

ECCLESIASTICA

XAVERIANA

Organo de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana
Resolución 000722 del Ministerio de Gobierno

VOLUMEN XXIV, 1 — 1974

Director:

ALBERTO ARENAS, S. I.

Subdirector:

JOSE M. GALLEGO, S. J.

Consejo de Redacción

VIRGILIO ZEA, S. J.

ROBERTO CARO, S. J.

GERARDO REMOLINA, S. J.

SUMARIO:

NOTAS MARGINALES

A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION.

Carlos Bravo, S. J.

LA MISION TEMPORAL DE LA IGLESIA

Planteamientos teológicos

Horacio Martínez H.

EL SERVICIO POLITICO DE LA IGLESIA

Estructura teológica

+ Diego Aristizábal, S. J.

RECENSIONES

Publicación trimestral

Suscripción anual: En Colombia \$ 80.00

Para el Exterior US\$ 6.00

Carrera 10 N° 65-48

Bogotá, 2 D. E., Colombia, S. A.

NOTAS MARGINALES A LA TEOLOGIA

DE LA LIBERACION

Como el título lo indica claramente, no nos proponemos hacer un estudio completo y profundo de esta corriente teológica sino presentar algunas observaciones que puedan servir de base a una reflexión ulterior, centrada más particularmente en algunos planteamientos de vastas consecuencias en la concepción del trabajo teológico, de las posibles opciones cristianas y de las diversas formas de presencia de la Iglesia en los múltiples sectores de la actividad humana, tal como se realiza actualmente en este subcontinente. (1)

I — Presentación esquemática del proyecto teológico

1. Gutiérrez es consciente de presentar unas "perspectivas" de un trabajo teológico que debe proseguirse. (2)

El problema que se plantea a la teología de la liberación es a la vez "tradicional y nuevo" (3) Más que un nuevo tema para la reflexión, esta orientación representa una "nueva manera de hacer teología" (4), pues es una teología situada en un contexto humano y

(1) Tendremos en cuenta las siguientes obras:

G. GUTIERRES, "**Teología de la Liberación**", Perspectivas. CEP (1971).

G. GUTIERRES, "**Evangelio y praxis de Liberación**", Fe Cristiana y cambio social en América Latina. Instituto Fe y secularidad, Sígueme, Salamanca, (1973), pgs. 231-245.

También aludiremos a los siguientes trabajos:

J. C. SCANNONE, "**Teología y Política**". El actual desafío planteado al lenguaje teológico latino-americano de liberación. Fe cristiana y cambio social en AL. pgs. 247-264.

J. C. SCANNONE, "**Theologie der Befreiung in Lateinamerika**", Orientierung, 15 enero, 1973.

J. C. SCANNONE, "**La liberación latinoamericana**", Ontología del proceso auténticamente liberador, en Stromata, 1/2, 1972, pgs. 107-150.

En caso de referirnos a otros teólogos de la liberación anotaremos nuestra fuente de información.

(2) TL, 177 y 311.

(3) TL, 10.

(4) TL, 33.

cristiano latinoamericano particular y esta situación precisa su punto de partida y la especificidad de su problemática. "La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristianas. En ella se escucharán matices de la Palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones existenciales y sin los cuales no hay, al presente, auténtica y fecunda fidelidad al Señor" (5). Sus afirmaciones, pues, adquieren toda la fuerza dentro de esta situación histórica, concreta, de dependencia. (6)

"La conciencia, en efecto, de la necesidad de una autoliberación, es capital para la correcta inteligencia del proceso", que a su vez es una cuestión "sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia". (7)

Según este punto de vista, solamente podrá ejercer la función profética propia de la teología, alguien comprometido personal y vitalmente con hechos históricos, fechados y situados, a través de los cuales países, clases sociales, hombres pugnan por liberarse de la dominación y opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres". (8)

Aunque esta teología parte necesariamente de una experiencia propia espiritual, pretende plantear en definitiva la cuestión fundamental y global de la "relación entre fe y existencia humana, fe y realidad social; fe y acción política o en otros términos, Reino de Dios y construcción del mundo. En este problema se inscribe normalmente el tema clásico, también, de la relación Iglesia-sociedad, Iglesia-mundo" (9).

2. El punto de partida. "La teología será una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. Será una reflexión en y sobre la Fe como praxis liberadora. Inteligencia de la fe que parte de un compromiso para crear una sociedad justa y fraterna y que debe contribuir a que ese compromiso sea más radical y pleno. Inteligencia de la fe que se hace verdad y se verifica en la inserción real y fecunda en el proceso

(5) TL, 69.

(6) TL, 101; 180-181.

(7) TL, 11.

(8) TL, 31.

(9) TL, 64.

de liberación. Reflexionar sobre la fe como praxis liberadora es reflexionar sobre una verdad que se hace y que no sólo se afirma. En última instancia nuestra exégesis de la Palabra, a la que la teología quiere contribuir, se da en los hechos: la creación de la fraternidad entre los hombres es aceptación del don gratuito de la filiación. Es vivir en y por Cristo y su Espíritu". (10)

La teología de la liberación es, pues, una teología de lo **concreto** y de la praxis liberadora: es decir, la praxis es un elemento formal del método teológico; es un **lugar teológico esencial** y privilegiado, punto de referencia continuo en la marcha y la finalidad misma de la reflexión teológica.

La praxis o acción transformadora de esta realidad de dependencia en latinoamérica, es el lugar en que los cristianos comprenden en forma nueva, su situación de hombres, la realidad social y eclesial del continente y adquieren un nuevo conocimiento "vivido" de su fe en Cristo, especialmente de las exigencias concretas de su fidelidad al Señor. La praxis es el interior desde donde se va a explicar la significación del evangelio: "Se trata de dejarnos juzgar por la Palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Esto es lo que busca la llamada teología de la liberación". (11)

No se trata de aplicar a nuevos campos viejas nociones teológicas, no quiere ser una ideología cristiana revolucionaria. "Busca más bien pensar la fe a partir de como es vivida en el compromiso liberador. Por eso sus temas son los grandes temas de toda verdadera teología, pero el enfoque, la manera de abordarlos es otro". (12)

Esta teología "no se limita a pensar el mundo sino que busca situarse en un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado". (13) "El punto de partida de esta reflexión teológica es el proceso de liberación que se vive en América Latina... Y en forma más concreta todavía, el compromiso de los cristianos de A.L.

