Debates

TEOLOGIA Y PRACTICA POLITICA

*Luis Alberto Restrepo, S.J.**

Los autores de la "Teología de la Liberación" tienen el mérito de haber planteado explícitamente a la conciencia eclesial el problema que la sociedad occidental moderna le había planteado ya de hecho, sobre todo a partir de los siglos 18 y 19: la primacía de la práctica transformadora de los hombres por sobre sus concepciones teóricas, que —en el campo de la vida cristiana— se traduciría en una primacía de la práctica del amor evangélico por sobre las concepciones teóricas de la fe, esto es, por sobre lo que habitualmente había recibido el nombre de "teología". De tal modo que la teología debería estar subordinada a la práctica del amor: debería partir de ella y estar orientada hacia ella. Más aún, esta práctica se entendería como una práctica fundamentalmente política, que revestiría en América Latina un carácter revolucionario, y tendría una inspiración básicamente marxista.

Como es obvio, estos planteamientos generan polémica y contradicción. Ponen en tela de juicio la conciencia que la Iglesia ha tenido de sí misma y de su misión durante largos siglos; cuestionan las formas

actuales de su actividad pastoral y la concepción global de su estructura. En síntesis, coloca a la Iglesia en una aguda crisis de identidad. Para muchos no es claro como pueda conservarse fiel a sí misma tras de esta "inversión" radical de sus concepciones y estructuras.

Porque habitualmente la fe ha sido considerada como norma de la práctica evangélica del amor. Y dentro de la misma fe, la Escritura, la tradición verbal y el magisterio han sido considerados como norma que determina toda concepción ulterior de la misma fe, y por ende, de la práctica ético-política que de ella debería derivarse. En los planteamientos de la "Teología de la Liberación" los términos parecen invertirse: la práctica transformadora de los hombres, y concretamente su práctica revolucionaria, parece convertirse en norma de la comprensión de la fe, y en consecuencia también de sus interpretaciones teológicas. Tal práctica se señala como el "lugar" desde donde se hace posible la comprensión del Evangelio, así como el "lugar" donde debe verificarse la autenticidad de tal comprensión.

* Licenciado en Filosofía y Letras, Universidad Javeriana; Miembro del Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP, Bogotá.

Hay, sin duda, múltiples matices de un autor a otro, y algunos no aceptarían quizás el carácter esquemático de estos planteamientos, pero nos parece que en última instancia este es el interrogante clave que nos lanza la "Teología de la Liberación". Qué es lo primero y más importante para el cristiano, al menos en América Latina: la fe y su comprensión teológica o la práctica política revolucionaria en favor de los explotados? Si bien pueden discutirse las soluciones ofrecidas hasta ahora, los teólogos de la liberación tienen el mérito indiscutible de habernos hechos conscientes del problema central que la sociedad moderna nos plantea.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El problema expresado por la teología de la liberación no ha sido creado por ella. Antes de ser formulado por una reflexión teológica, había sido ya engendrado por la práctica histórico-social misma. Es importante insistir en este punto, porque no está ausente la tentación de descalificar la teología de la liberación y de creer que, con ello, se ha solucionado ya el problema que esta se limita a poner de manifiesto. Esta aparente solución es muy habitual en nuestra conciencia eclesial, para la cual los problemas teológicos y sus soluciones son primordial y casi exclusivamente meros conflictos de ideas. Desafortunadamente, es posible excomulgar las ideas, pero los hechos que las sustentan podrían tomar una dolorosa venganza.

1.1 Primacía real de la Práctica en el Mundo Moderno.

La subordinación de las concepciones teóricas a la práctica transformadora de los hombres es un hecho social cada vez más universalmente extendido. Universal, porque abarca cada vez campos más amplios de la existencia humana y porque se extiende rápidamente a la mayor parte de los pueblos.

A partir del siglo, y con el progresivo surgimiento de la burguesía europea, se fue modificando insensiblemente pero radicalmente la clásica actitud del hombre ante el mundo. De la contemplación del orden cósmico, esta nueva clase social, vinculada a nuevos modos de producción material, fue volviendo su interés hacia el "saber-hacer". El saber, paulatinamente desligado de la pura contemplación, se fue articulando a las prácticas de transformación de la naturaleza. La antigua totalidad del cosmos se descompuso progresivamente en una multiplicidad de "objetos" del conocimiento y la actividad humanas. El surgimiento de las así llamadas "ciencias naturales" marcó más tarde, en el siglo 17, la ruptura radical del saber moderno, orientado al control y transformación de los procesos naturales, con la ciencia clásica, orientada fundamentalmente a la contemplación de la Verdad del todo cósmico.

Las ciencias naturales están orientadas hacia una serie indefinida de prácticas parcelarias, ordenadas al control de los procesos naturales. El conocimiento científico surge de esas diferentes prácticas ("experimentos") y busca expresarlas de modo formal, para poder reproducir a voluntad, de manera aislada o combinada, uno o muchos procesos naturales. Este nuevo estilo del saber, ordenado a una práctica específica, se fue convirtiendo en la forma habitual y generalizada del conocimiento. De tal modo que la práctica de transformación de la naturaleza se convirtió insensiblemente en la actitud fundamental del europeo ante la naturaleza. Y la "ciencia" se transformó en instrumento de esa misma práctica.

La Ilustración del s. 18, particularmente la Ilustración francesa, al tomar conciencia de este carácter activo y transformador de la burguesía europea, amplió tanto el objeto como el sujeto de esta misma práctica. El objeto de ser un proceso parcial de la naturaleza para abarcar

a la sociedad humana a lo largo de su historia, y el sujeto ya no fue más el científico aislado en su laboratorio, sino el "pueblo", comprendiendo por este término a la colectividad de los individuos vinculados por un contrato social. Rousseau traza con claridad esta concepción de una colectividad humana en permanente actividad de autotransformación. Y el pensamiento de Rousseau, surgido de la insatisfacción y de las luchas de la burguesía francesa, se tradujo luego en la primera encarnación histórica del pensamiento político: la Revolución francesa.

En este sentido, Marx sólo vino a darle una rigurosa forma teórica al proceso de autotransformación en el que se había adentrado ya la sociedad europea del siglo 19. Si Marx formula la primacía de la Práctica social sobre el conocimiento teórico, y hace de ella el modo de ser fundamental de los hombres sociedad, no es esto un capricho teórico sin fundamento o el mero producto de una consecuente especulación posthegeliana. Es la fijación teórica de lo que ya era de antemano una situación histórico-social generalizada.

Los Estados Unidos ha sido el pueblo que, hasta el momento, más ha contribuído a difundir este nuevo "ethos" de transformación permanente de todas las condiciones materiales de la existencia humana. Y, aun contra su voluntad política, ha generado la urgencia de grandes transformaciones sociales y políticas en todo el orbe, particularmente en el Tercer Mundo.

