

El método de la Teología de la Liberación*

Juan Carlos Scannone S.I.*

En su libro *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca, 1972, p. 40) dice Gustavo Gutiérrez que "la teología de la liberación nos propone tal vez no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología". Esta afirmación plantea ya el problema del método: ¿en qué consiste esa *manera* nueva y cuál es el *método* teológico que le corresponde?

Para responderlo diremos, en una Primera parte, cómo el mismo G.

Gutiérrez *caracteriza* a la teología de la liberación y su novedad, fijándonos especialmente en todo aquello que nos dé luz sobre el método. Luego, en una Segunda parte, como en un segundo círculo concéntrico menos amplio, haremos un análisis algo más detallado del mismo método, explicitando 1) el *punto de partida* de la teología de la liberación; 2) la *doble articulación* en lenguaje ("sapiencial" y "científica") del sentido teológico que acompaña a la experiencia que constituye el punto de partida; y 3)

(*) Publicamos el texto de la ponencia tenida en el "Simposio sobre el Método Teológico" organizado del 6 al 10 de septiembre de 1982 en México por la Comisión Episcopal de Seminarios y Vocaciones de México, la Organización de Seminarios Latinoamericanos, la Organización de Seminarios Mexicanos y el Departamento de Vocaciones y Ministerios del CELAM. Sobre este mismo tema ver también el artículo del autor: "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Stromata* 38 (1982), 3-40 (con bibliografía), del cual aquí se han tomado algunos párrafos.

* Doctor en Filosofía y Teología, Profesor en la Facultad de Teología de San Miguel, Argentina.

las *dos fases del círculo hermenéutico* que se dan en ambos tipos de discurso teológico. Por último, en una Tercera parte, expondremos como en un círculo concéntrico aún más estrecho los *pasos del método* científico teológico de la teología de la liberación, que corresponden a dichas dos fases, deteniéndonos sobre todo en algunos de los problemas fundamentales que se suscitan en la primera fase, sobre todo en el de la relación entre las ciencias sociales y la teología.

I. PRIMERA APROXIMACION AL METODO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Quien primero formuló el proyecto de una teología de la liberación, le dio su nombre y abrió pistas metodológicas y temáticas para elaborarla fue G. Gutiérrez. Pues bien, en este autor se da una evolución con respecto a la caracterización global de la teología de la liberación, evolución que incide en la comprensión de su método.

1) En un primer momento habló de la teología "como función crítica de la acción pastoral de la Igle-

sia", reflexionando las teologías implícitas en las distintas opciones pastorales (1). 2) Luego, en su formulación definitiva (1971), va a hablar de "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra" (2) o bien, luego (1972), de "reflexión crítica *en y sobre* la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe" (3).

En ese cambio de expresión notemos dos cosas: 1) el "de" se explicita como "en y sobre". No se trata, por tanto, sólo del *tema u objeto* de la reflexión teológica, sino también del *lugar desde* donde o *en* donde ella se realiza, con sus implicancias para el *sujeto* de la misma. 2) Ya no se trata sólo del "actuar *pastoral* de la Iglesia", sino de la "praxis social de los cristianos" y aun de la "praxis histórica" a secas y en toda su amplitud, que incluye la praxis pastoral, pero no se reduce a ella. Y que, aunque principalmente se refiere a los cristianos, sin embargo, no solamente a ellos.

Por lo tanto, no sólo se trata de un *tema nuevo*, no tradicionalmente teológico, como es la praxis histórica de liberación; sino también

-
- (1) Cf. *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, MIEC-JECI, (Montevideo) 1968 (charlas tenidas en 1967). La caracterización citada textualmente es de "Notes on Theology of Liberation", en: *In search of a Theology of Development*, SOEPAX Report, Lausanne, 1970 (la ponencia es de 1969).
- (2) La primera edición de *Teología de la liberación. Perspectivas* es de 1971 (Lima). Citamos según la segunda edición (Salamanca, 1972), p. 38.
- (3) Cf. "Evangelio y praxis de liberación", p. 244, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial 1972*, Salamanca, 1973 (el subrayado es nuestro).

de una *nueva perspectiva hermenéutica*, dada por un lugar hermenéutico preciso: la praxis histórica de liberación.

Lugar es, según M. de Certeau, "lo que permite y prohíbe" (4): lo que permite y prohíbe una perspectiva interpretativa determinada, un determinado horizonte de comprensión. Por consiguiente, un lugar nuevo de la praxis de caridad iluminada por la fe permite una nueva perspectiva a la fe misma y, por ende, un nuevo horizonte de comprensión e interpretación a la inteligencia reflexiva de la fe, es decir, a la teología.

Notemos que los dos momentos de novedad que la teología de la liberación señala en su autocomprensión, es decir, la liberación como *tema* y como *lugar hermenéutico* que corresponden, respectivamente, al "sobre" y al "en" de una de las caracterizaciones dadas por Gutiérrez - van a corresponder también a las *dos fases metodológicas* del método mismo de la teología de la liberación, pues - como diremos - no son sino las *dos vertientes del círculo hermenéutico* que caracteriza a su método.

Esas dos fases son: 1) la *lectura*

de la praxis histórica y de la situación (comprendidas también en toda su densidad secular) *a la luz de la Palabra de Dios*. Se trata de una lectura teológica de realidades no manifiestamente teológicas. 2) La *relectura* teológica de los contenidos fundamentales de la fe y de su conexión sistemática en y desde el nuevo horizonte de comprensión abierto por la nueva situación histórica y la praxis correspondiente. Por supuesto que dicha relectura se debe hacer en fidelidad a la fe de siempre.

Antes de seguir adelante haré dos observaciones sobre lo dicho:

1) Obsérvese que he hablado de *lugar hermenéutico*, y no de *lugar teológico*, y lo he definido de acuerdo a la frase de M. de Certeau. En cambio, los "lugares teológicos" son, según lo dice K. Rahner "las fuentes de conocimiento de la teología" (5). Para A. Lang los "loci theologici" dan la posibilidad de *encontrar* las verdades de la fe, y de valorizarlas en cuanto tales (6).

También Cl. Boff se preocupa de la praxis como lugar hermenéutico desde donde se teologiza sobre la liberación. Para él la praxis histórica como *lugar social* no incide *intrín-*

(4) Citado por Cl. Boff en: *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, 1980, p. 306.

(5) Cf. K. Rahner - H. Vorgrimler, art. "loci theologici", *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961, p. 229 (el subrayado es nuestro).

(6) Cf. A. Lang, art. "loci theologici", *Lexikon für theologien und Kirche* vol. 6, Freiburg, 1961, c. 1111.

secamente en la teología, sino que ésta tiene un régimen de *dependencia extrínseca* con respecto a la praxis entendida meramente en su nivel social, socio-cultural y político. Por otro lado la teología como *teoría* goza según el mismo autor (7) de un régimen de *autonomía intrínseca* con respecto a la praxis así entendida. Así planteado el asunto, estamos de acuerdo.

Sin embargo, cuando nosotros hablamos más arriba de la praxis histórica como lugar hermenéutico, tomamos el adjetivo "histórica" en un sentido humano global. No nos referimos solamente a la praxis tomada *meramente* como lugar social o meramente en cuanto es objeto de estudio de las ciencias sociales y/o históricas. Hablamos de ella como se da en su globalidad. Por tanto, se trata de una praxis que en concreto comprende un momento o dimensión teologal (de aceptación o rechazo del don gratuito de Dios), un momento ético y dimensiones históricas. Por consiguiente, si entendemos así el lugar hermenéutico, se da una *relación intrínseca* entre la perspectiva de fe y de inteligencia sapiencial de la misma abierta por una determinada praxis agápica, por un lado, y su teoriza-

ción teológica, por el otro, aunque entre dicha inteligencia sapiencial y la teología en su nivel teórico hay una ruptura *metodológica*. Más adelante hablaremos de esa relación de continuidad y de ruptura.

Antes de dejar este tema observemos que G. Gutiérrez habla de "lugar teológico". Pero, en los casos en los que lo hace, se refiere explícitamente a "la vida, predicación y compromiso histórico de la Iglesia", siguiendo explícitamente a Chenu, para quien la vida de la Iglesia es un lugar teológico (8). En otro lugar dice Gutiérrez: "El devenir histórico nos hace descubrir aspectos insospechados de la revelación, así como conocer con mayor profundidad, expresar más correctamente y adaptar mejor la Iglesia a nuestros tiempos (cf. GS 44). Es por ello por lo que el *compromiso de los cristianos en la historia* constituye un verdadero 'lugar teológico' " (9). Nótese que en los textos citados Gutiérrez no habla explícitamente de la práctica de los no cristianos.

¹¹ Sin embargo preferimos nuestra terminología 1) porque ella no se fija tanto en el *contenido* de la fe que allí, en ese lugar, se manifiesta (como "locus theologicus declarati-

(7) Cf. op. cit., p. 55 ss.

(8) Cf. *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 35 (ver la referencia a M. D. Chenu en p. 29). Sobre ese tema cf. J. Herrera A., "La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial", en *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, 1975, 341-352.

(9) G. Gutiérrez, *Ibidem*, p. 112 (el subrayado es nuestro).

vus”), cuanto en el *cómo* o *modo histórico* cómo esa fe tradicional es vivida y comprendida, en fidelidad a la tradición viviente; 2) además nuestra terminología, conservando lo que Gutiérrez señala y puntualiza en los textos citados, evita los malentendidos que pueden darse al hablar de “locus theologicus” con respecto a la praxis histórica. Pues ésta es ambigua, y habrá que discernir tanto espiritual como teológicamente cuando ella pueda decirse praxis de la Iglesia, praxis auténticamente cristiana o, al menos, praxis agápica (aun de no cristianos) movida por el Espíritu de Jesús, que obra en la historia.