(10) EvPr, 244.

(11) TL, 9.

(12) EvPr, 244.

(13) TL, 34.

en este proceso de liberación". (14) Se trata de descifrar, "situado en un momento del proceso", "qué es ser cristiano hoy, cómo es posible ser Iglesia hoy?". Se procura clarificar vivencialmente la relación que existe entre esta praxis y la fe cristiana, con todas sus implicaciones.

"El lazo entre conocer y transformar es capaz de hacer cambiar la perspectiva de los teólogos que durante mucho tiempo han hecho teología y en sus ratos libres "pastoral", como ellos decían... La teología de la liberación se hace justamente al revés: en los ratos libres... porque es una teología que acompaña y vitaliza el compromiso". (15)

Juan Carlos Scannone, (16) al explicar el punto de partida de la teología de la liberación, en contraposición a la teología de la revolución, hace una precisión: "Se trata de un nuevo punto de partida para hacer teología. Se trata, pues, no solo de reflexionar, a la luz de la fe, sobre un determinado movimiento histórico de liberación, sino precisamente a partir de él, que es un acontecimiento de fe, hacer teología". Más adelante añade: "La teología de la liberación se originó precisamente de la convicción de que el movimiento de liberación latinoamericano, es un "signo de los tiempos" en el cual —a la luz de la Palabra— se puede descubrir la presencia salvífica de Dios y a partir de él —aunque no exclusivamente— se debe expresar la Palabra de Dios nuevamente, con sus actuales exigencias políticas" "Lo que mueve a participar en la liberación de las clases explotadas y de los pueblos oprimidos es el convencimiento de la incompatibilidad radical de las exigencias evangélicas con una sociedad injusta y alienante. (17) Gutiérrez quiere establecer de una manera crítica esta relación.

3. En busca de una nueva expresión. La Teología como una lectura crítica de la praxis histórica crea una nueva cultura y busca un nuevo lenguaje teológico.

Aunque se reconoce la triple función de la teología como actividad racional que clarifica, conceptualiza, define y defiende sus afir-

(14) EvPr. Misión abierta, pag. 455.

(15) EvPr. Misión abierta, 467.

(16) ThB Or, 3.

(17) TL, 179.

maciones con métodos críticos; como sabiduría capaz de nutrir la espiritualidad de los cristianos y como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe, se afirma que no pueden yuxtaponerse simplemente, sino que ésta última lleva a una redefinición de las otras dos tareas, ya que es su punto de partida. La teología debe llevar "a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y de la reflexión de la comunidad cristiana". (18) "Es una teoría de una práctica determinada" y comporta necesariamente una "crítica de la sociedad y de la Iglesia en tanto que convocadas e interpeladas por la Palabra de Dios; una teoría crítica a la luz de la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica". (19)

Al proponerse integrar en el discurso teológico una crítica económica y socio-cultural que abarca la sociedad y la Iglesia, la teología de la liberación requiere un lenguaje **interdisciplinar**, una articulación interna de diversas ciencias con diverso método científico.

El término clave que articulará las diversas funciones de la reflexión teológica, expresará las relaciones entre la praxis concreta y la fe cristiana y mantendrá "con sus diversos niveles de significación de un proceso único y complejo" la coherencia de un diálogo interdisciplinar, es el de **LIBERACION**.

Un punto fundamental, en el que insiste Gutiérrez, consiste en la **unidad existencial del proceso de liberación**, lo cual implica una articulación interna de los diversos lenguajes científicos que expresa, cada uno, aspectos complementarios, de esta realidad única y compleja. Una ciencia que no se compromete en un diálogo interno pierde el punto de referencia con esta realidad única y se hace nocional. Una disciplina que pretende explicar lo real sin esa complementariedad reduce y traiciona la realidad, porque los diversos niveles de significación no son sino aproximaciones de un proceso único.

Las diversas ciencias que deben contribuir a este diálogo interdisciplinar, son en primer término, las ciencias sociales que analizan y explican lo económico, lo social y lo político; en segundo lugar la antropología y la filosofía de la historia que tienden a descubrir el

(18) TL, 28.

(19) TL, 38. 31-32.

sentido del hombre y de la historia; en tercer lugar, la teología que ilumina el devenir histórico a la luz de la obra salvífica de Cristo y lo orienta hacia la consumación escatológica. La **liberación** es el tema de enlace que relaciona estos diversos niveles de significación.

La liberación se capta en un primer momento como una aspiración existencial que se expresa como conciencia de rechazo de las condiciones de vida en que se debaten gran número de personas de este tercer mundo e implica un juicio moral. "Surgida de un hondo movimiento histórico, esta aspiración a la liberación comienza a ser acogida en la comunidad cristiana como un signo de los tiempos, como un llamado a un compromiso y a una interpretación". (20) Luego esta aspiración, nacida de una concientización progresiva, pasa a ser mediatizada por diversas disciplinas científicas, que precisan los tres niveles de significación:

Un primer nivel se refiere a las ciencias sociales. "Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de los pueblos, clases y sectores sociales oprimidos y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a los pueblos opulentos y grupos poderosos". (21)

La liberación expresa un proyecto revolucionario: "El desarrollo autónomo latinoamericano no es realizable en el cuadro del sistema capitalista internacional". (22) Implica una lucha contra los sistemas de dependencia, el rechazo del reformismo y del asistencialismo paternalista. "La noción de **dependencia** surge así como un elemento clave para la interpretación de la realidad latinoamericana". (23)

La liberación para ser eficaz y conforme a la dignidad del hombre, requiere una transformación radical de la sociedad, una ruptura con el mundo opresor y capitalista, una lucha contra las clases y los sistemas dominantes, una acción cultural y política que se propone la creación de un hombre nuevo en una sociedad cualitativamente nueva.

(20) TL, 57.

(21) TL, 58.

(22) TL,, 114.

(23) TL, 107.

