. Para interpretar la situación de subdesarrollo recurre a la racionalidad de una teoría sociopolítica que reconoce en la dominación y en la lucha de clases, inherentes al sistema capitalista, la causa o al menos una de las causas esenciales de la situación de injusticia. Por consiguiente, utiliza un análisis científico de clase para entender la realidad de opresión.

La praxis y la existencia de la liberación son el lugar teológico, esto es, las dos son interpretadas teológicamente a través de una hermenéutica compleja. La palabra critica e interpreta a la praxis. La praxis critica e interpreta a la palabra. La TdL procura articular los niveles de los datos de racionalidad científica y de significación filosófica en una unidad, de tal manera que los niveles empírico y filosófico son, al mismo tiempo, reinterpretados por la teología y transformados en mediaciones realizadoras de la teología.

En términos concretos históricos, la TdL estudia las relaciones dinámicas, sin confusión, sin subordinación, sin yuxtaposición, entre las liberaciones del hombre en la historia y el crecimiento del Reino, entre las liberaciones históricas y la liberación de Cristo, entre la liberación y la salvación.

En este movimiento dialéctico, la utopía representa un papel importante de mediación entre la fe y la praxis, entre la acción política y la revelación.

De esta forma, la tarea de la teología consiste en hacer una reflexión crítica sobre la praxis histórica de la liberación a la luz de la fe, formulando la verdad evangélica de tal manera que ésta resulte verificable, verificada. En relación con la Iglesia, hay que situar su misión teniendo en cuenta la

autonomía de las opciones sociopolíticas y estratégicas y el alcance teológico de su actual presencia y acción en la sociedad. Finalmente, la teología tiene que formular la verdad de fe de tal modo que se articule críticamente con las evidencias derivadas de una lectura científica de la realidad y con las exigencias intrínsecas de una praxis liberadora.

2. DIVERSA PRESENCIA DEL PUEBLO EN LA TEOLOGIA

(J. L. Segundo)

J. L. Segundo traza los límites de dos diferentes teologías de la liberación a partir de la presencia del pueblo en el proceso de hacer teología. Aunque las dos participan del mismo principio hermenéutico de interpretar la Palabra de Dios a partir del pobre, del pueblo oprimido, al que Dios promete el Reino, divergen en lo que se refiere a la comprensión del papel del pueblo en el acto mismo de producir teología.

a) El pueblo, objeto de la liberación

El pueblo es el objeto de la misericordia de Dios, pero se encuentra en una situación de opresión. Hay que llevarle la liberación. Por eso, es preciso decirle una palabra de liberación. La opresión secular, interiorizada a través de tantos instrumentos ideológicos de las clases dominantes, acaba haciéndose inconsciente para todas las clases. Afecta a la cultura global. La teología ha colaborado también en esa empresa. Ha incorporado categorías opresoras en el sentido de que ha favorecido, mantenido y hasta engendrado situaciones de dominación.

La TdL de este modelo presta servicio al pueblo desideologizando, liberando a la propia teología: sus ideas, sus concepciones de la gracia, del pecado, de la Iglesia, de Dios, que han representado el papel de mantener al pueblo oprimido, callado, sumiso. La teología ha deformado la palabra liberadora de Dios, aprisionándola dentro de sus redes conceptuales.

Este trabajo no se puede realizar preguntando al pueblo, ya que esa dominación es inconsciente. Se pregunta para ello a las ciencias de lo social, que ejercen sobre la teología una crítica ideológica. En esta teología, por tanto, se da una preferencia a las ciencias de lo social, a fin de que muestren dónde está la opresión que se ha introducido en la teología. A través de la teología es como se inoculó en el pueblo.

El proyecto de esta teología consiste en rehacerse por dentro, para poder ser una teología realmente liberadora. Y para que no suceda que, proclamando la liberación, se enseñe sin embargo una teología opresora.

En una palabra, el objetivo de esta TdL es la liberación de la teología. Liberándose a sí misma como teología, es como la TdL podrá prestar un

real servicio de liberación al pueblo. J. L. Segundo reconoce en este modelo el primer proyecto que él y otros teólogos tuvieron (y tienen todavía) de la TdL desde el comienzo, allá por los años 60.

b) El pueblo, sujeto de la liberación

Esta teología parte de los movimientos populares de América Latina, más tarde, por los años 70. Por detrás de ellos está una Iglesia que adquiere fuerza de movilización popular. El pueblo, silencioso hasta entonces, quiere participar de la Iglesia y en la Iglesia, sobre todo en las comunidades de base (CEBs). La TdL tiene que ayudar a este fenómeno, siendo la reflexión orgánica de las CEBs. El teólogo se sitúa en medio del pueblo para teologar. Se articula con el pueblo, con los pobres, que son Iglesia. Intenta sumergirse en el ambiente popular, olvidando en cuanto fuere posible sus teorías de pequeño-burgués.

La tarea de esta teología consiste en entender, sistematizar, fundamentar la práctica de fe del pueblo. No tiene la misma actitud crítica ante el pueblo que en el modelo anterior. Más bien supone que el pueblo no está alienado. El pueblo dispone de todos los elementos de liberación. Lo único que hay que hacer es sistematizarlos, fundamentarlos en la Palabra de Dios. Para ello vale más una filosofía que justifique al pueblo que no las mediaciones socio-analíticas, consideradas demasiado racionalistas y elitistas.

Este modelo no se propone rehacer toda la teología, sino poner de manifiesto los gérmenes liberadores ya presentes en la teología tradicional popular, valorando su contenido liberador.

c) Consecuencias

Para J. L. Segundo, el primer proyecto de la TdL quedó interrumpido. Solamente llegó al nivel de justificación metodológica. No creó contenidos. Surgió entonces un «vacío teológico».

El segundo proyecto peca de cierto «populismo». Es una especie de apologética del pueblo, confundiendo con ciertas tendencias conservadoras populares.

Pero en ambos modelos permanece el dato positivo de leer el evangelio a partir del pueblo, que es sujeto (modelo 2) o que debería serlo, pero que aun en su situación de alienación necesita recibir una teología desalienada, liberada (modelo 1). Esta intuición básica es ya irreversible, más entre el pueblo que entre las autoridades.

3. EL CRITERIO DE LA PRAXIS (J. C. Scannone)

J. C. Scannone ha elaborado una interesante tipología a partir del criterio de la praxis, en el interior del movimiento teológico de la liberación,

partiendo de diversas experiencias históricas, de diferentes situaciones regionales o de distintas opciones ideológicas. El autor reconoce el carácter un tanto artificial de esta tipología de cuatro variantes de la TdL, tal como se percibían ya al menos desde 1972.

a) Teología a partir de la praxis pastoral de la Iglesia

Parte de la praxis pastoral de la Iglesia de América Latina con su cuerpo institucional, sobre todo en las denuncias proféticas de Medellín, de Puebla y de varios episcopados del continente. Reflexiona teológicamente a partir de y para una evangelización liberadora, acentuando el carácter integral y evangélico de la liberación, especialmente en una perspectiva bíblica y eclesial. Utiliza un lenguaje liberador, busca sus fundamentos bíblicos y sus aspectos espirituales, sin entrar directamente en las dimensiones socio-políticas y sin adoptar las mediaciones socio-analíticas, contentándose con las ético-antropológicas.

Se trata, por tanto, de una TdL en el sentido más amplio de la palabra, ya que no tiene tanto en cuenta la explicitación teológica de la praxis liberadora en su dimensión política y atiende más a la liberación como tema teológico y con una intención explícitamente liberadora también en el plano histórico. El nombre que más se cita de esta vertiente es el del cardenal Pironio.

b) Teología a partir de la praxis de grupos revolucionarios

Es una vertiente extrema. Considera que la teología anterior acaba vaciando de contenido el lenguaje liberador, espiritualizándolo y eliminando sus elementos socio-analíticos y su mordiente histórica. Por eso evita a veces el nombre de TdL. Comparten este modelo H. Assman y algunas posiciones de los cristianos para el socialismo.

Utilizan el instrumental de análisis marxista (materialismo histórico), aunque no aceptan en el nivel filosófico el materialismo dialéctico ateo. Reflexionan teológicamente sobre la praxis de grupos cristianos politizados, radicalizados y comprometidos en la acción revolucionaria (no necesariamente violenta) en relación dialéctica con esa misma praxis. Es teología de la praxis y para la praxis de grupos revolucionarios, que se convierte en instancia crítica de las formulaciones y de las instituciones de la fe. Y a su vez, la fe asume una función crítica de la praxis, pero sin cuestionar la opción revolucionaria.

c) Teología a partir de la praxis histórica

Próxima, pero distinta de la anterior, plantea el problema de la transformación radical de la sociedad latino-americana, dando importancia a la praxis liberadora pastoral y política de los sectores cristianos concienciados

y comprometidos. Se muestra atenta a la reflexión cristiana de los militantes, de las organizaciones y comunidades de base. Se sitúa en la perspectiva central de la unidad de la historia, evitando todo reduccionismo.

Con ciertos matices diferentes, los teólogos de esta vertiente utilizan el análisis marxista de la realidad como mediación socio-analítica que prepara el material para que la teología lo interprete naturalmente con su propio método. En la comprensión del pobre y del pueblo representa un papel importante el concepto de clase, con sus consecuencias para la inteligencia de la praxis liberadora de los cristianos de la misión de Cristo y de la Iglesia, en donde la lucha de clases y la opción clasista se hacen presente, aunque no de forma exclusiva. Evidentemente, no se hace una utilización servil del análisis marxista, sino que se le desvincula del materialismo dialéctico y se le somete previamente a la experimentación y la verificación.