2) Segunda observación: Para comprender bien lo que acabamos de decir acerca de la praxis de liberación como tema y lugar hermenéutico, es necesario recordar lo que G. Gutiérrez dice acerca del término “liberación”. Este es comprendido en la unidad, distinción e interacción de *tres niveles de significación* (10).

Pues es en única historia real, numéricamente una, se dan objetivamente distintas dimensiones reales, no reductibles entre sí, las cuales se compenetran mutuamente, a saber: 1) la dimensión teologal

- don gratuito de Dios aceptado o rechazado por el hombre -; 2) las dimensiones humanas radicales (trascendentales), que son naturalmente esenciales al hombre y a todo hombre; 3) las dimensiones históricas concretas (categoriales): cultural, social, política, económica, etc., en cuanto tales.

Por ello en la praxis cristiana auténticamente liberadora se dan en unidad tres dimensiones distintas: 1) la teologal - en cuanto praxis movida por la caridad que busca ser eficaz-, 2) la ética -en cuanto en ella la libertad humana lucha por la justicia y contra la injusticia-, 3) la histórica, en cuanto dicha eficacia y lucha *toman cuerpo* en mediaciones históricas: culturales, sociales, políticas, económicas, pedagógicas, etc. Según mi opinión una tal praxis tiene siempre al menos también una dimensión política, en cuanto la búsqueda del bien común tiene que ver -directa o *indirectamente*- con el poder social y con los conflictos que suscita (11).

A esas tres dimensiones de la acción corresponden los tres niveles de sentido y significación lingüística ya mencionados y, por ende, tres *niveles teóricos* de interpretación reflexiva y crítica (i.e. científica) de

(10) Ibidem, p. 67. Cf. también mi libro *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976, cap. 2 y el art. cit. en la primera nota (no numerada), p. 16 ss.

(11) Aludimos a la incidencia indirecta de lo político (“política en su sentido más amplio” según el Documento de Puebla n. 521) en la “Política de partido” (según la llama el mismo Documento n. 523).

la misma, a saber, 1) el de las ciencias históricas y sociales, que analizan en concreto la situación determinada y explican sus causas; 2) el filosófico (de interpretación global del hombre, de la historia y de su libertad en la historia, etc.), y 3) el teológico, a la luz de la fe y los "principia fidei" (la Revelación), pues la fe revelada ilumina en la historia y en la praxis un sentido crístico *que sólo ella puede descubrir* (12).

A esas tres dimensiones ontológicas y prácticas y a sus correspondientes niveles teóricos corresponden los tres tipos de *criterios* que hay para juzgar y discernir la praxis *auténticamente* liberadora, los cuales deben interjugar entre sí: criterios evangélicos, éticos e histórico-políticos.

Dicha distinción e interacción de dimensiones y/o niveles en la unidad de la misma historia y de la praxis histórica concreta, aunque se refieren ante todo al contenido, sin embargo son esenciales para comprender el *método* de la teología de la liberación, así como sus valores y sus riesgos.

Antes de terminar esta primera parte de nuestra exposición quisiera recordar que para G. Gutiérrez y la teología de la liberación la *función*

de la teología como reflexión crítica de la praxis histórica ("en y sobre") no reemplaza las funciones ya tradicionales de la teología como *sabiduría espiritual* y como *saber racional* o *ciencia*. No solo no las suplanta, sino que las supone y necesita. Todavía más, las complementa y permite una nueva intelección de las mismas (13).

Pues la sabiduría espiritual no será meramente la adquirida en el reposo de la contemplación monacal, sino en la "contemplación en la acción" movida por la caridad, acción tanto pastoral como secular y aun política: "contemplativus in actione etiam política". Y la mediación racional y crítica que use la teología no será sólo la "episteme" filosófica sino también la nueva racionalidad de las ciencias humanas y sociales.

Esas dos funciones tradicionales, en cuanto asumidas y reinterpretadas por la tercera, van a corresponder respectivamente a lo que luego diremos de la *dobles articulación* (sapiencial y científica) que se da en la teología de la liberación. Preanunciamos también que uno de los principales problemas metodológicos de la misma es el de la "mediación socioanalítica", es decir el del rol de mediación que le corresponde a la racionalidad de las

(12) Sobre esos tres niveles cf. mi trabajo: "La relación teoría-praxis en la teología de la liberación", *Christus* (México) n. 499 (junio 1977), p. 11.

(13) Cf. G. Gutiérrez, op. cit., p. 38.

ciencias sociales en la comprensión *teológica* de la realidad histórica.

II. ALGUNOS CARACTERES METODOLÓGICOS IMPORTANTES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Hablaremos 1) del punto de partida de la teología de la liberación; 2) de las dos fases del círculo hermenéutico que la caracteriza; 3) del doble tipo de articulación posible de la teología de la liberación en sus dos fases hermenéuticas.

1. Punto de partida

Damos relevancia al tema del punto de partida, pues creemos que es fundamental, no sólo para comprender a la teología de la liberación, sino a su método. Lo que luego diremos tanto en esta segunda parte como en la siguiente estará condicionado intrínsecamente por el punto de partida, aun admitiendo el régimen de autonomía interna que tiene la teología en cuanto saber teórico. El punto de partida no es un mero comienzo, sino también un verdadero principio, que sigue influyendo en todo el proceso de la teología de la liberación y de su proceder metódico.

Quando la Comisión Teológica Internacional quiere tratar de las "diversas teologías de la liberación" (14) comienza hablando de "las situaciones de pobreza y de injusticia como punto de partida de un movimiento teológico". Ellas son "signos de los tiempos" que "para el cristiano iluminado por el Evangelio" "constituyen uno de los más apremiantes desafíos". Por tanto la Comisión reconoce que no se pueden juzgar dichos "ensayos teológicos" sin tener en cuenta su "constante resorte espiritual" que no es sino el "testimonio de la preocupación por los pobres, que se alimenta del Evangelio de Jesucristo". El mismo G. Gutiérrez no dejó de ir acentuando cada vez más el papel primordial del pobre dentro de la teología de la liberación: se trata de "la irrupción del pobre en la teología de América Latina", del pobre como tema, como lugar hermenéutico y aun como sujeto de la teología. Ello corresponde a un hecho más significativo: el de su "irrupción en la historia latinoamericana", pasando "al primer plano tanto en la sociedad como en la Iglesia, y por ese medio, en la reflexión teológica que acompaña a esas realidades" (15).

(14) Según lo dice K. Lehmann en la nota previa a la Declaración de la Comisión sobre "La promoción humana y la salvación cristiana". Citamos según la traducción de *Criterio* n. 1179-80 (1978), p. 25 (el subrayado es nuestro). Para Lehmann la opción por los pobres es el *eje de la teología de la liberación*; a la praxis de liberación la llama su *matriz*: cf. "Methodologisch-hermeneutische Probleme der 'Theologie der Befreiung'", en: K. Lehmann etc., *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln, 1977, 9-44.

(15) Cf. "L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique Latine", *Convergence* 1981, n. 1-2, p. 22.

Por lo tanto, el punto de partida de la teología de la liberación no son las verdades de la fe tomadas en sí mismas -a cuya luz ella interpretará teológicamente la praxis-, ni siquiera la praxis de liberación movida por la caridad -lugar y objeto de la reflexión teológica-, sino que es una instancia que le es previa, al menos lógicamente. Pues la misma praxis liberadora ya es respuesta a una palabra interpelante; es compromiso que responde a una "promissio". Esa palabra, en la que la fe percibe un llamado del Señor y un sentido crístico que sólo ella puede interpretar, surge de los pobres y oprimidos (en los que la fe reconoce a Cristo). Aunque sólo la escucha el que se abre a ella, la acoge y responde prácticamente, sin embargo esa interrelación es prioritaria, interpelación que no es solamente histórica y ética, sino teologal. De ahí que luego la reflexión teológica vaya a inspirarse en textos bíblicos como Mt. 25, 31-45 (el encuentro o el rechazo del Señor Jesús en los pobres) o Lc. 10, 21 (Mt. 11,25) (la sabiduría que no ha sido dada a los sabios y prudentes de este mundo, sino a los pequeños).

¿Por qué afirmamos que esa "palabra" -a veces muda- es punto de partida de la teología de la liberación? Lo es porque en la experiencia espiritual en que consiste su acogida y la respuesta creyente y agápica que la pone en práctica, se da un sentido teologal (que sólo la fe puede percibir), pero encarnado en una determinada comprensión

de la fe y del hombre y en una determinada comprensión de la situación histórica (por ello dijimos que la interpelación es al mismo tiempo histórica, ética y teologal). Esas otras comprensiones no se identifican con el sentido sapiencial de fe, pero lo median y le dan cuerpo.

Por lo dicho queda claro que al hablar de "punto de partida" no nos referimos al lugar hermenéutico (la praxis liberadora) ni tampoco al primer paso del proceso propiamente científico -que se da después de la ruptura metodológica entre el conocimiento sapiencial del creyente que vive esa praxis en la caridad y el conocimiento científico del teólogo de la liberación-. Se trata de un "punto de partida" al mismo tiempo práctico y teórico. Es práctico porque, aunque se trata de un conocimiento, se da en la praxis; es de alguna manera teórico, porque, aunque no es científico, es un verdadero conocimiento y un conocimiento radicalmente *verdadero*, que la ciencia (la ciencia teológica y las mediaciones científicas que ella use) debe criticar y articular, pero al que debe servir y respetar en su valor de verdad, al criticarlo.

