
Hacer Teología en América Latina*

*Jon Sobrino, S.J.***

En esta exposición quisiera presentar el modo fundamental de hacer teología en la situación concreta de El Salvador, lo cual, a mi juicio, puede tener validez también en otros lugares y, ciertamente, en América Latina. Lo que vamos a exponer ofrece, realmente, una descripción ideal, cuya realidad concreta y dificultades prácticas, tanto en la producción como en la docencia teológicas, podrán ser discutidas más adelante; pero es también real en buena parte, y esté avalada por la experiencia.

Desde el principio quiero recalcar que el hacer teología en El Salvador (en adelante hablaremos simplemente de hacer teología) toma en

serio tanto la revelación y fe cristianas como la situación histórica, de modo que ambas cosas se iluminan y potencian mutuamente. En esta exposición damos, pues, por supuesto que la teología se basa en la revelación de Dios, y su tradición e interpretación autorizada en la Iglesia. Aquí nos vamos a concentrar más bien en la novedad que la realidad histórica introduce en el quehacer teológico.

Las características más novedosas del quehacer teológico las vamos a presentar en los siguientes puntos: 1) hacer teología en el presente histórico, asumiendo como contenido de la teología *la actual manifestación de*

* Ponencia presentada en el Encuentro de los Decanos de las Facultades e Institutos de Teología de la Compañía de Jesús (Marzo 27 - Abril 1 de 1989). Villa Cavalletti - Grotta - Ferrata (Roma) (Italia).

** Decano del Departamento de Teología de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador, El Salvador.

Dios y la actual respuesta de la fe, 2) hacer teología como reacción de la misericordia ante pueblos crucificados, concibiendo así a la teología formalmente como *intellectus amoris*, 3) hacer teología con una determinada *precomprensión* subjetiva (la opción por los pobres) y en un determinado *lugar* objetivo (el mundo de los pobres).

1. Hacer teología en el presente: Los signos de los tiempos

La revelación de Dios ha acaecido a lo largo de los tiempos y, de forma definitiva e irrevocable, en Jesucristo. Esa revelación nos ha sido transmitida de forma viviente y escrita, y es interpretada autorizadamente por el magisterio eclesial. Aceptado todo esto, como decíamos antes, queremos recalcar el significado del presente histórico y de su novedad para la teología.

1.1 Nuestra teología toma absolutamente en serio el presente como lugar de manifestación de Dios; es decir, toma en serio los signos de los tiempos. Para explicar lo que con ello queremos decir, retomemos dos textos del Vaticano II.

En el n. 4 de la GS dice que la Iglesia debe escrutar "los acontecimientos, exigencias y deseos... el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia los caracteriza". Signo de los tiempos tiene aquí una acepción "eclesial-pastoral", y su discernimiento es necesario e indispensable pues, sin ello, mal podría la Iglesia

ejercitar su misión de forma relevante para el mundo actual.

Pero en el n. 11 de la GS aparece otra acepción de signos de los tiempos que es la que más nos interesa ahora: "El pueblo de Dios... procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios". Dejando ahora a un lado la discusión conciliar sobre los antecedentes de este pasaje, es claro que, como mínimo, no afirma lo mismo que el anterior, pues habla no ya sólo de la realidad histórica en sí misma, sino de su dimensión sacramental. Lo histórico funge como mediación de la realidad de Dios; en lo histórico el mismo Dios se hace presente en su realidad y en sus planes. Por ello a esta acepción de signos de los tiempos, distinta de la anterior, la denominamos "teologal". Y digamos desde el principio que si la Iglesia debe tomar en serio los signos de los tiempos en su acepción eclesial-pastoral para la relevancia de su misión, tomarlos en serio en su acepción teologal es necesario para su identidad.

Esta exigencia conciliar a la Iglesia a discernir los signos de la presencia o de los planes de Dios en el presente, la entendemos también como exigencia para la teología. Ello supone que la teología en cuanto tal debe estar abierta a la posible palabra actual de Dios, en cuanto actual; y, caso de escucharla, debe hacer de ella algo central también y principio

hermenéutico de comprensión de cualquier otra palabra ya dada.

No quiere esto decir, por supuesto, que la teología ignore o minusvalore la palabra de Dios en el pasado; trata más bien de comprender ambas, interpretando circularmente una desde otra. Lo que quiere decir es que la teología debe estar activamente abierta a la posibilidad de que Dios hable en el presente, a que sea la misma palabra de Dios la que actualice las virtualidades de su palabra ya revelada, a que —si el contenido de su palabra fuese sustancialmente el mismo— sea Dios quien lo vuelva a repetir. En otras palabras, la teología debe estar abierta a la novedad de sus contenidos, no sólo en virtud de la razón teológica que despliega la riqueza de la revelación sino en virtud de la actual manifestación de Dios. Se trata pues de historizar y actualizar en la teología la dimensión antropológica de ser oyente de la palabra; pero tanto desde la subjetividad del *ser-oyente* como desde la objetividad de la *palabra* de Dios (cosa que la teología espiritual ha aceptado como posibilidad para la relación personal e indeducible entre Dios y el individuo —el presupuesto ignaciano de los ejercicios—).

1.2 Pues bien, nuestra teología, y en general la teología de la liberación, acepta la actual manifestación de Dios en los signos de los tiempos y desde ellos se configura a sí misma. Cuáles sean estos es cosa a discernir, pero lo importante es que la teología se basa en ellos, y que ello le otorga una gran novedad.

En América Latina la teología acepta como signo de los tiempos la realidad clamorosa del mundo de los pobres. En palabras de G. Gutiérrez, el hecho mayor de nuestra época es “la irrupción de los pobres, sufrientes y esperanzados”. En palabras de I. Ellacuría, “ese signo es el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre forma histórica de crucifixión. Ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Jahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de este mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando la vida, sobre todo la vida”.