Los teólogos de esta vertiente son los que más directamente continúan las perspectivas abiertas por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez.

d) Teología a partir de la praxis de los pueblos latinoamericanos

La diferencia de esta posición respecto a las dos anteriores se sitúa principalmente en la interpretación y comprensión del pueblo, no ya como clase, sino —aunque sin negarle ese valor— dentro de una perspectiva histórico-cultural. El pueblo es el sujeto comunitario de una historia y de una cultura, no ya de la historia. En América Latina este pueblo es mayoritariamente pobre, sencillo; en él se conservan mejor los valores de la cultura tradicional impregnada por el evangelio. Vive la apertura a Dios, la solidaridad comunitaria, la esperanza y la alegría en situaciones muy duras, el sentido de su dignidad, etc... No se olvida de la situación de opresión en que vive ese pueblo y recuerda que la línea divisoria entre pueblo y anti-pueblo pasa por la realización de la justicia.

En esta tendencia se presta una atención especial al conocimiento sapiencial, a la sabiduría popular de nuestro pueblo pobre, con los símbolos que la expresan. Por eso, se pone un cuidado especial en la religiosidad popular, con su capacidad liberadora. Por diversos caminos se acercan a esta vertiente algunos teólogos argentinos (L. Gera, J. C. Scannone) y brasileños (C. Mesters, L. Boff).

4. EL CRITERIO EVOLUTIVO (P. Richard)

Al estudiar la relación entre la TdL y las prácticas, organizaciones y movimientos liberadores, el teólogo chileno distingue tres tipos de TdL, como tres momentos de un proceso evolutivo. Nace como teología espiritual en la práctica orgánica de la liberación de los pobres y oprimidos y

desarrollada como teología en las CEBs, y madura como teología universal y liberadora en diálogo fecundo con la ciencia teológica académica y profesional.

a) La TdL como teología espiritual en la práctica de liberación del pueblo

Esta teología se caracteriza por la doble experiencia espiritual de Dios como Dios de los pobres, y del pobre como lugar del encuentro con Dios. Por tanto, el substrato es la experiencia del pobre en su múltiple realidad: económica, política, cultural, ideológica, incluyendo clases, etnias, marginados, mujeres y niños doblemente oprimidos. Para el que cree, esta experiencia del pobre adquiere profundidad espiritual, siendo lugar de encuentro con Dios. La práctica liberadora del pobre se convierte en condición de posibilidad para la experiencia de gracia de Dios. La experiencia espiritual en el interior de la práctica liberadora nos permite vivir de manera diferente esa práctica. Así, la experiencia de Dios como Dios de los pobres y la experiencia del pobre como lugar de encuentro con Dios son la espiritualidad interior a la práctica histórica de la liberación. Se trata de una experiencia trascendente, pero interior a la práctica. En esto consiste la dimensión liberadora de la fe cristiana, que la TdL quiere explicitar. La misma experiencia que el pueblo pobre y creyente tiene de Dios es lo que permite al teólogo experimentar a Dios en él. Así se realiza lo que Puebla llama «el potencial evangelizador de los pobres» (*Puebla*, n. 1147).

b) La TdL como teología orgánica de las CEBs

La tarea de esta teología se sitúa en la línea de articularse con las CEBs, en el sentido de crear el espacio teórico que permita el nacimiento de las CEBs, que a su vez mantienen viva y en continuo desarrollo a la propia TdL. De esta manera se hace una teología de la vida de las CEBs y; a su vez, las CEBs sostienen al teólogo en toda su fuerza y creatividad teológicas.

Esta teología orgánica puede asumir en el interior de las CEBs dos formas fundamentales y universales. Una primera forma consiste en la hermenéutica bíblica. Las CEBs desarrollan una práctica hermenéutica de la Biblia, a través de la cual la Escritura se convierte en criterio de discernimiento y en medio para comunicar a otros la experiencia de Dios en la experiencia del pobre. Con la Escritura en la mano, las CEBs intentan interpretar para su vida la revelación del Dios vivo en la historia. El texto guarda relación con lo absoluto de la revelación de Dios en la historia, con esa comunicación de Dios en el mundo de los pobres. El texto no es leído a partir de sus condicionamientos históricos, sino para discernir la experiencia del Dios vivo y su palabra en el mundo de los pobres. La CEB, al realizar esta

lectura y relectura de la Escritura, produce una actividad teológica orgánica, que la constituye y la desarrolla como CEB. Así la TdL, en este nivel de relectura bíblica, cumple realmente una función orgánica constitutiva de las CEBs, mientras que el desarrollo orgánico de las CEBs mantiene viva y en plena actividad a la misma TdL.

El hecho teológico de la Iglesia que nace del pueblo constituye la otra actividad fundamental de este modelo de TdL. Se trata de la Iglesia de los pobres que simultáneamente se hace presente en el interior de la Iglesia y en el interior de los movimientos populares. La TdL piensa en el doble desafío que plantea esta Iglesia de las bases, a saber, en el interior de la Iglesia universal y de los movimientos populares, necesitando de este modo desarrollar al máximo su creatividad teológica. Es una actividad teológica realizada con las CEBs, partiendo de toda su capacidad teórica como sujeto propio y legítimo de la TdL. Por tanto, la TdL, como teología orgánica de las CEBs, crea el espacio teórico indispensable para la aparición, el desarrollo y la maduración de una auténtica Iglesia de los pobres en América Latina.

c) La TdL como teología universal y liberadora

Es la vertiente académica y profesional de la teología. Busca el diálogo con la teología profesional en el horizonte de la episteme propia de este saber. La TdL se enriquece con la universalidad propia de la conceptualización científica y de las sistematizaciones. Establece además un diálogo con las otras ciencias, corrientes filosóficas, teológicas y religiosas de otras religiones. Construye su propio andamiaje teórico que, aunque sin incidencia inmediata sobre la realidad, se necesita para crear nuevos espacios teológicos, a fin de no depender de otras teologías y adquirir su propia originalidad y especificidad. En relación con las otras teologías académicas, la TdL pretende tener una función liberadora respecto a posibles cautiverios ideológicos.

5. DIVERSIDAD DE CORTE CULTURAL

En un capítulo anterior, al tratar de las reglas sintácticas de la TdL, discutimos la conveniencia de distinguir entre el discurso teológico regulado según los principios de la científicidad y los discursos religiosos espontáneos, populares.

Algunos autores prefieren colocar ambos discursos bajo el signo de la teología y, de manera especial, en relación con la TdL, que pretende tener una vinculación especial con el pueblo. En este sentido, se establece un corte cultural entre dos tipos diversos de TdL: académica y popular.

a) TdL académica

Bajo este epíteto cabría toda producción teológica hecha por teólogos académicamente habilitados. Tanto el productor como el destinatario participan del mundo cultural ilustrado. Por esto, las obras se producen según los patrones intelectuales de ese mundo cultural y dentro de las exigencias de las clases eruditas. Aparecen en libros publicados por las grandes casas editoriales y no pocas veces alcanzan al público extranjero en sus traducciones.

Normalmente es de esa TdL de la que se habla y sólo ella es considerada prácticamente como teología. Ha entrado en el círculo de las grandes teologías con una abundante publicación, cuyo nivel científico no desdice en lo más mínimo de los parámetros teológicos internacionales.

La presencia del elemento popular en esta teología se da en el nivel de los intereses fundamentales, de la captación de la problemática, de la articulación orgánica del teólogo, pero no en el nivel del sujeto productor, ni del lenguaje, ni del destinatario principal, ni del mundo teórico conceptual. Todo esto se realiza dentro de las exigencias académicas científicas, propias del mundo ilustrado y erudito.

b) TdL popular

Es innegable que existe una abundante publicación de las bases y para las bases, que responde a las opciones básicas y al universo semántico de la TdL, aunque sin respetar las reglas sintácticas de científicidad. Existe cierta tendencia, no sólo a calificar y clasificar toda esa producción como TdL, sino mucho más aún a considerarla como la teología auténtica, ideal, de tal manera que el objetivo último de la TdL sería que sólo ella fuese la TdL.

La teología popular de la liberación, obra de las comunidades de base,

es verdadera «literatura teológica menor» (*Kleinliteratur*) en un sentido formal y en términos de contenido. En cuanto al aspecto formal, se trata de pequeños cuadernos, escritos a máquina, polycopiados en papel barato, subrayados, a veces con ilustraciones pretenciosas... Pero lo importante es el contenido. En esos pequeños escritos se reflejan, en una aflictiva concreción, las preguntas, el sufrimiento, la importancia, la creatividad y la capacidad de juicio, impositiva en su simplicidad precisamente de las capas más pobres del pueblo (H. Brandt).

Los dos campos más importantes de esta teología son los círculos bíblicos y la liturgia. Ahí la producción es riquísima, variada, creativa, naciendo de la vida del pueblo y alimentándola.

6. DIVERSIDAD DE CORTE SOCIAL, ANTROPOLOGICO

Nuestro estudio se ha restringido únicamente a la TdL producida en América Latina. La distinción entre dos tipos de TdL (la una más preocupada por valorar la situación de clase, la otra más atenta a la etnia) se ha manifestado con mayor claridad en los encuentros de teólogos del Tercer Mundo. Así, se ha caracterizado a la TdL latinoamericana como marcada por la división de clase, mientras la TdL negra de los Estados Unidos se preocupa más de la opresión y liberación raciales.

Hasta ahora este criterio no ha sido decisivo para distinguir las TdLs vigentes en América Latina. Pero a medida que el movimiento negro va asumiendo importancia y se impone como fuerza social y como pregunta a la teología, poco a poco la TdL tendrá que ocuparse de la problemática de la opresión racial, como distinta y original en relación con la problemática de clase.

Además de esto, surgen otros movimientos de liberación con una enorme ambigüedad, que llevan en su seno elementos de aspiración universal a la liberación, como son el de las mujeres, el de los sexualmente discriminados, el de los eclesiásticamente marginados.

En el momento en que la TdL se empiece a preocupar más de estos movimientos de liberación, ciertamente surgirán otros aspectos, de forma que puedan distinguirse nuevas vertientes de la misma.