Según lo dicho, la opción cristiana por el pobre -acto primero del cual la teología de la liberación es acto segundo- es la respuesta a dicha palabra del pobre, oída en la fe, pero mediada por una determinada comprensión de tal pobreza y opresión. No comprende entonces al pobre solamente en forma indivi-

dual o meramente en una relación yo-tú, sino también -aunque no exclusivamente- en forma colectiva y social, como pueblo y como clase. Aún más, lo comprende estructuralmente, es decir, comprende su pobreza como resultado de un sistema social injusto y opresor y de "mecanismos que, por encontrarse impregnados no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (16). De ahí que la praxis liberadora que a esa palabra responde y corresponde, tiende no sólo a aliviar la situación, sino a transformarla estructuralmente para construir una sociedad cualitativamente nueva.

De acuerdo a lo expuesto, notemos que en la experiencia global que da el punto de partida a la teología de la liberación interjuegan en forma no claramente diferenciada las distintas *operaciones subjetivas* del método trascendental de las que

habla Lonergan: aprehensión de datos, "insight" o comprensión del sentido, afirmación veritativa, y opción (17); y que en cada una se compenetran los *tres niveles* de significado, afirmación y opción de los que hablamos más arriba: el teológico, el humano-global y el histórico.

Tarea del método teológico en cuanto tal será *diferenciar* esos momentos y niveles, pero sin alterar su *unidad* viviente y dinámica. Para comprenderlo nos ayudará distinguir primero dos modos posibles de articulación del sentido de esa experiencia en lenguaje: la articulación "sapiencial" en lenguaje religioso, y la articulación "científica" en lenguaje propiamente teológico, correspondiente a la teología de la liberación estrictamente dicha y a su método. Luego diferenciamos las fases del método de la teología de la liberación y -en la Tercera parte- los distintos momentos de cada una de ellas.

(16) Juan Pablo II, Discurso inaugural, III. 4, en: *Documento de Puebla* (ed. arg.), Buenos Aires, 1979, p. 22 (los subrayados son nuestros). Puebla dice también: "Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual: sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria" (n. 30).

(17) Cf. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, New York, 1972. Aunque la utilización de la conceptualización de Lonergan para exponer aspectos del método de la teología de la liberación me fue sugerida por la ubicación de mi tema dentro de la dinámica del Simposio -luego de una exposición sobre el método teológico según Lonergan-, con todo estimo que, aun prescindiendo de esa circunstancia, dicha conceptualización ayuda para diferenciar momentos importantes del método de la teología de la liberación, en especial los dos que corresponden a la cuarta operación consciente según Lonergan (la decisión), a saber, el cuarto momento de la primera fase ("dialectics") y el primero de la segunda ("foundations").

2) Modos de articulación "sacramental" y científico del sentido teológico

Según lo acabamos de insinuar, la reflexión puede articular el sentido teológico que acompaña la experiencia cristiana del pobre según dos modos distintos, que podemos llamar sapiencial y científico.

Al primer modo de articulación podemos también designarlo con Leonardo Boff "articulación sacramental" (18). Ella corresponde a los distintos tipos de discurso religioso, como son el profético, el pastoral, el de la revisión de vida, etc. Ya en ese plano no científico, pero no por ello menos importante para la vida de la Iglesia, es posible y necesario hacer un atento discernimiento gracias a la sabiduría teológica y desde ella -a la luz de la Palabra de Dios-; pues, según dijimos, el sentido teológico se da mediado tanto por una comprensión global y sintética del mundo, del hombre y de Dios (proporcionada en parte por el encuadro cultural) como por una interpretación también global y sintética -más o menos intuitiva o analítica- de la situación histórica. Los tres niveles interjuegan en el juicio prudencial que juzga la situación, por ejemplo, proporcionando "una visión pastoral de la realidad" (19).

No es que la instancia teológica quite autonomía al conocimiento racional humano, sino que el discernimiento espiritual que ella realiza permite ir liberándolo de intereses y lealtades bastardos que le impiden abrirse a la verdad para ver y juzgar la realidad. Se trata, por consiguiente, de un primer paso decisivo de discernimiento crítico, aunque no científico, de lo ideológico (en sentido peyorativo) que frecuentemente deforma la percepción y el juicio espontáneo sobre la realidad. Pero tengamos en cuenta que tanto la deformación ideológica como la crítica de la misma suponen como su "humus" la capacidad del conocimiento espontáneo (del "sentido común", en la terminología de Lonergan) de conocer la verdad acerca de la realidad.

La articulación sacramental del discurso religioso de liberación puede, por tanto, ya ser -a su nivel suficientemente crítica. Lo que la distingue de una articulación científica en un discurso propiamente teológico es una ruptura *metodológica*.

Esta no implica que el discurso anterior fuera ideológico ni pide por ello una mutación del sentido que se ha de articular en discurso, sino que exige el uso de un método racional y autocontrolado en esa

(18) Cf. *Teología del cautiverio y la liberación*, Madrid, 1978, p. 18: allí L. Boff asume una expresión similar de L. Gera. Ver también, del mismo autor: *Da libertação. O sentido teológico das libertações socio-históricas*, Petrópolis, 1979, p. 12 s.

(19) Aludo al título de la Primera Parte del Documento de Puebla.

articulación. Pero ella no debe traicionar ese sentido (sería caer en la ideología del cientificismo), sino ponerse a su servicio: servicio reflexivo, metódico, crítico y sistemático de la ciencia a la sabiduría teologal.

En el nivel científico la teología de la liberación usará no sólo la mediación de la conceptualidad teológica (que supone la filosófica), sino también la de las ciencias históricas y sociales, para conocer científicamente la situación histórica y para una crítica científica de las ideologías que impiden ese conocimiento. Esos tres niveles teóricos (socio-histórico), filosófico y teológico) corresponden, como ya queda dicho, a la estructura arriba descrita del conocimiento sapiencial. De ahí que en el círculo hermenéutico del cual en seguida hablaremos- habrá que tener en cuenta no sólo la interacción y crítica mutuas de esos tres niveles de conocimiento teórico, sino también, en cada uno de ellos y en la unidad viva de los tres, la interacción y crítica mutuas entre el momento sapiencial anterior a la ruptura metodológica y el propiamente científico. No vaya a ser que la ciencia -como tantas veces ha pasado en la modernidad- pierda su en-

raizamiento en la sabiduría, ni vaya a ser que ésta no sea tal, sino una mera ideología.

Creemos que lo dicho en este punto ilustra lo afirmado por G. Gutiérrez: la teología de la liberación supone y necesita de la teología como sabiduría espiritual y como ciencia.

3. El círculo hermenéutico: sus dos fases

El "de" de la teología *de* la liberación es entendido por ella simultáneamente como "sobre" y como "desde". Eso muestra que se mueve en el círculo hermenéutico que se da entre la lectura *de* la situación y praxis históricas a la luz de la Palabra y la relectura de ésta *desde* dicha situación y praxis (20).

Como lo dijimos más arriba, ambos momentos se desarrollan en las *dos fases metodológicas* de la teología de la liberación, que se dan tanto en su articulación sapiencial como científica, pero ellos sólo se explicitan diferenciadamente en esta última.

Esas dos fases de alguna manera corresponden -analógicamente- a la *lectio* y a la *quaestio*, aunque ese paralelismo no es del todo exacto (21).

(20) Sobre los distintos círculos hermenéuticos en teología de la liberación cf. J.L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1974, cap. 1; Cl. Boff, op. cit., p. 254 ss.; J. Sobrino, *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, México, 1977, p. XVIII.

(21) Más bien habría que hablar, usando la terminología de Lonergan (op. cit., p. 144), de "fase mediadora" y "fase mediada" de la teología, aunque sin referir la primera necesariamente al pasado.

1) Pues, con referencia a la primera fase, cuando hablamos de "lectura de la praxis histórica a la luz de la Palabra", no hablamos de la *lectio* de la Escritura (que en la misma formulación se presupone) sino de la *lectio* del libro o texto de la historia, de los signos de los tiempos, la acción liberadora, interpretadas a la luz de la Palabra de Dios ya creída, entendida y vivida en la fe, y eventualmente (cuando se trata de la articulación científica) ya teologizada.

Me parece que esa fase de la teología de la liberación está en continuidad con la que P. Ricoeur llama "segunda raíz del problema hermenéutico" cuando se refiere a la hermenéutica medieval tan profundamente estudiada por de Lubac. Dice Ricoeur: "más allá de la simple reinterpretación de la Antigua Alianza y de la correlación tipológica entre los dos Testamentos, lo que la hermenéutica medieval ha buscado es la coincidencia entre la inteligencia de la fe en la *lectio divina*, y la realidad entera, divina y humana, histórica y física" (22).

Claro está que en esta fase de la teología de la liberación se trata ante todo de la intelección teológica de la *realidad histórica y política concretas*, es decir, de la que Cl. Boff llama T 2, diferenciándola de la T 1 (respectivamente, teología 2 y teología 1). Esta última trata de las realidades manifiestamente religiosas y/o cristianas; la primera, en cambio, de las realidades seculares. Además, no se trata de un mero sentido *moral* (como algunos lo interpretan con respecto a la teología medieval) sino de una verdadera hermenéutica *dogmática*, pues "intenta manifestar 'la verdad' de Dios (la revelación) en la historia y sobre la sociedad" (23).