El pueblo crucificado es, ciertamente, signo de los tiempos en su acepción eclesial-pastoral, pues describe, por desgracia, muy adecuadamente lo que es nuestra época. Pero en la teología es elevado también a signo de los tiempos en sentido teológico. En él y a través de él Dios se hace presente y pronuncia una palabra actual, que, siguiendo a Medellín, podemos caracterizar de la siguiente manera: 1) es una palabra de denuncia contra la injusticia que provoca la pobreza y cuyos clamores llegan hasta el cielo (Justicia 1), 2) es una palabra de promesa que genera la esperanza de liberación de todas las esclavitudes (Introducción 4), 3) es una palabra de ánimo y exigencia a pasar de situaciones inhumanas a otras más humanas (Introducción 6).

Sin prejuzgar que existan otros, esto es declarado como signo de los

tiempos y manifestación actual de Dios. Quizás desde otras latitudes pudiera argüirse, como objeción o como comentario, que esto que es tenido hoy como novedoso signo de los tiempos, no es en definitiva nada nuevo, pues ya está muy presente en la Escritura; a lo cual habría que responder que, de hecho, la teología no lo ha tenido muy presente, aunque esté en la Escritura; que más bien el discernimiento de eso que hoy es tenido como signo de los tiempos es precisamente lo que ha forzado a la teología (al menos a la teología sistemática) a redescubrirlo en la Escritura; y que en último término lo importante para la teología es captar esa realidad como palabra actual de Dios y configurarse alrededor de esa palabra. Quizás pudiera decirse también que ese signo de los tiempos no es más que un mínimo de la palabra de Dios, que en sí mismo no agota la plenitud de la revelación de Dios y que pudiera ser incluso peligroso por desviar la atención de esa plenitud; a lo cual habría que responder que, aunque sea un mínimo, es clara y manifiesta voluntad de Dios en el presente e históricamente relevante para la inmensa mayoría de la humanidad; y que ese mínimo no sólo no desvía la atención de la plenitud de la revelación sino que tiene hoy la capacidad de encaminar a la teología, mejor que otros posibles puntos de partida, hacia la plenitud de sus contenidos. (Este tema lo hemos abordado en "La centralidad del "reino de Dios" en la teología de la liberación", Revista Latinoamericana de Teología, 9 (1986) pp. 247-281).

1.3 Aceptar la actual palabra de Dios en los signos de los tiempos es, en definitiva, cuestión de fe y, por ello, indemostrable. Pero eso no quiere decir que la teología, en cuanto ejercicio intelectual, no pueda argumentar en su favor.

El que el pueblo crucificado sea signo de los tiempos en su acepción eclesial-pastoral (su pobreza cruel, masiva, duradera e injusta, más la indignidad añadida de ser pueblos del tercer mundo y los sufrimientos sobreañadidos provenientes de razas, cultura y sexo) es evidente para nuestra teología y debiera ser claro también para teologías de otros lugares, lo cual, en sí mismo, impone una ineludible tarea a la teología, que, en palabras de G. Gutiérrez, puede formularse así: "cómo decir a los pobres de este mundo que Dios les ama". Sin embargo, afirmar que ese hecho es lo más flagrante de la realidad actual es estrictamente hablando, indemostrable, porque captar así la realidad exige una opción, una precomprensión, como diremos más adelante.

El que el pueblo crucificado sea signo de los tiempos en su acepción teológica encuentra su justificación teológica en las afirmaciones del magisterio episcopal en Medellín y Puebla, y en el "sensus fidelium" de buena parte del pueblo de Dios. Y la misma razón teológica puede argumentar en su favor de una doble forma. En primer lugar, porque ese signo de los tiempos no contradice la revelación de Dios en la Escritura; la potencia más bien, y ayuda a encontrar efi-

cazmente en los momentos fundantes de la revelación (Exodo y Lc 4, 18) un signo semejante a través del cual Dios (y su Hijo) se manifiestan. Y en segundo lugar, porque constata que la respuesta de la fe a ese signo de los tiempos genera más fe, más esperanza, más caridad, más vida cristiana en el pueblo de Dios, en la vida religiosa, en la jerarquía, más testimonio y más martirio —la verificación definitiva— que otras formas de vivir la fe que no pretenden responder a ellos. Aunque indemostrable, pues, la aceptación de la teología de este signo de los tiempos, es “razonable” por coherente con lo que ya le ha sido dado en la revelación y por desencadenar más y mejor vida cristiana.

1.4 Aceptar y basarse en los signos de los tiempos significa para la teología en cuanto tarea *teórica* dar prioridad al presente sobre el pasado y a la realidad sobre los textos, aunque ambas cosas hay que entenderlas bien: el presente de la realidad de Dios necesita esencialmente del pasado para que el presente sea comprendido como presente del Dios cristiano; la realidad nos viene dada —tradita— en textos y su captación presente siempre está ya interpretada, con lo cual siempre tenemos algún texto sobre la realidad. Pero, con todo, insistimos en el *presente*, pues sin ello vana será, en último término, la afirmación trinitaria de Dios, como afirmación fundamental para la teología; o, si se nos permite una expresión chocante, sin ello existe el peligro práctico de entronizar a

través de la teología una especie de deísmo cristiano, como si Dios sí hubiese estado actuante en el origen, pero —después— se hubiese desentendido de su creación. E insistimos también en la *realidad*, porque de otra forma se corre el peligro de reducir la teología a interpretación de textos sin enfrentarse directamente con la realidad, a diferencia de la teología más original del AT y del NT que, en sus momentos fundantes, se confronta directamente con la realidad —sin tener, por definición, textos que citar o con los que argumentar— y en ella descubre la presencia y la palabra de Dios.

