

---

# La fundamentación antropológica de la teología desde el mundo rico hasta América Latina

---

Alberto Parra, S.J.\*

---

## I. SOSPECHAS Y ACUSACIONES

La sospecha urdida adquiere visos de lacerante acusación: una gran corriente de la Iglesia total, los teólogos europeos progresistas y simpatizantes del tercer mundo, pero peculiarmente la teología criolla latinoamericana y los teólogos de periferia habrían suplantado a Dios por el hombre, y entonces también la salvación por la liberación, la biblia por la ciencia social, la verdad eterna por el sentido relativo, la Iglesia por las comunidades de base, el cristiano a secas por el pobre y oprimido, la teología por una acción socio-política planificada y estratégica; todo lo cual habría conducido a trasmutar los

valores religiosos por los profanos.

Consuelo de los acusados es saber por la palabra del más importante actor e intérprete del Concilio Vaticano II que fue Pablo VI, que el recelo y la acusación se han endeerezado contra todo el talante del Concilio: "Hasta el punto de sugerir a algunos la sospecha de que un tolerante y excesivo relativismo al mundo exterior, a la historia que pasa, a la moda actual, a las necesidades contingentes, al pensamiento ajeno, haya estado dominando a personas y acciones del Sínodo Ecuménico a costa de la fidelidad debida a la tradición y con daño de la orientación religiosa del mismo

---

\* Doctor en Teología, Universidad de Estrasburgo; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

Concilio. No creemos que este equívoco se deba imputar ni a sus verdaderas y profundas intenciones ni a sus auténticas manifestaciones. Queremos más bien notar cómo la religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad, y nadie podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad al Evangelio por esta principal orientación, cuando recordamos que el mismo Cristo es quien nos enseña que el amor a los hermanos es el carácter distintivo de sus discípulos (Jn 13,35) y cuando dejamos que resuenen en nuestras almas las palabras apostólicas: "la religión pura y sin mancha a los ojos de Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y precaverse de la corrupción de este mundo" (Sant 1,27), y todavía: "el que no ama a su hermano a quien ve, cómo podrá amar a Dios quien no ve?" (1Jn 4,20)<sup>(1)</sup>.

Con lo cual acusadores y acusados somos enfrentados de nuevo a la lógica del cristianismo de siempre según la cual a Dios nadie lo ha visto jamás sino que se ha desvelado a sí mismo en la persona histórica de Jesús (Jn 1,18; 6,46), en el que Dios (*Verbum*) ha devenido historia de hombre (*caro*) (Jn 1,14), y la historicidad caduca del hombre ha tenido acceso a la divinidad. A partir de lo cual toda genuina

teología deviene antropología por la doble vía de acercamiento gratuito y misericordioso a lo que Dios quiere ser para el hombre por la mediación única del testimonio personal de Jesús, como de entrada al misterio del hombre en cuanto referido esencialmente a Dios. De ahí que nuestro acceso a Dios-en-sí tenga siempre por delimitante al Dios-para-nosotros (*quoad nos*) y que entonces todo discurso trascendental se apoye en y dependa de la revelación económica, ni más ni menos que como todo predicado teológico revelado recae primariamente en el hombre y sólo secundariamente en Dios cuando por su propio testimonio antes que por el artificio de nuestras ideas sabemos que El es creador, salvador, redentor, liberador, gracioso revelador, premio, recompensa, santificador y glorificador; en todo lo cual es más directamente revelada la condición del hombre respecto a Dios que la índole o naturaleza misma de Dios, por lo cual nadie tendría que estremecerse razonablemente por que se afirme como aquí lo hacemos que la teología es primaria y fundamentalmente una antropología<sup>(1A)</sup>.

Camino de sobrada fundamentación de la teología como antropología podría ser la exploración en la vasta literatura postconciliar pertinente a la antropología teológica

(1) PABLO VI, "El Valor Religioso del Concilio": Alocución del 7 de diciembre de 1965 en la Clausura del Concilio Vaticano II, Nos. 6-7; *Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones, Documentos Pontificios complementarios*, BAC 252, Madrid 1965, 815-816.

(1A) En libro que trata no sin sabiduría los contornos propios de una antropología helénica y los de una antropología bíblica con todas sus repercusiones para las creencias escatológicas y formas de espiritualidad, en ciertas afirmaciones de la primera parte "Antropologías y Teología", M. Guerra hace estas consideraciones que juzgamos maximalistas para seguir situando la sustantivi-

que incluyera la obra de Boasso (2) y de Moltmann (3), de Pannenberg (4) y de Rahner (5), de Schillebeeckx (6) y de Schoonenberg (7), no menos que la conjunta de Horkheimer, Schlette, Westermann, Goerres y Rahner (8), pese a estar todos ellos colocados bajo la mirilla del recelo

y de la acusación (9). Otro camino inmensamente rico para la misma fundamentación de la teología como antropología lo ofrecería el adentrarse por el mundo cristológico postconciliar que tendría que incluir las obras de Ducoq (10) y de Schoonenberg (11), de Schillebeeckx

dad del dato bíblico en el perfil divino y la adjetividad en el humano: "La antropología hebrea (por contraste con la helénica) ya merece el calificativo de teológica en el sentido pleno de esta palabra o, si se prefiere la inversión de los términos, en una teología antropológica, con lo cual la intensidad pasa del hombre a Dios, de la antropología a la teología. Ya el mismo recuento estadístico del vocabulario neotestamentario resulta sintomático de cómo el acento recae sobre Dios, de acuerdo con él, con más del doble de intensidad, pues la palabra *Théos* es usada 1.314 mientras que *ánthros* aparece 766 veces menos, o sea 548. A la misma conclusión nos lleva el recuento de estas voces en los libros del Antiguo Testamento escritos en hebreo: Dios figura 3.580 veces teniendo en cuenta solamente dos nombres: *Elohim* (2.550) y *Adonay* (1.030); hombre, ser humano, humanidad (*Adan*) 539, que, ni sumado al uso de *is* (hombre, varón) 2.160, y mujer (*issah*) 755, en total 3.474, iguala al uso de solo dos nombres divinos", GUERRA, M., *Antropologías y Teología, Universidad de Navarra*, Pamplona 1976, 46. Lo constitutivamente teológico no resulta, pensamos, de la intensidad numérica y estadística de vocablos divinos que reduzcan a minoría los humanos, sino de la esencial referencia del hombre a Dios. Por lo demás, si lográramos demostrar que la palabra demonio o la palabra ángel es estadísticamente superior al término Dios, deberíamos concluir que lo fundamental del dato bíblico es una demoniología o una angelología?