Aunque de manera distorsionada en América Latina ha venido haciendo su irrupción este nuevo ritmo de la vida desde comienzos del siglo. En realidad, la práctica de transformación no ha estado mediada en nuestro continente por un serio esfuerzo de investigación y creación científica. La "ciencia" ha sido y es básicamente un mero aprendizaje de tecnologías, a veces de meras técnicas. Pero aun así, el auge industrial, la consiguiente aglomeración urbana y la dura lucha por la vi-

da va imponiendo implacablemente un ritmo dinámico a las sociedades latinoamericanas. Parejamente con la introducción de este nuevo modo de producción material de la vida ha ido surgiendo un nuevo y más violento conflicto social. El Continente se encuentra ya embarcado en un vasto y profundo proceso de evolución social y política cuyo desarrollo y término no son previsibles. Sólo puede preverse lo que ya hoy es dura realidad: que el camino será áspero y prolongado.

En este contexto es comprensible que la primacía que Marx atribuye a la práctica de transformación social por sobre la teoría vaya convirtiéndose también en la manera fundamental de existir de amplios núcleos de nuestra sociedad. La práctica de transformación de la naturaleza, y sobre todo la práctica política de transformación de la sociedad se van convirtiendo en una forma generalizada de existencia de los hombres en América Latina.

Es evidente que no es este el lugar para hacer una larga exposición y discusión del concepto marxista de la Práctica. Tampoco podemos decir que la concepción de Práctica que tienen los distintos autores de la "Teología de la Liberación" coincida siempre con la de Marx. Más aún, algunos de ellos quieren evitar conscientemente esta asimilación. Con todo, es un hecho que ha sido Marx quien, a nivel teórico, le ha dado toda su relevancia a la Práctica, y que a él se refiere, directa o indirectamente, todo aquel que pretenda afirmar la primacía de la Práctica social sobre la teoría. Por ello, es conveniente fijar algunos rasgos de una concepción marxista de la práctica y explicar su relación con la teoría.

Para Marx, la Práctica es el punto de partida y el lugar de verificación de toda teoría. Una teoría es verdadera en la medida en la que es capaz de comprender críticamente la práctica existente y de engendrar una acción capaz de transformarla. Esto es, particularmente cierto respecto de la Práctica socio-política revolucio-

na. De tal modo que el fin de la teoría no es la contemplación desinteresada de una "Verdad" no ligada a la práctica social, sino el servir de guía para una práctica revolucionaria.

El carácter subordinado de la teoría con relación a la práctica no significa, sin embargo, como creen algunos, que Marx abogue por un activismo ciego, o guiado por una comprensión teórica superficial. La primacía de la Práctica no significa superficialidad en la teoría. Marx fue siempre exigente en cuanto al rigor de la teoría, y prueba de ello es la densidad de su propia obra, "el Capital", a la que le dedicó 15 años de ardua investigación. La subordinación de la teoría a la práctica no significa que aquella puede estar ausente o ser superficial, sino que toda ella debe estar referida a la práctica social, como a su punto de partida y meta de llegada. La teoría se convierte así, no en un fin en sí misma, como si en ella se alcanzara la verdad, sino en un "momento" o instancia de la autoconstitución de la práctica racional de los hombres. Pero es en ella, en la Práctica social, donde se consuma la verdad de toda teoría.

La Teoría, además, no es neutral: asume e interpreta los intereses de las clases socialmente dominadas. Con ello, contribuye a la articulación de la práctica política revolucionaria de estas mismas clases. Una Teoría que pretenda levantarse por encima de los conflictos económicos de las clases, es ya de hecho una Teoría igualmente parcializada, pero en este caso en favor de la dominación y de la opresión social.

La práctica adquiere así el carácter de una determinación "totalizante" o englobante de toda realidad. La totalidad de la naturaleza y de la sociedad se convierten en objeto y material de la actividad transformadora. Y el sujeto de esta actividad es también en formas diferentes, la totalidad de cada sociedad. De allí que, a partir de Marx, la Práctica transformadora

haya adquirido un estatuto cuasi-filosófico, en cuanto Marx puso de manifiesto su carácter de determinación fundamental de la existencia humana, individual y social. Como que la Práctica ha llegado a desplazar a la teoría, y convertirse en el "lugar" donde la verdad se realiza y manifiesta. Con todo, no hay que convertir la concepción marxista de la Práctica en un nuevo concepto filosófico en el sentido clásico. La determinación fundamental de la existencia social de los hombres no es el concepto de Práctica, sino la Práctica efectiva, que desborda todo concepto. Por ello la verdad de su teoría sobre la práctica no se consuma en sí misma, sino en la acción que ella organiza.

La Práctica de transformación de la naturaleza y de la sociedad ha venido a convertirse, pues, para el hombre moderno en el "lugar" donde se decide el sentido y el valor de su existencia. Es allí donde se muestra la verdad de lo que él mismo es. De hecho, todo el saber moderno está referido a la práctica de transformación de la naturaleza y de la sociedad, y es al interior de este tipo de conocimiento donde se toman permanentemente las opciones ético-políticas más decisivas para la vida de las grandes colectividades, que afectan incluso al orbe entero, si las decisiones se toman en las grandes metrópolis de los actuales imperios. Bajo la apariencia de seres humanos. Pero sobre todo, las así llamadas ciencias humanas en el campo donde se juega hoy las opciones que afectan a todos los hombres. Demografía, ecología, sociología, economía, ciencias de la comunicación, son el campo de batalla donde se define la orientación de la práctica social universal. Y ella misma, en su materialidad histórica, es la que decide de la significación de toda teoría.

1.2 Ausencia progresiva de la Iglesia en el mundo moderno.

Ante la nueva sociedad en proceso constante de autotransformación, la Iglesia ha-

bía ido quedando progresivamente marginada, enclaustrada en la clásica visión del hombre y del cosmos, según la cual, la Verdad está concluída ya en sí y se alcanza en el conocimiento de la doctrina verdadera.

Es claro que todo el proceso de industrialización de Europa y los EE. UU., así como la ciencia y la técnica que lo han acompañado han sido fenómenos culturales que se han desarrollado al margen de la Iglesia, e incluso en cierto modo a su pesar.

En relación con el proceso de transformación política en el que ha venido adentrándose la sociedad moderna, la Iglesia no sólo ha estado ausente sino que ha estado negativamente presente, al menos en cuanto a la actitud de sus más altas jerarquías. La Revolución francesa y la Independencia de las Colonias europeas se realizaron contra la voluntad de la jerarquía eclesiástica. Y las revoluciones socialistas de este siglo han contado con la oficial desaprobación y condena eclesiástica. La jerarquía, inspirada en una comprensión marcadamente teórica y doctrinaria del Mundo y del Evangelio, ha permanecido anclada en la seguridad del pasado, como una fuerza opuesta al proceso de permanente autotransformación social del hombre.