Por ahora baste esta breve mención de este nuevo campo de trabajo teológico, que está aún por explorar en América Latina. Porque la TdL negra ya ha sido cultivada en los Estados Unidos, y otros movimientos de liberación apenas han producido reflexiones teológicas. Hay sin duda una teología feminista, pero que no siempre se define en la línea de la liberación. En muchos casos se trata simplemente de la entrada de las mujeres en el mundo de la producción teológica con su originalidad femenina, pero sin que se hayan preocupado necesariamente del tema de la liberación o de la situación de dominación masculina. En este sentido no se trata de una TdL feminista, sino de una teología en donde la mujer ocupa una función de igualdad con el hombre, introduciendo en la teología una aportación peculiar en todas las ramas y temas.

7. DIFERENTE INTERPRETACION DE MEDELLIN

(A. López Trujillo)

A partir de una fidelidad básica que todos manifiestan en relación con Medellín, se constatan dos corrientes de TdL.

a) Dialéctica pecado-conversión

Esta tendencia busca una ampliación y una profundización de Medellín desarrollando la dialéctica pecado-conversión como una llamada exigente a

la reconciliación, básica en el orden de los valores para los cambios estructurales indispensables. En ella se acentúa deliberadamente la dimensión religiosa, sin olvidarse de la política, pero sin privilegiarla tampoco. Es una posición que todavía carece de sistematización. Está más presente en artículos y en documentos pastorales y episcopales.

b) Predominio del polo sociopolítico.

A partir de Medellín, esta segunda tendencia desplaza el centro de atención hacia el polo político-conflictivo, pasando por una lectura propia del análisis marxista. Naturalmente, no acepta la ideología marxista atea, que considera separable del aspecto científico. El diagnóstico que hace de América Latina está influido por la teoría de la dependencia y su interpretación eclesiológica pasa por un replanteamiento de posiciones, en donde la dialéctica conflicto-unidad representa un papel significativo. Así son puntos comunes la teoría de la dependencia, la primacía de lo político, la revolución socialista, etc... Perfilan esta posición algunos teólogos como Gustavo Gutiérrez, H. Assman, J. Comblin, J. L. Segundo, aunque con diferencias más de tono y de intencionalidad que de temática. Por eso, hay que matizar y corregir la idea de que esta posición forma un bloque monolítico.

Esta segunda corriente es la más difundida, en sus diferentes variaciones.

8. DISTINCION SEGUN CONTEXTOS GEOPOLITICOS

América Latina es un continente compuesto de regiones geográficas muy diferenciadas sociopolítica y culturalmente. Es de prever que esta diversidad interfiera en la producción teológica, de tal forma que pueda pensarse en distinguir tipos diferentes de TdL según esa diversidad. Sin embargo, este eje adolece de cierta dificultad, una vez que se han creado afinidades teológicas por encima de las diversas regiones y que también interfieren distancias teóricas dentro de una misma región. Por eso puede haber una mayor proximidad entre un teólogo de la liberación brasileño y otro peruano que entre dos teólogos de una misma nación. Pero, aun así, cabe distinguir «grosso modo» algunas peculiaridades regionales, hasta el punto de poder clasificar diversas TdLs.

a) Producción teológica centroamericana

El contexto revolucionario popular —en donde la lucha contra el capitalismo y la defensa de los espacios de libertad conquistada pasan por la lucha armada— favorece una TdL atenta a los temas conflictivos y ligados a la violencia, por un lado, y una TdL que insiste por otra parte en la afirma-

ción del tema de la vida, que se ve altamente amenazada. En estas regiones, las divisiones sociales se han polarizado más, atravesando a la Iglesia por dentro y provocando reflexiones eclesiológicas con carácter de emergencia. Como el capitalismo en esos países muestra, más que en ningún otro, su cara violenta opresiva y salvaje, el recurso al instrumental socio-analítico crítico de cuño marxista resulta más frecuente y normal.

b) Producción teológica andina

Región profundamente marcada por la presencia y religiosidad indígenas, despierta en el teólogo de la liberación una reflexión más articulada con esta dimensión de la religión del pueblo. Por otra parte, hay un contexto pre-revolucionario, de pre-insurgencia popular, en donde algunos grupos armados, con marcada presencia de cristianos, actúan de forma «foquista», con actos violentos y con gestos populistas, confiscando alimentos de los ricos y repartiéndolos entre los pobres. Estos hechos están en la base de constantes reflexiones teológicas, que intentan iluminarlos a la luz de la fe y del proyecto popular.

c) Producción teológica del Cono Sur

A pesar de estar en situación diferente, han vivido la instalación de regímenes militares de gran virulencia y participan de una fuerte presencia europea en su etnia. La concepción de pueblo se hace más bien a partir de la nación que de las clases; la crítica al capitalismo se centra más en los aspectos filosóficos-culturales, influyendo así en la reducción teológica en el uso de mediaciones más de naturaleza filosófica y menos socioanalítica.

d) Producción hispano-norteamericana

Hay también una incipiente teología de tipo liberador en el sur de los Estados Unidos entre los norteamericanos de origen hispano, sobre todo mexicanos. Por su relación con la TdL de lengua hispánica de los países de América Latina y debido a la situación de dominación y de discriminación en que viven, estos teólogos han producido un tipo original de TdL.

e) Producción brasileña

El aspecto más original de la situación del Brasil respecto a los otros países de América Latina quizás sea la articulación de la TdL con una Iglesia institucional abierta y, en parte muy significativa, comprometida en la lucha de los pobres y en la transformación de la sociedad. Los aspectos de dominación y de religiosidad popular son comunes a otros países, pero esta presencia significativa de la Iglesia en los movimientos populares a través de las CEBs y la apertura de la jerarquía ante estas luchas populares, constituyen un rasgo destacado de la posición de la TdL en Brasil.

CONCLUSION

La diversidad de los puntos de aglutinación y la distinción de las TdLs muestran la imposibilidad de una tipología única y común. Por eso hemos presentado los ejes diversos, para que el lector pueda percibir el significado de las distinciones. Los ejes no son excluyentes. Por eso, en más de una clasificación aparece un mismo tipo de teología, aunque desde un ángulo distinto, de tal manera que no se trata exactamente de la mismísima teología, aun cuando la coincidencia material sea casi completa.

Tampoco hemos intentado someter a crítica ni el acierto en la elección de los ejes ni la pertinencia de la clasificación de las teologías. Hemos expuesto simplemente el hecho de la clasificación. Tampoco hemos añadido elementos críticos a los diversos tipos de TdL.

Todo este libro ha intentado ofrecer elementos de conocimiento teórico sobre la estructura hermenéutica básica de la TdL en número suficiente para que el lector mismo pueda dirigir sus críticas a los diversos tipos de TdL.

Las diferentes tipologías revelan, en su intento de sistematización, la existencia actual de innumerables tendencias en el interior del movimiento teológico en América Latina. Por eso mismo, quizás tengamos que hablar en adelante, no ya de teología de la liberación, sino del movimiento de la teología de la liberación, a fin de englobar toda esa enorme gama de producciones teológicas, de teólogos, de posiciones diversificadas y en cierto modo conflictivas entre sí. Quedaría entonces abierta la pregunta fundamental sobre cuáles serían los elementos mínimos que configurarían ese movimiento. Creo que con los estudios realizados en los capítulos anteriores el lector tendrá ya suficientes datos para poder hacerse un marco general mínimo dentro del cual definir una teología como TdL, sobre todo a partir de la pragmática, de la semántica, de la sintáctica y del uso de las mediaciones socioanalíticas, propio de dicha teología. Y el capítulo de las mediaciones hermenéuticas servirá para cerrar la criteriología necesaria para este discernimiento.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- BRANDT, H., "Onde está a teología latino-americana", en *CEI*, documento 79, septiembre de 1977. El autor, pastor evangélico, se refiere a la teología popular latino-americana.
- LIBANIO, J. B., "Igreja que nasce da religião do povo", en VV.AA., *Religião e catolicismo do povo*, Ave Maria, São Paulo 1978, pp. 119-175. En una versión más simplificada: *Lumière et Vie* 27/140 (1978), pp. 85-100. El autor justifica la existencia de una teología popular de la liberación.
- LOPEZ TRUJILLO, A., *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1980, pp. 235-238. El autor distingue dos tipos de TdL, según el eje de interpretación de Medellín.
- MIRANDA, M. de França, "Teologías en tensão no Brasil", en *Perspectiva Teológica* 15 (1983), pp. 45-53. Aunque no trata directamente de la tipología de la TdL, estas reflexiones ayudan al lector a situarse en la diversidad teológica del Brasil.
- NIEUWENHOVE, J., "Les 'Théologies de la libération' latino-américaines", en *Le Point Théologique* 10 (1974), pp. 79-103. El autor, usando el criterio de la constitución teológica —ya dada o por hacer— elabora dos tipos de lógica teológica.
- PASTOR, F. A., "Deus e a praxis. Consenso eclesial e debate teológico no Brasil", en *Perspectiva Teológica* 17 (1985), pp. 188-200. En esta parte del artículo el autor expone las diversas tendencias teológicas en Brasil, en una tipología más amplia que la relativa a la TdL.
- RICHARD, P., "La teología de la liberación en las prácticas sociales eclesiales libertadoras", en *Misión Abierta*, septiembre de 1984. Divulgado en un xerox anterior a la publicación. El autor elabora tres tipos de TdL, a partir de su proceso evolutivo: punto de partida, momento de desarrollo y momento de madurez teológica.

SCANNONE, J. C., "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", en *Medellin* 9/34 (1983), pp. 271-279. Versión resumida en *Selecciones de Teología* 23/92 (1984), 273-277. Usando el criterio de la praxis, el autor distingue cuatro vertientes de TdL, haciendo la crítica de cada una de ellas.