- (2) BOASSO, F., *El Misterio del Hombre: Ensayo de Antropología Cristiana*, Buenos Aires 1978.
- (3) MOLTSMANN, J., *El Hombre: La Antropología Cristiana en los Conflictos del Presente*, Salamanca, 1973.
- (4) PANNENBERG, W., *El Hombre como Problema: Hacia una Antropología Teológica*, Barcelona, 1976.
- (5) RAHNER, K., "Théologie et Anthropologie", *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, París, 1967, 99-120.
- (6) SCHILLEBEECKX, E., "Intelligence de la Foi et Interprétation de soi", *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, París 1967, 121-137.
- (7) SCHOONENBERG, P., *Pecado y Redención*, Barcelona 1971; *Alianza y Creación*, Buenos Aires 1969.
- (8) HORKHEIMER-SCHLETTE-WESTERMANN-GOERRES-RAHNER, *El Cuerpo como Salvación*, Salamanca 1975.
- (9) Inspiración en el materialismo inmanentista de Feuerbach y sospecha de agnosticismo y panteísmo le merece la distinción postulada por Rahner entre revelación atemática o trascendental y revelación temática o categorial a alguien que no solo estigmatiza como inversión, reducción e hipertrofia el giro antropológico que hoy asume la teología, sino que escribe: "Se llegará a un planteamiento según el cual el hombre no conoce, sino que se conoce a sí mismo, y el entero saber tanto teológico como filosófico —aunque en verdad, desde el momento en que se ha dado ese paso esta distinción se difumina y tiende a desaparecer— acabará reduciéndose a antropología, a saber sobre el hombre. A menos que, por medio de una pirueta dialéctica, se postule la identificación de la subjetividad humana con la divina, y entonces el saber se identifique con lo que tal vez podría llamarse "teantropología", o sea, el saber de un Dios que toma conciencia de sí mismo a través del hombre" (I), ILLANES, J.L., "Vertiente antropológica de la Teología", *Scripta Theologica (Universidad de Navarra)* 14/1, 1982, 113-115.
- (10) DUQUOC, Ch., *Cristología: Ensayo Dogmático*, Salamanca 1971.
- (11) SCHOONENBERG, P., *Un Dios de los Hombres*, Barcelona 1972.

(12) y de Alfaro (13), de Boff (14) y la exegética de Brown (15), de Caporale (16) y de Comblin (17), de González-Faus (18) y de Kasper (19), de Moltmann (20) y de Ranher (21), de Sobrino (22) y de Zea (23), pese también a las difidencias, sospechas y acusaciones propaladas contra la casi totalidad de la cristología postconciliar en general y latinoamericana en particular (24).

Este escrito quisiera evitar escolllos —pero sin duda no lo logrará!— fundamentando el giro antropológico de la teología (la expresión es de Rahner: *anthropologische Wender der Tehologie*) en una instancia al amparo del recelo como es el magisterio mismo de la Iglesia. Y quiere mostrar luego que la fundamentación antropológica de la teología contextualizada por el mis-

mo magisterio y por la teología progresista desde el mundo rico, no se invalida pero se revela altamente insuficiente cuando se contextualiza desde el mundo oprimido y empobrecido de la periferia que paradójicamente resulta ser la porción mayor de quienes hoy siguen a Jesús y en su divina revelación *quoad nos* buscan correlación de sentido con lo que ellos son y debieran ser, o con lo que no son y aspiran a alcanzar, o con lo que padecen y anhelan liberar. Todo esto tal vez justifique una vez más con nuevo motivo todo discurso antropológico y liberador de la teología, pero sobretodo la acción y la pastoral encaminada a la liberación, salvación y redención de quienes desde lo hondo del nuevo cautiverio claman al Señor Dios por su rescate.

- (12) SCHILLEBEECKX, E., *Jesús: La Historia de un Viviente*, Madrid 1981.
- (13) ALFARO, J., *Cristología y Antropología*, Madrid 1973.
- (14) BOFF, L., *Jesucristo el Liberador*, Bogotá 1977; *Paixao de Cristo, Paixao do Mondo*, Petrópolis 1977; *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, Bogotá 1978.
- (15) BROWN, R., *Jesús Dios y Hombres*, Santander 1973.
- (16) CAPORALE, V., *Dimesione Antropologica della Cristologia Moderna*, Napoli 1973.
- (17) COMBLIN, J., *Jesús de Nazareth: Meditación sobre la vida y acción humana de Jesús*, Santander 1980.
- (18) GONZALEZ-FAUS, J.I., *La Humanidad Nueva: Ensayo de Cristología*, Madrid 1974.
- (19) KASPER, W., *Jesús el Cristo*, Salamanca, 1974.
- (20) MOLTMANN, J., *El Dios Crucificado: La Cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca, 1975.
- (21) RAHNER, K., "Para una Teología de la Encarnación", *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 139-158; *Cristología: Estudio Teológico y Exegético*, Madrid 1975.
- (22) SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina: Esbozo a partir del Seguimiento del Jesús Histórico*, México 1976; *Jesús en América Latina: Su significado para la fe y la teología*, Santander 1982.
- (23) ZEA, V., *Cristología Trinitaria desde América Latina*, *Theológica Xaveriana* 26, 1976, 413-432; *Jesús y la Conflictividad de su Historia*, *Theológica Xaveriana* 28, 1978, 317-333, *Cristología y Soteriología en la Cristología Latinoamérica*, *Theologica Xaveriana* 30, 1980, 17-49; *Jesús el Hijo de Dios*, Bogotá 1981.
- (24) LOPEZ-TRUJILLO, A., "La Cristología: Perspectivas Actuales", *Scripta Theologica (Universidad de Navarra)* 14/1, 1982, 141-163; retomado en *Jesús, Cuestiones sobre Cristología*, Mede-

## II. DESVIO NO! RETORNO AL HOMBRE IMAGEN DE DIOS COMO CAMINO DE LA IGLESIA

### 2.1. El Hombre como valor religioso del Concilio

“Todo esto y cuanto podríamos aún decir sobre el valor humano del Concilio, ha desviado acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado no. Vuelto sí”<sup>(25)</sup> era la comprobación del Papa Pablo VI en la alocución de clausura de Vaticano II, seguida aquí en fiel paráfrasis. Es que resulta apenas natural que al término del Concilio la pregunta gire en torno a las características del mismo Concilio, a sus realizaciones, a su valor religioso; entendiendo por religioso “la relación directa con Dios vivo que es la razón de ser de la Iglesia y de todo cuanto ella cree, espera, ama y hace”<sup>(26)</sup>.

Al examinar el valor religioso del Concilio resulta imposible no observar su peculiar interés por el mundo moderno. Lo cual ha sugerido algunos la sospecha de que el Concilio cedió al relativismo, a la historia contingente, a la moda, al pensamiento ajeno a la Iglesia, a

costa de la fidelidad a la tradición y a la orientación religiosa del mismo Concilio<sup>(27)</sup>. Cuando en realidad lo que ha sucedido es que la Iglesia en Concilio se ha orientado hacia el fundamento mismo del Evangelio y a lo que es carácter específico y propio de los discípulos de Jesús para quienes la religión pura y sin mancha es asistir en sus tribulaciones a huérfanos y a viudas y amar al hermano a quien se ve como garantía de amor a Dios a quien no se ve<sup>(28)</sup>.