En América Latina, está por definirse la actitud de la Iglesia. En el pasado, fue parte del poder conquistador y colonial. Ante los movimientos de Independencia, la jerarquía se mostró casi en su totalidad fiel a la corona española. Hoy en día, cuando la agudización de los conflictos sociales va llevando a amplias capas de la población latinoamericana a proyectar y realizar una práctica revolucionaria en búsqueda de una sociedad socialista, la mayor parte de la jerarquía, del clero y de los católicos se muestran vacilantes, cuando no francamente opuestos. En realidad, la concepción teológica habitual no ha pre-

parado a los cristianos para participar en el proceso de transformación social. No ven en ello una realización fundamental de su vida cristiana, ni una verificación de su fe. Consideran aún que lo esencial del hombre se juega fuera de la Práctica histórica, en el corazón del hombre, y se consume también fuera de ella, en "la otra vida". La historia les aparece como un campo de vana agitación de las pasiones humanas.

Con todo, es también un hecho que cada día más el pueblo cristiano se preocupa por iniciar un análisis científico de la sociedad y por tomar posición ante sus conflictos. Pero esto ocurre todavía tímidamente, con un conocimiento muy limitado de la realidad social, oscurecido con fuertes prejuicios, y de acuerdo a cánones "científicos" elaborados preferentemente en los Estados Unidos. La posición sigue siendo por lo general conservadora. Y la relación de la teoría teológica y la práctica social sigue siendo incierta, exterior y meramente accidental. El deseo de tomar posición ante los conflictos sociales parece surgir más bien de un afán de adaptación al medio, y de una preocupación moral que se deriva como una mera consecuencia secundaria de la fe pero no surge desde una comprensión radical del núcleo mismo de la fe, como su más vigorosa expresión.

Esta ausencia negativa de la Iglesia en la actividad de transformación permanente que ocupa a la sociedad moderna ha tenido sus consecuencias en la comprensión del mensaje evangélico. En primer término, la "salvación" y el "Reino de Dios" se han visto reducidas a dimensiones radicalmente ahistóricas, situadas "más allá" de toda la práctica de transformación social, y que nada tenían que ver con los logros positivos de esta misma práctica. Despreñada la "salvación" de su piso histórico y enclaustrada en un más-allá inaccesible, perdió consecuentemente toda significación para la práctica social de los hombres y quedó

reducida a la función de consuelo individual, sobre todo de aquellos que, por imposibilidad física o por neurosis síquica, se sustraían del común esfuerzo de los hombres por la construcción de una sociedad más humana. Así el mensaje de "salvación" y la presencia del Reino amenazaban con convertirse en una evasión de las responsabilidades históricas del hombre, en una auténtica enajenación del hombre con respecto a la sociedad y la historia. En la esencia misma de la inmoralidad.

Resumiendo podríamos decir: la teología de la liberación se esfuerza por pensar un problema engendrado por la práctica social moderna, y que consiste en que esta misma práctica se ha convertido en la actitud fundamental de la existencia individual y colectiva de los hombres, reduciendo toda teoría a la función de mera instancia de la autoconstitución de la misma práctica social. La Iglesia, marcada por la actitud contemplativa propia de la antigüedad, ha visto surgir este mundo de la práctica social como algo ajeno a su propio mensaje, e incluso se ha opuesto a esta nueva forma de existencia moderna, sobre todo en el campo de la práctica social revolucionaria. Esto ha contribuido a enclaustrarla más en sí misma y a reducir su mensaje a una "salvación" radicalmente ahistórica, que sirve de consuelo individual y separa a los hombres de sus tareas y responsabilidades sociales.

1.3 El Problema teórico para la Teología.

Esta situación de hecho plantea serios interrogantes a la teología, y en última instancia, a la misma fe. Habitualmente la fe había sido considerada como la norma "a priori" de toda acción cristiana. Y —al interior de la fe— la Escritura, la Tradición y el Magisterio eran considerados, por su orden, como norma de toda ulterior comprensión de la misma fe. La práctica del cristiano en la sociedad era una consecuencia de la fe y de su comprensión de ella.

Habitualmente no ha sido ésta una práctica transformadora, sino más bien reproductora del "orden" establecido. En cambio, la nueva situación histórica y social parece imponer una primacía normativa de la práctica transformadora sobre cualquier comprensión teórica de la realidad, incluso por sobre la comprensión que se derive de la fe. De tal manera que toda comprensión tenga por objeto la práctica social, y tienda a darle forma humana a una nueva práctica transformadora. Más aún, de su eficacia para transformar la sociedad en un sentido de mayor humanidad parece depender la verdad misma de las concepciones teóricas. Y en los conflictos que trae toda profunda transformación social, una teoría verdadera debe asumir e interpretar los intereses de los grupos sociales oprimidos por el sistema imperante. Aplicándolo a la teología, tendríamos que decir que su validez depende de la profundidad de su referencia crítica a la práctica de dominación social establecida, y a su capacidad para fundar una acción transformadora, incluso revolucionaria, en orden a una sociedad más justa. Y esta referencia antecedente y consecuente a la práctica social se constituiría en la norma de la auténtica comprensión de la fe cristiana. De tal modo que no sería posible comprender el mensaje evangélico, la tradición de la Iglesia y el sentido del magisterio, sino desde el momento en que se asume como perspectiva de interpretación la defensa práctica de los intereses de las clases socialmente dominadas. La práctica social sería, pues, la nueva norma a priori de la fe, y por ende de la comprensión teológica del mensaje del Reino. La inversión de perspectiva no puede ser más radical, y es comprensible que este interrogante sacuda y divida hoy a los cristianos.

Antes de intentar ninguna respuesta a esta especie de oposición los dos puntos de partida de la apropiación del mensaje cristiano, la fe y la práctica, detengámonos en el carácter problemático de toda solución a este dilema.

En efecto, si se **parte de la fe** (Escritura, Tradición, Magisterio), con miras a la determinación "a priori" de lo que debe ser la práctica de los cristianos en la sociedad, nuestra reflexión puede concluir en dos caminos opuestos el uno al otro, sin salida: 1) o bien, no llegamos a determinar deductivamente cuál deba ser la práctica concreta de los creyentes, y en ese caso nuestra comprensión de la fe cristiana nos conduciría a una actitud meramente contemplativa, desvinculada de toda responsabilidad histórica, y culpable justamente de su irresponsabilidad; o en el mejor de los casos, concluiríamos en una orientación meramente formal y abstracta de esa misma práctica, como puede ser la conclusión de que el Evangelio nos trae un mensaje de "Liberación" y que nuestra práctica debe ser, en consecuencia, "liberadora". Es un tanto el caso de la "teología política" europea. Pero estas generalidades, o bien no alcanzan luego a traducirse efectivamente en ninguna práctica concreta, o si lo hacen, llevan una acción política ingenua investida de todo el devastador fanatismo religioso-político del que es capaz esa conjunción de Evangelio y Liberación. 2) En el caso opuesto, si con nuestra reflexión llegaríamos a concluir efectivamente en la necesidad de una determinada práctica transformadora —a la manera de la conclusión de un silogismo en el cual el Evangelio sería la premisa mayor— tendríamos igualmente un nuevo extremo: un "fundamentalismo" por el que se identificaría sin más el Reino de Dios con una forma determinada de práctica revolucionaria o con un nuevo sistema social. En este caso, no se ve en qué podría consistir el carácter trascendente del Reino de Dios o en qué podría diferir el mensaje evangélico de una buena ciencia social. Y lo peor, el Evangelio se convertiría en la legitimación definitiva de una nueva práctica y de un sistema social por venir, cuyas insuficiencias quedarían así religiosamente encubiertas y eximidas de toda crítica.