SEGUNDO, J. L., Entrevista sobre la teología de la liberación, en *SEDOC* 14/157 (1982), col. 541-550.

ID., "Les deux théologies de la libération en Amérique latine", en *Etudes* 361/3, pp. 149-161. En esos dos artículos el autor expone la distinción entre la TdL vista a partir del pueblo-objeto y a partir del pueblo-sujeto.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- a. Discutir las ventajas y los límites de toda clasificación de tendencias o de tipologías.

2. En relación con la TdL

- a. Discutir la pertinencia y el valor didáctico de los ejes escogidos para clasificar las TdLs.
- b. Discutir si existe algún otro eje importante para distinguir y clasificar las TdLs.
- c. Discutir si las teologías están bien clasificadas y retratadas en torno al eje escogido.

3. Bibliografía

- a. Algún comentario sobre la bibliografía leída.
- b. Alguna bibliografía que añadir.

14 Principales objeciones y líneas de solución

Desde sus comienzos la TdL suscitó las más aceradas críticas, procedentes unas veces de sectores política y eclesialmente reaccionarios, y otras veces de espíritus lúcidos y críticos, comprometidos fundamentalmente con la causa central que subyace a la TdL, pero preocupados por la posibilidad de algunas desviaciones en la formulación de la fe (ortodoxia) y de consiguientes aberraciones pastorales (ortopraxis).

Sin entrar en distinciones sobre el origen de las críticas, vamos a sintetizar en este capítulo los núcleos de dificultades más destacados e indicar los elementos de respuestas que normalmente presenta la TdL.

Quizás la lectura de los capítulos anteriores sea suficiente para ofrecer los elementos de respuesta o de clarificación, pero por motivos didácticos volveremos aquí a tocar esos mismos puntos, con vistas a las objeciones concretas.

Siguiendo nuestra metodología y nuestro espíritu de trabajo, no trataremos de presentar aquí ninguna defensa apologética de la TdL, sino simplemente de indicar al lector en qué líneas van las principales dificultades y objeciones y cómo se presentan normalmente las respuestas. Corresponde naturalmente a los grupos de estudios, para los que se ha pensado este escrito, discutir la pertinencia, el alcance y la lucidez tanto de las objeciones como de las respuestas.

1. DIFICULTADES EN TORNO A LA OPCION POR LOS POBRES

Hemos visto que la TdL está fundamentada en una bien determinada y original opción por los pobres, percibida como experiencia espiritual (capítulo 6) o bien como uno de los puntos fundamentales de su pragmática (capítulo 7). En torno a esta opción, central para la TdL, se plantean las más diversas dificultades.

Ante todo, esta opción está demasiado ideológicamente sobredeterminada. Porque se entiende a los pobres en su dimensión socio-política, como clases populares, debido a la influencia de las categorías marxistas. A diferencia de la opción evangélica, a la que se contraponen, esta opción es excluyente, parcial, y compromete el mandamiento universal de la caridad, la misión universal de la Iglesia, la redención universal de Cristo.

El concepto de pobre en esta opción es políticamente reduccionista. La opción fundamental de Jesús fue por el pecador, a quien acogió misericordiosamente, tanto si era pobre como si era rico. La exclusividad para con el pobre no corresponde a la práctica de Jesús. Por otra parte, al lado de la enumeración de los pobres, en el evangelio hay algunos grupos, como los publicanos, que en realidad no eran materialmente pobres, pero que estaban religiosamente marginados por los judíos.

La politización de la comprensión del pobre, al identificarlo con las clases populares, con el pueblo pobre organizado y en lucha por su liberación, ensucia la limpidez evangélica de la opción, ideologizándola con vistas a un proyecto político, de colorido marxista.

Otras críticas y sospechas se refieren a la misma motivación. Se duda de la autenticidad evangélica de la opción, que puede nacer de un complejo de culpabilidad, típico de los pequeño-burgueses. Con la mala conciencia de los bienes que poseen, buscan una compensación psicológica en la opción por los pobres. En el fondo, el pobre se convierte entonces en un objeto para ellos.

La línea de respuesta intenta establecer varias distinciones. En primer lugar, muestra que la distinción entre opción ideológica y evangélica por los pobres tan sólo es pertinente en algunos casos. Se trata del nivel de motivación explícita. Allí ciertamente uno puede verse expresamente motivado por el evangelio para entregarse a la causa del pobre o por el programa-causa de un partido o de un movimiento político. Y en ese caso, la opción de la TdL es indudablemente evangélica. La posibilidad de otras motivaciones inconscientes —complejo de culpa, etc.— no entra directamente en cuestión. Las hipótesis de motivación inconsciente son infinitas para cualquier acción y su nivel de verificación es muy problemático, ya que trabaja con unas estructuras precisamente inconscientes y con unas técnicas más bien aproximativas que científicamente verificables.

En la línea de los intereses objetivos, toda opción, por muy evangélica que sea en su motivación, tiene también su dimensión ideológica. La cuestión no está en constatar el hecho de la ideología, sino en discernir de qué ideología se trata. Y los teólogos de la liberación muestran que los intereses de los pobres son, en realidad, los que mejor corresponden a las enseñanzas del evangelio. Y los argumentos teológicos que se aducen están sacados de la Escritura —la acción de Dios en el Antiguo Testamento y la práctica de Jesús en el Nuevo Testamento— y de la larga tradición de la Iglesia. Las reservas que se hacen a la práctica de Jesús sirven simplemente para mos-

trar que el término «pobre» tiene que ser situado culturalmente, y no, de una forma simple y fundamentalista, aplicado de la Biblia a nuestros días.

Otro filón de solución intenta mostrar cómo la opción particular por el pobre mediatiza, en una situación histórica determinada, lo absoluto de la fe. Por tanto, no va para nada en contra de la universalidad de la caridad. Es más bien la mediación histórica de esa universalidad, ya que es la más legítima expresión de la opción «sólo por el hombre». El pobre es el universal concreto de los hombres. Nos volvemos hacia el pobre por lo que tiene de humanidad y sólo por eso, ya que carece de poder, de belleza, de dotes secundarias. Optar por ese particular que es el pobre es la única manera de optar por todos, expresando de ese modo la universalidad del amor cristiano. Además, la manera de mostrar amor a los ricos es optar por la liberación de los pobres, que los libera también a ellos de su condición de opresores.

La acusación de marxismo en la comprensión e interpretación del pobre y del pueblo, como clase proletaria, parece que no es tampoco pertinente. Porque no se trata de una identificación exclusiva. La TdL reconoce que las palabras «pueblo» o «pobre» en América Latina abarcan segmentos sociales mucho más amplios que la clase proletaria. Por eso utilizan en general el término marxísticamente herético de «clases populares», que comprende «todo el mundo de los pobres».

La crítica de la superdeterminación teológica del término «pobre», como epifanía de Dios, verdadero portador de la utopía del Reino de Dios, así como otras muchas expresiones, desconoce que semejante realidad está entre los patrimonios más preciosos de la revelación bíblica y cristiana. Dios es el primero que hace su opción por los pobres. El Dios bíblico es partidario, *goel* de los pobres.

La TdL intenta precisamente recoger este dato bíblico y transformarlo en su eje central.

2. TENSION FUNDAMENTAL ENTRE LIBERACION HUMANA, HISTORICA, Y SALVACION DE CRISTO

Un segundo grupo de críticas gira en torno a la temática de la revelación entre la liberación sociopolítica de los pobres y la liberación salvadora que nos ha traído Cristo. Esta objeción está íntimamente ligada a la anterior. Porque la opción en favor de los pobres apunta hacia una transformación social. Se articula con la praxis histórica liberadora. Pues bien, una teología que pretende atender a la praxis histórica liberadora acaba siendo prisionera de la política, perdiendo su dimensión de transcendencia.

Aquí las objeciones se suman, procedentes de los sectores pastorales y académicos. En otras palabras, algunas críticas se dirigen al carácter ideológico, político, revolucionario, socialista, de la praxis histórica defendi-

da por la TdL, como lugar de interpretación de la revelación. Y otras continúan por esa misma dirección, apuntando hacia la deformación epistemológica que produce semejante praxis en la interpretación de la revelación.

La lógica de la implicación mutua, que articula estrictamente el mensaje de la fe y la praxis sociopolítica, termina subordinando el evangelio a las opciones políticas. Se descubre como presupuesto de la TdL una concepción hegeliano-marxista de la historia, en la que uno se encamina hacia una absolutización de la historia y, dentro de ella, del aspecto socio-económico. La síntesis final habrá de ser una superación dialéctica intra-histórica de la escatología y de la historia, en una identidad, en una totalidad cerrada e inmanente.

En términos más fuertes, algunos ven la TdL como la transposición, en clave religiosa, del marxismo, de la propuesta de revolución violenta de fondo marxista-leninista o maoísta-castrista. Sucumbiría, entonces, al secularismo político, al horizontalismo materialista.

La transcendencia y gratuidad del orden salvífico ceden su lugar a la autonomía del orden secular, a las liberaciones históricas, a la politización total de la fe, transformada en guía de acciones políticas de liberación. En una palabra, la TdL reduce la salvación de Cristo a las dimensiones humanas de las liberaciones históricas, eliminando su dimensión transcendente, sobrenatural, divina, religiosa. El saber teológico queda reducido a su función liberadora y transformadora dentro del horizonte historicista inmanente.

Las *respuestas* procuran destacar el aspecto de articulación en una unidad real histórica de la dimensión transcendente, gratuita, salvífica y de la acción sociopolítica. La categoría teológica de Reino de Dios, anticipado en la historia y que habrá de realizarse en plenitud más allá de la muerte, permite percibir el tipo de síntesis al que se refiere la TdL.

Las liberaciones humanas manifiestan la acción salvífica escatológica de forma anticipada, haciendo que fermente ya la realidad humana, que habrá de revelarse plenamente en el mundo transfigurado. Son mediaciones históricas de una realidad mayor, que *ya* realizan, pero que *todavía no* hacen en plenitud.