De aquí se derivan dos consecuencias teóricas para el quehacer teológico. La primera es que hacer teología es formalmente elevar a concepto teológico la realidad actual en lo que ésta tiene de manifestación de Dios y de responder y corresponder en la fe a esa manifestación. Para ello es absolutamente esencial atender con la mayor seriedad posible a la revelación de Dios tal como ha quedado constatada en la Escritura y entregada por la tradición hasta nosotros. Sin atender a esa revelación no se puede interpretar la actual manifestación de Dios como la del Dios cristiano. Además, esa revelación ya constatada funge como posible correctivo a posibles captaciones parciales o aun falsas de Dios en el presente; y, sobre todo, funge como una reserva de totalidad que no es abarcable en ningún presente concreto. Pero dicho todo esto, pensamos que la teología versa sobre la realidad

presente como tal, sobre la realidad vista hoy desde Dios y sobre Dios visto hoy presente en la realidad.

Lo dicho puede asustar si no se entiende bien; en cualquier caso es delicado y tiene sus peligros —como los tiene cualquier otro modo de autocomprenderse la teología—. Por ello nuestra teología insiste en dejarse verificar y dejarse animar por el origen fundante de la fe en el pasado, sobre todo en Jesús de Nazaret, cosa que la teología latinoamericana recalca con toda claridad. Pero si esta comprensión de lo que significa hacer teología asusta, cabe preguntarse si no asustaría más la concepción contraria: reducir la teología a explicar la revelación de Dios en el pasado y a interpretar los textos en que se nos ha transmitido sin confrotarse nunca con la palabra actual de Dios en cuanto Dios (no sólo del magisterio o de otras teologías). Si así ocurriese se caería en el contrasentido de repetir que Dios dijo en el pasado que estaría presente en la historia, pero sin tener que confrontarse nunca con ese presente prometido por Dios. En otras palabras, no tomar en serio la manifestación presente de Dios significaría aceptar o que Dios ya no habla hoy o que su palabra no es escuchada por la teología. Si ocurriese lo segundo, la teología viciaría su esencia; si ocurriese lo primero, la teología debería guardar un largo y respetuoso silencio.

La segunda consecuencia es que la teología puede, y en nuestra opinión

debe, hacer de la realidad argumento teológico; es decir, debe argumentar también con la realidad. Este argumentar con la realidad es, de nuevo, delicado y tiene sus peligros; por ello, ese argumento debe ser cotejado con y verificado una y otra vez en la revelación de Dios. Pero pensamos también que si la teología nunca argumenta con la realidad, vano será repetir que Dios sigue comunicándose a la historia, que esa comunicación de alguna forma es victoriosa (Rahner). En otras palabras sería una contradicción repetir que es Dios quien se comunica a la historia y, por otra parte, que nada en la historia acoge esa comunicación. Pero si la historia acoge, en parte al menos, la comunicación de Dios, entonces algo hay de divino en la historia, y eso divino puede y debe ser usado como argumento teológico.

Dicho en palabras sencillas, en la argumentación teológica sobre lo que hoy sea pecado, esperanza, martirio, etc., hay que remitirse, sin duda, a lo que sobre ello afirma la Escritura, la tradición y el magisterio; pero no se ve por qué no se debe argumentar también con la realidad concreta del pecado, de la esperanza y del martirio. En América Latina, la experiencia da que el argumento de realidad es muy fructífero para la teología, pues, por una parte, ayuda a releer esos mismos temas en la revelación y, por otra, sin argumentar con la realidad, el discurso teológico pierde vigor y relevancia, y a la postre pierde identidad.

2. La teología como “intellectus amoris”

2.1 El signo de los tiempos en que se basa nuestra teología es un mundo sufriente, pueblos crucificados, llevados a la muerte de mil maneras: a la muerte lenta que ocasionan estructuras injustas y a la muerte violenta ocasionada por represión, conflictos y guerras, cuyo origen último está en la injusticia estructural, verdadera “violencia institucionalizada”, como dice Medellín. Ese sufrimiento ocasionado por la pobreza —y agravado por la indignidad a que se somete a culturas, razas y sexos en el tercer mundo— es masivo, el mayor de la humanidad actual, es cruel, injusto y —lo más trágico— va en aumento. El hecho del sufrimiento del tercer mundo proveniente de la pobreza es, pues, innegable. Ética e históricamente exige radicalmente una respuesta. Teológica y trascendentalmente cuestiona la misma creación de Dios y al Dios de esa creación.

Ante ese hecho debe reaccionar todo ser humano y todo creyente, y la reacción adecuada y necesaria es la misericordia, entendida ésta como la reacción del sujeto ante el sufrimiento ajeno por el mero hecho de que existe el tal sufrimiento. Misericordia no es entendida aquí, por lo tanto, como algo meramente psicológico-afectivo, sino como algo globalizante; supone una visión de la totalidad de la realidad desde el sufrimiento ajeno, una respuesta adecuada a la realidad como erradicación de ese sufrimiento y una convicción de que en esa respuesta se alcanza sentido y salvación.

La misericordia es, pues, algo primero y último.

Además, en la revelación la misericordia es una forma eficaz —que aparece en pasajes fundamentales— para mostrar lo último de la realidad de Dios, de Jesucristo y del ser humano. El mismo Dios es descrito como quien es “movido a misericordia” (veáse la parábola del hijo pródigo, y la lógica del éxodo); Jesús es descrito como quien siente misericordia hacia las multitudes y quien, con frecuencia, hace milagros tras la petición “ten misericordia de mí”. El ser humano cabal, tipificado por el samaritano de la parábola, es también quien actúa movido a misericordia. Y a esto hay que añadir la primariedad y ultimidad con que se describe la misericordia, pues nada hay fuera de su mismo ejercicio que la ilumine o la exija. Cierto es que el éxodo Dios quiere hacer una alianza con un pueblo, pero la liberación de Egipto no la realiza primariamente para que el pueblo le dé culto, sino para erradicar su sufrimiento. Cierto es que Jesús se entristece cuando los leprosos curados no muestran agradecimiento, pero el hecho de curarlos no depende de éste. Cierto es que el samaritano cumple con el mayor de los mandamientos, pero no actúa por cumplir un mandamiento, sino por la misericordia.