Pero, las dificultades no parecen ser menores si tomamos la práctica de transformación social como punto de partida para la comprensión de la fe. Por el contrario, incluso podrían parecer mayores. En este caso, deja la comprensión de la fe de ser criterio normativo de la Práctica? esto parece oponerse a toda la tradición eclesial en la comprensión de la misma fe. Y si la Práctica se convierte en el patrón con el cual medimos la validez de una determinada comprensión de la fe, parece que instrumentalizamos simplemente la fe en orden a la legitimación de una práctica ya constituida independientemente de ella, y en razón de otros criterios. Más aún, desde las opciones prácticas se genera una agresividad contestataria contra las concepciones habituales de la fe, y contra sus objetivaciones institucionales en la Iglesia. Parece, pues, que, asumir una determinada práctica social como punto de partida para la interpretación de la fe, nos lleva también, inexorablemente, a difíciles callejones sin salida. Más todavía, si consideramos que esta práctica —que se toma como norma de la auténtica fe— no es tampoco un puro dato empírico, sino que está siempre mediada por una determinada comprensión de la vida social, y en el caso del marxismo, por una comprensión que parece estar en fundamental oposición a la misma fe cristiana. El problema pues, no puede ser más agudo.

2. UNA SOLUCION ILUSORIA?

Ante esta encrucijada de la reflexión teológica, se acude de parte de ciertos teólogos a una **solución ilusoria**. Es el recurso propio de la subjetividad individual burguesa, con mala conciencia respecto a la realidad social en la que se inscribe pero sin voluntad ninguna de modificarla. Más aún, con la decidida opción más o menos inconsciente de mantenerla.

Estos teólogos creen salvar el dilema entre estos dos puntos de partida: la Es-

critura (Tradición y magisterio) y la práctica revolucionaria, acudiendo a la normatividad de una "fe pura" (anterior a cualquiera de sus interpretaciones) en una "absoluta trascendencia". Parapetados en esta especie de atalaya ahistórica, creen poder burlar los duros dilemas de la conciencia histórica. Pero tal recurso a este burladero de la Práctica histórica, sólo logra hacerlos víctimas inconscientes de su propio lugar en la práctica social. En realidad, tal escapatoria está condicionada por el lugar de sus autores en la práctica social y tiende a conservarlo.

En efecto, no es posible una tal "fe pura" en una "trascendencia absoluta". La subjetividad del creyente (y por lo tanto su fe supuestamente pura) está siempre mediada por un determinado lugar y función al interior de una práctica social establecida. Depende por lo tanto, en sus propias concepciones y en sus propios actos, tanto de las condiciones materiales como culturales dentro de las cuales su propia subjetividad se constituye como tal. Está condicionado, por lo tanto, por el grado del desarrollo de las fuerzas productivas materiales así como por las relaciones sociales que se den en tal organización social. Está condicionado asimismo por el conjunto de ideas y valores que rigen en su sociedad. Un acto de "pura fe", no contaminado por la totalidad de las condiciones materiales y culturales dentro de las cuales se inscribe, sería propio tan sólo de ángeles que sobrevuelan ingenuamente por sobre toda la materialidad de la historia.

La subjetividad del creyente, como la subjetividad humana en general y todos sus actos, incluso los más profundos tienen un carácter radicalmente histórico-social: están siempre mediados y posibilitados por la totalidad de las condiciones económicas y culturales de cada sociedad. Pero estas condiciones que determinan la forma de la subjetividad creyente, no deben ser considerados como limitaciones y deficiencias

de una subjetividad que, si pudiera despojarse de ellas, comprendería entonces, libre de condicionamientos históricos, la verdad de la Trascendencia absoluta. Las condiciones histórico-sociales de la subjetividad humana no son límites del conocimiento de fe, sino más bien sus condiciones de posibilidad. La Fe es siempre el producto de la totalidad de las condiciones materiales y culturales que la hacen posible, y sólo así es fe que viene de Dios.

El correlato objetivo de esta ilusoria "fe pura" (exenta de condicionamientos sociales) es la no menos ilusoria "trascendencia absoluta". Una tal trascendencia sólo puede ser concebida y su existencia sólo puede ser postulada desde el presupuesto acrítico de una subjetividad que escapara a las condiciones históricas y sociales. Sólo tal subjetividad desencarnada e irreal, puede postular como su propio correlato una Objetividad igualmente trascendente a la historicidad. Pero una y otra —la fe pura y la Trascendencia absoluta— son el producto de una determinada subjetividad, aislada e individualista en razón de las condiciones económicas, y de las consiguientes concepciones culturales de la realidad y del hombre, dentro de las cuales se inscribe.

En realidad, así como no existe la fe pura de una subjetividad ahistórica, así tampoco puede existir una "trascendencia absoluta" por encima de todas las condiciones de la misma historia. Tal trascendencia es una ilusión. Dios, la Trascendencia, no es conocido sino desde una práctica histórico-social determinada. Y su trascendencia no es tal, sino por respecto a aquella situación histórico-social que él mismo trasciende. Trascendencia es, por su esencia, algo relativo a aquello que se trasciende, y no puede comprenderse cómo pueda existir algo que sea exclusivo y absolutamente trascendencia y que, por consiguiente, no incluya en su propia noción y realidad aquello que ella trasciende.

No hay, pues, por qué fijar la trascendencia de Dios en un más-allá-absoluto y carente de toda relación con la immanencia de la Práctica histórico-social. Si Dios es trascendente, no debe comprenderse esta afirmación en el sentido de que Dios sea esa Cosa divina, en reposo, que se sustrae absolutamente a las limitaciones y conocimientos del devenir histórico. Dios es trascendente en cuanto él mismo es el movimiento y la actividad absoluta de trascender toda situación histórica y social dada. Lo que no significa que, una vez que una sociedad se trasciende efectivamente hacia el porvenir que le sobreviene, se agote y consume la trascendencia de Dios, puesto que él mismo no es un objeto, una cosa fija y en reposo, sino la permanente actividad de autocomunicación y por lo tanto de trascendencia de su propio don.

Lo que sea por tanto el Dios trascendente, no puede ser pensado desde una "fe pura" como una "absoluta trascendencia", sino que debe ser conocido, en la fe histórica, desde las condiciones materiales y culturales de una comunidad históricamente determinada, como la trascendencia relativa a tal situación. La Trascendencia de Dios es siempre trascendencia **de y desde** una práctica social determinada, hacia una nueva práctica social.