Para ello los teólogos echan mano del esquema de Calcedonia, utilizado por el Concilio para explicar la relación entre la humanidad y la divinidad en Jesús. Así como en el hombre-Dios histórico Jesucristo la divinidad y la humanidad se relacionan de tal manera que constituyen una unidad en dos naturalezas, que permanecen «inconfundida, inmutable, indivisa e inseparablemente» unidas, así también de forma análoga las dos dimensiones mantienen la misma relación en la unidad histórica de la liberación humano-transcendente. También ayudan a comprenderlo otros esquemas, como el sacramental, el antropológico de la unidad cuerpo-alma, y el modelo agápico del amor a Dios y a los hermanos.

En el fondo, el desafío para la teología no está en distinguir, sino en articular las dos dimensiones. Y a esta tarea es a la que se dedica la TdL. La distinción y la separación engendraron anteriormente un espiritualismo desencarnado, con las consiguientes opciones políticas, que terminaban manteniendo el «status quo». Y la TdL se sitúa en la posición opuesta de no querer confirmar el orden actual, sino de ser un principio de transformación.

Y el problema de la unidad y universalidad de la fe amenazada por una determinada mediación histórica concreta no es diferente para la TdL. Todas las teologías son, en último análisis, expresiones particulares, en el tiempo y en el espacio, de una única fe universal. Y se hacen falsas en el momento en que piensan que son la única expresión posible de esa fe. En este sentido la TdL presta su servicio desenmascarando la pretensión holística de la teología europea. Dicho de manera más exacta, lo universal de la fe encuentra en la TdL una expresión válida. Gracias a este universal ella se inserta en el conjunto de las teologías católicas. Pero con ello no consigue ni pretende agotar la universalidad de la fe católica, como ninguna otra teología.

3. LA TdL ALIMENTA UNA IGLESIA PARTICULAR EN RUPTURA CON LA JERARQUIA

El primer bloque de objeciones se refiere más directamente a las consecuencias eclesiológicas de la TdL. La opción por los pobres, por el pueblo, por las bases, termina suscitando o por lo menos justificando una «Iglesia popular» en ruptura con la Iglesia institucional querida por Jesucristo.

La única y verdadera Iglesia es la de los pobres, la de las bases. La jerarquía tiene que convertirse a ella y dejarse regular por ella. Se trata de una Iglesia que nace del pueblo, de las bases, y no de la voluntad de Cristo, que instituyó una jerarquía y le confió la misión de continuar su obra.

En este contexto de crítica surgió también la expresión «magisterio paralelo», que se institucionalizaría al lado y en oposición al magisterio jerárquico, sostenido teórica y teológicamente por los adeptos de la TdL. Y como muchos de estos teólogos son miembros de órdenes religiosos, la connotación de «magisterio paralelo» afecta a ciertas organizaciones asociativas de religiosos, consideradas como hostiles y en confrontación con el magisterio, sobre todo episcopal. Y por detrás de todo ello estaría la TdL.

El carácter politizante de la TdL la lleva a considerar la Iglesia desde el ángulo socio-histórico y en sus articulaciones con el poder. Y la Iglesia de las bases quiere ser precisamente una Iglesia que rompe la alianza con el poder dominante, tan ampliamente cultivada por la Iglesia oficial en nuestro continente.

Se ha presentado a Nicaragua como el ejemplo del fruto de esta teología. La tensión existente entre la jerarquía y amplios sectores de las bases de

la Iglesia nicaragüense se le ha achacado a la TdL. Y la proximidad de esa Iglesia de bases al sandinismo, considerado desde el ángulo del marxismo, en conflicto con la Iglesia oficial, viene a confirmar la objeción de una teología que alimenta y justifica a una Iglesia popular.

La *línea de respuesta* intenta distinguir entre los aspectos estructurales y los aspectos coyunturales de la Iglesia. La TdL se define en articulación orgánica con las comunidades eclesiales de base. Pero insiste en la verdadera eclesialidad de esas comunidades. Intenta mostrar que es falsa la oposición entre bases y jerarquía, puesto que hay amplios sectores de la jerarquía que apoyan a las CEBs y a la TdL. La misma producción de la colección «Teología y liberación» recogía una lista gigantesca de miembros significativos de la jerarquía que la apoyaban.

La oposición no proviene de la jerarquía como tal, sino de determinados obispos. Y las raíces de esta oposición son estudiadas ideológica y teológicamente, para darles su verdadero sentido y alcance.

El caso de Nicaragua ha recibido una amplia exposición informativa y se ha intentado mostrar las razones coyunturales de la actual tensión entre sectores de base y la gran mayoría de los obispos. Pero se cree que se trata de una coyuntura pasajera y se ha buscado una solución, no ya un agravamiento.

En cuanto a los aspectos eclesiológicos más estructurales, se ha intentado fundamentar en el mismo Nuevo Testamento el espacio de libertad creativa, pastoral y teológica que se han dado las bases. La Iglesia que nace de las bases, del pueblo, no nace de unas decisiones voluntaristas de algunos miembros, sino como expresión de la vitalidad y de la acción del Espíritu. Por eso mismo, se procura mostrar siempre su catolicidad, su continuidad con la tradición de la Iglesia y finalmente su apostolicidad.

Es sin duda en el terreno de la eclesiología donde se han hecho más agudos los problemas con la TdL. Por esta razón, la TdL ha elaborado más estos temas. La eclesiología de la TdL no es algo ya terminado. Está aún en construcción y prosigue la búsqueda en este terreno. Las mismas críticas han ayudado a matizar ciertas opiniones que, en el calor de la refriega y bajo el impulso de la novedad, habían ido más allá de ciertos límites teológicos, o que, por lo menos, habían dado origen a ciertas expresiones ambiguas.

4. LA HIPERTROFIA DE LO SOCIAL ENGENDRA INEVITABLES REDUCCIONISMOS

La TdL afirma la relevancia de la dimensión social. Atribuye al lugar social un papel preponderante en la producción teológica. Y el lugar social se define por el origen, posición, condición, conciencia y práctica de clase. El hombre es comprendido fundamentalmente en su relación dialéctica con

la sociedad. Produce la sociedad y es producido por ella. En algunos casos hay expresiones que reflejan la posición marxista de la función que determina en última instancia la infraestructura en relación con la superestructura.

En este horizonte de pensamiento, hay algunos elementos fundamentales de la fe cristiana que se ven recortados, infravalorados o incluso olvidados, si no quizás negados. Así, la dimensión de pecado personal se ve absorbida por el pecado social, por el pecado estructural. En vez de la conversión personal se acentúa el cambio de las estructuras. La gratuidad de la revelación, de los sacramentos, de la fe, de las realidades sobrenaturales, cede su lugar a la eficacia. Por eso mismo, la contemplación queda desvalorizada en oposición a la acción; hasta llegar a ser considerada como alienación que hay que superar por medio de la praxis histórica liberadora.

La caridad cristiana pierde su característica fundamental de gratuidad, para convertirse en praxis histórica eficaz. La dimensión personal pierde importancia frente a lo social, lo político, lo estructural. Así la gracia, don personal de Dios que nos hace nuevas criaturas, es vista en la perspectiva sociopolítica liberadora.

También la hermenéutica bíblica sufre el impacto de esta «conversión de lugar epistémico» de lo personal hacia lo social. El hecho del Exodo es analizado bajo la perspectiva política. La práctica del Jesús histórico se ve igualmente sometida a análisis sociopolíticos. El *magnificat* de la Virgen sufre una lectura política.

La revolución hermenéutica que inició Bultmann en una línea existencial, desmitologizando el universo bíblico, continúa ahora en una perspectiva política. Frecuentemente la TdL sucumbe a un fundamentalismo político de escaso rigor metodológico. Finalmente, el lugar social del pobre se convierte en el lugar hermenéutico de la Escritura y de los dogmas, produciendo interpretaciones que desconocen el sentido que enseña el magisterio de la Iglesia. Se da una subordinación de la verdad a la praxis liberadora, pervirtiendo su sentido. En este punto la *Instrucción* sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» de la Congregación para la doctrina de la fe se desplaza ampliamente, como veíamos en el capítulo 12 dedicado a las declaraciones del magisterio.

Las *respuestas* intentan situar a la TdL en relación dialéctica con las anteriores, de manera que el aspecto social no sea la negación simple y categórica de los aspectos personales, sino su sobreasunción, su superación dialéctica. En palabras más sencillas, al afirmar el aspecto social del pecado, de la conversión, de la gracia, de la fe, no se niegan de ninguna manera sus aspectos personales. Se les mantiene en su positividad insuperable, indestructible. Pero se les niega en sus límites individualistas, ya que están abiertos a la dimensión social. Las críticas parten de un presupuesto no-dialéctico y de una visión dicotómica de la realidad, en donde la afirmación de una dimensión es necesariamente la negación de la otra. Y la TdL se sitúa en una perspectiva dialéctica, en donde la afirmación de lo social, de lo

político, de lo histórico-colectivo, significa el mantenimiento de la positividad de la dimensión personal, aunque abierta a un espacio mayor.

La hermenéutica bíblica y la de los dogmas obedece igualmente a esta perspectiva dialéctica, en donde las estructuras significativas, dadas hasta entonces en la tradición de la Iglesia, no son rechazadas, ni soslayadas, ni olvidadas, sino asumidas en una síntesis nueva más completa. Finalmente, la TdL se sitúa en el horizonte moderno de la hermenéutica. Intenta corregir sus excesos de subjetivismo individualista, abriéndolo a lo social (véase el capítulo de la sintáctica; regla 2).

5. LAS CRITICAS AL EMPLEO DEL ANALISIS MARXISTA

Quizás sea éste el punto más combatido de la TdL. Fue también el tema central de la *Instrucción* de la Congregación para la doctrina de la fe sobre los aspectos negativos de la TdL. En definitiva, todos los males de la TdL parece que se debieran al hecho de haber entrado en contacto con el marxismo, dejándose contaminar gravemente por él.