Gutiérrez piensa "que la inspiración socialista es mayoritaria y representa la veta más fecunda y de mayor alcance". Sin embargo, una diversidad teórica y práctica empieza a diseñarse, las estrategias y tácticas son diversas y en muchos casos, hasta divergentes. Se busca un socialismo indo-americano; pero "uno de los más grandes peligros que acechan la construcción del socialismo en latinoamérica —urgida por tareas inmediatas— es carecer de una teoría sólida y propia. Propia no por prurito de originalidad, sino por elemental realismo histórico". (24)

Este pluralismo y esta imprecisión, se afirma que no invalidan la legitimidad y la necesidad de una opción socialista y revolucionaria.

Liberación en este nivel, opuesta a dependencia, expresa una serie de análisis, teorías, proyectos vinculados a la racionalidad científica y a una opción socialista, sobre la que se apoya la acción concreta y eficaz de liberación.

Un segundo nivel de significación se refiere al sentido del devenir de la historia y pertenece al dominio de la filosofía del hombre y de la historia. "Procurar la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es más profundamente, ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la cual el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino". (25) El proceso de liberación es "conquista paulatina de una libertad real creadora"; (26) "a través de la lucha contra la miseria, la injusticia y la explotación, lo que se busca es la creación de un hombre nuevo". (27) Lo que se pretende, no es solo un cambio radical de estructuras, sino una creación continua y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente". (28) Esta emancipación de la libertad, esta autoliberación del hombre da un sentido histórico global a la praxis de la liberación.

(24) TL, 120.

(25) TL, 121.

(26) TL, 59.

(27) TL, 180.

(28) TL, 52.

El término liberación expresa este sentido humanista que se realiza por la autocreación del hombre a través del compromiso revolucionario por la construcción de un orden económico, social y político cualitativamente nuevo.

El tercer nivel de significación plantea el sentido teológico del proceso de liberación. A la luz de la fe cristiana, la creación de un hombre nuevo en una sociedad cualitativamente transformada, adquiere una dimensión profunda como realización de la promesa de salvación adquirida y proclamada por Cristo que libera al hombre del pecado "raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con El, fundamento de toda fraternidad humana". (29) "La praxis social se convierte gradualmente en el lugar mismo en que el cristiano juega —con otros— su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristianas. En ella se escucharán matices de la Palabra de Dios, imperceptibles en otras situaciones existenciales y sin las cuales no hay, al presente, auténtica y fecunda fidelidad al Señor". (30)

La tarea histórica como praxis de liberación entraña la significación misma del cristianismo, pues coloca la relación única y absoluta con Dios como horizonte de toda acción humana: el devenir histórico, así entendido, es la marcha hacia la comunión total.

Gutiérrez piensa que el término liberación, dada su presencia en la terminología bíblica, es más apto que otros para expresar el sentido y alcance de la obra salvífica de Cristo, lo más característico de la vida cristiana, como vida solidaria en la fe, la esperanza y la caridad, y la finalidad de la misión de la Iglesia.

4. Un principio básico. Llegados a este punto, Gutiérrez recoge un principio que es fundamental para la comprensión de la estructura de su reflexión teológica: la implicación mutua y por consiguiente, la inseparabilidad de estos niveles de significación, ya que según lo ha expresado, forman parte de un proceso único y complejo. "Esos diferentes niveles están profundamente ligados, no se da el uno sin

(29) TL, 59.

(30) TL, 69.

los otros". (31) La explicitación del sentido cristiano de la praxis liberadora se apoya en este principio y responde a la pregunta básica: "qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de la liberación". (32) Precisar cómo se relacionan entre sí los diferentes niveles de significación constituye, pues, la siguiente etapa de su reflexión, la cual distribuye en dos secciones. Consagra la segunda y tercera parte del libro a la elaboración de la problemática que abarca la primera de estas secciones; mientras la segunda trata, desde un punto de vista teológico, el problema planteado en la anterior, y comprende la cuarta parte del libro.

Las partes consagradas a la posición del problema y a las opciones de la Iglesia latinoamericana, aunque Gutiérrez no lo presenta así, poseen ya un alcance teológico, no reductible, sin embargo a una eclesiología o cristología dado el método descriptivo que emplea el autor. Sustancialmente el método consiste en ir buscando respuestas en diversos sectores de la teología, a las cuestiones planteadas a la reflexión crítica, por los fenómenos históricos analizados. En concreto se trata de reflexionar teológicamente sobre los problemas que plantea a la conciencia cristiana el hecho de una situación de injusticia que exige un compromiso revolucionario.

Limitándonos a la parte más explícitamente teológica de la obra, nos fijaremos en la manera como se analizan los tres niveles de significación y su articulación mutua al mostrar que la realización en Cristo implica la creación de un hombre nuevo en una sociedad nueva. Gutiérrez formula así la pregunta: "Qué relación hay entre la salvación y el proceso de liberación del hombre a lo largo de la historia? O más exactamente, qué significa a la luz de la Palabra, la lucha contra una sociedad injusta, la creación de un hombre nuevo? Responder a estos interrogantes implicaría tratar de precisar lo que se entiende por la salvación, noción central del misterio cristiano". (33)

5. La Salvación. "La salvación no es algo ultramundano, frente a lo cual la vida presente sería solo una prueba. La salvación —comunidad de los hombres con Dios y comunión de los hombres entre ellos— es algo que se da también real y concretamente desde ahora,

(31) TL, 102.

(32) TL, 63.

(33) TL, 183.

que asume toda la realidad humana, la transforma y la lleva a su plenitud en Cristo". (34)

La precedente afirmación lleva a concluir que no hay sino una sola historia pues "la obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento". (35) Superando los viejos dualismos. (distinción de planos pg. 97) "El devenir histórico de la humanidad debe ser definitivamente situado en el horizonte salvífico: una historia cristofinalizada. (36) Trabajar por transformar el mundo, ya es salvar; luchar contra una situación de miseria y despojo y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento. (37) El proceso salvífico abarca todo el hombre y toda la historia humana.