Esto significa que la misericordia es la reacción correcta y necesaria ante el mundo sufriente, y reacción primera y última. Sin aceptar esto no habrá comprensión de Dios, ni de Jesús ni del ser humano.

2.2 Si esto es así, entonces también la teología —como cualquier actividad humana y cristiana— se ve exigida por el sufrimiento ajeno y tiene que ser expresión de misericordia. La teología es reflexión teórica, pero ante el mundo sufriente no puede eludir la pregunta de si y cómo reacciona la teoría teológica ante el mundo sufriente; cómo se relacionan teoría y ejercicio de la misericordia. Teoría y praxis, intellectus y misericordia, no pueden concebirse como dimensiones paralelas ni menos ajenas una a la otra. Y el modo fundamental de relacionarlas es hacer de la teoría teológica el *intellectus misericordiae*.

Esta relación entre teoría (teológica) y praxis (de la misericordia) es lo que recalca la teología en América Latina. Pero lo recalca (y esto es lo que hay que subrayar) no sólo fundamentalmente porque participe de una determinada corriente epistemológica que relaciona esencialmente ambas cosas, sino porque es una teología que se origina en un mundo sufriente y se concibe así misma como respuesta (teológica) a ese mundo sufriente.

Teoría y praxis se relacionan en la teología de dos formas distintas. Por un lado, la teología latinoamericana cree que para la elaboración teórica de sus contenidos es necesaria una práctica, pues —dicho en forma técnica— se conoce la realidad cuando, además de hacerse cargo de ella (momento noético) y de cargar con ella (momento ético), uno se encarga

de ella (momento práxico) (I. Ellacuría). Por poner un ejemplo decisivo, se conoce mejor qué es el reino de Dios y el antirreino cuando —además de usar los conocimientos teóricos, escriturísticos en este caso— se intenta construir aquél y combatir éste. La práctica de la misericordia es muy importante, por lo tanto, para la constitución del conocimiento teológico.

Pero, por otro lado, el conocimiento teológico tiene como finalidad la realización de la misericordia. La teoría teológica está al servicio de la misericordia en un mundo sufriente; en lenguaje ya conocido, la teología se convierte en teoría de una praxis. La teología de la liberación pretende entonces ser “la teoría adecuada a la praxis del pueblo oprimido y creyente; desea ser el momento de esclarecimiento y animación del camino de la liberación popular, bajo la inspiración evangélica” (L. Boff); “el momento ideológico de la praxis eclesial e histórica” (I. Ellacuría).

Esto significa que la teología, aun cuando se reconoce como un quehacer específicamente intelectual y, en ello, autónomo, no se concibe como algo absolutamente autónomo con respecto al quehacer fundamental humano-cristiano. Dentro de y junto a otros quehaceres históricos (movimientos sociales, culturales, políticos, económicos) y eclesiales (evangelización, trabajo profético, pastoral, litúrgico, catequético) se comprende como un quehacer intelectual que ilumina, inspira y propicia el quehacer fundamental humano y cristiano:

la erradicación del mundo sufriente (el antirreino en todas sus formas) y la propiciación de un mundo de vida y de fraternidad (el reino de Dios en todas sus formas); y no se reduce, por lo tanto, aunque lo tenga en cuenta y lo propicie, a hacer avanzar el logos teológico, el logos del magisterio etc.

2.3 Cuál sea la práctica de la misericordia cuya teoría es la teología depende del tipo de sufrimiento existente. Sin negar otros sufrimientos, nuestra teología se confronta ante todo con el sufrimiento masivo y cruel, antes descrito, tenido como “el más devastador y humillante flagelo” (Puebla 29), como “escándalo y contradicción con el ser cristiano... como contrario al plan del Creador y al honor que se merece” (Puebla 28). La misericordia que se enfrenta con ese tipo de sufrimiento debe tornarse en justicia y liberación, y por ello la teología se torna en *intellectus iustitiae et intellectus liberationis*. Y aquí está la razón fundamental de que la teología de la liberación use de todas las mediaciones posibles, no sólo filosóficas, sino también sociales, económicas, etc.

En lo que ahora queremos insistir sin embargo es —sea cual fuere la determinación de la práctica de la misericordia— en la importancia para la autocomprensión de la teología de relacionarse esencialmente con la misericordia. Dentro del lenguaje convencional de la tradición, la teología se convierte formalmente en *intellectus amoris*.

No quiere esto decir que se minusvalore o abandone la comprensión de la teología como *intellectus fidei* (profundización e interpretación de la verdad de los contenidos de la fe) proveniente de Agustín y sancionada por Anselmo, pues sigue siendo verdad la *fides quaerens intellectum*. Pero sí quiere llamar la atención a tres hechos importantes. 1) Que la autocomprensión de la teología como *intellectus fidei* es algo histórico, no forzado por la Escritura ni el dogma; es, pues, sólo una —aunque razonable— entre varias posibles maneras de autocomprenderse la teología. 2) Que en la revelación de la realidad de Dios y de la respuesta de la fe se da prioridad al elemento prático-amoroso sobre el puramente cognoscitivo-ortodoxo (no basta con decir Señor, Señor, sino que hay que hacer la voluntad de Dios, Mt 7, 21; la fe llega a ser en cuanto actúa por la caridad, Gal 5, 6; la verdadera religión consiste en visitar huérfanos y viudas, Sant 1, 27; quien no ama no conoce a Dios, 1 Jn 4,8; lo que permanece para siempre es el amor, 1 Cor 13; la salvación definitiva depende exclusivamente del amor necesitado Mt 25). 3) Que, dado lo anterior, es una posibilidad —y en nuestra opinión una posibilidad más cristiana— concebir teóricamente la teología como *intellectus amoris* (lo cual sería consecuente con la visión que, desde la historia de las religiones, se tiene del cristianismo como religión fundamentalmente de ágape).