Como en el capítulo sobre las mediaciones socio-analíticas estudiamos ya de forma bastante detallada la cuestión del análisis marxista, no vamos a repetir lo que allí se dijo sobre las cuestiones de la propia cientificidad del análisis marxista, sobre la posibilidad de separarlo del conjunto marxista y sobre las repercusiones de su uso en el tipo y calidad de la teología producida.

Algunas críticas se centran en la cuestión del proyecto histórico revolucionario socialista, propuesto por la TdL, sobre todo en sus comienzos, a través del grupo de cristianos para el socialismo. La historia ha demostrado que la implantación de los socialismos se ha hecho a través de la violencia, del terror, de los excesos de grupos exagerados que terminan siendo los líderes del proceso revolucionario, en donde el fin justifica los medios por encima de toda ética. Los regímenes socialistas no han mostrado nada de la utopía propugnada por la TdL. El llamado socialismo real ha desmentido el proyecto de fraternidad, de libertad y hasta de igualdad con que sueñan los teólogos. Lo mínimo que se puede decir de la TdL en este punto es que se ha convertido en un inocente (tonto) útil, que ha sucumbido a la desastrosa ingenuidad y que en el fondo ha traicionado la misma causa de los pobres.

En este cuadro de críticas a la TdL cabe también la de haber despreciado las enseñanzas sociales de la Iglesia, al haber recurrido al análisis marxista. Ha considerado la doctrina social de la Iglesia como un proyecto reformista, que no va más allá de una democracia cristiana neoliberal burguesa, siendo por tanto instrumento de las clases dominantes. Con esta posición respecto a la doctrina social, los teólogos de la liberación han proclamado su superación dialéctica por la teología que ellos producen. La TdL da un contenido a las afirmaciones generales correctas que se encuen-

tran en la doctrina social y corrigen sus rasgos confirmadores de la ideología capitalista dominante.

Con esta fijación en el tipo de análisis marxista, la TdL no ha percibido algunos de los problemas fundamentales del mundo moderno, como son la opresión de la tecnología, de la tecnocracia, de la elitización de los grupos dirigentes, de la mentalidad consumista, de un *ethos* egocéntrico, defensor únicamente de los intereses particulares sin la más mínima referencia al todo de la sociedad, etc.... Y estos problemas son comunes a los sistemas capitalista y socialista.

Los *elementos de respuesta* se encuentran ya en gran parte en el capítulo sobre las mediaciones socio-analíticas (capítulo 10). Además pueden añadirse otros.

En relación con el análisis marxista, la tendencia es no asumirlo como un todo, ni siquiera en el nivel de simple análisis social. Se retiene de él solamente algunos elementos, separados de su conjunto teórico, sin preocuparse de si esa operación es o no justificable en términos marxistas. La finalidad no es la de ser fiel al análisis marxista y justificarse teóricamente ante los técnicos en ciencias sociales marxistas, sino la de entender correctamente la realidad social de América Latina. Y, en la medida en que algunas de las categorías socio-analíticas marxistas ayudan a ello, se las utilizará sin ningún voto de fidelidad a la ortodoxia marxista.

Con esto, la TdL piensa eximirse de la mayor parte de las críticas, que presuponen exactamente el empleo del conjunto teórico y coherente del análisis marxista.

En cuanto al proyecto revolucionario socialista, los teólogos han modificado bastante su discurso. En vez de insistir en el término «socialista», que denota prácticamente los socialismos reales existentes, trabajan con la idea de «sistema alternativo» que es preciso crear a partir de las aspiraciones, condiciones reales, acciones concretas ya en curso, de nuestro pueblo cristiano latino-americano.

En este contexto, la experiencia de Nicaragua representa un papel fundamental, ya que allí la revolución sandinista cumple con varias de las condiciones y de las premisas teóricas del proyecto que subyace a la TdL. Es una propuesta alternativa al sistema capitalista. No está moldeada por un marxismo extraño al país, sino que, asumiendo algunos elementos marxistas, forja otros originales, de tradición cristiana y con una amplia colaboración de cristianos. Se ha esforzado por conservar un pluralismo que respete la libertad y los valores fundamentales defendidos por la antropología cristiana. Y también allí la TdL puede continuar su actividad crítica en el movimiento dialéctico de práctica y teoría, de acción y reflexión, de actuación política y discernimiento teológico. Por tanto, es un verdadero laboratorio de la TdL. Y desde esa perspectiva es como se comprende la persecución obsesiva de la administración Reagan contra el proyecto nicaraguense, ya

que éste se articula, en muchas de sus propuestas y principios fundamentales, con una reflexión teológica cristiana crítica y creativa.

Además, los recientes cambios y la nueva coyuntura político-eclesial en Cuba vienen a confirmar la posibilidad de que la TdL ejerza una función crítica liberadora en el interior de los socialismos reales. Naturalmente, son hechos demasiado recientes para ser objeto de una reflexión más adecuada y consistente. Se trata, sin embargo, de señales que se vislumbran en el horizonte.

6. LA TdL Y LA PROBLEMATICA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Se impone como un hecho innegable el crecimiento expresivo de las sectas evangélicas de origen sobre todo norteamericano, religiosa y políticamente de cuño conservador. Entre las causas de esta proliferación se ha enumerado la TdL, por el hecho de haber politizado a la religión, de haber despreciado la religiosidad popular con sus ritos y ceremonias, apartando así al pueblo religioso sencillo de la Iglesia católica y haciéndolo presa fácil de las sectas.

La TdL es considerada por algunos de sus críticos el fruto sazonado y último de la teología neoliberal secularizante europea. Avanza, por tanto, en la línea secularizante del nivel personal, familiar y profesional, hacia el campo político. Este fenómeno secularizante espanta de la Iglesia al fiel religioso. No va al templo para oír hablar de política, sino para rezar. Pero el agente de pastoral, alimentado por la TdL, politiza sus predicaciones.

La validez de parte de esta crítica ha producido, como respuesta, una modificación de acento en la misma TdL. Si de hecho la TdL se interesó en sus comienzos por reflexionar en las prácticas sociales transformadoras sin articularlas con la religión del pueblo, hoy la preocupación por esa religiosidad popular es creciente y fundamental.

Al tratar de las tendencias de la TdL (capítulo 13), veamos cómo una de ellas se caracteriza precisamente por su cuño popular religioso. Y sus producciones se realizan sobre todo en el terreno de la lectura bíblica y de la liturgia popular. El estudio de la Escritura y las celebraciones litúrgicas han sido el espacio privilegiado para la articulación entre la TdL y la religiosidad popular.

Todo hace creer que en los próximos años crecerán el esfuerzo y las producciones de la TdL en la línea de una valoración de la religiosidad popular, no ya para conservarla en sus formas alienantes, sino para captar sus gérmenes liberadores y eliminar los elementos opresores inyectados en ella.

CONCLUSION

El mapa de las objeciones no está completo. Pero no cabe duda de que las más importantes han quedado expuestas, así como las líneas de solución que presentan normalmente los teólogos de la liberación.

Este trabajo se sitúa en un nivel de cierta generalidad. Porque se trata de captar las objeciones más comunes y generales y también las soluciones y respuestas presentadas comúnmente por la TdL. Ciertamente, muchas de las críticas se basan en afirmaciones muy concretas de algunos autores de la TdL. Pero si bajásemos a ese nivel, el texto crecería enormemente y asumiría un carácter apologético no deseado. Por eso, las posiciones o afirmaciones más extremas no se han tomado en consideración ni han sido catalogadas como TdL. Preferimos mantenernos en las coordenadas comunes de la TdL, tal como las hemos desarrollado a lo largo de los capítulos anteriores.

Las respuestas se han presentado de manera muy sucinta, más en la línea de solución que en detalle. Es que la naturaleza de este trabajo es ofrecer recursos para un estudio personal y/o en grupos, en los que se pueda y se deba discutir con mayor profundidad tanto las objeciones como los caminos de solución. En el texto, el lector encontrará solamente indicaciones de ruta, pero no caminos ya hechos.

* * *

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- BOFF, Cl. - PIXLEY, J., *Opção pelos pobres*, Vozes, Petrópolis 1986. El lector encontrará allí los principales elementos para resolver las objeciones respecto a la opción por los pobres.
- BOFF, L. - BOFF, Cl., *Da libertação. O sentido teológico das libertações*, Vozes, Petrópolis 1980, pp. 56-65. En estas páginas, los autores tratan de los modelos de articulación entre la salvación en Jesucristo y la liberación histórica.
- CELAM, *¿Otra iglesia en la base? Encuentro sobre iglesia popular* (Rio de Janeiro, 24-28 de septiembre de 1984), Bogotá 1985. Críticas a la iglesia popular, hechas por algunos autores, aunque otros no comulgan totalmente con ellas.
- KLOPPENBURG, B., "Tentaciones de la teología de la liberación", en *Documentos CELAM. Liberación: diálogo en el CELAM*, Ed. Paulinas, Bogotá 1974, pp. 401-445. Versión resumida en OLIVEROS, R., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión: 1966-1977*, CEP, Lima 1977. Indicación de las principales críticas que B. Kloppenburg dirige a la TdL.
- LEHMANN, K. - DIE INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Theologie der Befreiung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, pp. 15-37. El autor trata de los principales puntos polémicos de la TdL: concepto de teología, relación entre historia y salvación, praxis liberadora como *locus* teológico, fe y praxis, lugar del análisis marxista, universalidad y partidismo de la opción (cristiana y política respectivamente), presupuestos para una conceptualización teológica.
- LOPEZ TRUJILLO, A., *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1980, pp. 98-101, 137-213, 215-282. Crítica de la TdL, sobre todo en el terreno de la eclesiología.
- OLIVEIRA NETTO, J. A. de, "Opção evangélica e opção ideológica pelos pobres", en *Convergencia* 22 (1987), pp. 55-65. En términos de discernimiento espiritual, el autor presenta esta doble posibilidad de motivación en la opción por los pobres.