Se fundamenta esta afirmación en el estudio de algunos temas bíblicos como el de creación-salvación; liberación en el Exodo; Alianza y la relación dialéctica entre la Promesa y las realizaciones históricas. Redención y liberación del pecado como realidad social. "La obra de Cristo es presentada simultáneamente como una liberación del pecado y de todas sus consecuencias: el despojo, la injusticia, el odio". (38)

6. Relación interna de los niveles de salvación. La liberación del pecado y el entrar en comunión con Dios (tercer nivel y culminación del proceso salvífico), implica la liberación política y la liberación del hombre en la historia (primero y segundo nivel de significación) pero no se reduce a ellas.

El nivel superior y definitivo ejerce una múltiple influencia causal sobre los niveles inferiores: es el fundamento de los otros dos, les confiere su significación profunda y el dinamismo hacia una realización total, sienta la base para su comprensión, mientras que los niveles inferiores constituyen los lugares críticos en donde se verifica el nivel superior.

Además el nivel superior no existe sino en la realización de los niveles inferiores y correlativamente, la realización de estos niveles

(34) TL, 187.

(35) TL, 189.

(36) *ibid.*

(37) TL, 200.

(38) TL, 198.

inferiores es ya realización parcial, transitoria pero necesaria de una realidad que supera sus límites.

Si se quiere evitar un espiritualismo desencarnado hay que comprender "que el pecado se da en estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos razas y clases sociales. El pecado surge entonces, como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación. Alienación fundamental, que, por lo mismo, no puede ser alcanzada en ella misma, sólo se da en situaciones concretas, en alienaciones particulares. Imposible comprender lo uno sin lo otro. El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación política. Sólo participando en el proceso histórico de la liberación, será posible mostrar la alienación fundamental presente en toda alienación parcial". (39)

La liberación radical es la que aporta Cristo: entrada en comunión con Dios y con el hombre. Se llama radical porque el pecado es la raíz de toda miseria e injusticia, (40) y porque el don del Espíritu llega hasta el egoísmo humano raíz de todo abuso de la libertad.

"Crecimiento del Reino y liberación del hombre se encaminan hacia la comunión plena de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos. Tienen el mismo objetivo pero no se dirigen a él por caminos paralelos, ni siquiera convergentes. El crecimiento del Reino es un proceso que se da históricamente en la liberación, en tanto que ésta significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero no se agota en ella; realizándose en hechos históricos liberadores, denuncia sus límites y ambigüedades, anuncia su cumplimiento pleno y los impulsa efectivamente a la comunión total. No estamos ante una identificación. Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del Reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre sino con el advenimiento del Reino, que es ante todo un don. Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador es crecimiento del Reino, **es** acontecer salvífico, pero no es **la** llegada del Reino, ni toda **la** salvación. Es realización histórica del Reino y porque lo es, es también anuncio de plenitud. Eso es

(39) TL, 226-277.

(40) TL, 227.

lo que establece la diferencia. Distinción hecha en una perspectiva dinámica que no tiene nada que ver con aquella que sostienen la existencia de dos "órdenes" yuxtapuestos, íntimamente ligados o convergentes, pero en el fondo exteriores el uno del otro". (41)

Nada escapa a la acción de Cristo y al don del Espíritu: su obra asume los tres niveles de significación de este proceso. "Esto da a la historia humana su unidad profunda". (42)

7. La mediación de la utopía. La relación entre la praxis política y la fe no puede ser directa ni inmediata, como bien lo anota Gutiérrez: "Afirmar una relación directa e inmediata entre la fe y la acción política lleva fácilmente a pedirle a la primera normas y criterios para determinadas opciones políticas. Opciones que para ser realmente eficaces deberían partir de análisis racionales de la realidad. Se crean así confusiones que pueden desembocar en un peligroso mesianismo político-religioso que no respeta suficientemente ni la autonomía del campo político, ni lo que corresponde a una fe auténtica, liberada de lastres religiosos". (43) "De otro lado, afirmar que la fe y la acción política no tienen nada que decirse, es sostener que se mueven en planos yuxtapuestos sin relación entre ellos. Partiendo de esta aseveración o habrá que hacer acrobacias verbales para mostrar —sin poder lograrlo— cómo la fe debe concretarse en el compromiso por una sociedad más justa, o la fe termina coexistiendo, de modo más oportunista, con cualquier opción política". (44)

De acuerdo con la mente de Gutiérrez, fe y acción política no entran en relación correcta sino a través de la **utopía**.

La utopía corresponde en alguna forma, al segundo nivel de significación como proyecto de creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad cualitativamente distinta. Significa denuncia del orden existente y por eso es revolucionaria y no reformista. Es también anuncio de lo que todavía no es pero será. "Es el campo de la imaginación creadora que propone valores alternativos a lo que es rechazado". (45) Esto no puede realizarse sino en la praxis como movilización

(41) TL, 228.

(42) TL, 229.

(43) TL, 303.

(44) *ibid.*

(45) TL, 298.

dora de la historia y subversiva del orden existente. Siendo distinta a la ciencia, constituye el nervio de su creatividad y dinamismo y por consiguiente es de orden racional.

Se trata, pues, de relacionar los diversos niveles de una realidad que posee una unidad compleja, pero diferenciada.

La utopía es el transfondo de la praxis liberadora; radicaliza el compromiso político, le impide caer en el burocratismo y reorienta permanentemente el proyecto de un hombre nuevo en una sociedad más libre. Sin ese elemento crítico y racional, de dinamismo histórico y de imaginación creadora, la ciencia y la acción política, caen fácilmente en el dogmatismo, lo cual señala un retroceso hacia la ideología. La liberación política es por su parte un camino hacia la utopía. Para que la utopía cumpla su papel debe ser verificada por la praxis social.