Si uno de los grandes polos y temas del Concilio ha sido el ser y el hacer de la Iglesia, es decir, su naturaleza y su misión, el otro gran polo y tema ha sido el hombre tal como hoy se presenta al Concilio: vivo, ocupado por entero de sí, erigido a sí mismo en centro de todo su interés y principio y razón de toda realidad; constituido a sí mismo en superhombre y sin embargo frágil y falso, egoísta y feroz, descontento de sí, que ríe y llora, versátil y dispuesto a declamar cualquier papel, rígido en su ciencia, que piensa, que ama, que trabaja, que espera algo; inocente y pobre, individualista y social, anclado en el pasado y abierto al porvenir, pecador y santo, laico y profano. Y entonces la religión de Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado

Ífn 1983, 5-21. “Cristología en América Latina”, *Cristo el Señor*, Celam, Bogotá 1982 (?), 233-260.

(25) PABLO VI, “El Valor Religioso del Concilio”: Alocución del 7 de diciembre de 1965 en la clausura del Concilio Vaticano II, No. 14; *Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones, Documentos Pontificios complementarios*, BAC 252, Madrid 1965, 813-819.

(26) *Ibd.* n. 2

(27) *Ibd.* n., 6

(28) *Ibd.* n. 7

con la religión del hombre que se hace Dios. Y no se ha producido un choque sino una profunda simpatía<sup>(29)</sup>.

Porque a la luz de la divinidad, el Concilio ha mirado a la humanidad con simpatía profunda, y ha diseñado su fisonomía bipolar de miseria y grandeza, de mal y de bien, de belleza y de soberanía. Pero conscientemente el Concilio más se ha detenido en el aspecto dichoso del hombre antes que en el desdichado; y entonces ha querido ofrecer remedios alentadores antes que diagnósticos deprimentes, mensajes de esperanza antes que presagios funestos; por lo cual, el hombre y sus valores han salido del Concilio respetados, honrados, sostenidos, purificados y bendecidos<sup>(30)</sup>.

Por ello toda la riqueza doctrinal del Concilio se mueve en una sola dirección: servir al hombre. Y en los momentos precisos en los que el magisterio y gobierno de la Iglesia alcanzan todo su esplendor en las formulaciones del Concilio, la Iglesia del Concilio se declara servidora, sirvienta de la humanidad<sup>(31)</sup>.

La religión católica y la vida humana reafirman su alianza y su convergencia en una misma realidad que es la humana. La definición que

la religión católica puede ofrecer del hombre, la elabora en virtud de su ciencia de Dios. Y por ello afirma que para conocer al hombre es preciso conocer a Dios<sup>(32)</sup>.

Y si se sabe que en el rostro concreto de cada hombre, especialmente en sus lágrimas y dolores, brilla el rostro de Cristo, y que en el rostro de Cristo brilla el rostro del Padre, entonces nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocentrismo, nuestro conocer a Dios se media necesariamente por nuestro conocer al hombre<sup>(33)</sup>.

Así, el Concilio ha sido en definitiva un simple, nuevo y solemne enseñar a amar al hombre para amar a Dios. Amar al hombre no como instrumento, sino como término primero hacia el supremo término trascendente que es principio y razón de todo amor. Y entonces éste Concilio se reduce a su definitivo significado religioso de encontrar de nuevo a Dios por la vía del amor al hombre<sup>(34)</sup>.

## 2.2. El Valor religioso del Hombre como Imagen de Dios

Definir el valor religioso de un Concilio Ecuménico, es decir, su re-

(29) *Ibd.* n. 8

(30) *Ibd.* n. 9

(31) *Ibd.* n. 13

(32) *Ibd.* n. 15

(33) *Ibd.* n. 16

(34) *Ibd.* n. 17

lación con el Dios viviente, en términos de profunda sym-patía y de con-vergencia entre lo propiamente religioso y lo propiamente humano es afirmar el intrínseco valor religioso del hombre en términos de esencial referencia suya al Dios vivo como lo hace Pablo VI en el discurso citado y como lo hace la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo contemporáneo que ese mismo día se promulgaba como fruto maduro de la última etapa del Concilio, documento que permite precisamente al Papa ofrecer un balance sobre el valor religioso del Concilio en términos de profundo humanismo.

La proclamación de ese intrínseco valor religioso del hombre caracteriza al capítulo primero de la primera parte de la Constitución conciliar *Gaudium et Spes* y es premisa fundamental para que el mismo Concilio pueda pregonar la dignidad de la persona humana (I,1), de la comunidad humana (I,2), de la actividad humana (I,3), del progreso cultural (II,1), de la vida económico-social (II,2), de la comunidad política (II,3), de la comunidad de las naciones y de la paz (II,4), contexto en el que entonces se puede situar la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo (I,4).

Si sobre el acercamiento de *Gaudium et Spes* a la compleja situación del mundo contemporáneo se ha dicho con demostrada razón que toma en consideración casi con exclusividad la problemática propia

de Europa y específicamente de los países centro-europeos, el hombre cuya dignidad se proclama no es únicamente el europeo sino todo hombre, cualquier hombre, todos los hombres definidos tanto en su totalidad como en su numérica singularidad como imagen y semejanza de Dios vivo; se trata del hombre universalmente entendido y entonces también del hombre en cuanto abstraído y en cuanto prescindido de toda realidad concreta, cuya vocación, dignidad, relacionalidad, operatividad, se piensan y se expresan en una evidente óptica de antropología trascendental que pudiera resultar no sólo válida sino suficiente desde y para el mundo rico, y a la vez válida pero insuficiente desde y para el mundo pobre que como arriba dijimos es la porción mayor de los actuales seguidores de Cristo pobre en una Iglesia de los pobres (cfr. *Lumen Gentium*, n. 8).

Que al hombre deben orientarse todos los bienes de la tierra por ser el hombre centro y culmen de todos ellos, es punto de acuerdo y de convergencia de todos los discípulos de Cristo y de quienes no lo son<sup>(35)</sup>.

Pero más allá de este punto en común, las dificultades radican en ponerse de acuerdo sobre qué es el hombre, cuáles son sus constitutivos, cuál es su vocación. Porque muchas son las definiciones que el hombre se ha dado y se da sobre sí

(35) CONOILIO VATICANO II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo contemporáneo "*Gaudium et Spes*", n. 12.

mismo, diversas e incluso contradictorias. La Iglesia enseñada por la revelación proclama que el hombre se define por relación a Dios como su imagen y semejanza, esto es: con capacidad para conocer y amar a su Creador; para ser señor de la entera creación; para establecer la comunión de personas que responde a su índole social<sup>(36)</sup>.

Los datos de la revelación acerca del pecado como elemento estructural del hombre se hacen coincidentes con la experiencia: al examinar su corazón el hombre comprende su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males que no pueden tener origen en su santo Creador. El pecado como elemento antropológico explica la división íntima del hombre, por la cual la vida individual tanto como la colectiva se ofrecen como lucha dramática entre luz y tinieblas, entre bien y mal<sup>(37)</sup>.

Constituído por la unidad de cuerpo y alma, el hombre no es simplemente parte de la naturaleza material, sino ser espiritual e inmortal; superior al universo entero por su interioridad; señor de su propio destino por su libre autodeterminación a solas con Dios<sup>(38)</sup>.

Por su naturaleza intelectual el hombre alcanza la realidad inteligible con verdadera certeza aunque oscurecida y debilitada; y su inteligencia se perfecciona por medio de la sabiduría que humaniza incluso lo intelectual<sup>(39)</sup>.