El mismo autor señala que "el postulado ontológico fundamental para que lo no teológico pueda ser capaz de volverse teológico es su carácter teologal. Pues bien -añade- si Dios es efectivamente (como es) el sentido del mundo, de la historia, entonces no existe en principio ningún objeto o acontecimiento que no pueda ser teologizado" (24). En lenguaje tomista diríamos que no se

(22) Cf. *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 376.

(23) Cf. Cl. Boff, op. cit., p. 45: por supuesto, no se trata de una *nueva* revelación, sino de su manifestación. Acerca de la diferencia entre teología 1 y teología 2 ver *ibidem* p. 27. La teología 2 puede ser entendida como "teología de genitivo", en la cual opera una conclusión teológica; con todo, como ya lo dijimos, no concebimos a la teología de la liberación como una *mera* teología de genitivo (aunque también lo sea, en cuanto es teología 2), pues además y sobre todo es "una nueva manera de hacer teología": cf. la totalidad del proceso y, en especial, su segunda fase.

(24) *Ibidem*, p. 85.

trata de un "revelatum", sino de un "revelabile" (25).

Esta primera fase del círculo hermenéutico de la teología de la liberación va a reproducir, en el plano de la diferenciación metodológica, el ritmo del "ver, juzgar y obrar"; y de una cierta manera analógica va a corresponder a las cuatro primeras especializaciones funcionales de Lonergan (26). Pues se trata de 1) *ver* y *analizar* los datos históricos y sociales; 2) de *comprender* su sentido teológico; 3) de *juzgarlo reflexiva y críticamente* a la luz de los "principia fidei" (es decir, de lo que Cl. Boff llama "la positividad cristiana"); 4) de *discernirlo* no sólo crítica sino también *prácticamente* en y a pesar de la *dialéctica* que se da entre las distintas interpretaciones (aun ideológicas) de la situación histórica y entre los distintos y aun opuestos métodos de análisis de la realidad y, por ello, entre las opciones prácticas correspondientes.

La segunda fase del círculo hermenéutico de la teología de la liberación corresponde tanto a la *lectio* como a la *quaestio*. Pues desde el nuevo horizonte abierto por la *op-*

ción por el pobre y la *conversión* no sólo teológica y ética, sino también histórica (cultural, social, etc.) que ella implica, se abre un nuevo horizonte para leer la misma Palabra de Dios: para la "lectio" y para la interpretación de la misma historia de esa "lectio" en la Iglesia, es decir, de la tradición. Así es como, por ejemplo, es posible una nueva hermenéutica bíblica, gracias a los nuevos interrogantes que la actual situación plantea a la Palabra de Dios (27).

Pero sobre todo, se abre un nuevo horizonte para la "quaestio", es decir, no sólo un nuevo horizonte desde donde se interroga la Palabra de Dios, sino desde donde se conceptualiza y se sistematiza su intelección y la de las afirmaciones de fe que ella funda, y se buscan mediaciones para ponerla en práctica. También aquí se da, como lo explicaremos enseguida, una correspondencia analógica con las cuatro últimas especializaciones funcionales de Lonergan. Pues se tratará de 1) la tematización *fundacional* de ese horizonte; 2) la recompreensión desde allí de las *afirmaciones fundamentales* de la fe; 3) y de su inter-

(25) Según M. Corbin Sto. Tomás en la *Summa* recurre a la dupla "manuductio-revelabile" para situar la mediación filosófica en la teología: cf. *Le chemin de la théologie chez Tomas d'Aquin*, Paris, 1974. Nosotros aplicamos la misma conceptualización a las otras mediaciones no teológicas, cuando hablamos de ellas como de "manuductiones". El "revelabile" es el sentido teológico que ellas median a la luz de la Revelación.

(26) Sobre las "especializaciones funcionales" cf. B. Lonergan, op. cit., cap. 5.

(27) Así es como fue posible plantear "una hermenéutica política del Evangelio", y redescubrir además los sentidos espirituales de la Escritura desde la sabiduría y la situación del pueblo (sobre esto último cf. C. Mesters, *Por trás das palavras*, Petrópolis, 1974).

conexión sistemática; y, por último, 4) de sus *mediaciones práctico-pastorales*.

Hasta ahora hemos hablado de la relación entre ambas fases de la teología de la liberación como círculo hermenéutico debido a la interacción mutua que se da entre ellas. Sin embargo la metáfora del círculo no es del todo correcta, por varias razones.

En primer lugar, porque en ese círculo la prioridad la tiene la fe: la tiene tanto en cuanto la Palabra de Dios leída en la Iglesia es *normativa en última instancia* a pesar de toda circularidad; y en cuanto el sentido teologal (que sólo la fe puede percibir e interpretar) es -en la "palabra" interpelante del pobre- el momento desencadenante del círculo hermenéutico. Es decir no se trata de un círculo en el cual todos los puntos tienen un valor igual.

En segundo lugar, dentro del círculo que se da entre la precomprensión de la Palabra de Dios a cuya luz se va a leer la situación, y la precomprensión de ésta (y de la "palabra" del pobre) desde la cual se va a hacer la relectura de la Palabra, hay una tercera instancia que allí juega, la que no es reductible a ninguna de ambas precomprensiones y que debe guiar el movimiento

casi circular que entre ellas se origina: la fe. Ella trasciende tanto a la comprensión teológica que de ella se tiene como a la comprensión profética de la situación, que ella anima, como a las opciones interpretativas que a tales precomprensiones subyacen.

Dada la presencia viva de esa tercera instancia que trasciende y guía el círculo hermenéutico teológico, más que de un movimiento circular o dialéctico, habría que hablar de uno tridimensional (que en otras partes he denominado "analéctico") (28). Sin embargo la fe, como tercera instancia, no es un tercer polo del movimiento, como si se diera separadamente de los otros dos. Ella no se da "en el aire", sino necesariamente encarnada en mediaciones culturales, tanto en el polo de la experiencia espiritual como en el de la interpretación reflexiva de la Palabra de Dios. Se encarna en dichas mediaciones como su símbolo-real (29), no puede prescindir de ellas, ellas le sirven de "manuductio" para decirse y articular su discurso, pero no se reduce a ellas ni se identifica con ellas, sino que las trasciende, y -al asumirlas críticamente como mediaciones- tiene la fuerza de guiar su discernimiento, tanto en el polo de lectura teológica de la realidad como en el de relectura de la teología desde ésta.

(28) Cf. el artículo citado en la nota 12, p. 11 (con ulteriores referencias bibliográficas en nota).

(29) La expresión "Realsymbol" (símbolo real) es de K. Rahner en "Zur Theologie des Symbols", *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln, 275-312.

De ese modo a la luz de la Palabra se desvelan e interpretan el sentido trascendente de la acción histórica concreta, la dimensión salvífica de los acontecimientos políticos y el valor efectivamente simbólico de las liberaciones humanas (anticipativas de la liberación definitiva), a la par que se critican los marcos conceptuales de interpretación antropológica e histórico-social que no respetan la comprensión del hombre implicada por la fe (30). Así se hace posible plantear la elaboración de una teología de lo histórico y de lo político concretos como contribución a la tan deseada y necesaria lectura teológica de los signos de los tiempos.

Y, por el otro lado del círculo hermenéutico, se redescubre el sentido histórico, político, conflictivo y transformativo del mensaje cristiano gracias a una refundición de la conceptualización teológica que sirve para articularlo, refundición fiel a la tradición teológica de la Iglesia, pero planteada desde la nueva interpelación histórica oída en la fe. Así se hace posible plantear también la reelaboración de todos los grandes temas y tratados de la teología desde la nueva perspectiva hermenéutica, aunque en continuidad con la fe de siempre.

Como se ve, por ambos lados del círculo, éste es al mismo tiempo

hermenéutico y crítico, siendo la fe la que guía no solamente la interacción iluminadora y crítica de ambos polos entre sí, sino en cada uno de ellos, la interacción de la fe con sus mediaciones culturales (antropológicas e histórico-políticas), y además la interacción que debe darse entre la articulación "sacramental" del discurso religioso de la comunidad creyente y la articulación científica propia de la teología de la liberación estrictamente dicha.

III. LOS MOMENTOS DEL METODO CIENTIFICO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Entre la articulación sapiencial de la teología de la liberación y su articulación científica, propiamente teológica, se da una continuidad y una ruptura: continuidad con respecto a la perinencia u objeto formal, pues se trata de la "luz de la fe"; ruptura, en cambio, con respecto al método, pues se trata del discurso *reflexivo, crítico, metódico, argumentativo, autocontrolado* propio de la ciencia, que no solamente tiene "reglas" de juego -como cualquier lenguaje-, sino un *reglamento* (Cl. Boff), es decir que sus reglas no obran espontáneamente sino con el rigor y el control de un saber disciplinado. En otras palabras, son reglas no solamente

(30) Se trata ante todo de una comprensión *atemática*, la cual, al tematizarse, se articula según diversas mediaciones culturales. Sin embargo no cualquier mediación cultural es compatible con ella.

controladoras, sino reflexiva y críticamente controladas.

Ese tipo de discurso pide que se tenga en cuenta no sólo la diferenciación entre distintos pasos metodológicos en ambas fases teológicas, sino también sobre todo en la primera fase la distinción, a nivel teórico, de los tres niveles epistemológicos ya mencionados: el de las ciencias de la historia y la sociedad, el filosófico y el teológico. Entre ellos se da una discontinuidad o ruptura epistemológica, pues sus objetos formales son distintos.

Esto plantea el problema acerca del tipo de *articulación teórica* que se da entre ellos, especialmente entre el conocimiento científico (histórico o socio-analítico) y el propiamente teológico (que incluye en sí un momento filosófico).