La utopía como lugar propio de la creación permanente de un hombre nuevo en una sociedad distinta y solidaria, es igualmente el lugar de encuentro entre la liberación política y la comunión de los hombres con Dios, en un nivel de fe. Pero la fe ejerce otras funciones respecto a la utopía-praxis. La fe anuncia que la fraternidad humana que se busca a través de la lucha liberadora, es posible, que tiene un sentido profundo, pues es comunión con Dios a través de todo acto que construye una sociedad justa; garantiza además, su plena realización. La esperanza cristiana ejerce una función crítica que desmitifica toda confusión del Reino con una etapa histórica determinada, toda idolatría frente a un logro humano y toda absolutización de la revolución. "La fe, la esperanza y la caridad, para quien vive en ellas, son un factor radical de libertad espiritual y de creación e iniciativa históricas". (46)

El Evangelio anuncia el amor de Dios por todos los hombres y nos pide amar como El ama. Pero "el amor universal sólo abandona pues, el terreno de la abstracción y se hace concreto y efectivo, encarnándose en la lucha por la liberación de los oprimidos... Participar en la lucha de clases no solamente no se opone al amor universal, sino que ese compromiso es hoy la mediación necesaria e insos-

layable de su concreción: el tránsito hacia una sociedad sin clases, sin propietarios y despojados, sin opresores y oprimidos". (47) A partir de esta exigencia radical tendrá la Iglesia que redefinir el sentido de su unidad: "No se trata de no tener enemigos, sino de no excluirlos de nuestro amor. Pero el amor no suprime la calidad de enemigos que poseen los opresores, ni la radicalidad del combate contra ellos. El "amor a los enemigos" lejos de suavizar las tensiones, resulta así cuestionado el sistema y se convierte en una fórmula subversiva". (48) "La unidad no es algo ya dado, es un proceso, es el resultado de la superación de todo lo que divide a los hombres". (49)

El amor trae otro compromiso y es el de la solidaridad con los pobres, con aquellos que sufren miseria e injusticia; no se trata de idealizar la pobreza sino de asumirla como lo que es: como un mal para protestar contra ella y esforzarse por abolirla. El autor propone comprender la pobreza evangélica como una real participación en la pobreza de los oprimidos en signo de solidaridad y protesta. Sin esta pobreza la Iglesia no será jamás profética ni fiel a su Señor. "Solo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la Iglesia predicar algo que le es propio: la pobreza espiritual; es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios". (50)

La concretización del amor cristiano en la opción por los pobres muestra que Gutiérrez entiende la praxis liberadora en un sentido revolucionario, socialista y conflictual: la participación en la lucha de clases es hoy la mediación necesaria e inevitable de la concretización del amor. (51) El principio de la implicación recíproca debe ser comprendido en toda su lógica.

Se ha dicho "que la fe y la acción política no entran en relación correcta sino a través de la utopía", (52) pero afirma Gutiérrez que "El Evangelio no nos proporciona una utopía, ésta es obra humana. La Palabra es un don gratuito del Señor. Proyecto humano y don de Dios se implican mutuamente. La Palabra es el fundamento y la sig-

(47) TL, 345

(48) *ibid.*

(49) TL, 347

(50) TL, 371.

(51) TL, 345.

(52) TL, 303.

nificación de toda existencia humana; y ese fundamento es testimoniado, esa significación se hace histórica, concreta, a través de la acción humana". (53) Queda claro, por consiguiente, que la opción revolucionaria no se deduce de la reflexión teológica como tal, sino que es fruto de una opción de conciencia, es decir, está mediatizada por elementos científico-filosóficos.

II La Teología de la liberación en el panorama de la teología actual

La teología de la liberación está ubicada dentro de la tendencia de la teología moderna en su desplazamiento de la Palabra hacia la Historia. Cada vez más consciente de que la revelación bíblica no nos habla de lo que es Dios en sí, sino indirectamente, a partir y a través de su acción por nosotros; de que esta revelación es salvífica, es decir, manifiesta eficazmente un designio, una economía, ha comprendido que no puede separarse la reflexión sobre la revelación en la historia y su realización en el sujeto que cree.

Es un hecho que al menos la teología de manual, pecó por exceso de extrínsecismo y objetivismo: se refería casi exclusivamente a la revelación como a una realidad histórica y exterior: cerrada con la muerte del último apóstol (?), habría quedado allí como un conjunto de verdades (depósito) que deberían ser transmitidos fielmente por la Iglesia. La corriente existencialista contemporánea corre el riesgo contrario: afirma que la revelación no se realiza sino en la decisión vivencial del que cree, con lo cual se evacúa prácticamente todo contenido objetivo o este se convierte en una aceptación global (fideísta o fiducial) de Cristo. La revelación bíblica incorpora en forma indisoluble el dato objetivo del significado de la persona y la obra de Jesús y el aspecto subjetivo de su aceptación comprensiva por el que cree; se trata de un encuentro personal en el que no pueden separarse el conocimiento, la reflexión, la vivencia, la decisión consciente y libre; implica un proceso de interiorización progresiva. (54)

Si la teología comprende que no hay afirmación sobre Dios que no implique una afirmación sobre el hombre, para ser teocéntrica debe ser igualmente antropocéntrica. No se puede interpretar esa his-

(53) TL, 307.

(54) Jo, 8, 37.

toría sino en función de la interpretación viva que el hombre hace de sí mismo como ser histórico, en marcha hacia la realización. "Inteligencia de la fe e interpretación de sí mismo son inseparables, por consiguiente la inteligencia humana de sí es una dimensión interna de la misma revelación". (55)

Sin embargo, la orientación antropológica que busca en el análisis de la existencia humana una condición de posibilidad histórica y trascendental de la fe, en su esfuerzo por destacar la razonabilidad de la fe y de hacer comprensible el lenguaje de la revelación al hombre de hoy, corre el riesgo de evacuar el contenido del mensaje y de reducir a Dios al sentido que tiene para el hombre, en la comprensión de sí mismo, de modo que el hombre se hace la medida de la revelación. Hans Urs von Balthasar piensa que esta tendencia, que dentro de ciertos límites y con determinadas precisiones no solo es aceptable, sino necesaria, está representada en forma extrema y unilateral en el modernismo "en el cual los hechos objetivos de la revelación están enteramente dependientes del dinamismo subjetivo interno de revelación entre Dios y el alma y no son válidos para el cristiano sino en la medida en que sostienen y favorecen eficazmente este dinamismo". (56)

Paralelamente al caso anterior, la revelación bíblica se encarga de orientarnos hacia el equilibrio al presentar a Jesús, el Cristo, como figura concreta del amor absoluto que en el encuentro vivencial es la justificación de sí mismo. M. Heidegger ha puesto bien de manifiesto este problema: "Mientras la conceptualización antropológico-sociológica, lo mismo que la del existencialismo no hayan sido superadas y dejadas a un lado, la teología no alcanzará jamás la libertad de decir lo que le ha sido confiado". (57) Lo que debe quedar claro es que el α -posteriori histórico de la revelación como acontecimiento de gracia no puede ser deducido a partir del horizonte de comprensión del hombre. Lo que define la revelación no cae bajo el poder del hombre.