Aquellos teólogos que buscan refugio a su individualidad en una solipsista "fe pura" en la "trascendencia absoluta", son en realidad víctimas inconscientes de múltiples **presupuestos y condicionamientos**. Tal actitud supone un olvido radical de la práctica social en la que se inscribe su fe, y desconocimiento de la relación que liga a su misma fe con esta práctica. Pero no por ello dejan de insertarse ellos mismos y su "fe" de modo determinado en el conjunto de la práctica social. Por el contrario, el presupuesto de su propia concepción de la fe es una práctica reproductiva del mismo orden (o desorden) de la práctica social establecida. Práctica conservadora que tiende a reproducir los privilegios

de la propia situación real, glorificada incluso con los visos de una aparente liberalidad.

Pero tal inconsciencia subreticiamente intencionada no está exenta además de consecuencias para la misma fe. En efecto, desde esta concepción surge una radical incompreensión del carácter histórico de la fe: La historicidad aparece como un defecto del conocimiento de Dios en la fe. Y si toda la Revelación de Dios ha sido histórica, esto lo concibe como un límite de la Revelación misma. La Trascendencia absoluta de Dios, ya constituida antes de toda historia y sin referencia ninguna a ella, se iría comunicando "pedagógicamente" de acuerdo a las posibilidades que los condicionamientos de la situación material y cultural de la sociedad judía lo permitía. El carácter paulatino de la Revelación se debería, pues, únicamente, a la limitación y condicionamiento de su "recipiente". Aquí subyace, bajo la apariencia de una atenta consideración de la historia, el antiguo dualismo neo-platónico para el cual la VERDAD estaría ya concluida en otro mundo, y por una fatal caída en la corporalidad y materialidad del mundo, las almas se encontrarían separadas de su pura contemplación. Toda la tarea del hombre consistirá pues, en depurarse de la materialidad y disponerse para la muerte gracias a la cual el alma, finalmente liberada de límites y ataduras, podría contemplar la VERDAD eternamente conclusa. La historicidad de la Revelación y de la fe sería considerada una sucesión de errores y de concepciones limitadas de Dios hacia su verdad-verdadera. El Antiguo Testamento sería la historia de los errores de Israel en su concepción de Dios hasta su llegada a la meta final, el Dios verdacero (dónde comienza a ser verdadero el Dios revelado en el Antiguo Testamento?). Aunque quedaría por preguntar si Israel pudo escapar alguna vez a sus condiciones históricas para evadirse, en una fe pura, hacia la absoluta trascendencia del Dios verdadero. Có-

mo puede evadir entonces el cerco de sus limitaciones y condiciones históricas?

La incompreensión de la historicidad de Dios y de su trascendencia se hace tanto más grave en la supuesta comprensión de Jesús. Para estos teólogos, la vida divina de Jesús es algo radicalmente extrínseco a su "naturaleza humana". Si aquella es trascendencia absoluta, la inmanencia de la "naturaleza humana" de Jesús no puede serle sino lo absolutamente extrínseco. Por lo tanto, si la absoluta trascendencia asume la naturaleza humana, sólo puede asumir un disfraz que no revela sino que oculta la naturaleza divina. Este dualismo lleva al docetismo inevitable, de todo un cristianismo centrado en la concepción de Dios.

Inútilmente se recurre a una filosofía del símbolo para decirnos que Jesús se constituye en símbolo de la trascendencia de Dios. De todos modos, en la concepción del "símbolo" se enfatiza no tanto lo que él nos da a conocer de Dios cuanto sobre todo lo que separa al símbolo de lo simbolizado. Y es que, en realidad, para los teólogos de la absoluta trascendencia, Dios es fundamentalmente incommunicable por medio de una naturaleza humana que es irrevocablemente extrínseca.

Tampoco dentro de aquella concepción resulta claro el sentido de historicidad del dogma y de la Iglesia. Para una concepción de la VERDAD absoluta que existe ya concluída en sí, independientemente del proceso histórico, el devenir de la Iglesia y de su concepción de la fe sólo puede aparecer como un esfuerzo permanente (y en el fondo estéril) por superar los condicionamientos históricos sociales del conocimiento de Dios, los límites que desfiguran tal conocimiento; esfuerzo estéril en última instancia puesto que toda nueva forma de conocimiento alcanzada dista infinitamente de su objetivo, la "trascendencia absoluta". La historicidad del conocimiento de fe es un mero divagar por

una serie infinita de formas simbólicas del conocimiento de Dios todas igualmente.

La verdad permanece invariable e infinitamente distante en su trono inaccesible. Por el contrario, la Verdad de Dios concebido como el que trasciende permanentemente toda objetivación determinada de su autocomunicación hacia una nueva fase de su propio don, como el que —trascendiendo sus dones se trasciende permanentemente a sí mismo que es don por excelencia, la Verdad de este Dios no es una Verdad concluída al otro lado de la historia sino que junto con ella y por medio suyo hace su propio camino y se produce incesantemente a sí misma.

En síntesis, podríamos decir, que pretender eludir el dilema sobre el punto de partida de la reflexión teológica, saltando hacia el espacio vacío de una fe pura en una trascendencia absoluta —dimensiones ahistóricas ambas— es un recurso ilusorio y condicionado por un determinado estadio del desarrollo socio-histórico, y por un lugar determinado en su interior del que se es víctima inconsciente. Esta visión se apoya en una práctica social determinada y tiende a reproducirla y legitimarla. Además, es incapaz de comprender la historicidad de la Revelación en general, del Antiguo y Nuevo Testamento en particular, y finalmente la historicidad de la Iglesia. Para tal concepción todo devenir es exterior a la verdad misma, y es una marcha en el fondo estéril hacia ella. Por el contrario, la Verdad debe pensarse esencialmente como proceso: como el proceso de su permanente autoconstrucción. Y este proceso del Trascender de Dios (o de su autocomunicación incesante) está mediado siempre a través de la práctica socio-histórica de cada pueblo y de los hombres en general. De tal modo que Dios es el que trasciende por sobre un determinado estadio del desarrollo de las condiciones materiales (económicas) y culturales de un pueblo. La práctica social establecida es el lugar desde donde un pueblo comprende al

Dios que los trasciende, y esa trascendencia funda la posibilidad de una práctica transformadora hacia el porvenir que viene de Dios.

Más aún, el "lugar" de lectura de las posibilidades inscritas en la situación histórico-social de un pueblo es el punto de vista y la condición de los grupos sociales oprimidos. Es en ellos y en su propia ubicación objetiva, en quienes se inscribe la limitación de cada forma de organización social, y desde cuyos intereses puede descubrirse la más próxima posibilidad inscrita en la sociedad. Es allí, por lo tanto, el "lugar" privilegiado donde se revela el próximo paso de la autotranscendencia histórico-social de Dios.

3. INTENTOS DE SOLUCION DE LA OPOSICION TEOLOGIA-PRACTICA SOCIAL.

Creemos haber mostrado suficientemente el carácter ilusorio de un recurso a una fe metahistórica, no mediada en absoluto por la práctica social.

Nos queda ahora, pues, la difícil cuestión: cómo determinar la relación entre la práctica social y la fe (Escritura, tradición, magisterio, teología)?