En las profundidades de su propia conciencia es donde el hombre descubre la presencia interpelante de Dios, la llamada de Dios, la ley de Dios<sup>(40)</sup>.

La libertad es signo eminente de la imagen de Dios en el hombre, y antes que facultad electiva es posibilidad radical de decisión del hombre de realizarse y de ser él mismo, de modo que adhiriéndose libremente a su Creador alcance su propia perfección<sup>(41)</sup>.

La revelación afirma que el hombre ha sido creado para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la vida presente, para una adhesión plena a Dios en la totalidad del ser humano en la perpetua comunión de la vida divina<sup>(42)</sup>.

Pero el misterio total del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. De modo que en la misma manifestación del misterio del Padre y de su amor se manifiesta el hombre al hombre mismo y

(36) Ibd. n. 12

(37) Ibd. n. 13

(38) Ibd. n. 14

(39) Ibd. n. 15

(40) Ibd. n. 16

(41) Ibd. n. 17

(42) Ibd. n. 18

se esclarece lo sublime de su vocación<sup>(43)</sup>.

Los hombres están destinados a la constitución de una sola familia en Cristo, lo cual exige el mutuo respeto de su común dignidad, relación interpersonal en la comunión, práctica del segundo mandamiento que es enteramente semejante al primero. Esta comunidad humana se estructura a imagen y semejanza de la unión de las personas divinas, con lo que se muestra que el hombre no puede encontrar su plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás<sup>(44)</sup>.

## 2.4. El Hombre, Camino primero de la Iglesia

Enlazado así tan indisolublemente el binomio correlacional antropología-teológica o teología-antropológica, le parece a uno apenas natural que quien recoge la herencia impresionante de la Iglesia de Juan y de Pablo y que asume no sólo los nombres sino también el programa y derrotero trazado por el Concilio de Juan y de Pablo junte en su primera encíclica programática este mismo e idéntico binomio de Cristo y del hombre, del hombre y de Cristo: *Redemptor Hominis*.

Difícilmente podrá encontrarse lugares más incisivos para la fundamentación de la teología como antropología que en esta encíclica

del Papa Juan Pablo II, lugares cuya paráfrasis aquí presentamos. La fundamentación antropológica que instaura el Papa no es tan sólo para la teología: va hasta el evangelio, cobija el entero cristianismo y la totalidad de la misión de la Iglesia. Pero de nuevo, esas perspectivas antropológicas están pensadas y situadas desde el mundo rico, en tanto que lastimosamente faltan las propias de la periferia del mundo y de la historia que paradójicamente son las de las grandes mayorías del cristianismo actual.

### 2.4.1. *Fundamentación antropológica del evangelio y del cristianismo y consecuencias para la misión de la Iglesia*

Más allá de lo puramente circunstancial de hallarnos al final del segundo milenio de la redención, el nuevo pontificado romano se inicia dirigiendo el corazón al misterio de la redención humana porque ahí se condensa lo más profundo de la vida de la Iglesia. En cuanto que redimir significa dar vida y vida abundante al hombre, a partir de lo cual la Iglesia se constituye en Iglesia de los hombres vivientes, es decir, de los vivificados mediante el misterio de la redención de Jesucristo por el Espíritu Santo<sup>(45)</sup>.

La grandeza del Redentor que nos ha sido dado revela y mide, en la lógica cristiana, la grandeza, la dignidad y el valor del hombre. Por

(43) *Ibd.* n. 22

(44) *Ibd.* nn. 23, 24.

(45) JUAN PABLO II, *Carta Encíclica "Redemptor Hominis"*, marzo 4 de 1979, n. 22, Edición Mensajero, Madrid 1979.

ello, lo que propiamente anuncia la Iglesia como evangelio y como cristianismo es el estupor respecto a la dignidad y al valor del hombre. A este humanismo evangélico y cristiano en el que propiamente consiste la buena nueva se liga indisolublemente como con carta de ciudadanía el misterio total del Redentor; y ese mismo humanismo evangélico y cristiano es el que justifica la misión de la Iglesia en el mundo<sup>(46)</sup>.

A su vez, en el misterio de la redención es donde el problema del hombre está inscrito con una fuerza especial. Si Cristo, como afirma Vaticano II, se ha unido en cierta forma a todo hombre, es penetrando en lo íntimo de ese misterio como la Iglesia puede vivir tanto su propia naturaleza como su propia misión de enviada al mundo de los hombres. Si el Pueblo de Dios es, en el testimonio apostólico, Cuerpo de Cristo, la Iglesia no puede vivir la vida de su Esposo y Señor sino tomando contacto con el hombre, con sus problemas reales, con sus esperanzas, sufrimientos, conquistas y debilidades: sólo ahí toma contacto con los impulsos divinos, luces y fuerzas del Espíritu que provienen de Cristo<sup>(47)</sup>. Y si cupiera reforzar aún más la correlación de Cristo con el hombre bastaría recordar que cada hombre, el más concreto y el más real, es imagen y

semejanza de Dios y en cuanto tal la única creatura que Dios ama por sí misma<sup>(48)</sup>.

La estrecha correlación de Cristo con todos y con cada uno de los hombres de este planeta es abundante en consecuencias para la misión de la Iglesia: a) Ella no puede abandonar al hombre cuya elección, llamada, nacimiento, salvación o perdición están estrecha e indisolublemente ligadas a Cristo. b) El hombre personal y social, existencial y concreto *es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión; camino primero y fundamental; camino trazado por el mismo Cristo; camino que conduce a través del misterio de la encarnación y de la redención.* c) Si el hombre es camino de la Iglesia a ella se le impone de manera siempre nueva la obligación de ser consciente de la situación del hombre, de sus posibilidades, de las amenazas que lo acechan, de lo que es contrario a que la vida humana sea cada vez más humana y a fin de que todo se oriente a la verdadera dignidad del hombre<sup>(49)</sup>. d) La solicitud de la Iglesia por el hombre, por su futuro, por la orientación de todo el desarrollo y el progreso es elemento esencial de la misión de la Iglesia, de donde resulta que el ir "re-descubriendo" la situación del hombre en el mundo contemporáneo es

(46) *Ibd.* n. 10

(47) *Ibd.* n. 18

(48) *Ibd.* n. 13

(49) *Ibd.* n. 14

para la Iglesia de Jesucristo una obligación perentoria y en virtud misma del evangelio <sup>(50)</sup>. e) La finalidad de cualquier ministerio en la Iglesia sea apostólico, pastoral, sacerdotal o episcopal es la de mantener este vínculo del misterio de la redención con el hombre <sup>(51)</sup>.

#### 2.4.2. *Perspectivas antro-po-teológicas desde el mundo rico*

La anterior fundamentación antropológica tan enfática y lúcida y la confesada obligación de la Iglesia por la situación del hombre, permiten que la pregunta primera o inquietud básica del momento esté orientada hacia el sentido del progreso actual para la vida humana; lo cual indica que el dialogante principal aquí es el mundo rico, el desarrollado, el tecnificado, el pudiente; a él se pregunta si en ese contexto del progreso, el hombre en cuanto hombre se hace de veras mejor, más maduro espiritualmente, más consciente de su dignidad, más responsable y abierto a los demás, particularmente a los más necesitados y débiles, más disponible para dar y prestar ayuda a todos <sup>(52)</sup>.