Para un mundo que redescubre el ser y el valor de la persona en la relación, una teología existencial, personalista, trascendental es

(55) E. SCHILLEBEECKX, "Faith and self —Understanding", en *The Word in History*, pg. 53.

(56) H. U. von BALTHASAR, "Herrlichkeit", I, Einsiedeln, 1961, pág. 142.

(57) Citado por H. Ott, "Was ist systematische Theologie"?, *Der spätere Heidegger und die Theologie* (Neuland in der Theologie, I), Zürich, 1964, pág. 132.

insuficiente; exige una reflexión más profunda sobre las relaciones entre fe cristiana y mundo. Entre los representantes de esta tendencia se pueden citar J. Moltmann y J. B. Metz. El tema privilegiado de la teología no consiste, como en tiempos pasados, en la relación entre fe y razón sino entre teoría práctica, es decir, en una reflexión sobre las implicaciones sociales y políticas de la fe cristiana.

"Partiendo de este horizonte de pensamiento, dice Metz, se puede interpretar el mundo como historia, la historia como historia del fin, la fe como esperanza y la teología como escatología": (58)

Este tipo de reflexión teológica crea una serie de problemas fronterizos o de articulación interdisciplinar, como las relaciones de la fe y las diversas formas de ateísmo, la interpretación cristiana del pluralismo ideológico y religioso, la confrontación de la fe y de la realidad político-social (teología de la violencia, de la revolución y de la liberación); la reinterpretación de la vida cristiana a partir del contexto de vida de un mundo secularizado (teología de las realidades terrestres), etc. Por consiguiente, la teología se esfuerza hoy por superar tanto el objetivismo de la teología escolástica y neo-escolástica como el antropocentrismo de la teología existencial. . . la teología quiere tomar en serio el nuevo horizonte de comprensión del hombre moderno, y en particular el proyecto de su futuro terrestre; busca como en el pasado hacer al cristianismo digno de fe, pero manifestando más profundamente su dimensión social-política y escatológica.

En virtud de esta misma orientación, algunos han centrado su trabajo teológico sobre la praxis eclesial y han tratado de descifrar en los signos de los tiempos y en las nuevas iniciativas cristianas una revelación y una comprensión renovadas del sentido de la fe y de la misión de la Iglesia. Tal es el proyecto teológico de Pierre André Liégé pero considerado por él mismo como un momento de la reflexión teológica total es decir como una pastoral que él define como la parte de la teología que da su discurso propio a la conciencia reflexiva del obrar eclesial en el "hoy" de su realización". (59) Escribe Liégé: "El Misterio en situación de realización en el espacio eclesial, el sacramento de salvación en la actualidad de su manifestación, es

(58) "L'Eglise et le monde", en *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, 1967, pág. 140.

(59) "Une théorie de la praxis de l'Eglise", en *Le point théologique*. Institut Catholique de Paris, *Recherches actuelles*, I. Paris, 1971.

el lugar de inteligibilidad potencial de todo el misterio cristiano. Es en la Iglesia en acto en donde la teología pastoral va a encontrar la totalidad de la Palabra de Dios en situación de inmanencia dinámica. Por eso el acto de teología pastoral tendrá como punto de origen la actualidad de la experiencia eclesial, lo vivido de la experiencia cristiana que se incorpora en la actual situación de la Iglesia". (60)

Es claro que este proyecto teológico, "debe reexaminar fundamentalmente la situación actual de la Iglesia, friamente y **desde un punto de vista auténticamente teológico**; debe partir de una eclesio-logía para llegar, superándola, a esta simple pregunta que lo resume todo: qué debe hacer la Iglesia hoy?" Esto escribe Karl Rahner en el prefacio de su obra *Misterio de la Iglesia y acción pastoral*.

Se impone, además, un diálogo, una articulación interdisciplinar, que explica el mencionado Liégé de la siguiente manera: "Las ciencias humanas intervendrán, primeramente en el punto de partida, para obtener un análisis crítico de las situaciones de la experiencia eclesial de donde surgen los cuestionamientos teológicos; luego, en el proceso de elaboración del discurso teológico, para realizar una especie de "cambio de código" (transcodage) de las lecturas efectuadas a nivel de las solas ciencias humanas con la lectura a nivel de fe, a fin de evitar la reducción del hecho cristiano y eclesial a un hecho religioso cultural; finalmente, al término del acto teológico pastoral, para producir orientaciones en el actuar eclesial que integren la actualidad cultural. De este modo, la sociología introducida en la teología pastoral permitirá a la vez "desociologizar" la vivencia eclesial y "resociologizarla". (61) Esto significa, como lo explica Schillebeeckx, "que se trata verdaderamente de teología pastoral cuando los resultados de las investigaciones socio-religiosas están subordinadas a su objeto y son estudiadas a la luz de la teología". (62)

La interdisciplinaridad en este caso se realiza en un debate con tres términos: La existencia cristiana (praxis), las ciencias positivas, la teología. De esta manera se pretende evitar el divorcio creciente entre la investigación cuyo objeto es la elaboración de una ciencia

(60) Op. cit. pág. 63.

(61) Ibid., 67.

(62) "Theologische reflexie in verband met het hedendaegse "ongeloof", en Tijdschrift voor Theologie, 2 (1962) 77.

y la transformación del dominio al cual esa ciencia se refiere. Este distanciamiento entre la elaboración crítica y la acción no es propio solo de la teología. Toda disciplina crítica no está ordenada primordialmente a la acción. Los que se dedican a ellas, como el sociólogo, el psicólogo, el etnólogo, no tienen como propósito inmediato y primordial, el mejoramiento de la acción. Ninguna ciencia crítica puede pretender encontrar una continuidad inmediatamente formulable entre lo que se dice y lo que se hace, entre la reflexión crítica sobre el dominio de la especulación y el del actuar. Este hecho nos indica que de la continua confrontación de los términos y de su mutua interrogación deberán salir nuevas interpretaciones y posibilidades de acción.