TABORDA, F., *Cristianismo e ideologia. Ensaio teológico*, Ed. Loyola, São Paulo 1984, pp. 120-124, 190-198. El autor muestra cómo el lugar particular del pobre adquiere universalidad.

PAUTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En general

- a. Discutir preliminarmente la distinción entre TdL y el universo global simbólico de la liberación e identificar los principales campos de donde vienen las objeciones contra uno y contra otro.

2. En particular

- a. Recorrer rápidamente los principales núcleos señalados y ver si son realmente los más importantes o si hay otros.
- b. Discutir si en esos núcleos de objeciones las dificultades reales están bien retratadas y si las líneas de solución están debidamente reflejadas.
- c. Sopesar la validez de las objeciones y el acierto de las respuestas.

Conclusión •

Ha sido largo el recorrido teórico a través del mundo teológico de la liberación. En dos décadas aproximadamente, esta teología latinoamericana se ha convertido en un hecho político y eclesial. Después de nacer en el contexto bien definido de América Latina, en ebullición emancipatoria en los terrenos de la economía, de la política y de la cultura, se ha afianzado ya dentro de la Iglesia y ha puesto su placa en el monumento perenne de las teologías. La emergencia de la conciencia liberadora en varios países del continente latinoamericano y una situación de apertura providencial de la Iglesia, después de que la teología había roto ya la rigidez epistemológica de la escolástica con la fuerza penetrante de la hermenéutica moderna, crearon las condiciones necesarias para que surgiera una nueva teología bajo el signo de la liberación.

Mientras tanto la TdL saca su savia vital del suelo fértil de la experiencia espiritual de Dios en el rostro del pobre. El teólogo, al encontrarse con el pobre, experimenta al Dios de la liberación que lo provoca a una nueva reflexión del conjunto sistemático de la teología. Su reflexión teórica se sustenta todo el tiempo sobre la roca firme de la opción por los pobres, de profunda tradición evangélica y eclesial.

Poco a poco el término «liberación» va adquiriendo nuevas connotaciones, enriqueciéndose, abriéndose a nuevos horizontes semánticos, que engloban y ensanchan los anteriores. A medida que se va afianzando la producción teológica por su calidad y por su cantidad, las reglas de este discurso comienzan a construir una gramática bien organizada. Su estudio permite corroborar la pertinencia y el rigor teológicos de los trabajos que se arrojan el epíteto de TdL.

Tocamos el nervio sensible de la TdL al abordar la cuestión del uso de las mediaciones socio-analíticas. Si, por una parte, esta operación teórica le ofrece un nivel de encarnación en la vida de la sociedad y de la Iglesia, tal como ninguna de las anteriores teologías había logrado alcanzar, por otra parte le abre un enorme flanco a los ataques del adversario por razones teórico-teológicas e ideológico-pastorales. Profundizando más en la na-

turalidad de la TdL, intentamos poner de manifiesto sus elementos específicos, de manera que pudiera dicha teología considerarse como realmente teológica, con su propia originalidad.

Ya al final del viaje exploratorio de la TdL, recorrimos algunos documentos importantes del magisterio reciente de la Iglesia, a fin de tomarle el pulso a la oficialidad de esta teología. Es considerada como «no sólo oportuna, sino útil y necesaria» por un lado, pero por otro, sufre algunas explícitas reservas. Señal de que está en pleno vigor y que toca puntos cruciales de la vida humana y cristiana. Y esta vitalidad se confirma cuando percibimos las más diversas tendencias en el interior del movimiento teológico tan complejo de la liberación.

Para concluir este estudio, hemos recogido en unos cuantos núcleos centrales las principales objeciones que han llenado páginas de libros de las más diversas calidades teológicas y de los más distintos intereses ideológicos.

La TdL es muy nueva. La trayectoria que hemos construido es aún muy provisional. Se trató de un esfuerzo por sistematizar un estudio de la misma. Pero como sus capas geológicas están en movimiento rápido, los caminos se borran y es preciso construir otros nuevos.

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino;
se hace camino al andar.
Al andar se hace camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante, no hay camino,
sino estelas en la mar.

(Antonio Machado, *Proverbios y cantares*, XXIX).

Teólogo, no hay teología de la liberación. La teología de la liberación se hace al teologar y nada más. Y al teologar, se hace teología. Y al volver la vista atrás, se ve el camino ya trillado que nunca más habrá de repetirse. Teólogo, no hay teología de la liberación, sino estelas en el mar de la teología.

Bibliografía general

Libros

- ALONSO, J., "Una nueva forma de hacer iglesia", en VV. AA., *Iglesia y praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974, pp. 50-87.
- ALVES, R., *Cristianismo, zopio o liberación?*, Sígueme, Salamanca 1973 (original inglés: *A Theology of Human Hope*, Washington 1969).
- ID., *Towards a Theology of Liberation*, Theological Seminary, Princeton 1968 (tesis de doctorado).
- ASSMAN, H., *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo 1971.
- ID., *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973.
- ID., "Aspetti fondamentali della riflessione teologica nell'America Latina e valutazione critica della 'Teología de la Liberación'", en VV.AA., *Teologie del terzo mondo*, Queriniana, Brescia 1974.
- BAADTE, G., *Theologie der Befreiung*, s.e., Köln 1975.
- BOFF, CL., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980 (original brasileño: *Vozes*, Petrópolis 1978).
- ID., *Teología pé-no-chão*, Vozes, Petrópolis 1984.
- ID. - BOFF, L., *Da libertação. O teológico das libertações sócio-históricas*, Vozes, Petrópolis 1979.
- ID.-ID., *Como fazer Teología da Libertação*, Vozes, Petrópolis 1986.
- BOFF, L., *Teología del cautiverio y de la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1980 (original portugués: Multinova, Lisboa 1976).
- ID., *Y la iglesia se hizo pueblo. Ecclesiógènesis; la iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986 (original brasileño: *Vozes*, Petrópolis 1986).
- CATÃO, F., *O que é Teología da Libertação*, Brasiliense, São Paulo 1986.

- CEDIAL, *Desarrollo y revolución*, s.e., Bogotá 1968-1973, 1973-1985 (bibliografía).
- CELAM, *Liberación: diálogos en el CELAM*, Secretariado General del CELAM, Bogotá 1974.
- CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES, *La Iglesia en América Latina. Testimonios y documentos*, Ed. Verbo Divino, Estella 1975.
- COMBLIN, J., *Teología da libertação. Teología Neoconservadora e Teología Liberal*, Vozes, Petrópolis 1985.
- ID., *Teología de la revolución*, DDB, Bilbao 1973 (orig. francés: París 1970).
- ID., *Teología de la práctica de la revolución*, DDB, Bilbao 1979 (orig. francés: París 1974).
- DUSSEL, E., *Teología de la liberación e historia. Caminos de la liberación latinoamericana, I-II*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1975.
- ID., *Dependencia y liberación*, F. G. Cambeiro, Buenos Aires 1973.
- ELLACURIA, I., "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en VV.AA., *Teología y mundo contemporáneo (Homenaje a K. Rahner)*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 325-350.
- ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA, *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*, s.e., México 1975.
- GALILEA, S., *Teología de la liberación*, Indo-American Press Service, Bogotá 1936.
- ID., *Contemplação e engajamento*, Ed. Paulinas, São Paulo 1981.
- ID., *Espiritualidade da libertação*, Vozes, Petrópolis 1975.
- ID., *As raízes da espiritualidade latino-americana: os místicos ibéricos*, Ed. Paulinas, São Paulo 1984.
- GARCIA RUBIO, A., *Teología da Libertação: política ou profetismo?*, Ed. Loyola, São Paulo 1977.
- GERA, L., *Teología de la liberación*, MIEC-JECI, Lima, s.d. (n. 10-11).
- GIBELLINI, R., *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, Queriniana, Brescia 1975.
- GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1980.
- ID., *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982.
- ID., *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca 1986.
- HOLLANDA, H. B. de - GONÇALVES, M. A., *Cultura e participação nos anos 60*, Brasiliense, São Paulo 1982.
- INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Encuentro de El Escorial (1972), Sígueme, Salamanca 1973.

- INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION - LEHMANN, K. mit anderen, *Theologie der Befreiung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977.
- ID., *La Iglesia, sacramento de la libertad*, Deusto, Bilbao 1972.
- LIBANIO, J. B., *Evangelização e libertação*, Vozes, Petrópolis 1976.
- ID., *Discernimento e política*, Vozes-CRB, Petrópolis-Rio de Janeiro 1977 (trad. esp.: *Discernimiento y política*, Sal Terrae, Santander 1978).
- ID., *Fé e política. Autonomias específicas e articulações mútuas*, Ed. Loyola, São Paulo 1985.
- MALEY, F., *Libération: mouvements, analyses, recherches, théologies. Essai bibliographique*, Centre Lebrez, Paris, s.d. (mimeo).
- MANZANERA, M., *Teología, salvación y liberación en la obra de G. Gutiérrez*, s.e., Bilbao 1978.
- MENDES, Jr., A., *Movimento estudantil no Brasil*, Brasiliense, São Paulo 1981.
- MONDIN, B., *Os teólogos da libertação*, Ed. Paulinas, São Paulo 1980.
- MORENO, F., *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, Salesiana, Santiago 1977.
- MUÑOZ, R. A., *A Igreja no povo. Para uma eclesiologia latino-americana*, Vozes, Petrópolis 1985.
- ID., *Nova consciência da Igreja na América Latina*, Vozes, Petrópolis 1980.
- OLIVEROS, R., *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1977*, CEP, Lima 1977.
- PIRONIO, E., *La Iglesia que nace entre nosotros*, s.e., Bogotá 1970.
- PRIEN, H.-J. (ed.), *Lateinamerika. Gesellschaft-Kirchetheologie, vol. 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung* (artículos de J. Comblin, J. Severino Croatto y H.-J. Prien), Vandenhoeck u. Ruprecht, s.l., s.d.
- ROLLET, J., *Libération social et salut chrétien*, Du Cerf, Paris 1974.
- SCANNONE, J. C., *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca 1975.
- SEGUNDO, J. L., *Liberación de la teología*, s.e., Buenos Aires-México 1975.
- ID., *De la sociedad y la teología*, C. Lohlé, Buenos Aires 1970.
- SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana I/II*, Sígueme, Salamanca 1975.
- SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981.
- TABORDA, F., *Cristianismo e ideología*, Ed. Loyola, São Paulo 1984.
- VV.AA., *Fe y política*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires 1973.
- VV.AA., *Pueblo oprimido, señor de la historia*, Tierra Nueva, Montevideo 1972.
- VV.AA., *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*, DEI, Costa Rica 1984.