Proponemos, por lo tanto, que la teología se comprenda a sí misma

desde la totalidad de la tríada fe, esperanza y amor, y que, dentro de ella, dé prioridad al amor. Creemos que la teología debe incorporar en su propio ejercicio intelectual lo que en Dios hay de verdad y en los seres humanos de posibilidad y necesidad de conocerla; lo que en Dios hay de promesa y en los seres humanos de esperanza; pero, sobre todo, lo que en Dios hay de amor y en los seres humanos de posibilidad y necesidad de realizar el amor, como el más alto nivel de realización de su esencia y de su salvación.

Dicho en otras palabras, para la inteligencia teológica da que pensar la realidad en cuanto produce admiración y mueve a conocerla siempre mejor; y por ello puede hablarse de una *fides quaerens intellectum*. Da que pensar la realidad en cuanto es promesa; y por ello puede hablarse de una *spes quaerens intellectum* (como lo propuso Moltmann en su *Teología de la esperanza* reformulando la naturaleza de la teología como *intellectus spei*). Pero da que pensar también la realidad en cuanto es sufrimiento masivo y exigencia de salvación; y por ello puede hablarse de un amor *quaerens intellectum*. Se comprenderá que una teología que surge en presencia de los pueblos crucificados —el signo de los tiempos— considere seriamente y en último término se decida a comprenderse como *intellectus amoris*, como teoría de una práctica que erradique el sufrimiento y lo transforme en gozo, que erradique la muerte y promueva la vida.

Nada de esto quita que la teología se comprenda también como *intellectus fidei* (aunque reconozco un déficit en esa tarea, aunque no por principio sino por otras circunstancias), ni menos que se comprenda como *intellectus spei*; pero se cree que ambos momentos se subordinan lógicamente a la inteligencia del amor y que, además, en esa subordinación se potencian ambos.

Concebir la teología como *intellectus amoris* es la consecuencia última de tomar en serio en la teología la realidad de un mundo sufriente; y, pensamos, es la mayor novedad teórica que la teología de América Latina ofrece a la comprensión de lo que es teología. Creemos también que de esa forma la teología se hace más bíblica y menos reductivamente griega; y se hace, sobre todo, más relevante en el mundo actual, pues el puro *intellectus fidei* —independientemente de intenciones subjetivas— con frecuencia ha dejado a la realidad abandonada a su miseria y con el agravante de poder hacerlo en virtud de la autocomprensión de lo que es hacer teología.

2.4 La teología entendida como *intellectus amoris* no debe ignorar el *intellectus fidei*, ni por razones antropológicas generales (la necesidad de conocer siempre más y mejor), ni por razones bíblicas (hay que estar dispuestos a dar razón de la esperanza), ni por razones específicas del amor (la verdad de Dios ilumina y anima a la construcción del amor). No vamos, pues, a insistir en ello, pero

sí queremos hacer dos reflexiones sobre cómo el *intellectus amoris* configura el *intellectus fidei*.

a) En el ejercicio del *intellectus amoris* surge existencialmente la pregunta por la verdad de lo que debe esclarecer el *intellectus fidei*. En la realidad de un mundo sufriente y en el intento práxico de su transformación surge la pregunta de si es sensata la esperanza o si no es más sabia la resignación o la desesperación, de si el amor y su entrega es la máxima realización del ser humano o si no es más que una ilusión, de si la fe es *obsequium rationabile* o no será más razonable el agnosticismo o el ateísmo de protesta. En contra de lo que pudiera parecer —como se afirma, a veces, de la teología de la liberación— la teología que se comprende como *intellectus amoris* es la que más radicalmente se ve confrontada con la verdad de Dios: ¿es verdad que Dios es un Dios de vida en presencia de tanta muerte de los pobres y de tanta muerte infligida a quienes los defienden?

Estas inevitables preguntas no encuentran respuesta solamente esclareciendo y profundizando los contenidos de la fe (*intellectus fidei*). El cuestionamiento proviene de la realidad y la respuesta, de haberla, tiene que provenir también de la realidad. Pues bien, la práctica del amor es, creemos, la máxima tentación, pero también la máxima posibilidad para aceptar la verdad de la fe. En la práctica del amor aparece —como hecho no ulteriormente argumentable— que se mantiene la esperanza

como respuesta a lo que en la realidad hay de promesa primigenia, que el amor es lo último y es lo que mantiene la esperanza, que en el fondo de la realidad hay algo bueno y positivo, algo que hace caminar a la historia para que esta dé más de sí. Esa práctica del amor es lo que existencialmente hace razonable la fe.

Para la teología esto tiene las consecuencias. 1) Que el esclarecer y aceptar la verdad se realizan *a simultaneo* y 2) que la aceptación y esclarecimiento de la verdad de la fe, dentro del *intellectus amoris*, acaece de forma más cristiana, pues la fe se convierte en victoria (Juan) y la esperanza es contra esperanza (Pablo).

Esto significa que el *intellectus fidei* debe ser llevado a cabo también como mistagogía, que no basta dar por supuesta la verdad de la fe para, después, esclarecerla teológicamente. Y creemos que el *intellectus fidei* se hace más mistagógico cuando está integrado en el *intellectus amoris*. La práctica del amor es lo que en definitiva nos hace afines a Dios. El misterio de Dios se irá entonces esclareciendo (u oscureciendo) desde dentro, no desde la pura exterioridad de la explicación de textos sobre Dios. Creemos, pues, que una teología comprendida como *intellectus amoris* es la que fuerza y posibilita la dimensión mistagógica de la teología, cuya necesidad es hoy, por lo demás, reconocida.

b) En el ejercicio del *intellectus amoris* acaece, por último, una nota-

ble sorpresa: en el ejercer la misericordia hacia los pueblos crucificados, éstos ejercen la misericordia hacia nosotros; en el dar, recibimos. Es ésta una experiencia generalizada al nivel personal, pero que tiene consecuencias también para la comprensión de lo que es teología.