Esta teología elaborada a partir de la praxis eclesial corresponde igualmente al proyecto de M. D. Chenu, *La théologie est-elle une science?* (63) y el estudio de Th. van den Hoogen, *Pastorale Theologie*. (64)

Situado dentro de esta línea de pensamiento, lo que caracteriza el proyecto teológico de Gutiérrez y en donde reside su originalidad, consiste en que parte de una praxis eclesial particular y nueva; es una teología situada en un contexto humano y cristiano latinoamericano y esta situación precisa su punto de partida y la especificidad de su problemática: el compromiso de los cristianos en el proceso revolucionario de liberación de América Latina. Este hecho importante de la vida eclesial latinoamericana merece una reflexión teológica nueva. Sus afirmaciones adquieren toda la fuerza dentro de esa situación histórica, concreta de **dependencia**. Los cristianos han comprendido que no basta comprometerse con el pobre, sino que es preciso reconocer que este pobre pertenece a una clase explotada y oprimida y buscan, por consiguiente, una transformación radical de la sociedad actual, lo cual implica una lucha revolucionaria y política.

Gutiérrez es consciente de no poder dar una respuesta clara y definitiva acerca de la forma "como se articula esta acción por un

(63) M. D. CHENU, "*La théologie est-elle une science?*", Fayard, 1957.

(64) TH. van den HOOGEN, "*Pastorale Theologie*": het theologisch procede volgens Chenu, en *Tijdschrift voor Theologie*, t. 12 (1972) n.4., pg. 493-416.

J. AUDINET, "*Questione de Méthode*", añade una bibliografía referente al tema; cfr. "*Le point théologique*", 1, 1971, 89. Sobre el diálogo interdisciplinar, cfr. LIEGE, art. cit., pág. 67.

mundo más justo, con una vida de fe pues se halla en un nivel más intuitivo y de búsqueda, por momentos angustiosos", (65) pero se trata "de una búsqueda que cuestiona y desafía la fe cristiana". (66) La teología de la liberación quiere explicitar la significación cristiana y el alcance salvífico de este proceso: la opción por el pobre es existencialmente la realización de la salvación, vivencia y anuncio del amor liberador de Cristo, amor que va desde la raíz misma de toda explotación e injusticia: la ruptura de amistad con Dios y entre los hombres. (67) Esta praxis liberadora es una experiencia cristiana y de grupos significativos de la Iglesia latinoamericana y por consiguiente es una experiencia eclesial y significativa para una teología de la misión de la Iglesia.

Un punto que no aparece claro en el proyecto de Gutiérrez es el alcance que le da al término "liberación" de acuerdo con un sentido particular y preciso del término liberación, referido a la situación de dependencia en el subcontinente o si incluye un sentido general, indeterminado, ya que habla de "la liberación del hombre", "del desarrollo de la historia humana", del "cristianismo que piensa en términos de historia. Y en esa historia, la injusticia, la opresión... están presentes". Preferimos atenernos a las precisiones hechas en un principio y que no parece modificar expresamente en ningún lugar de su obra, en las cuales entiende por liberación un proyecto y una praxis revolucionaria, política y socialista, restringida a los pueblos del tercer mundo, ya que dice "En otras partes los problemas son distintos. Las preocupaciones de los pueblos llamados del Tercer Mundo, giran al rededor del eje injusticia-justicia social, o más concretamente, opresión-liberación". (68) Esta precisión es importante, porque de ella depende la comprensión de toda la teología de la liberación.

El método teológico. El método seguido en la reflexión teológica es el utilizado por las teologías del desarrollo, cuya originalidad consiste en buscar a las cuestiones planteadas a la conciencia humana por los fenómenos históricos, una respuesta sacada de diversos sectores de la teología, en una reflexión interdisciplinar. La praxis determina el contenido de la problemática y selecciona los temas teo-

(65) TL, 179.

(66) TL, 180.

(67) EvPr, 245.

(68) TL, 224.

lógicos, que deben ser tratados en función de esa problemática. "Nuestro punto de partida estará dado por las cuestiones que plantea la praxis social en el proceso de liberación en el contexto latinoamericano". (69) Dentro de esa metodología general, Gutiérrez emplea diversos métodos: a veces el descriptivo-fenomenológico, (70) con reflexiones de diversa naturaleza; a veces acude al análisis de algunos temas bíblicos, acompañados de breves síntesis doctrinales. La estructura y el método no facilitan la comprensión y dejan una serie de problemas abiertos, como lo reconoce el mismo Gutiérrez al afirmar que procede, a las veces, por aproximaciones: "por lo demás, a medida que se avance en este trabajo se podrá matizar y profundizar este intento inicial". (71)

III Una concepción de la Teología

La teología se presenta, en este contexto, "como una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe". (72) Se reflexiona sobre una verdad que se hace; la exégesis de la Palabra se da en los hechos. El punto de partida de esta reflexión teológica es el proceso de liberación que se vive en América Latina. La praxis es un elemento formal del método teológico. (73)

La concepción teológica de Gutiérrez difiere de la antes mencionada de Liégé, Chenu, Schillebeeckx, etc., a pesar de ciertas coincidencias aparentes, pues los citados autores consideraron la praxis eclesial como un punto de partida del Diálogo interdisciplinar, como el lugar de articulación interna y permanente de las ciencias humanas, con una visión "auténticamente teológica" de la Iglesia, la cual mediante este diálogo se concreta y profundiza, pero que presupone a su vez otro tipo de reflexión que abarca una serie de aspectos inductibles de la praxis. Este pensamiento lo explicita Congar. Situación y tareas de la teología hoy, (citado en parte por Gutiérrez) cuando dice: "En vez de partir solamente del dato de la revelación y de la tradición, como ha hecho generalmente la teología clásica, habrá

(69) TL, 177.

(70) TL, 68ss.

(71) TL, 13.

(72) EvPr, 244.