La pregunta la dirige luego a todos los que pertenecen a los ámbitos dedicados activamente a la

promoción del progreso y del desarrollo, puesto que las técnicas productivas y la explotación del progreso material generalmente redundan en egoísmos, en dominación de los demás, en nacionalismos e imperialismos <sup>(53)</sup>.

#### 2.4.3. *Perspectivas antro-po-teológicas en favor del mundo pobre*

Juan Pablo II sabe bien que la pregunta o preocupación por el hombre no puede ser abstracta, puesto que el hombre real y concreto es la premisa fundamental para la elaboración de planes o programas concretos y determinados de civilización, de política, de economía <sup>(54)</sup>. Sabe también que la situación del hombre en nuestra época no es uniforme sino diferenciada tanto histórica como socialmente. De ahí que el cuadro de la actual civilización presente el claro-oscuro de la civilización técnica, progresista y consumista, y el negro sombrío del mundo víctima de los comportamientos inmorales del desarrollismo que empujan al mundo pobre hacia condiciones de ulterior miseria e indigencia. Para Juan Pablo II el cuadro es plastificación moderna de la parábola evangélica del rico Epulón y del pobre Lázaro <sup>(55)</sup>.

(50) *Ibd.* n. 15

(51) *Ibd.* n. 22

(52) *Ibd.* n. 15

(53) *Ibd.* n. 15

(54) *Ibd.* n. 16

(55) *Ibd.* n. 16

Por eso la encíclica papal endereza el discurso hacia las obligaciones del mundo rico ante el mundo pobre y hacia la carga amonestadora del evangelio por formas y planes de ayuda cultural a los nuevos estados y naciones, en cambio de que se les ofrezca la abundancia de las armas modernas puestas al servicio del conflicto, de la guerra, de la destrucción, para alimentar el patriotismo de unos con el consecuente imperialismo y neocolonialismo de los ricos entre los pobres<sup>(56)</sup>.

Pero conscientemente hemos titulado este apartado perspectivas antro-po-teológicas en favor del mundo pobre. Porque la problemática propia y específica del mundo pobre, la gran pregunta y algunos por lo menos elementos de respuesta de cómo poder ser hombre, imagen de Dios, camino primero de la Iglesia no desde el contexto del mundo opulento y desarrollado sino desde el corazón de los neocolonialismos e imperialismos, desde el mundo víctima de los comportamientos inmorales del desarrollismo, desde lo que con razón se ha denominado el reverso de la historia, el cautiverio y la opresión, eso no está presente en la enseñanza de la encíclica, así hayamos de decirlo con la más exquisita reverencia pero con no menor cristiana franqueza.

No en vano vamos repitiendo insistentemente que la fundamentación antropológica de la teología

(del evangelio, del cristianismo, de la misión de la Iglesia, según la ampliación magistral que hace Juan Pablo II) pudiera resultar suficiente desde y para el mundo rico, desarrollado y tecnificado, pero que es no solo insuficiente sino hasta desconcertante y ulteriormente humillante para el mundo del no-hombre y de la no-historia.

De ahí que la fundamentación de la teología como antropología halle sus cauces y sus desarrollos en la doble vertiente de una antropología teológica trascendental desde el rimer mundo, y de una antropología teológica liberadora de cara a las reales premisas para ser hombre en el tercer mundo.

### III. ANTROPOLOGIA TEOLOGICA TRASCENDENTAL DESDE EL MUNDO RICO

Quiérase o no, estése o no de acuerdo, nadie podrá minimizar el influjo notable ejercido por Karl Rahner sobre la antropología conciliar, sobre el subsecuente magisterio eclesiástico, sobre el giro decididamente antropológico de la teología contemporánea, más allá de los círculos del pensar teológico jesuítico que por el natural influjo de Rahner va resultando estigmatizado, especialmente en los círculos "ortodoxos" latinoamericanos, de los pretendidos *males* producidos en la Iglesia a raíz de un retorno al hombre<sup>(57)</sup>, de un pensar his-

(56) *Ibd.* n. 16

(57) RAHNER, K., *Theologie und Anthropologie, Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 43-65. FABRO, C., *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974.

tórico <sup>(58)</sup>, de un concepto de Palabra de Dios en la que se inscribe esencialmente la audición humana <sup>(59)</sup>, de un concepto de revelación divina que en su esencia misma incluye la experiencia y la interpretación humanas <sup>(60)</sup>, de un cristianismo correlacionado en profundidad con la pregunta por el hombre <sup>(61)</sup>, de una gracia en manera alguna desconexa de la naturaleza <sup>(62)</sup>, de una fe confesante no desarticulada de una fe anónima <sup>(63)</sup>, de una cristología histórica sin quiebres con la actual experiencia del hombre y del mundo <sup>(64)</sup>.

El aporte teológico quizás más específico de Rahner ha sido su lectura reinterpretativa de la clásica doctrina de la potencia obediencial en términos de existencial sobrenatural atemático respecto de una posible revelación categorial y temática de Dios en Jesucristo, y ello desde los parámetros de una antropo-

logía trascendental recurrente en las múltiples obras del gran teólogo, condensada en la Introducción y Grados Primero y Segundo de su Curso Fundamental sobre la Fe al que remitimos y cuya paráfrasis presentamos.

Y es que una experiencia trascendental implícita en todo acto de conciencia categorial es condición de posibilidad de toda experiencia concreta acerca de un objeto particular. Es en la experiencia trascendental donde se da la unidad y la identidad entre la estructura del sujeto sabedor o pensante y la estructura de los posibles objetos pensados o experimentados <sup>(65)</sup>.

“Ha de acentuarse que la trascendencia aquí mencionada no significa el “concepto” de trascendencia temáticamente representado, en el cual ésta se refleja de manera explícita, sino aquella apertura aprio-

(58) RAHNER, K., Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes, *Schriften zur Theologie* XII, 1975 215-224.

(59) RAHNER, K., *Oyente de la Palabra*, Barcelona 1967.

(60) RAHNER, K., Selbsterfahrung und Gottes Erfahrung, *Schriften zur Theologie* X, 1972, 133-144; Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung, *Schriften zur Theologie* XII, 1975, 41-52.

(61) RAHNER, K., Dignidad y Libertad del Hombre, *Escritos de Teología*, Madrid 1961, 245-275; Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, *Schriften zur Theologie* XII, 1975, 387-495.

(62) RAHNER, K., Sobre la relación entre la Naturaleza y la Gracia, *Escritos de Teología* I, Madrid 1961, 325-347; Naturaleza y Gracia, *Escritos de Teología* IV, 1962, 215-244; Teología de la Libertad, *Escritos de Teología* V, Madrid 1967, 210-232.

(63) RAHNER, K., Sobre el problema de la Ética existencial formal, *Escritos de Teología* II, Madrid 1961, 22-243; Los Cristianos Anónimos, *Escritos de Teología* V, 1967, 535-544; Anonymer un expliciter Glaube, *Schriften zur Theologie* XII, 1975, 215-224.

(64) RAHNER, K., Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses, *Schriften zur Theologie* IX, 1970, 227-240.