El destinatario del *intellectus amoris* ofrece, ante todo, un fuerte cuestionamiento al quehacer teológico, que debe ser bienvenido pues la teología con excesiva ligereza presupone que la pecaminosidad no le afecta. Ese cuestionamiento versa sobre la identidad y la relevancia de la teología; en una palabra, sobre si la teología es en verdad una actividad cristiana, no sólo una actividad que verse sobre contenidos cristianos.

Pero lo más notable de la sorpresa es que el destinatario se convierte en buena noticia para la teología, y en un sentido bien preciso. Ofrece ante todo luz (como el siervo sufriente, en Isaías) y sabiduría (como el crucificado, en Pablo). Puede discutirse si esa luz son contenidos teológicos (véase la discusión entre J. Luis Segundo y L. Boff sobre si los pobres de las comunidades hacen teología o no); pero lo que en nuestra opinión está fuera de discusión es que los pobres de este mundo tienen la capacidad de hacer luminosos contenidos teológicos que no lo son fuera de ese mundo. Y los pobres de este mundo ofrecen también positivos contenidos evangélicos, como dice Puebla, que evangelizan a la teología. Los pobres

no dan capacidad intelectual a la teología, pero ofrecen luz y contenidos que capacitan realmente el ejercicio intelectual.

Dicho en forma teórica, los pobres son en sí mismos don y gracia para la teología como algo bueno que le ha sido dado. Y fungen también como mediación actual del aspecto de don y gracia que tiene la revelación. Y esto lo creemos importante. Con frecuencia la teología da la impresión de haber recibido un depósito —don y gracia en su origen—, pero que una vez recibido ya estaría en posesión de él, sacando de él sus virtualidades. De esta forma la teología seguiría explicitando la verdad de ese depósito, pero no lo haría con talante evangélico, no comunicaría *in actu* que eso le ha sido dado. El *intellectus fidei* no debe olvidar eficazmente que la *fides* que intenta profundizar le ha sido dada.

El destinatario del *intellectus amoris* se convierte, pues, en don y gracia para la teología, y hace que ésta sea también *intellectus gratiae*, inteligencia de una buena noticia que nos ha sido dada. Se da aquí una última dialéctica entre la inteligencia que pretende dar a otros salvación y la inteligencia que la recibe de otros. Y esta dialéctica de agraciados y ser agraciados, amar y ser amados, liberar y ser liberados, que puede fungir como resumen de la existencia cristiana, es la que debe ejercitar *in actu* también la teología.

3. La opción por los pobres en el mundo de los pobres

El tomar en serio los signos de los tiempos y el concebirse como *intellectus amoris* nos parecen ser las dos características formales más específicas de la teología en América Latina y las que novedosamente la diferencian de otras, autocomprensiones teológicas. Esto no ha ocurrido por pura fidelidad a una determinada noción de lo que es teología, sino en su propia realización; se debe más a la fe real actuante en esa teología que a una decisión teórica.

Una vez que existe ese tipo de autocomprensión teológica pueden analizarse algunos de sus presupuestos lógicos que, formulados en el lenguaje convencional de la teología actual, son la *precomprensión* subjetiva y el *lugar teológico*.

3.1 La precomprensión actuante en este tipo de teología puede describirse como la *opción por los pobres*. Esta opción (preferencial) por los pobres es exigida por el magisterio latinoamericano para la misión pastoral de la Iglesia; pero en sí misma expresa algo más totalizante, y en cuanto totalizante funge como precomprensión para la teología. Por opción por los pobres, como algo totalizante, entendemos aquí: 1) la visión, análisis e interpretación de la totalidad de la realidad desde los pobres de este mundo, con la convicción de que desde ellos mejor se conoce, analiza e interpreta la realidad (principio de parcialidad), 2) la práctica en favor de la vida de los

pobres y en contra de su pobreza como respuesta a la mayor exigencia ética (principio de descentramiento) y 3) la esperanza de que esa visión y esa práctica ofrecen salvación, histórica y trascendente (principio de salvación).

La opción por los pobres, así entendida, es lo que funge como precomprensión para la teología. Formalmente, su necesidad es equiparable a la exigida por otras teologías: apertura existencial (Bultmann), apertura confiada al futuro (Pannenberg), esperanza contra esperanza (Moltmann; aunque este añade también la necesidad de una práctica), la disponibilidad a ser oyente de la palabra (Rahner). Pero a diferencia de éstas, la opción por los pobres recalca que en la precomprensión debe estar explícitamente presente también la autocomprensión práxica del ser humano, la necesidad del hacer, no sólo la apertura al sentido. Y recalca también que esa precomprensión es necesaria no sólo para comprender e interpretar los textos de la Escritura, sino la realidad presente; en concreto, los signos de los tiempos.

La opción por los pobres, como precomprensión, tiene las siguientes características específicas. En primer lugar es algo creatural, preteológico e incluso precreyente. En América Latina se piensa que esa opción expresa la elección más primigenia que tiene que hacer todo ser humano entre dos modos de ver la vida: en favor o en contra de los pobres; incluso la elec-

ción más primigenia entre fe e idolatría, anterior a la elección entre fe y ateísmo (J. Luis Segundo). En esa elección se da la precomprensión más primigenia y por eso la llamamos creatural. Opción por los pobres significa entonces entrocarse en la corriente esperanzada de la humanidad, que cree que la vida de los pobres es posible y que el sentido de la propia vida se decide en la activa defensa de la vida de los pobres.

En segundo lugar la opción por los pobres es verdadera opción. Históricamente, nada hay que fuerce a ella; e incluso cristianamente hay muchos modos —y la historia da abundantes muestras de ello— de comprender la fe cristiana con independencia de y a veces en contra de esa opción. Así, la fe cristiana ha sido comprendida desde otros presupuestos: el sentido de la propia vida, la salvación personal, etc.