- VANDERHOFF, P. F., *Bibliography: Latin American Theology of Liberation*, St. Paul University, Ottawa 1972 (mimeo).
- VIDALES, R., *Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación*, MIEC-JECI, Lima 1974.
- ZWIEFELHOFER, H., *Bericht zur "Theologie der Befreiung". Reihe Entwicklung und Frieden*, Kaiser-Grüewald, München 1974.

Artículos

- ALONSO, J., "La teología de la praxis y la praxis de la teología", en *Christus* 444 (1972), pp. 238-241.
- ANDRE-VICENT, Ph.-I., "Les 'théologies de la libération'", en *NouvRev Théol.* 98 (1976), pp. 109-125.
- ARDILES, O. M., "Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana", en *Stromata* 27 (1972), pp. 351-370.
- ASSMAN, H., "Liberación: notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", en *Stromata* 28 (1972), pp. 161-181.
- BOFF, Cl., "Teologia da Libertação: o que é isso?", en *Igreja e missão* 37/127 (1985), pp. 7-23.
- BOFF, L., "Teologia à escuta do povo", en *REB* 41 (1981), pp. 55-118.
- ID., "Qué é fazer teología partindo de uma América en cativeiro", en *REB* 35 (1975), pp. 853-879.
- ID., "Die Anliegen der Befreiungstheologie", en *Theologische Berichte*, Einsiedeln, 8 (1979), pp. 70-103.
- BORRAT, H., "La Théologie de la Libération", en CAUDRON, M. (ed.), *Faith and Society, Acta Congressus Internationalis Theologici Lovaniensis*, J. Duculot, Gembloux 1978, pp. 157-170.
- ID., "Theologie der Befreiung-Eine befreiend Theologie? Unbequeme Anfragen zwischen 'Medellin' und der Zukunft", en *Get im Aufbruch*, Freiburg 1974, pp. 181ss.
- ID., "Liberación, ¿cómo?", en *Stromata* 27 (1972), 7-43.
- BRAVO, C., "Notas marginales a la teología de la liberación", en *Eclesiástica Xaveriana* 24 (1974), pp. 3-60.
- COMBLIN, J., "El tema de la liberación en el pensamiento cristiano latinoamericano", en *Pastoral popular* 134 (1973), pp. 46-63.
- COSTE, R., "Marxisme et théologie", en *NouvRevThéol* 96 (1974), pp. 918-932.
- DE GRAVE, F., "Religious view of the liberation of man", en CAUDRON, M., *o.c.*, pp. 171-182.
- DUSSEL, E., "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", en *Stromata* 20 (1972), pp. 53-89.
- ECHAGARAY, H., "Un nuevo modo de hacer teología", en *Páginas* 15 (1978), s.p.

- ID., "Tierra Nueva y la Teología de la liberación: críticas del orden establecido", en *Páginas* 9 (1977), s.p.
- FISCHER, G.-D., "Theologie in Lateinamerika als 'Theologie der Befreiung'", en *Theologie und Glaube*, heft 3 (1972), pp. 161-178; Id., en *Theologie und Glaube* 63 (1973), pp. 1-23.
- GERA, L., "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", en *Stromata* 30 (1974), pp. 169-227.
- GIL, D., "Discernimiento y liberación", en *Stromata* 27 (1972), pp. 311-349.
- GIRARDI, G., "Verité et libération: les presupposés philosophiques d'une Théologie de la Libération", en *Etudes Théologiques et Religieuses* 2 (1974), pp. 271-297.
- HUBER, E., "A libertação do homem segundo Marx", en *CEAS* 100 (1985), pp. 74-83.
- ID., "A proposito dell'analisi marxista", en *Civiltà Cattolica* II (1985), pp. 533-542.
- LAJE, E. J., "La iglesia y el proceso latinoamericano de liberación", en *Stromata* 27 (1971), pp. 163-187.
- LEPARGNEUR, F. H., "Theologies de la libération et théologie tout court", en *NouvRevThéol* 98 (1976), pp. 126-169.
- MANZANERA, M., "Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik", en *Theologische Akademie* 12 (1975), pp. 52-78.
- MATEO-SECO, L. F., "Algunos aspectos de la teología de la liberación", en *Scripta Theol.* 17 (1985), pp. 255-271.
- NIEUWENHOVE, J. van, "La nouveauté des théologies de la libération", en CAUDRON, M. (ed.), *o.c.*, pp. 157-170.
- PIRONIO, E. F., "Teología de la liberación", en *Criterio* 43/1607 (1970), pp. 78ss.
- PONTHOT, J., "Ecriture comme instance critique et inspiratrice des théologies de la libération", en CAUDRON, M. (ed.), *o.c.*, pp. 183-190.
- SANCHEZ BERNAL, J. J., "Teología política y teología de la liberación", en *Proyección* 32 (1985), pp. 251-265.
- SCANNONE, J., "La théologie de la libération en Amérique Latine", en *Christus* 75 (1972), pp. 338-346; en *Medellin* 9/34 (1983), pp. 259-288.
- ID., "Hacia una dialéctica de la liberación, tarea del pensar prácticamente en Latinoamérica", en *Stromata* 27 (1971), pp. 21-60.
- ID., "Fe cristiana y cambio social en América Latina", en *Stromata* 27 (1972), pp. 439-445.
- SCHOOYANS, M., "Chemins et impasses de la théologie de la libération", en *Esprit et Vie* 87/6 (1977), pp. 81-94.

- ID., "Théologie et libération: quelle libération?", en *RevThéol. de Louvain* 6 (1975), pp. 165-193.
- ID., "La théologie de la libération", en *RevThéol. de Louvain* 6 (1976), pp. 309-328.
- SEGUNDO, J. L., "Les deux théologies de la libération en Amérique Latine", en *Etudes* 361/3 (1984), pp. 149-161; en *SEDOC* 15/157 (1982), col. 541-550.
- VANZA, P., "Luci e ombre della teologia della liberazione", en *Civiltà Cattolica* II (1985), pp. 342-356.
- VEKEMANS, R., "Antecedentes para el estudio de la 'teología de la liberación'. Comentario bibliográfico", en *Tierra Nueva* I (1972), pp. 5-23.
- VIDALES, R., "Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación", *Servicio de documentación MIEC-JECI*, Lima 1974.
- VV.AA., "Método teológico y cristología latinoamericana", en *Estudios Centroamericanos* 30/322-323 (1975), pp. 409-580.

Revistas

- Concilium*, n. 96 (1974).
- Conversaciones de Toledo*, (junio de 1973): "Teología de la liberación", Aldecoa, Burgos 1974.
- Cristãos para o socialismo*, documento final: 1º Encuentro (Santiago de Chile, 1972): *SEDOC* 5 (1972), col. 623-632; 2º Encuentro (Québec): *SEDOC* 8 (1975), col. 169-176.
- Journal of Ecumenical Studies* 22/3 (1985): "Marxismo".
- Lebendiges Zeugnis* 40 (1985), H. 3: "Zur Theologie der Befreiung".
- Le Point théologique* 10, Beauchesne, Paris 1974: "Théologies de la libération latino-américaines".
- Lumière et Vie* 23/120 (1974): "Théologie noire de la libération".
- Víspera* 8/34 (1974): "Teología, filosofía, liberación".

Las publicaciones relacionadas con la Teología de la liberación han ido progresivamente adquiriendo un enorme auge no sólo en el Tercer Mundo, sino también en los círculos teológicos de Europa y de América del Norte. Y en ese "mare magnum" de escritos se mezclan, junto a obras serias —tanto desde una perspectiva de valoración positiva como de talante crítico—, otras obras de propaganda sensacionalista de una u otra tendencia. Y el asunto ha desbordado el campo estrictamente teológico para pasar a inundar el campo de la información general. Por eso es por lo que hay muchas personas interesadas en estudiar la TdL o, cuando menos, tener una idea suficientemente objetiva y correcta en torno a todo ese conjunto de publicaciones.

Este libro no pretende engrosar las filas ni de los defensores ni de los detractores de la TdL. No se trata, pues, de tomar postura, en el sentido estricto del término, frente a ella. Se trata, como indica el subtítulo, de ofrecer una publicación que sirva de guía para quienes deseen estudiarla.

Pretende ser, pues, una *guía didáctica* para un estudio en grupo (seminario, cursillo, etc.) en el que cada capítulo ayude a situarse al lector, que encontrará a continuación una orientación bibliográfica para cada tema y unas observaciones metodológicas que le sirvan para abordarlo.

El texto, por lo tanto, responde mucho más a las características de una obra para ser estudiada, sobre todo en grupo, que para ser leída de corrido.

Esta obra es fruto de un seminario realizado por el autor con los alumnos de licenciatura de la Facultad Teológica de la Comp. Jesús en Belo Horizonte.