(65) RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la Fe*, Barcelona 1979, 38.

rística del sujeto al ser en general que se da, precisamente, cuando el hombre cuidando y aprovisionando, temiendo y esperando, se experimenta como expuesto a la multiplicidad de su mundo cotidiano”<sup>(66)</sup>.

En esa experiencia trascendental se da un saber anónimo y no temático de Dios. De donde resulta que el conocimiento originario acerca de Dios no es aprehensión de un objeto que irrumpe desde fuera sino saber anterior a toda ulterior explicitación categorial o temática, e identificable entonces con la estructura trascendental de la experiencia<sup>(67)</sup>.

De ahí que la referencia del hombre al misterio del ser llamado Dios es obvia y constituye la fuente y la ulterior condición de posibilidad de todo entender y de todo explicitar particular<sup>(68)</sup>.

Si lo anterior es como el presupuesto óntico-antropológico para que pueda ser oída la revelación y el mensaje de Dios temático y cate-

gorial, con razón no puede establecerse una separación entre revelación y antropología, puesto que la segunda es condición de posibilidad de la primera como el oyente es condición de posibilidad de la locución: la locución categorial y temática de una posible revelación, es explicitación debida y sin embargo gratuita y misericordiosa respecto de un preguntar y de un saber sobre Dios atemático y trascendental<sup>(69)</sup>.

Por ello, “lo que ha de oír el hombre no es lo que reside inmediatamente en el concepto como tal. Mas bien los conceptos son referencias a una originaria experiencia fundamental del hombre acerca de su subjetividad y personalidad; referencia a una experiencia fontal que no se da en forma absolutamente muda y sin reflexión, pero tampoco simplemente por palabras adoctrinadas desde fuera”<sup>(70)</sup>.

Además, ser persona o llegar a serlo significa autoposeerse como sujeto sabedor y libre con referencia a un todo. La referencia al todo que constituye al sujeto como per-

(66) Ibd. 54

(67) Ibd. 39

(68) Ibd. 40

(69) Ibd. 42-43.

“Si la teología ha necesitado siempre del auxilio de la filosofía, hoy día esta filosofía tendrá que ser antropológica, es decir, deberá buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana las dimensiones trascendentes que constituyen la capacidad radical del hombre de ser interpelado por el mensaje cristiano para comprenderlo como salvífico; es decir, como respuesta de plenitud gratuita a las cuestiones fundamentales de la vida humana. Este fue el proceso de reflexión seguido por el Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes*: la correlación entre los problemas hondos y decisivos del hombre a la luz nueva que irradia sobre ellos la persona y el mensaje de Jesucristo (cfr. nn. 9-21)”, JUAN PABLO II, *Discurso a los Teólogos Españoles*, Noviembre 1 de 1982, Mensaje de Juan Pablo II a España, BAC, Madrid 1982, 52.

(70) RAHNER, K., Ibd. 25

sona es el horizonte para que el hombre en su experiencia particular empírica y en sus ciencias particulares pueda comportarse consigo mismo como unidad y totalidad<sup>(71)</sup>.

Pero el hombre no se percibe como encomendado a sí mismo solo porque conoce, sino también porque actúa; y en ese estar en sus propias manos se experimenta como responsable y como libre. Por donde se entiende que la libertad antes que facultad de hacer esto o aquello, es posibilidad de decidir sobre sí mismo para ser sí mismo<sup>(72)</sup>.

Además, la pregunta por el hombre tanto como la pregunta por su salvación no pueden resolverse dejando de lado su historicidad y su estructural sociabilidad: la trascendentalidad y la libertad se realizan en la historia y la historia constituye una parte de la auto-inteligencia del hombre y momento interno de un hombre que se autorrealiza históricamente<sup>(73)</sup>.

Todo ello muestra que lo que se llama posibilidad de salvación es posibilidad de ser. Donde esta correlación entre ser-hombre y salvación no se establece o queda opacada, la salvación adquiere visos de entidad que adviene desde fuera a un ser ya

constituído, y entonces entidad extraña y mítica<sup>(74)</sup>.

Pero por fortuna el concepto cristiano de salvación no refiere una situación que se precipita desde fuera sobre el hombre, sino el carácter definitivo de la verdadera autointeligencia y de la acción propia del hombre como libertad ante Dios o como aceptación de la propia mismidad tematizada y particularizada en la revelación categorial<sup>(75)</sup>.

De lo que se concluye que lo que llamamos existencial sobrenatural es la referencia real a una pregunta que no ha quedado frustrada; que se ha dado; que es coincidente, concomitante y además gratuita respecto de la pregunta del hombre por sí mismo. Pero aquí nuevamente sería equivocado pensar que el existencial sobrenatural viene a ser respuesta a posteriori a una pregunta a priori y entonces nuevamente entidad que adviene de fuera de la pregunta misma. Si la trascendentalidad del hombre está mediada a través de todo el material categorial de su experiencia, entonces también la trascendentalidad elevada sobrenaturalmente tiene que estar mediada por una realidad categorial por la que y en la que el sujeto llega a sí mismo<sup>(76)</sup>.

(71) *Ibd.* 49

(72) *Ibd.* 55; 58-59

(73) *Ibd.* 61

(74) *Ibd.* 59

(75) *Ibd.* 60

(76) *Ibd.* 74

Las consecuencias para la teología son obvias:

a) No puede objetarse que las verdades centrales de la fe en sentido estricto son misterios. Lo son, claro está, pero misterio no equivale a una frase que carece de sentido para nosotros y que por tanto no podemos hacer nuestra. Si el horizonte de la existencia humana que funda y abarca todo conocer humano es de antemano un misterio, entonces el hombre tiene una afinidad de todo punto positiva (dada por lo menos mediante la gracia) con aquellos misterios cristianos que constituyen el contenido fundamental de la fe. El misterio puede llegar hasta la proximidad del hombre si éste se entiende como el que está referido al misterio que llamamos Dios<sup>(77)</sup>.

b) La teología es siempre una teología de las antropologías profanas y de las propias interpretaciones del hombre; las cuales no entran por completo pero sí parcialmente en las filosofías explícitas. Desde donde se origina por fuerza un enorme pluralismo de teologías<sup>(78)</sup>.

c) La teología es teología auténticamente proclamable en la medida que logra hallar contacto con toda la autocomprensión profana del hombre en una época determinada,

en la medida en que logra establecer diálogo con ella, hacerla suya y dejarse fecundar por ella en el lenguaje propio de la época<sup>(79)</sup>.

d) Ha de quedar claro que hoy la filosofía o las filosofías no representan ya el único e incuestionable mercado de intercambio suficiente por sí mismo en que la teología entra en contacto con la ciencia profana y con la o las concepciones del hombre. Las filosofías ya no proporcionan las únicas comprensiones del hombre importantes para la teología; más bien, hoy como teólogos nos encontramos forzosamente en un diálogo, ya no mediado por la filosofía, con ciencias pluralistas de tipo histórico, sociológico y científico-natural<sup>(80)</sup>.