No quiere esto decir que la opción por los pobres sea arbitraria ni menos que sea irracional. De hecho —aunque esto ocurra siempre dentro del círculo hermenéutico—, la opción por los pobres es redescubierta en la misma revelación como la actitud fundamental de Jesús y de Dios hacia este mundo: el mismo Dios ve la totalidad de este mundo desde los pobres, su reacción primaria hacia este mundo es salvar la vida de los pobres; el camino de salvación que ofrece a todos es el defender la vida de los pobres.

Al nivel histórico la opción por los pobres es sumamente razonable; y

para ilustrarlo nada mejor que observar las reacciones mundiales a la teología de la liberación. Es indudable que esa teología, con todas sus limitaciones y defectos, ha sido un eco sin precedentes entre cristianos y no cristianos, entre creyentes y no creyentes, es decir, entre seres humanos. La razón de esa repercusión se puede buscar en sus contenidos; pero más primigeniamente —pues no todos sus contenidos son aceptados, incluso por quienes la aprecian— en su opción previa. Por decirlo con palabras sencillas, “la teología de la liberación ha puesto el dedo en la llaga de la realidad latinoamericana” (don Luciano Méndez de Almeida). La opción por los pobres es lo que hace a la teología verdaderamente ecuménica, religiosa e históricamente, porque la retrotrae a lo creatural, a la verdadera realidad de nuestro mundo. Y de ahí también que una teología basada en esa opción ha logrado algo sumamente importante y sumamente difícil: que converjan lo histórico y lo cristiano, que lo latinoamericano y lo cristiano no se debiliten mutuamente, sino que se potencien.

En tercer lugar la opción por los pobres puede expresar —e históricamente expresa— la conversión en el propio quehacer teológico. Ante todo, esa opción expresa un *cambio* en los presupuestos de la teología; y ese cambio con frecuencia ocurre contra la tendencia innata a no hacer la opción por los pobres, y por ello puede llamarse *conversión*. Hay que estar claro que el mundo de los pobres por el que se opta es un mundo no

sólo trágico e injusto sino escandaloso; es pecado. Y como todo pecado tiende a ocultarse y encubrirse, a no mostrarse como lo que realmente es; a veces, a mostrarse contrario a lo que es. Escándalo y encubrimiento son correlativos; si el mundo de los pobres es escándalo, se tenderá a encubrirlo. Y eso es tentación también para la teología.

Con esto abordamos un tema que no suele estar muy presente en la reflexión sobre la teología: su posible pecaminosidad y su necesidad de conversión; pero es un tema obligado pues la teología, como cualquier actividad humana, está sometida a la pecaminosidad y en lo más específico suyo: el uso de la inteligencia. Este uso puede ser no sólo limitado, sino también pecaminoso. La inteligencia puede acertar más o menos con la verdad, pero también liberarla o someterla. Y de ello ya avisa Pablo: "la cólera de Dios se ha rebelado contra los que aprisionan la verdad con la impiedad y la injusticia". El pecado más original de la inteligencia está en someter la verdad, y por ello la primera actitud que se exige a la inteligencia teológica es la de ser honrada con la realidad.

En nuestra opinión, sin caer en anacronismos contra unos ni en triunfalismos en favor de otros, la opción por los pobres expresa hoy esa honradez fundamental ante la realidad del mundo. Hacer la opción por los pobres es liberar a la verdad; pero esa liberación de la realidad objetiva presupone la liberación subjetiva del teó-

logo, la conversión. No quiere esto decir que una teología que hace esa opción ya está inmune a toda forma de hybris, pero sí significa que esta teología 1) es consciente de que la hybris está actuante también en la teología en el querer someter la verdad y 2) que una forma histórica necesaria de superar la hybris es aceptar la verdad de la cruel realidad masiva del mundo de los pobres.

Dicho en palabras sencillas, si la muerte de decenas de millones de pobres al año no cuestiona a la inteligencia teológica se puede dudar de que esa inteligencia actúa con honradez al establecer la verdad fundamental. Si, sin embargo, la inteligencia teológica acepta ese cuestionamiento y ello le lleva a un cambio en la comprensión de lo que es hacer teología, entonces se puede hablar de conversión. Y digamos para terminar que la prueba de que existe verdadera conversión está en si una teología es atacada por los poderes de este mundo, es decir, por quienes hacen la opción por los empobrecedores. La teología en América Latina puede ofrecer, al menos, una cruel persecución en su contra, lo cual muestra que algo ha habido de conversión.

3.2. Cómo se llega a esta precomprensión, a una opción por los pobres que posibilita la captación teológica de los signos de los tiempos e impulsa a que la teología se autocomprenda como *intellectus amoris* es cosa en último término indeducible en cada teólogo individual. Pero eso no exime de analizar cuál es el lugar que,

estructuralmente hablando, mejor propicia esa precomprensión y, así, el lugar de una determinada teología. Ese lugar es el mundo de los pobres.

Al tratar el lugar de la teología hay que hacer una distinción importante. La teología se hace de hecho en algún lugar fáctico-institucional, y aquí por lugar se entiende un *ubi*, lugar categorial. Pero la teología debe hacerse además en un lugar entendido como *quid*, como realidad sustancial. Los lugares categoriales son diversos (universales, seminarios, curias diocesanas, comunidades de base, etc.) y cada uno de esos lugares ofrece por su propia naturaleza ventajas y limitaciones al quehacer teológico. Idealmente, todos esos lugares debieran converger, complementarse con sus aportes positivos y ayudarse a eliminar sus subproductos negativos. Pero lo que aquí queremos recalcar es que, sea cual fuere el lugar categorial, la teología debe realizarse en la realidad sustancial, en el mundo de los pobres.