Se trata, por tanto, del problema de la *mediación analítica*. Hablamos de *mediación* porque media el conocimiento propiamente teológico de la liberación, la situación y praxis histórica, la realidad política, etc., proporcionándole una elaboración científica de su *objeto material*; la llamamos *analítica* porque, aunque se trata del estadio del "ver" o aprehender los datos, no es un ver meramente intuitivo, sino analítico, es decir, elaborado por las ciencias correspondientes.

De eso trataremos en un primer

punto. Luego, en un segundo punto diremos algo acerca del segundo y el tercer momento, es decir, del "interpretar" y del "juzgar críticamente" a la luz de la fe, pasos que corresponden tanto al "*insight*" y al *juicio reflexivo* de los que habla Lonergan como al "*juzgar*" del método "ver, juzgar y obrar", como también a la que Cl. Boff denomina "*mediación hermenéutica*" (31).

En el punto siguiente trataremos luego del cuarto momento, correspondiente de alguna manera a lo que Lonergan llama "dialéctica", es decir, trataremos del *discernimiento* no sólo crítico sino *valorativo*, de lo ideológico -en sentido peyorativo- que puede darse tanto en la mediación analítica como en la mediación hermenéutica. Claro está que solamente desde una verdadera *conversión* agápica, ética e histórica será posible ese discernimiento. Pero una tal conversión no es un momento del método, sino el presupuesto para que éste pueda funcionar en forma auténtica.

Luego, en un último punto, hablaremos brevemente de la *segunda fase* de la teología de la liberación. Pues creemos que los problemas y conflictos se dan sobre todo en la primera fase. Dada ésta, el método de la teología de la liberación en su segunda fase no se diferencia *formalmente* del método de la teología 1, aunque deberá tener en cuenta una necesaria "refundición" de la

(31) Cf. Op. cit., cap. 2.

conceptualidad teológica que usa, refundición provocada por el nuevo horizonte, pero que debe darse en fidelidad a la fe y a la historia de la teología en la Iglesia.

1. Primer momento: "ver". La mediación analítica

Es un mérito de Clodovis Boff haber dilucidado especialmente el tema de la articulación de la que él llama "mediación socioanalítica" (proporcionada por las "ciencias de lo social"), con la teología. Por mi parte prefiero hablar de "mediación analítica" en general, para no privilegiar a determinadas ciencias (sociología, ciencia política, economía), que son más analítico-estructurales, sobre otras como la historia o la antropología socio-cultural, que, sin dejar de ser analíticas, son más sintético-hermenéuticas.

Cl. Boff señala primero varios *obstáculos epistemológicos* que hay que evitar: a) el *empirismo*, que pretende una lectura inmediata o intuitiva de la sociedad o la historia, sin mediación de las ciencias, es decir, sin análisis explicativo de los procesos y sus causas; b) otro escollo es el *teologismo*, pretensión de que basta la sola teología y la mediación filosófica propia de la teología 1, para explicar esas realidades, sin reconocer -por tanto- la autonomía de lo social, político, cultural, etc., como espacios estructurados según una consistencia propia y una significación particular (estudiada por las ciencias corres-

pondientes); c) otros dos obstáculos epistemológicos son: el *bilingüismo* o mera yuxtaposición del análisis socio-histórico y la reflexión teológica como dos lecturas no articuladas entre sí, d) y la *mezcla semántica*, que mezcla ambos lenguajes sin articularlos, de modo que prevalece uno sobre otro en el nivel del otro: por ejemplo, se reduce lo teológico a lo sociológico o se recae en el teologismo o en el eticismo que no tienen en cuenta la consistencia autónoma de lo histórico, social, político o cultural.

Luego de haber señalado dichos obstáculos Cl. Boff propone el modelo de articulación entre mediación socioanalítica y teología que él considera adecuado.

Ante todo ese autor reconoce los méritos del "modelo calcedónico" ("inconfuse et indivise") para pensar la relación "salvación y liberación histórica"; pero cree que dicho modelo queda en lo meramente genérico. Para perfeccionarlo propone el *modelo de la práctica teórica* para articular mediación socioanalítica y teología. Creemos que ese modelo es válido *sólo si supone* el modelo calcedónico, como enseguida diremos.

Según el modelo de la práctica teórica la *materia* que debe ser trabajada teológicamente (el objeto material) la proporcionan las ciencias de lo histórico y social: su función es, por tanto, la de mediación analítica. En cambio el *instrumen-*

tal teórico de lectura, es decir, los principios y las categorías de comprensión y los criterios de verdad, son proporcionados por la teología (la teología 1, que trabajando el material analítico proporcionado por las ciencias de lo social producirá teóricamente la teología 2). Por tanto el objeto formal o "quo" (la pertinencia epistemológica) es propiamente teológico: "a la luz de la fe". Es lo que Cl. Boff llama la mediación hermenéutica (que en sí incluye la mediación filosófica). El producto teórico, por último, es la teología 2, en nuestro caso, la teología de la liberación (primera fase). De ese modo se explica cómo pueden llegar a producirse conocimientos teóricos propiamente teológicos acerca de lo no teológico (lo social, político, cultural, etc.), pues son elaborados *por mediación de la positividad cristiana* (mediación hermenéutica), elaborada previamente según los métodos tradicionales de la teología 1.

Dijimos más arriba que el modelo de la práctica teórica, propuesto por Cl. Boff, puede ser considerado válido *sólo* si supone el modelo calcedónico, en vez de suplantarlo.

El modelo calcedónico afirma la unión sin confusión, tanto en la historia *real* como en la praxis *real* de liberación, de los momentos teológico e histórico y, en relación con ello, concibe la articulación teórica de la reflexión teológica con la mediación analítica como unión sin confusión entre ambas. Además el

modelo calcedónico presupone también la mediación filosófica, la cual se da tanto en la reflexión teológica como en la mediación analítica. Pues ambas implican una comprensión global del hombre. De todo esto ya hablamos más arriba al hablar de los tres niveles de significación: como se ve, en nuestra comprensión estaba ya subyacente el modelo calcedónico, es decir, la unión inconfusa e indivisa de los niveles de significación.

Pues bien, el modelo calcedónico acentúa la interacción entre lo histórico y lo teológico y, según nuestra exposición anterior, entre la articulación sapiencial y la científica de la teología de la liberación. Por tanto no olvida que el objeto material de la teología de la liberación es la *historia real* y la praxis liberadora *viviente, y no exclusivamente el resultado teórico* de las ciencias sociales, como en cambio lo afirma Cl. Boff.

Según mi opinión las ciencias sociales e históricas elaboran, a su nivel, epistemológico, el momento de mediación histórica de la praxis teológica, según se da en la articulación sacramental de la teología de la liberación -por eso pueden servir como mediación analítica de la teología de la liberación en su articulación científica- pero el objeto material *completo* de la teología de la liberación es la historia real y concreta, no *solamente* el producto teórico elaborado por las meras ciencias de lo social. Su objeto for-

mal empero es el "sub ratione Dei et salutis", propio de la que Cl. Boff llama mediación hermenéutica.

¿Por qué corregimos a Cl. Boff en su comprensión del objeto material de la teología de la liberación? Porque cada ciencia humana sólo tiene en cuenta un aspecto *regional* o *parcial* de algo humano global como son la historia y los acontecimientos y praxis históricos. Estos, tomados *en su globalidad*, son el objeto material de la teología de la liberación. Las ciencias sociales y humanas no proporcionan por consiguiente *todo* el objeto material de la teología de la liberación, sino que cada una de ellas colabora en la comprensión crítica y científica de un *aspecto regional* de ese objeto material global.

Pero ni siquiera todos ellos sumados llegan a proporcionarlo totalmente, ya que hay algo humano global en la historia y en la praxis que, en el nivel teórico, sólo puede ser reflexionado por una comprensión global del hombre, como la tiene la filosofía. La comprensión sapiencial y sintética de los acontecimientos y la situación histórica ("la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor": Documento de Puebla, n. 397) y los símbolos religiosos, poéticos, etc. que la expresan, suponen esa comprensión que luego la filosofía reflexiona y critica teóricamente. Acotemos que, en el caso del pueblo de Dios, en dicha comprensión sapiencial obra de hecho también la fe,

como "fides qua creditur".

Según dijimos, las ciencias, tanto las humanas como las filosóficas y las teológicas, deben estar al servicio de la sabiduría, y no deben tratar de suplantarla. Por otro lado, así como para la elaboración científica no basta la mediación analítica, sino que es necesaria también la filosófica; así también ésta no basta sin la primera: si no recaeríamos en los obstáculos epistemológicos del empirismo o del teologismo.

2. Segundo y tercer momentos: "insight" y juicio crítico, "juzgar"

Al hablar de la mediación hermenéutica ya hemos estado hablando de la instancia propiamente teológica que permite no sólo comprender e interpretar teológicamente la situación histórica analizada por las ciencias históricas y sociales, sino también comprobar como verdadera esa intelección. Esa instancia es proporcionada según los métodos clásicos de la teología; pero, dado el círculo hermenéutico, ésta va necesariamente a sufrir una "refundición" en su conceptualidad. De esa "refundición" conceptual algo diremos al hablar de la segunda fase de la teología de la liberación. En esta primera fase se considera a la teología 1 como *mediación* hermenéutica; en la segunda veremos que, a su vez, es *mediada* por el nuevo horizonte.