#### IV. ANTROPOLOGIA TEOLOGICA LIBERADORA

Para la generalidad de los latinoamericanos estas fundamentaciones antropológicas trascendentales podrían ser ejemplo típico del hacer teológico idealista, ahistórico, apolítico, teórico, simplemente explicativo, sin contenido analítico social, como para justificar el reproche que la teología tercermundista hizo y hace a la teología no comprometida o insuficientemente comprometida propia del mundo rico<sup>(81)</sup>. "Si la situación histórica de dependencia

(77) *Ibd.* 29

(78) *Ibd.* 24

(79) *Ibd.* 24

(80) *Ibd.* 24

(81) Cfr. SEGUNDO, J.L., *Situación de la Teología*, Buenos Aires 1975.

y dominación que abarca dos tercios de la humanidad con sus treinta millones de muertos al año por hambre y desnutrición, no se convierte hoy en el punto de arranque de una teología cualquiera, incluso en los países ricos y dominadores, la teología no podrá nunca proponer concretamente dentro de la historia sus temas fundamentales. Sus interrogantes no serían reales. Apenas si rozarían al hombre real. 'Es urgente salvar la teología del cinismo que la amenaza', decía uno de los participantes en el encuentro de Buenos Aires. En efecto, hay muchos tratados de teología que se convierten en expresiones de cinismo frente a demoledores problemas del mundo de hoy" (82). Y en realidad, cuál es el espacio de limpidez y de coherencia que le va quedando al magisterio eclesiástico, a la ordinaria predicación de la Iglesia, a la teología y a los maestros de ella para hablar sin cinismo sobre la libertad, sobre el amor de Dios, sobre la gracia, sobre la comunión y participación?

Por ello al señalar como se ha hecho la ausencia de la problemática específica del tercer mundo en un documento tan importante como "Redemptor Hominis", el reclamo no apunta con simpleza a que el magisterio de la Iglesia evoque proclamativa o explicativamente una antropto-teología propia del tercer mundo para ser *enseñada* en un documento más, al estilo de Medellín y Puebla, y para que esa antropto-teología sea entonces *creída* por al-

gunos, *contestada* por otros y *dis-cutida* por los teólogos de oficio; ese nivel de lo literario es y será siempre manejable para dejar las cosas como están.

Tampoco el reclamo a la teología del primer mundo es para que filantrópicamente amplíe sus visiones hasta la periferia, como si se estuviera presuponiendo que el hombre desarrollado y técnico del primer mundo es la medida de lo que deberá llegar a ser el hombre del mundo subdesarrollado y que entonces técnicos y teólogos progresistas y simpatizantes nos ayuden a remozar ciertas estructuras, a montar cierto desarrollo, a juntar determinados capitales, a subir un grado más en la escala del bienestar; como si todo ello se lograra impunemente sin entrar en el eterno retorno del desarrollismo capitalista que siempre nuevamente reengendra dependientes, explotados y marginados, dado que el subdesarrollo y la dependencia es y será el necesario correlato y el inevitable subproducto del desarrollo como para corroborar con sarcasmo aquello de que "pobres habrá siempre entre vosotros"! Que se entienda de una vez por todas que la situación del tercer mundo no es coyuntural sino derivado estructural del sistema que nos domina.

De ahí que la teología liberadora latinoamericana desde sus propios orígenes y en su inspiración primitiva haya juntado lo religioso con lo antropológico al estilo Pa-

(82) ASSMANN, H., *Teología desde la Praxis de Liberación*, Salamanca 1973, 40; cfr. GUTIERREZ-ALVES-ASSMANN, *Religión, Instrumento de Liberación?*, Barcelona 1973, 166.

blo VI; lo revelado con lo antropológico al estilo Rahner; la revelación del misterio personal de Dios con el lugar histórico de su manifestación según la economía de salvación; la doctrina sobre la encarnación con la realidad humana concreta sin confusión, sin mezcla y sin separación, al estilo de la genuina tradición de la Iglesia; la lectura teológica con el proceso de liberación del hombre (proceso, conflictivo, histórico, activo, en esperanza), según método teológico propio, a despecho de otros posibles pero para nosotros insuficientes: "Lo que se proponen los que participan en el proceso de liberación es 'crear un hombre nuevo'... El hombre de hoy es particularmente sensible al hecho de que la inmensa mayoría de la humanidad no puede satisfacer sus más elementales necesidades; y busca hacer del servicio a quienes sufren opresión e injusticia, la regla de su propia conducta. Más aún: valorará—incluso los cristianos— lo "religioso" en función de su significado para el hombre. Esta posición no está exenta de ambigüedades, pero muchos son los que prefieren, como dice J.M. González Ruiz, 'equivocarse en favor del hombre'. Teniendo en cuenta esto, habíamos recordado cómo la teología se orienta cada vez más a reflexionar sobre los aspectos antropológicos de la revelación. Pero la Palabra no es sólo palabra *sobre* Dios y *sobre* el hombre,

sino que es verbo *hecho* hombre. Si lo humano es iluminado por la Palabra es, precisamente, porque ella llega a nosotros a través de la historia humana; es indiscutible dice G. von Rad, que 'la historia es el lugar en que Dios revela el misterio de su persona'. La historia humana será entonces también el espacio de nuestro encuentro con El en Cristo"<sup>(83)</sup>.

Y es que la experiencia primera del hombre latinoamericano —trascendental si se quiere y atemática, pero cada vez más dramática y amenazadoramente tematizada y categorializada— no es de posibilidad de ser hombre, sino de imposibilidad de serlo por inexistencia radical de las más elementales condiciones de vida biológica y espiritual; por negación de la posibilidad de autorrealización como persona en el nivel de su irrepetible singularidad y de su innegociable autonomía; por avasallamiento mordaz de sus culturas y subculturas que le impiden su simbolización autónoma así como su interpretación por sí mismo de los símbolos propios de su mundo y de su historia; por marginamiento insultante con relación a la autoría y al protagonismo de la historia que otros quisieran escribir por él; de todo lo cual se genera esa situación de radical empobrecimiento en el ser, en el tener y en poder<sup>(84)</sup>, que es cautiverio y opresión<sup>(85)</sup>, y situación de

(83) GUTIERREZ, G., *Teología de la Liberación, Perspectivas*, Salamanca 1975, 243-244; cfr. ZEVALLOS, N., *Apuntes para una Antropología Liberadora*, Bogotá 1977.

(84) Cfr. DUSSEL, E., *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, Buenos Aires 1973; GUTIERREZ, G., *La Fuerza Histórica de los Pobres*, Lima 1978; MARQUINEZ, G., *Ideología y Praxis de la Conquista*, Bogotá 1978.

(85) Cfr. BOFF, L., *Teología desde el Cautiverio*, Bogotá 1978.

periferia y de confinamiento en el reverso mismo de la historia<sup>(86)</sup>.

De ahí que la experiencia fundante del latinoamericano es la de que para realizarse tiene que vencer no solo cuando denuncia la tematización cristiana de la revelación categorial proclamada por la Iglesia, sino primaria y principalmente cuanto le impide ser nombre y realizarse como tal; sabiendo, entonces, que su liberación humana, dura y conflictiva, no es apéndice sino corazón mismo de su liberación cristiana y condición absoluta para que la Palabra de Dios temática y categorial pueda ser oída en horizonte de coherencia y de sentido al amparo del cinismo.