3.1. Algunas tesis sobre la relación Práctica Social-Teología.

Para resolver este interrogante debemos acudir a la Escritura. Pero parece como si esta afirmación estuviera definiendo de antemano la cuestión que hemos planteado: si para definir el dilema de la primacía de la fe y la práctica histórico-social, recurrimos a la Escritura como criterio primero, no quiere decir ésto que por ello mismo tomamos la fe en la Palabra de la Escritura como el punto de partida fundamental de toda concepción cristiana de la fe, de la Práctica y de la relación entre ambas? Este hecho nos pone justamente

de manifiesto el carácter contradictorio peculiar de la Palabra revelada: la Escritura, a una práctica histórico-social de la cual surge esa misma Escritura y hacia la cual se dirige. Surge de una práctica histórico-social de liberación de todos los hombres y se dirige a reforzarla. La Palabra revelada es propiamente esa misma práctica, y el lenguaje —la Escritura— es solamente un momento mediante el cual aquella devela su significación y hace posible que amplios sectores de ese mismo pueblo se incorporen consciente y libremente a esa práctica. Las palabras de la Escritura no tienen en sí misma su verdad, sino en la práctica de la cual provienen y a la cual se dirigen. Fuera de ella, no sólo carecen de significación, sino que velan la significación real de la práctica histórico-social y obstaculizan por lo tanto, la dinámica real de la única Palabra eficaz de Dios.

Articulemos estas frases en algunas tesis que nos permitan clarificar mejor nuestras afirmaciones:

Tesis 1a.

Dios se nos revela por su Palabra. Pero la Palabra de Dios no es originariamente un lenguaje verbal (Escritura), sino una Práctica de liberación del hombre y por su medio, de toda la creación. El "lugar" originario de la Revelación divina es esta Práctica liberadora de Dios en la Historia.

1. En esto radica la diferencia esencial entre la concepción judeo-cristiana de la Palabra y su concepción griega. Para los griegos, el "Logos" es la palabra en el sentido de articulación inteligible de orden (cosmos) ya constituido y que puede ser traducida adecuadamente en las formas "lógicas" del lenguaje. Y nuestra relación con el orden ya dado es esencialmente contemplativa. En cambio, la Palabra en su sentido judeo-cristiano significa primariamente una Práctica material de liberación del hombre por parte de Dios. El "Dabar Yahvé", La Palabra de Yahvé, es acción, cuya eficacia se inscribe en la ma-

terialidad histórica de la naturaleza y de la sociedad. Por su Palabra, Yahvé crea al universo y al hombre, le concede numerosa descendencia a un anciano, lo libera de la esclavitud, reúne varias tribus en un pueblo, le da una tierra fértil, constituye un Reino poderoso, y si lo somete a prueba es para darle dimensión universal a su Reino. En la resurrección de Jesús, de la Palabra eficaz por antonomasia, Dios confirma la validez del Reino universal que aquel inaugura. Todos estos "hechos" de Dios son el despliegue de su Palabra fundamental. De aquí que el contenido primario de la Palabra de Dios es material, bien sea natural o histórico-social: el mismo universo físico, la descendencia, la huida de la esclavitud, la constitución política de un pueblo, su riqueza y poder, etc.

2. Si se sigue la concepción griega de la Palabra, la Revelación se entiende primordialmente como un texto (Escritura) o una doctrina (teología) que nos muestra la naturaleza de Dios y su relación con el cosmos ya constituido. La Verdad consiste entonces en la aceptación y la reproducción correcta de la verdadera doctrina, sea esta la Escritura misma, los dogmas, o el magisterio. En cambio, si se considera la Palabra en el sentido judeo-cristiano, la Revelación no se efectúa fundamentalmente en el lenguaje hablado, ni se la comprende por medio de su mera transmisión fiel, sino que se efectúa en la Práctica misma liberadora de Dios, y en la respuesta práctica del hombre. La Revelación no tiene por objeto dar a conocer una doctrina sobre Dios, sino el poner de manifiesto su práctica liberadora. La Revelación no está constituida por las palabras de la Escritura que supuestamente nos revelarían la naturaleza de Dios. Más bien, las palabras de la Escritura nos ponen de manifiesto la práctica liberadora de Dios en la historia de Israel como modelo de toda historia.

3. La fe de Israel, de los discípulos de Jesús, y de la Iglesia no puede ser prima-

riamente aceptación de un texto como verdadero, así sea la Escritura o su sistematización doctrinal. Tampoco es la aceptación de un conocimiento nocional de Dios, supuestamente transmitido por tales textos. Es ante todo el reconocimiento de la práctica liberadora de Dios en la historia, primeramente en la historia de Israel y por ella en toda historia social. La fe no nos remite a un texto, sino a la práctica material liberadora de Dios a la que los textos aluden, o si se quiere, a Dios en cuanto sujeto de una práctica de liberación histórico-social del hombre.

Si la Revelación se considera fundamentalmente como el conocimiento de la verdadera doctrina sobre la naturaleza de Dios y su relación con el mundo, la fe se convierte en un conocimiento especializado de Dios y en la capacidad de repetir correctamente la doctrina "verdadera".

4. Esta Práctica de la Palabra de Dios tiene por objetivo la liberación del hombre, frente a todos los determinismos, tanto de la naturaleza como de la sociedad. La liberación incluye la constitución de sus propios presupuestos materiales, naturales y sociales (la creación del universo y del hombre, la constitución de un gran Reino político), e incluye también la esperanza de una consumación universal y definitiva de la libertad en el Reino de Dios. La prenda de tal esperanza es la resurrección de Jesús. El término que emplea la Escritura, "salvación" encuentra su mejor traducción en la mentalidad moderna mediante el vocablo "liberación", que cifra en sí todas las esperanzas de los hombres de hoy. Pero al asumir el término en la vida cotidiana, recibe una significación más rica y radical: comprende una liberación de todo determinismo, incluso del supremo determinismo del pecado y de la muerte.

5. La práctica divina de liberación del hombre es una práctica histórico-social. Es decir, que se va inscribiendo progresiva-

mente en la materialidad de la existencia social de los hombres y es en alguna medida comprobable. Israel pudo comprobar su liberación de múltiples maneras: en su exitosa huída de Egipto, en su consolidación como pueblo, en la conquista de su tierra y el esplendor de su Reino. A través de estos hechos Israel veía el cumplimiento efectivo de la Promesa.

* No es adecuado pensar la relación de esta liberación progresiva de Israel con su posterior desastre nacional y en definitiva con la muerte de Jesús, como si estas últimas negaran el carácter material e histórico de la Práctica liberadora de Dios, reduciéndola así a una salvación meramente espiritual, interior y ahistórica. Esta interpretación ha sido la más común dentro de una lectura griega de la Escritura. Pero en realidad, dentro de tal interpretación, la acción de Dios aparece como contradictoria: primero habría creado un mundo natural, habría constituido un pueblo, le habría dado riqueza y poder, para luego negar el valor de ese mismo mundo y de la existencia histórico-social del hombre en él. El mundo y la historia quedan así reducidos a un mero escenario pasajero donde el hombre se prepara por sus virtudes interiores para una "salvación" más allá de la historia.