Creo importante explicitar más

que lo hace Cl. Boff la función de la mediación filosófica, ya que juega un rol *intermedio* importante. Pues ella no se da solamente en el seno de la mediación hermenéutica, en cuanto las categorías teológicas de la teología 1 ya implican también un momento filosófico. La mediación filosófica se da también internamente en las ciencias sociales e históricas, en cuanto ellas implican no sólo experiencia sino también una interpretación teórica de la misma. Por ello mismo implican también una comprensión del hombre, de la sociedad y de la historia, a saber una filosofía, como presupuesto metateórico implícito.

Es precisamente por medio de esa mediación filosófica, que se da tanto en la teología como en las ciencias sociales, por la que la teología puede criticar los aportes de éstas: pues las teorías sociales que ellos presuponen pueden implicar una comprensión del hombre que se oponga a la comprensión del hombre que está implicada en la Revelación cristiana. Por otro lado, como lo indica Leonardo Boff, la filosofía (como la teología), al estar abiertas a la totalidad, critican toda pretensión de cualquier método o teoría científica de absolutizarse o excluirse (32).

Como lo dijimos más arriba, tanto el "insight" teológico que descu-

bre lo teologal en lo secular y político, como el juicio reflexivo que lo sopesa críticamente, son autónoma y propiamente teológicos. "Se trata dice L. Boff. . . de leer teológicamente. . . la realidad social descodificada críticamente por el análisis. Se ha de transformar esa materia profana en materia teológica". Por tanto, entre la mediación analítica por un lado, y la teología de la liberación, por el otro, se da una ruptura epistemológica, pues se pasa de un objeto formal (el de las ciencias) a otro, a otra óptica o pertinencia, la de la teología: "Al teólogo -agrega el mismo autor- le interesa saber si Dios, su gracia y salvación están en esa realidad leída críticamente o en qué forma se hacen presentes" (33).

Entre las categorías teológicas básicas que van a servir como instrumento teórico de la lectura de lo teologal en el proceso y la praxis de liberación histórica señala el mismo autor las siguientes: salvación-condenación; historia de salvación-historia de condenación; Reino de Dios-reino de este mundo; gracia-pecado. Luego añade: "de esta comprensión se deduce que, a la luz de la fe, las instancias económica, política, social, pedagógica tienen siempre una significación soteriológica objetiva o estructural, sea que el actor social lo sepa o no, la quiera o no". "Esas categorías de

(32) Cf. L. Boff, "A libertação em Puebla", *Puebla* 3 (1979), c. 180.

(33) *Ibidem*, c. 184.

fe, aprehendidas en las Escrituras cristianas, permiten interpretar (por eso hablamos de mediación hermenéutica) la justicia o injusticia de una formación social como presencia de la salvación o pérdida, del Reino de Dios o del anti-reino, de la gracia o del pecado” (34).

Notemos de paso que allí está también jugando la dimensión filológica (antropológica y ética), pues se está jugando una situación estudiada por las ciencias sociales como justa o injusta. Ello presupone una comprensión del hombre y de su fin, y una consideración de la libertad del hombre, aunque sea una libertad encarnada en instituciones y estructuras y objetivamente condicionada por ellas. Creo que ese matiz no es tenido suficientemente en cuenta por Cl. Boff, pues no se trata de leer teológicamente lo estructural tomado aisladamente, sino de leerlo en el proceso histórico concreto donde también juegan siempre, aunque no exclusivamente, la libertad del hombre y la voluntad libre de Dios.

3. Cuarto momento; discernimiento, valoración y opción

En el proceso de la primera fase de la teología de la liberación se ha de tener también explícitamente en cuenta la cuarta operación consciente que especifica Lonergan para

distinguir otro momento del método teológico: la decisión. Pero no se trata de un momento meramente sucesivo, posterior en el tiempo a los otros tres (ver, comprender, juzgar), sino que está incidiendo en los anteriores desde el principio, sobre todo cuando se trata de la articulación sapiencial de la teología de la liberación. Sin embargo, en la articulación crítica o científica hay que diferenciarlo metodológicamente como un momento distinto, que corresponde a la cuarta especialización funcional de Lonergan (la “dialéctica”).

Según nuestra opinión se trata del *discernimiento* que, a la par que es racionalmente crítico -de eso hablamos en el punto anterior; el “juzgar” teológico- es también *ético* y *salvífico*, es decir, *valorativo*. En nuestro caso se trata especialmente del discernimiento valorativo de la mediación analítica, dado el hecho *del conflicto o dialéctica* entre métodos opuestos de análisis social y de interpretación histórica. Existen criterios científicos para evaluarla: de esos no tratamos aquí, pues son internos a cada ciencia. Tampoco hablamos solamente del discernimiento o teológico-teórico, del que tratamos ya en el punto anterior cuando nos referimos a la comprensión del hombre supuesta por una determinada teoría social, que puede y debe ser criticada desde la

(34) *Ibidem*, c. 185; en ese texto L. Boff cita el libro del Cl. Boff: *Comunidade eclesial. Comunidade política*, Petrópolis, 1978, p. 14.

comprensión del hombre implicada en la fe cristiana.

Aquí se trata ante todo del discernimiento *práctico pero metódico*, donde juegan criterios éticos y evangélicos (teológico-prácticos). Pues en la opción por tal o cual teoría social, tal o cual método de análisis, tal o cual modelo analítico, se da, además del momento propiamente teórico y científico, un "plus" ético no reductible a análisis, pues se trata de una opción. Esta sin embargo, aunque es libre, no es arbitraria: de ahí la posibilidad de criterios para discernirla y valorarla.

Pero el discernimiento del *bien* y, a fortiori -a la luz de la fe- del *bien salvífico*, suponen la *conversión* del corazón, conversión por tanto no sólo intelectual, sino también ética y -respectivamente- religiosa cristiana. Solamente pasando por esas conversiones es posible una conversión histórica al pobre que sea auténticamente cristiana; aunque, por otro lado, las conversiones ética y cristiana, para ser plenamente auténticas, deben implicar también una conversión histórica, la cual en la actual circunstancia de América Latina es necesariamente una

conversión al pobre ("opción preferencial por los pobres") (35).

Sólo así es posible una crítica plenamente eficaz de lo ideológico -en sentido peyorativo- que pueda darse tanto en las opciones históricas y en las opciones por determinados métodos y teorías sociales como en la opción por determinadas categorizaciones teológicas.

Como se ve, es en este cuarto paso del método de la teología de la liberación, porque es un paso eminentemente práctico, donde más incide la articulación, sapiencial en la misma articulación científica, y viceversa. Recordemos lo que dijimos más arriba sobre el mutuo discernimiento entre sabiduría y ciencia.

El discernimiento ético y evangélico del uso de un determinado modelo o método se hace más fácil si ese discernimiento no es puntual, sino que considera dicho uso en su trayectoria histórica. Pues en ella se ven más fácilmente sus frutos para la teología, la pastoral, la Iglesia y la auténtica liberación integral de los pobres: "por sus frutos los conoceréis". De algunos de esos frutos

(35) Lonergan habla de las conversiones intelectual, ética y religiosa (cf. op. cit., p. 237 ss.): nosotros explicitamos el momento *histórico* que necesariamente tienen, sobre todo la conversión *ética* y la religiosa *cristiana*. Como lo decimos en el texto, en la situación actual de América Latina dicho momento histórico se especifica en la "opción preferencial por los pobres" (Documento de Puebla n. 1134); pero no se trata de cualquier opción por el pobre, sino que ella a su vez ha sido especificada por el contexto y el movimiento del Documento (en especial, por su Segunda parte, de índole doctrinal): cf. mi artículo "Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla", *Stromata* 35 (1979), 195-212.

o signos nos habla el Documento de Puebla en el n. 489.

Según dijimos, no se trata solamente del discernimiento de la opción por la conceptualidad teórica determinada que de hecho se está dando en la interpretación de los hechos proporcionada por las ciencias históricas y sociales; sino también -desde la conversión teológica y ética al pobre- del discernimiento de la conceptualidad en la que (quizás son prejuicios culturales y/o ideológicos) se ha interpretado la inteligencia de la fe en la teología 1. Ya así se comienza a plantear la "refundición" conceptual de ésta, de la que luego trataremos. Pues la inteligencia teológica de la situación histórica debe pasar por una conversión que ponga en tela de juicio la racionalidad y los marcos conceptuales que fundamentan ideológicamente la estructura social injusta, marcos culturales que quizás también condicionan la misma inteligencia de la fe de una determinada teología. La reflexión del teólogo debe pasar no sólo por una conversión del corazón al pobre, sino también por una conversión histórica y cultural que le dé cuerpo.

Esa conversión cultural va a provocar una doble ruptura en el quehacer teológico -ruptura que no hay que confundir con la que se da entre el saber sapiencial y el científico-. Por un lado provoca una ruptura con las ideologizaciones que tienden a reducir la praxis cristiana

al ámbito de lo privado o meramente espiritual y, por ello, a reducir su teoría teológica a un nivel de expresión abstracta, genérica, atemporal, no permitiéndole descubrir las implicancias concretas, históricas y políticas de la caridad que quiere ser eficaz, y del discernimiento creyente de la historia. Además ese mismo discernimiento la deberá guiar -como ya dijimos- para no caer tampoco en ideologías que absoluticen determinadas interpretaciones socioanalíticas o determinadas opciones políticas, como si fueran las únicas y exclusivas mediaciones de la fe para comprender la realidad histórica a la luz de Dios, o -respectivamente- de la caridad para lograr eficacia histórica.