Por ello, como diría Rahner desde sus propias perspectivas, tampoco en América Latina la proclamación de la revelación, la fe, el dogma eclesial, la predicación o la acción pastoral pueden ser dato o situación que se precipitan sobre el hombre desde fuera del mismo hombre situado y concreto. Hace años que Gustavo Gutiérrez caracterizó el desfase teológico y pastoral que resulta de un tipo de conducción del *infiel* o incluso del *fiel* a una gracia que se supone situada fuera de él, para que crea y se convierta a una entidad externa y ajena al hombre llamada evangelio o buena nueva; o que resulta de la concepción extrinsecista de la vida presente como *prueba* para superar y *paso* hacia la conquista de

la vida futura esa sí genuina y verdadera; o que resulta de la concepción extrinsecista de que Cristo, en gesto de filantrópica intercambiabilidad, acepta como hecha a El la acción por el hermano. Todo ello revelaría la escasa conciencia de que la buena nueva no es para Dios sino de Dios enteramente para el hombre; que la vida presente es constitutiva de la salvación misma en cuanto tal; y que solamente se abre a Dios el que se abre al hermano, así como solo se salva el que relacionado en profundidad con el hermano, por ese y sólo por ese camino, se abre a Jesucristo<sup>(87)</sup>.

Por lo demás, si ningún hombre se realiza simplemente pensando sino actuando, como afirma Rahner, esa como sociología del conocimiento tan fácilmente pretermitida en otras partes, le indica al latinoamericano que el hombre no se realiza simplemente actuando sino actuando políticamente y técnicamente con relación a su propio y peculiar proyecto histórico en pro de una liberación que si ha de ser *integral* en su punto de llegada, tiene que ser primaria y principalmente en aquellos órdenes que hoy impiden al latinoamericano su posibilidad misma de ser, es decir, lo económico, lo político y lo cultural. Por eso hay que denunciar y precaver con fuerza la utilización que se hace del lenguaje liberador con un vaciamiento casi total de los contenidos analíticos propios de

(86) Cfr. GUTIERREZ, G., *Teología desde el Reverso de la Historia*, Lima 1977.

(87) GUTIERREZ, G., *Teología de la Liberación, Perspectivas*, Salamanca 1975, 195-196.

las ciencias sociales y de la teología de donde proviene tal lenguaje<sup>(88)</sup>. Y es lo que ocurre en escala considerable con el uso eclesiástico de términos tales como *historia, estructura, coyuntura, clase, análisis* según lo demuestra Pierre Vilar<sup>(89)</sup>. Por eso, quien se ha tomado el trabajo de elaborar cuadros estadísticos sobre las veces que aparece el término liberación en Puebla, afirma que son 76; pero de ellas, 16 en sentido genérico (?); 19 en sentido de liberación *integral*; 6 como referencia directa al sentido que le da Evangelii Nuntiandi (?); 17 en sentido religioso propio del papa Juan Pablo II; 16 "*al estilo liberacionista*"; 3 en contexto bíblico; para concluir entonces que Puebla emplea solo un 21.05% el término liberación en *sentido liberacionista* (sentido que será sin duda el propio de las ciencias analítico-sociales de donde proviene el término que dice relación al de *dependencia* en los órdenes político, económico y social); y que por tanto la liberación tiene que ser religiosa o *integral*<sup>(90)</sup>. Como si por el empleo que haga o que no haga Puebla pudiera cambiarse no sólo la semántica de los vocablos, sino sobre todo la situación pavorosa de América Latina que es drama en lo social, en lo político, en lo económico y cultural, situación que exige liberación en el sentido de liberación!

Para todo ello, el hombre latinoamericano hace coincidentes su pensar con su hacer sobre el fundamento de una epistemología (que es también antropología) que no es ciertamente la teoría del conocimiento de corte idealista; posiblemente tampoco la epistemología marxista tal vez por las implicaciones ideológicas (aunque no hay epistemología alguna en estado puro) que tanto han alarmado a las autoridades eclesiásticas, pese a todos los innegables valores históricos, sociológicos y prácticos del método marxista<sup>(91)</sup>; sino la dinámica bíblico-cristiana del conocer a Dios desde y por la acción transformadora y liberadora de la historia, así como desde y por la práctica viva y responsable de la alianza.

Lo cual indica que el estadio previo a toda reflexión liberadora del hombre latinoamericano es la praxis de liberación misma en los órdenes antes indicados; no sólo para que la reflexión teológica liberadora adquiera soporte real, sino para que se vea libre del cinismo que amenaza toda reflexión y discurso religioso que no sea profundamente antropológico desde la situación y la concreción. Sólo entonces recuperan sentido las mediaciones históricas (escritura, tradición, dogma) de lo siempre creído y vivido en la Iglesia<sup>(92)</sup>.

(88) Dos ejemplos entre muchos citables: MOLTMANN, J., *El Lenguaje de la Liberación*, Salamanca 1974; GALAT, J. y ORDÓÑEZ, F., *Liberación Integral*, Bogotá 1973.

(89) VILAR, P., *Iniciación al Vocabulario del Análisis Histórico*, Barcelona 1981.

(90) JIMENEZ, R., *Tres Temas candentes en Puebla: Teología de la Liberación, Marxismo, Democracia*, Universidad Andrés Bello (Caracas), Cedral (Bogotá), Bogotá 1982, 18.

(91) ALTHUSSER, L., *Teoría Marxista del Método*, Bogotá 1975.

(92) BOFF, Cl., *Teología de lo Político: Sus Mediaciones*, Salamanca 1980.

---

Las consecuencias para la teología son obvias:

Teólogo latinoamericano no es simplemente el que especula, prueba, sistematiza y equipa a los demás con contenidos para ser transmitidos. Es teólogo orgánico y liberador militante que acompaña sapientemente el proceso de histórica liberación de los pueblos del continente humillados y empobrecidos, por los cuales ha hecho una opción inmodificable para ser implementada desde la cátedra teológica o desde la barriada de suburbio.

Marca imprescindible de la teología latinoamericana es hacer convergentes la fe categorial y temática de Dios en Jesucristo con la experiencia antropológica fundamental del hombre de nuestro medio. Ello exige evidentemente toda una relectura situada y situacional de la misma Escritura como paradigma de todas las liberaciones humanas y una reinterpretación de todas las

demás mediaciones eclesiales, pese a los temores ocultos y manifiestos por las relecturas y las reinterpretaciones más allá de todo lo sabido, experimentado y cómodamente reactualizado.

La teología latinoamericana tiene que hacer significantes todos los modos de autocomprensión del hombre, que si en el pasado fueron de corte corradamente filosófico, son hoy abiertos y plurales tanto como un saber del hombre sobre sí mismo que es ampliamente histórico, empírico e irreversiblemente sociológico.

La antropología teológica de tema y objeto para ser estudiado en seminarios diocesanos y en facultades universitarias deviene hoy reencuentro con, o retorno al hombre, que con todas las concreciones de nuestro medio de periferia y de cautiverio es el camino primero de la Iglesia latinoamericana en su itinerario conflictivo y doloroso hacia el Hombre-Dios, Jesús el Cristo.