El desastre político de Israel aparece en la Escritura como una crisis de crecimiento: con ello Dios prepara a Israel para la esperanza en una liberación universal y radical; que se extienda a todas las naciones y supere todos los determinismos históricos, incluso la muerte. La Resurrección de Jesús trae la confirmación de esta esperanza. Pero la resurrección de Cristo, inicio de la liberación definitiva, no deshistorifica el proceso material de la liberación, sino que lo asume en sí y le da su confirmación definitiva. Su resurrección no niega todo el valor de las conquistas históricas de Israel: les da una dimensión universal y las sella con una esperanza de éxito definitivo.

* Ni el "pecado" ni la "salvación" tienen una significación meramente interior y espiritual en la Escritura. Son igualmente realidades inscritas en la materialidad de la naturaleza y de la sociedad. Por más que en el Nuevo Testamento se enfatiza radicalmente la responsabilidad del hombre en la existencia, tanto del pecado como de la liberación auténtica.

2a. Tesis.

La Práctica autorreveladora de Dios no tiende a provocar una fe, en el sentido de un conocimiento nocional de la naturaleza divina y de su relación con el mundo. La fe que Dios tiende a suscitar es una adhesión igualmente práctica a su misma acción: una práctica histórico-social liberadora.

1. La Revelación no tiende a suscitar un conocimiento intelectual de Dios, como si este conocimiento fuera un fin en sí mismo, y en él se cumpliera la Verdad de la Revelación. Tiende más bien a suscitar en los hombres una acción liberadora frente a los determinismos que aparecen como naturales y frente a los determinismos sociales. El conocimiento intelectual de Dios, las palabras acerca de Dios —la Escritura misma, la tradición verbal, el magisterio y la "teología"— son meramente un puente entre la práctica liberadora de Dios y la práctica autoliberadora del hombre que surge de la fe en la acción divina. Por ello el "conocimiento" de Dios no es, según la Escritura, un conocimiento nocional, sino una adhesión práctica a la voluntad y acción del mismo Dios.

2. La Práctica que Dios busca suscitar en los hombres como respuesta a la suya propia no es una práctica exclusiva ni primariamente individual sino ante todo la práctica de una comunidad, es decir práctica social con repercusiones en todos los terrenos de la historia: en la cultura, en la política, en las formas de organización social, en la orientación de la economía.

Una concepción individualista de la virtud, convierte la práctica del creyente en moral predominantemente individual con repercusiones secundarias en el campo social y político. Pero así como la práctica liberadora de Dios es eminentemente social, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, así también la práctica de los creyentes debe ser primariamente social, de una comunidad creyente y con proyección sobre la totalidad de la sociedad humana.

3a. Tesis.

La Práctica autoliberadora del hombre es una instancia de la Práctica liberadora de Dios mismo. La liberación que Dios opera, consiste, sobre todo, en hacer capaces a los hombres de liberarse a sí mismos. Y esta práctica histórico-social es a la vez de Dios y de los hombres.

1. Es Dios quien ha iniciado esta Práctica de liberación mediante la creación misma del mundo y del hombre. De él parte asimismo permanentemente la iniciativa, en cuanto por la resurrección de Cristo y en su propia práctica ha fundado la esperanza de una liberación total. Esta esperanza es la condición trascendental de posibilidad de toda práctica de liberación del hombre. La radicalidad de la esperanza fundada en Cristo, la esperanza de los "nuevo cielo y la nueva tierra", funda asimismo la radicalidad de la acción.

2. Es falso contraponer acción divina y acción humana en la historia como si ambos ejercieran una causalidad del mismo orden y por lo tanto la causalidad del uno excluyera la causalidad del otro. Dios libera en cuanto constituye las condiciones trascendentales de posibilidad de la práctica liberadora del hombre. Pero la causalidad empírica de la práctica de liberación surge del hombre. Esta, siendo totalmente humana, es asimismo totalmente divina en cuanto toda la efectividad liberadora de la práctica humana está condicionada y posibilitada por la acción de Dios.

San Ignacio expresa bien este carácter aparentemente contradictorio de la estructura de la acción en la máxima espiritual: "Obrar como si todo dependiera de mí, pero confiar como si todo dependiera de Dios".

3. La liberación que Dios realiza mediante el hombre es histórico-social. Esto quiere decir que es, en alguna medida, históricamente identificable, aunque no de modo pleno. La liberación se va sedimentando a través de la historia en formas determinadas de organización social, y política en determinadas concepciones culturales, etc. Israel, en su historia, pudo comprobar la verdad de las promesas de liberación de Dios en la realización efectiva de conquistas históricas determinadas: un pueblo, una tierra, un Reino. También de alguna manera podemos decir que en la historia y en las sociedades de Occidente se ha ido sedimentando en alguna medida la liberación que proviene del Evangelio. Esto explica el que buena parte de los contenidos evangélicos puedan aparecer hoy "secularizados", y convertidos casi en datos 'naturales' del hombre, cuando son en realidad el producto histórico de una civilización inspirada en el Evangelio. Así, por ejemplo, el respeto a la persona (al menos en la teoría y en las fórmulas jurídicas), la búsqueda de la libertad, el esfuerzo por el control de la naturaleza y la sociedad, etc. Por ello, es posible y acontece efectivamente que, contenidos que provienen del Evangelio, una vez que se han "secularizado" y convertido en propiedad común del hombre en general, se contrapongan al Evangelio mismo y a sus objetivaciones institucionales como si fueran un elemento extraño y hostil. En este sentido nos inclinamos a interpretar las luchas modernas por la libertad del hombre, que, secularizadas a partir de la Ilustración y Revolución francesas, parecen volverse contra la Iglesia. Esta, por su parte, no reconoce es estas luchas seculares sus propias formas de realización histórica. Es obvio, además, que la 'secularización' de

los contenidos evangélicos, con frecuencia los desfigura, y que se requiere un permanente esfuerzo de discernimiento y una interacción dialéctica de estos con su fuente evangélica para que puedan ser asumidos por el cristianismo.

4a. Tesis.

La fe, en cuanto se la considera como mero conocimiento intelectual (como palabras, Escritura, tradición verbal, magisterio o teología), está subordinada a la práctica: surge de la práctica liberadora de Dios y tiende a suscitar en respuesta una práctica autoliberadora de los hombres.

1. De nuevo, debemos insistir aquí en que la Palabra en el sentido judeo-cristiano indica una práctica histórico-social de liberación. El "Logos" griego, en cambio, es palabra en el sentido de lenguaje que pone de manifiesto la articulación inteligible de un cosmos ya constituido independientemente de toda práctica humana. La interpretación del mensaje cristiano al interior de la concepción griega del "Logos" pudo convertirlo en una doctrina mediante la cual se creía alcanzar la verdad.