Por otro lado, dicha conversión implica también ruptura en la misma criticidad del yo crítico (o epistémico) del tel teólogo, ya que éste debe ponerse humildemente a la escucha de la sabiduría teológica de los pobres y de quienes con corazón pobre se convierten al pobre, en cuanto ellos son sujeto comunitario de una praxis evangélicamente liberadora y de la inteligencia de la fe que la acompaña. De ese modo el teólogo pone la reflexión crítica al servicio de la inteligencia sapiencial que el pueblo de Dios articula en el plano no científico. Claro está que no por eso renuncia a lo propio de su servicio teológico de reflexión crítica, para el cual debe usar los medios metodológicos de la ciencia teológica y las mediaciones críticas que le propor-

cionan la filosofía y las ciencias del hombre.

4. Excurso: el problema del uso del análisis marxista como mediación socio-analítica

Parece ser este el momento más apropiado para tratar de ese problema, álgido para la teología de la liberación, ya que pone en juego los distintos pasos de la primera fase (con importantes consecuencias para la segunda fase).

Hay algunos teólogos de la liberación que tienden a usar acríticamente ese análisis para constituir la mediación socioanalítica, como si él fuera probadamente científico, acercándose a una cierta absolutización científicista de ese método. Esa posición, por falta de matices, no causa tantos problemas teóricos, pues es fácil descubrir su peligro de ideologización.

En cambio, teólogos de la liberación bien representativos son conscientes de la necesidad según lo expone Leonardo Boff de "una utilización *no servil* del instrumental analítico elaborado por la tradición marxista (Marx, las varias contribuciones del socialismo, de Gramsci, de Althusser y de otros teóricos),

desvinculándolo de sus presupuestos filosóficos (materialismo dialéctico)" (36), así como de la necesidad de que el saber sociopolítico que se use como material de la reflexión teológica deba ser controlado previamente por la experimentación y la verificación.

Sin embargo ahí está precisamente la cuestión: a) Pues es altamente problemática la posibilidad real de separar el análisis marxista de la comprensión global (filosófica) del hombre y de la historia que él presupone. Así como "sería ilusorio y peligroso" "entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso". Los graves riesgos de ideologización de la teología que Puebla señala en el n. 545 no son meras posibilidades teóricas, sino realidades dolorosas (37).

b) Eso no excluye la posibilidad -y aun necesidad histórica- de retomar todo lo válido del aporte del método marxista *desde otro horizonte humano-radical de comprensión*, y así lograr su verdadera "refundición". Pero ese trabajo debe hacerse primeramente en las mismas ciencias sociales (aunque sea indi-

(36) Cf. art. cit., c. 184 (el subrayado es nuestro).

(37) El texto dice así: "Se debe hacer notar aquí 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".

rectamente inspirado por la fe y por las experiencias históricas de nuestros pueblos), asumiendo asimismo lo válido de otros métodos.

c) Según nuestra estimación ese trabajo está todavía por hacer. Mientras tanto la teología usará sólo los análisis e interpretaciones comprobadamente válidos y el conocimiento global de los hechos suficientes cierto del que enseguida hablaremos.

d) Aunque el experto seguirá trabajando en la asunción crítica de los elementos válidos del marxismo, no será lícito embarcar a las comunidades cristianas en una práctica inspirada por el análisis marxista de la realidad, dados los riesgos que en ello señala la Iglesia.

Importantes teólogos como Cl. Boff no dejan de tener conciencia de "que el carácter científico de las ciencias de lo social resulta por lo menos bastante problemático. No hay más remedio que reconocer que estamos realmente ante una cuestión abierta todavía" (38). Por consiguiente proponen criterios éticos y evangélicos para justificar la opción por dicho instrumental del análisis, pues -según su apreciación- está más en la línea de la opción evangélica por los pobres que otros instrumentales (funcionalistas), siendo además la que de hecho han

asumido no pocas comunidades cristianas comprometidas. Recuerdan, sin embargo, que no se deben confundir las opciones éticas con los argumentos teóricos.

No es éste el lugar para discutir los criterios éticos y evangélicos aducidos por Cl. Boff para justificar dicha opción no justificada suficientemente a nivel científico. Solamente queremos recodar lo explicado más arriba acerca del discernimiento. El "plus ético" no reductible a análisis (39) -que acompaña las opciones éticas- no es ciego, sino que debe ser guiado por un conocimiento de tipo sapiencial y sintético; si esa opción es evangélica, debe ser guiado en último término por la fe y por criterios que emanan de ella. Por lo mismo debe tener en cuenta no sólo la praxis de Jesús y la de la Iglesia en su historia y en el momento presente, sino también las orientaciones doctrinales y pastorales de ésta. Una valiosísima síntesis de signos y criterios que ayudan a ese discernimiento la da Puebla citando a Juan Pablo II: signos a nivel de contenidos (fidelidad a la Palabra de Dios, la tradición viva de la Iglesia, el Magisterio), y a nivel de actitudes (comunidad con los Obispos y con los demás sectores del pueblo de Dios; aporte efectivo a la comunidad; solicitud hacia los pobres. . .), todos ellos signos que ilustran el

(38) Cf. *Teología de lo político, Sus mediaciones*, p. 127.

(39) Cf. H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1973, p. 75.

“instinto evangélico” propio del pueblo fiel, humilde y sencillo (40).

Hay quienes critican toda teología de la liberación porque creen que necesariamente se identifica con determinadas teorías sociológicas (por ejemplo, las basadas en el análisis marxista). Otros, en cambio, argumentan que, como para una teología de la liberación necesariamente habría que usar una teoría sociológica y -según su parecer- en este momento la mejor y más liberadora es la marxista, ésta debería ser usada como instrumento de análisis de la realidad y por ende como mediación socioanalítica de la teología de la liberación. Pero, como dijimos, aunque la Iglesia no ha condenado absolutamente ese uso, le ha puesto muy fuertes y graves reparos.

Pensamos que en ambas posiciones se cae en un error, pues tanto el juicio global prudencial acerca del hecho de la injusticia estructural como una reflexión que responda a la noción de la teología de la liberación dada por Gutiérrez, no dependen intrínsecamente de determinadas teorías sociológicas que tratan de explicar las causas concretas de dicha **injusticia estructural**, aunque **históricamente** hayan sido influidos por ellas, y aunque la reflexión teológica en el plano científico deberá buscar -en cuanto sea posible y ellas existan- la mediación de teorías científico-sociales debi-

damente comprobadas, sin por ello exclusivizarlas o absolutizarlas. Esto es así porque es posible llegar a un conocimiento suficientemente cierto sobre una realidad histórica, como es en este caso el hecho de la injusticia, dependencia y opresión *estructurales* (es decir, el hecho y sus causas, percibidas en su conexión *fundamental*), sin que por ello se asuma plenamente en todos sus detalles una u otra de las teorías científicas explicativas de ese hecho y conexión causal. Ese conocimiento puede ser suficientemente cierto, no sólo para basar una acción guiada por un juicio prudencial y por la correspondiente “visión pastoral de la realidad”, sino también para basar una reflexión teológica, aunque ésta deba buscar -según dijimos- mediaciones analíticas comprobadas teniendo en cuenta su mayor o menor grado de certeza.

Pensamos que con esa opinión no recaemos en el obstáculo epistemológico del empirismo, pero nos libramos de otro obstáculo posible, el del científicismo.

5. La segunda fase de la teología de la liberación

Suponemos ahora lo dicho acerca de la primera fase y de la conversión al pobre adecuadamente discernida para que sea auténticamente cristiana y mediada en la concreción histórica. Dado ese supuesto, la segunda fase de la teología de la

(40) Cf. Documento de Puebla n. 489 (citando el Discurso Inaugural del Papa, III. 6).

liberación reproduce los pasos y momentos formales de la teología 1, estudiados por Lonergan y por otros epistemólogos. Lo que la especifica como teología de la liberación es el *horizonte hermenéutico*, fruto de una conversión no sólo intelectual, ética y religiosa cristiana, sino también histórica, en cuanto la conversión cristiana, para ser plenamente consecuente consigo misma, se media históricamente sin confundir los planos. Mejor dicho, la teología de la liberación toma conciencia de que la conversión siempre está de hecho histórica, cultural y socialmente mediada, y asume, interpreta, juzga, valora y discierne metódicamente dichas mediaciones históricas.

Desde allí se plantean los pasos en el orden señalado por Lonergan para la segunda fase -la fase *mediada*- de la teología, correspondiente a la *quaestio*. En primer lugar se tratará de la *tematización fundacional* del nuevo horizonte (a la que Lonergan denomina "foundations"); luego, de la recompreensión de las *afirmaciones fundamentales* de la fe, desde la perspectiva así abierta. Observemos que esa recompreensión debe darse en continuidad con la tradición creyente, pues ya en la primera fase la instancia del objeto formal para la interpretación, la reflexión crítica y el discernimiento valorativo estaba dada por la fe y la Revelación cristianas (incluyendo asimismo un momento de mediación filosófica). En tercer lugar se plantea no sólo la compren-

sión *especulativa* sino la de la *interconexión sistemática* de dichas afirmaciones fundamentales de la fe, conceptualizándolas y sistematizándolas desde el nuevo horizonte. Finalmente, el último paso habrá de vérselas con sus *mediaciones práctico-pastorales*, volviendo al nivel del "obrar" correspondiente a la secuencia "ver, juzgar y obrar": en la terminología de Lonergan se tratará de las "comunicaciones", índole eminentemente pastoral.