Cómo en concreto la teología se hace presente en el mundo de los pobres y cómo ese mundo se hace presente en la teología no es algo que pueda determinarse mecánicamente; lo que se afirma es que el *ubi* debe estar transido del *quid*. Se haga donde se haga, la teología debe dejarse afectar hondamente por la realidad de los pobres. Su sufrimiento es lo que tiene que dar que pensar, su esperanza es lo que tiene que configurar el talante salvífico de toda teología cristiana. En otras palabras, la teología

puede hacerse en varios lugares físicos, pero tiene que hacerse *desde* la realidad de los pobres. Y este “desde” no es cosa de pura intencionalidad, sino que debe verificarse. Si una teología, sea cual fuere su lugar categorial, es “recibida” por los pobres de este mundo, si genera coincidencia de lo que son, si alimenta su esperanza, su fe y su compromiso, si —la verificación definitiva— participa de la suerte de los pobres, persecución y aun martirio por parte de los poderosos de este mundo, entonces puede honradamente pensar que su quehacer se ha llevado a cabo *desde* los pobres, que su lugar es el mundo de los pobres y que en ese mundo está la teología.

Ese estar en el mundo de los pobres y que el mundo está en la teología no es sólo un estar fáctico, sino un llegar a estar en el mundo de los pobres. Por ello puede hablarse con propiedad de encarnación del quehacer teológico, de llegar a tomar carne conscientemente en ese mundo. Y como ese llegar a estar, en toda su amplitud, es difícil y costoso, la encarnación es también conversión. Además ese estar en el mundo de los pobres no es inerte, sino que es a la vez receptivo y prático. Receptivo, porque en ese mundo recibe la teología luz y contenidos; práctico, porque es un estar para transformar esa realidad, como antes decíamos.

El mundo de los pobres es, pues, el lugar de la teología. Digamos para terminar una palabra sobre cómo se relaciona ese lugar primigenio de la

teología con los llamados *loci theologici* entendidos en su máxima amplitud; es decir, qué relación existe entre el lugar primigenio que suministra a la teología luz, motivación existencial, dirección y contenidos, y lo que ya le es entregado (escritura, tradición, magisterio, sentencias teológicas, etc.); la relación entre lugar y fuentes de conocimiento teológico. Si conceptualmente hay que distinguir entre ambas cosas, la distinción no debiera llevar a la conclusión de que el lugar primigenio es sólo lugar (en sentido de *ubi*) y no, también, fuente de conocimientos teológicos; ni a la conclusión de que el lugar primigenio poco o nada tenga que ver con la captación de lo que se nos ha entregado en los *loci* clásicos. Ya hemos tratado de esclarecer lo primero, y aclaremos ahora lo segundo en formulación de I. Ellacuría. "La distinción (entre lugar y fuentes) no es estricta, ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que éste dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos. Aceptada esta distinción, sería un error pensar que bastaría el contacto directo (aunque sea creyente y esté vivido en oración) con las fuentes para estar en condición de ver en ellas y sacar de ellas lo que es más adecuado para lo que ha de constituir la reflexión teológica". Con esto se afirma que el lugar actual de la teología es lugar de comprensión de lo ya dado; pero también lugar en el que lo dado da más de sí.

El mundo de los pobres es, por lo tanto, lugar primordial de la teología porque en él —estructuralmente— acaece la opción por los pobres, en él se captan los signos de los tiempos y en él lo ya dado a la teología da más de sí. El mundo de los pobres es hoy el *Sitz in Leben* de la teología latinoamericana. A esto hay que añadir que es un *Sitz im Leben* und im Tode, una realidad trágica y crucificada; pero una realidad también —como la del siervo doliente y como Jesús crucificado— de luz y de vida.

* * *

Digamos, para terminar, lo que afirmábamos al principio. Esta presentación de lo que significa hacer teología en El Salvador y en América Latina es una presentación ideal. Existen muchas limitaciones para hacer teología de esa manera y muchas dificultades para que en la docencia se comunique a la vez este tipo de teología y el necesario conocimiento del acervo teológico adquirido.

Pero a mi juicio hay algo válido y muy necesario en todo lo que hemos expuesto. Ante la realidad del mundo sufriente de hoy —mundo mayoritario en la humanidad, y en aumento— no se puede presuponer que la teología no tenga que ser esencialmente afectada por ese mundo. En nuestra opinión, la teología se encuentra hoy con un reto de alguna manera comparable al que tuvieron los primeros cristianos y los primeros teólogos

cuando se decidieron a ir a los "gentiles". Estos ofrecían una alteridad radical a una fe nacida en suelo bíblico, y los teólogos del NT y de los primeros siglos intentaron comunicar la nueva fe a los gentiles, pensar a Dios también desde ellos y para ellos. Hoy, los "pobres" ofrecen una alteridad análoga en su radicalidad a una fe que normalmente no ha sido pensada desde ellos y para ellos, y a una teología que muy excepcionalmente lo ha hecho. El reto a la teología en este final de siglo es comunicar la fe cristiana a los pobres de este mundo, pensar a Dios también desde ellos y, sobre todo, para ellos.

Quisiera terminar con unas palabras personales. En esta presentación he tratado de describir la esencia de la teología de la liberación. Ustedes saben que esa teología ha sido criticada y atacada; en mi opinión, a veces con razón, aunque la mayoría de las veces sin razones, sino

por intereses espúreos. Lo que más me preocupa, sin embargo, no es que la teología de la liberación sea atacada, sino que paulatinamente sea ignorada, sea considerada como una moda pasajera que no hay ya que tener en cuenta. Y lo que en verdad me asusta es que, tras el desinterés por la teología de la liberación, se ignore —con aparente buena conciencia— aquello que le dio origen: el espantoso sufrimiento de los seres humanos en el tercer mundo, mayoría de la humanidad. Si la teología de la liberación es limitada, corríjase; pero, sobre todo, ayúdesela. A mí no me cabe ninguna duda de que la teología de la liberación sigue siendo sumamente necesaria y urgente. Creo que es también muy útil para el tercer mundo y para sacudir las teologías del primer mundo. Mi deseo personal es que las teologías de todos los mundos colaboren a hacer cada vez mejor una teología de la liberación que sirva para liberar a todos los mundos.