2. La fe no pretende, por lo tanto, comunicar un conocimiento intelectual de Dios como si esta fuera la finalidad de la Revelación. La fe no alcanza en este conocimiento su propia verdad. En cuanto se la aísla de la práctica, para convertirla en un mero conocimiento intelectual, no es ya más fe judeo-cristiana. Sólo en la medida en la que la fe surge de la práctica de los hechos liberadores ya realizados por Dios y se vierte en una nueva práctica de la comunidad creyente, es fe cristiana. En ella alcanza su Verdad específica. La fe es, entonces, apenas un momento de autoconstitución de la práctica liberadora divina.

3. En la medida en la que se aísla la fe de esta práctica histórico-social de liberación, la Escritura (y con ella el dogma, el magisterio y la teología) se convierte en

letra muerta, en Ley que mata, y deja de ser Espíritu que vivifica. En esto consiste la esencia del fariseísmo: en sustituir la práctica histórico-social de liberación por una ortodoxia doctrinal en el conocimiento de Dios y por la observancia de un ritual desvinculado de esta misma práctica, que pretende operar por sí solo la "salvación" ahistórica.

Los seminarios y facultades de teología se apoyan básicamente en la concepción de la verdad del Evangelio como una doctrina que es objeto de arduo conocimiento científico, desvinculado de toda práctica histórico-social. Se confunde al sacerdote con una especie de profesional de las ciencias "sagradas". El aspecto práctico del mensaje queda reducido a Pastoral y Moral. La Pastoral es con frecuencia una reflexión empírica sobre tácticas útiles para la difusión de la doctrina y los sacramentos en medios determinados. La moral es predominantemente individual, y en lo social, se ciñe las más de las veces a la legitimación del orden social establecido y a las normas que garantizan su reproducción.

Tesis 5a.

La práctica liberadora de Dios, medida por la práctica humana, es solidaria de los sectores oprimidos por la sociedad determinada. Esta solidaridad práctica con los oprimidos es el "espacio" donde acontece la Revelación de Dios.

1. La práctica solidaria con los intereses de los oprimidos es el "espacio más determinado de la práctica social general donde acontece la Revelación de Dios".

2. La solidaridad con el oprimido implica indisolublemente la oposición a la opresión y el enfrentamiento con el opresor en la medida en la que este se identifica con la opresión misma. Así, en todo el Antiguo Testamento, Yahvé toma partido por Israel y esto implica el que tome también partido contra los enemigos de

Israel. Al interior mismo de la sociedad israelita Dios está con los débiles, con la viuda y el huérfano, y en contra de los poderosos. Los "juicios de Dios" son siempre derrotas infligidas por Dios a los que han abusado de su poder. No podemos decir que el Nuevo Testamento elimine este carácter combativo y partidario del Dios del Antiguo Testamento. No tenemos para ello ningún argumento. Por el contrario, la existencia de Jesús y su significado nos serían completamente incomprensibles si no fuera por su solidaridad con los oprimidos de su pueblo que lo llevó a una clara confrontación pública con las autoridades civiles y religiosas.

3. La práctica del amor universal no puede pasar por encima de los conflictos histórico-sociales. Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento acontece así. De lo contrario no conduciría a ninguna práctica social determinada, o lo que es peor, conduce de hecho a una práctica de protección y defensa de la opresión establecida, en nombre de una paz aparente. La universalidad del Amor es escatológica: se da en esperanza, se lucha por su construcción, pero para llegar a ella hay que pasar por el conflicto, la contradicción y la muerte. Sólo aceptando el paso por el amor particular al oprimido, con todos sus riesgos de muerte, puede aspirarse a la realización de un amor universal.

4. Es evidente que los "oprimidos" y los "pobres" de Israel no se identifican, ni podrían identificarse, con los explotados por el sistema capitalista moderno o con los oprimidos por ciertos aparatos de Estado socialistas. Los "pobres de Israel" ya no existen en parte alguna, porque las formas específicas que adopta la opresión varían de acuerdo al desarrollo histórico-social. Quienes exigen una tal identidad son víctimas de un positivismo ingenuo que busca en el pasado los mismos fenómenos del presente, o a la inversa. Lo que hoy sea la opresión, está sin duda sujeto a la interpretación, pero no a los artificios

de una interpretación académica, sino a la interpretación que se origina al interior de la práctica social misma, y en el esfuerzo por la solidaridad efectiva con aquellos que aparecen como claramente oprimidos para todos aquellos que no tienen cegados los ojos. El oprimido de ayer es sin duda, en Colombia, el explotado por el actual sistema capitalista colombiano.

5. Sólo desde una práctica ubicada en la solidaridad con los explotados es posible comprender hoy, en Colombia, el sentido de la escritura, la tradición y el magisterio.

3.2. Algunas Consecuencias.

Las tesis que hemos expuesto son sin duda, apenas un esbozo teológico que sería necesario ampliar, fundamentar y corregir pero que juzgamos esencialmente adecuado al sentido del mensaje judeo-cristiano. Existe, pues, la necesidad de una seria reflexión teológica que fundamenta la primacía de la práctica histórico-social fundada en el amor solidario con los oprimidos, por sobre una fe meramente nocional y doctrinaria. Pero esto no quiere decir que la intención de esta tesis sea la de abogar meramente por un nuevo sistema teológico por el cual se legitima la primacía teórica de la práctica. Tal pretensión sería obviamente contradictoria con su propio contenido.

Si hemos señalado la primacía de la práctica de liberación de los explotados y la subordinación de toda concepción teórica a esta misma práctica, ello quiere decir que la intención de esta nueva perspectiva no se consuma en su mera elucidación verbal, sino que sólo alcanza su verdad definitiva en una instancia exterior al mero pensamiento y al lenguaje: en la práctica misma. La fe y sus concepciones sólo son auténticamente fe —y teología cristiana— en la medida en la que proviene y se traduce en una práctica de liberación de los explotados.

Esto quiere decir que el discurso teológico no es autosuficiente: que debe provenir de una práctica liberadora y retornar a ella, y que su intención no es la de elaborar con preciosismo académico una ajustada comprensión especulativa de Dios, sino “conocer” a Dios en el cumplimiento de su voluntad, i.e. en la adhesión a su propia práctica salvífica o liberadora de los hombres.

Pero esto conlleva, como ya lo hemos insinuado en otros lugares, numerosas y profundas consecuencias:

1. Las instituciones eclesióásticas no deben estar articuladas en función de la elaboración, difusión y vigilancia sobre una doctrina —juzgada como “verdadera”— sino en función de la formación de los cre-

yentes en una práctica liberadora. De tal modo que difícilmente pueden ser instituciones fuertes que hagan parte estructural de un sistema de opresión social. Deben ser, mucho más, grupos humanos dotados de una organización elástica de acuerdo a la necesidad.

2. En particular, carecen de sentido las Facultades de Teología que pretenden transmitir la Ciencia de Dios, desvinculando al alumno durante largos años de toda práctica, en un estudio académico en apariencia autosuficiente para conceder acceso a la “Verdad”.

3. El Sacerdote no es ministro de Dios porque puede hablar de El con erudición, sino porque muestra la eficacia de su amor liberador en la práctica social.