Según nuestra manera de ver, la teología de la liberación ha ido históricamente dando esos pasos. Trataremos de entenderlos ilustrándolos con algunos ejemplos, que, aunque se refieren al contenido, pueden con todo hacer comprender aspectos del método.

a) Así es como ya en el libro fundamental de G. Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas* se tematiza fundacionalmente el *horizonte* abierto por la opción por el pobre y su liberación, opción que el autor denomina "la opción de la Iglesia latinoamericana" (Tercera parte del libro, en contraste con otras opciones descritas en la Segunda parte). En primer lugar se tematiza ese horizonte como una *nueva manera* de hacer teología (Primera parte); luego se tematizan las *perspectivas* (¡cf. el subtítulo del libro!) que así se abren, y las *problemáticas* que así se plantean (Cuarta parte, primera sección). La estructura misma del libro lo muestra, sobre todo si reflexionamos en

la interrelación entre sus cuatro partes a la luz de la caracterización que el autor da de la teología de la liberación.

Entre las perspectivas fundamentales que tematiza Gutiérrez en la Cuarta parte están la relación entre liberación y salvación, entre amor a Dios y al prójimo en la historia, entre escatología y política (cf. los títulos de los capítulos de la Primera sección de la Cuarta parte). En una palabra, se tematiza la unidad y distinción de esas instancias en la historia y en la praxis, conceptualizándolas en categorías teológicas fundacionales que tematizan el horizonte abierto por la opción: acto segundo, reflexivo, del acto primero, contemplativo y práctico (41).

b) Ya el mismo libro de Gutiérrez, especialmente en la última sección de la última o cuarta parte, comienza a desarrollar *algunos puntos centrales del dogma*, sobre todo, la comprensión de la Iglesia, como ella se le plantea desde el nuevo horizonte hermenéutico. Y ya allí

se plantea el problema de la conceptualización (en este caso, dialéctica) con que se teologiza dicha afirmación central de fe.

De hecho la teología de la liberación se vio en la necesidad de ir elaborando teológicamente desde la nueva perspectiva las afirmaciones básicas de la fe (42). Lo hizo después de haber tematizado suficientemente su horizonte hermenéutico en estudios acerca de la nueva manera de hacer teología o del método, tomado éste *no* en su detalle epistemológico, sino más bien en su globalidad teológico-fundamental (correspondiente a las "foundations").

Hasta ahora dicha elaboración se ha centrado ante todo en la cristología y en la eclesiología (Jon Sobrino, Leonardo Boff. . .). En la primera, la insistencia en el Jesús histórico como punto de partida, en el tema del seguimiento de Cristo como condicionante de la misma teologización cristológica, y en la praxis de Jesús más que en su doctrina, la preferencia por el método

(41) Cf. G. Gutiérrez, "El Dios de la vida", *Christus* (México) n. 556 (junio 1982), p. 30.

(42) En el prólogo de la Cristología de Jon Sobrino (Cf. arriba, nota 20), el Centro de Reflexión Teológica de México hablaba de "un avance cualitativo, como única forma de salir del impasse que está amenazando a la teología de la liberación. Avance y progreso cualitativo que ya no es posible que se sitúe en el nivel metodológico, sino en el nivel de los contenidos estrictamente teológicos, en el nivel de las afirmaciones claves de la fe cristiana" (p. VIII). Según nuestra opinión entonces se le planteaba a la teología de la liberación la necesidad de no moverse sólo en el nivel de la primera especialización funcional de la segunda fase (o en los momentos previos), sino de entrar decididamente en los momentos segundo y tercero de esa fase. Hoy se esbozan cada vez más los contornos sistemáticos de esta última. La cuarta, en cambio, no dejó de estar presente desde el principio (como teologías pastoral y espiritual liberadoras).

ascendente más que por el descendente, por las categorías históricas sobre las ontológicas, por la categoría de relación sobre la de sustancia, por la conceptualización dialéctica sobre la analógica, etc., muestran la incidencia en un contenido dogmático central y concreto: el cristológico, de las perspectivas teológico-fundamentales abiertas por el nuevo horizonte (43).

c) Con nuestras reflexiones ya hemos pasado insensiblemente a la consideración del tercer momento de la segunda fase del proceso metodológico: el *especulativo y sistemático*, pues la recompreensión de las afirmaciones dogmáticas centrales y el camino ascendente elegido para afirmarlas ya están planteando el tema de la *refundición conceptual* con la cual se las recomprende y sistematiza.

Más arriba hablamos de esa refundición propia de esta segunda fase de la teología de la liberación. Tocamos sin decirlo un primer aspecto de esa refundición al hablar del primer paso de la segunda fase, pues ella ya estaba implicada en la recompreensión de categorías teológicas fundacionales como la de "salvación" en su relación con la de

"liberación histórica", etc., categorías que tematizan fundacionalmente el nuevo horizonte. (Es una prueba más de que las "especializaciones funcionales" son más *momentos* de una estructura dinámica que sólo *pasos* de un proceso metódico).

Pues bien, la refundición conceptual se hace más obvia y explícita en los momentos segundo y tercero (correspondientes a los de la teología dogmática y especulativa, según Lonergan). Pues la nueva experiencia de fe en la nueva situación histórica hace "sopechar" (como se expresan, por ejemplo, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo) de conceptualizaciones teológicas que sean abstractas, ahistóricas y estáticas. Esa "sospecha" no pretende negar el valor de *verdad* de las afirmaciones teológicas que usan una tal conceptualidad; sino que pretende criticar a ésta en cuanto impide o no facilita que dicha verdad despliegue todas sus incidencias reales e históricas (44).

De ahí la preferencia ya mencionada (en el caso de J. Sobrino) por una categorización histórica, relacional, dialéctica y operativa, sobre una que no lo sea.

(43) Sobre ese particular cf. la Introducción a la 2da. edición de la *Cristología* de J. Sobrino (p. XI-XII). Acerca de la categorización allí empleada cf. lo que decimos en el artículo mencionado en la primera nota (no numerada), p. 34-37).

(44) J.L. Segundo habla también de la "sospecha" crítica que nace de la lógica propia de la sabiduría popular con respecto a una cultura demasiado estructurada lógicamente y conceptualmente: cf. op. cit., p. 266. Sobre ese asunto ver también mi trabajo: "Sabiduría popular y teología inculturada", *Stromata* 35 (1979), 3-18.

Sin embargo recordemos que también cualquier nueva conceptualización debe pasar por la crítica y el discernimiento que nacen de la fe. No cualquier conceptualidad puede servir de "manuductio" para la inteligencia de la fe sin traicionarla. Toda categorización debe morir a lo pecaminoso y a lo imperfecto que ella implique, para poder resucitar en una especie de "transvaloración semántica", y ser, como lo dice Sto. Tomás de la filosofía aristotélica, "agua transformada en vino".

Pensamos que también aquí, en la segunda fase del método de la teología de la liberación, incide el problema ya señalado en la primera fase acerca de la filosofía que está implícita en la mediación analítica y la que está implícita en la misma teología en cuanto es una reflexión teórica. Pues se tenderá a hacer la relectura de los contenidos de la fe según una conceptualidad teórica que corresponda a la conceptualidad teórica que se usó en la lectura de la realidad histórica, aunque se admita que esta conceptualidad debe pasar por la ruptura epistemológica que se da entre el nivel de la teoría social y el de la teoría teológica (y, por ende, por la "transvaloración semántica" correspondiente) (45). Así es como, por ejemplo, se adoptará una categorización dialéc-

tica para la reinterpretación de las afirmaciones de la fe, si se la usó para el análisis social; o se usará una categorización más cercana al pensamiento simbólico, si se usó la mediación simbólica para comprender la realidad, etc.

Pero no debe darse solamente una ruptura epistemológica o de pertinencia entre el nivel de la mediación analítica y el de la reflexión teológica, sino que como dijimos es necesaria además una *purificación y discernimiento crítico* de todo lo que en la conceptualización que se emplee (como mediación filosófica) no corresponda a la verdad de la fe que la va a usar como "manuductio" o mediación conceptual para reinterpretarse especulativamente.

d) En cuanto al último momento o paso, es el que Cl. Boff denomina "mediación práctico-pastoral". Ella corresponde al "obrar" que sigue al "ver" analítico y al "juzgar.. hermenéutico teológico.

Pues la caridad que nace de la fe pide una práctica eficaz, la cual, para ser realmente eficaz debe moverse en las tres dimensiones a las que tantas veces hemos aludido (teológica, ética e histórica). De modo que en la elaboración teológica de esta tercera mediación, la

(45) De "transvaloración semántica" habla Cl. Boff citando a J. Ladrière, en op. cit., p. 248. Ella corresponde al proceso de "analogización" del que tratan los cap. 2 y 3 del libro citado en la nota 10.

práctico-pastoral, los principios prácticos teológicos han de mediar-se tanto ética como históricamente, haciendo uso de los tres tipos de criterios prudenciales correspondientes, para que se logre una adecuada estrategia de acción pastoral.

Como lo dice L. Boff, a partir de la fe misma y de su carácter religioso se distinguen las mediaciones prácticas que corresponden a la Iglesia como institución -como son las propiamente pastorales: kerygmáticas, catequéticas, litúrgicas, de evangelización de la cultura, etc.-, de aquellas prácticas que corresponden a los laicos inspirados por la fe en cuanto proponen ideologías

políticas liberadoras funcionales u organizan prácticas transformativas políticas, sindicales, pedagógicas, teóricas, etc. *seculares*, sin querer implicar por eso a la comunidad cristiana en cuanto tal (46).

Para concluir deseo recordar que los pasos metódicos explicitados más arriba no son sino momentos indisociables de un *único proceso teológico*, y que ellos se influyen mutuamente en forma dinámica y viviente. La articulación científica de la teología de la liberación no hace sino explicitar reflexiva y críticamente la unidad viviente de la que hemos llamado "articulación sapiencial".

(46) Cf. art. cit., c. 186 s.