(73) EvPr, Misión abierta, 455.

que partir de un dato de hechos y problemas recibidos del mundo y de la historia... Tenemos que partir de los problemas y de las ideas de hoy, como de un dato nuevo que es preciso, ciertamente, esclarecer por el "dato" evangélico de siempre, pero sin poder aprovecharnos de las elaboraciones ya adquiridas y poseídas en la tranquilidad de una tradición segura... El mundo interpela a la Iglesia e impugna la fe, pero la fe y la Iglesia interpelean también al mundo y lo impugnan". (74)

En otros términos: Si la teología se considera como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe, el origen, contenido y fundamentación de esa fe, no parece que pueda simplemente presuponerse; si esta reflexión sobre la praxis es el punto de partida de toda tarea teológica, sea como actividad racional, sea como sabiduría y viene presidida por la fe que va a servir de criterio (al menos parcial de esta reflexión crítica), cabe preguntar, en dónde se origina esa fe, de modo que sea cristiana y en un nivel crítico? Las otras dos tareas, se afirma que deben ser redefinidas por la anterior, que es el punto de partida. Si bien es cierto que la fe es un don gratuito y como actitud personal del hombre que responde a la invitación interior de Dios, puede ser salvífica independientemente del contenido temático (75) sin embargo no alcanza su especificidad cristiana sino como acto plenamente humano y solamente así puede servir de criterio como tal. Dice W. Kasper: "El hombre es el que cree y no el Espíritu Santo en el hombre. Como acto humano, la fe no puede ser una decisión ciega e injustificada; debe ser humanamente razonable, intelectualmente sincera y moralmente responsable. De otra manera no sería digna de Dios ni del hombre". (76)

Se indica además que la reflexión teológica comporta necesariamente "una crítica de la sociedad y de la Iglesia en tanto que convocadas e interpeladas por la Palabra de Dios". (77) No queda claro cómo pueda hacerse una crítica seria de la Iglesia y de la sociedad a la luz de la Palabra, sin un contacto previo con esa Palabra. Y entonces podrá preguntarse cuándo y cómo se haría esa reflexión crítica sobre la Palabra de Dios, cuál sería su estatuto científico y su metodología y cómo, en tal caso, el punto de partida de la reflexión

(74) I. CONGAR, "Situación y tareas de la teología hoy", Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, 89-90. (Citado en parte por G. Gutiérrez.

(75) Es la fe del ateo y del agnóstico, cfr. Vat, L.G., 16; DV. 3.

(76) W. KASPER, "Einführung in den Glauben", Mainz, 1972, 30.

(77) TL, 28. 31-32.

teológica podría ser sobre la praxis histórica? Si se trata de descifrar "situado en un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado", qué es ser cristiano hoy? no puede evitarse la impresión de que el pensar la fe y todas sus implicaciones, no requiere un recurso serio y previo o simultáneo, a la Palabra de Dios como elemento primordial y no solo complementario.

Es preciso tener en cuenta que aunque Dios se revela por el ser de las cosas y el ser del hombre como tal, y por consiguiente toda historia auténtica es revelación divina, sin embargo, este tipo de revelación general, no es objeto de la teología sino en constante reverencia a la peculiar revelación de Dios en Cristo, que le comunica una nueva dimensión (nueva criatura), un alcance diverso y una orientación específica; por eso no toda reflexión sobre la praxis es necesariamente cristiana y la percepción del proceso liberación-salvación actual, no implica necesariamente el conocimiento de su dimensión crística, lo cual no obsta para que sea comprendido y aceptado por cualquier hombre de buena voluntad, y sea salvífico para él en ese nivel de comprensión, que podría llamarse no-cristiano. (Como por ej.: el del A. T.)

Del conjunto de estas observaciones surgen algunas cuestiones que no se hallan resueltas con suficiente claridad y que están poniendo de manifiesto que la teología de la liberación no puede prescindir de una teología fundamental que le permita precisar y criticar sus presupuestos hermenéuticos. Qué hace de la revelación cristiana una manifestación de Dios específicamente distinta de la que él mismo realiza en la creación y en la historia general? Qué tipo de reflexión pone en contacto con el contenido específico de esa revelación? Según eso, qué relación puede haber entre fe cristiana y praxis histórica? Cómo se concibe la praxis en la teología de la liberación?

Juzgamos necesario el precisar en estas notas, algunos de los presupuestos en que se apoyan nuestras observaciones y las cuestiones que creemos dejan todavía abiertas, los teólogos que mencionamos.

Puntos de vista sobre una teología cristiana

1. El cristianismo aparece en primer término, como un **acontecimiento histórico** significativo de una realidad ontológica suprasen-

sible, (transfenoménica) que modifica radicalmente el sentido del hombre en el mundo; luego mediante un proceso de interpretación se hace un acontecimiento de **lenguaje. La Palabra** se vive, se piensa y se anuncia en la comunidad de los fieles, (Iglesia) como conflicto permanente entre la utopía cristiana (como actitud racional, creadora, profética en el sentido de la realización hacia un deber-ser en Cristo captado dinámicamente en la deficiencia y la exigencia del ser) que plantea la realidad expresada eficazmente en ese lenguaje y la realidad concreta de cada hombre que vive en un sistema social, cultural, en comunidad con los demás hombres en el mundo.

2. La Palabra encarna eficazmente un suceso y llega a nosotros cuando el suceso se realiza, es decir, cuando Dios en Cristo se comunica realmente al hombre en diálogo vital, lo cual constituye el fundamento y el sentido total de la existencia humana. Rom. 8, 16-30.

3. Pero Dios no es un agente exterior, su acción no viene de fuera, en forma perceptible por contraposición a lo que pertenece o procede del mundo, del hombre y de la historia. Dios se revela en el interior mismo del ser, en cuyo dinamismo está integrada su acción en forma trascendental. Lo mismo que la creación no es perceptible como acto fenoménico, transitivo entre el Creador y su obra, sino en la relación inherente de dependencia de la criatura respecto a su fuente, de la misma manera, la revelación no es captable como acto transitivo entre Dios y su mediador. La revelación divina, que es objeto de la fe cristiana, es la presencia del misterio de Dios, que es comunión vital, en la conciencia y la vida de los hombres, percibida a través del valor significativo de una historia que culmina en Jesús de Nazaret, presencia que se significa y actualiza en las palabras y comportamiento de la comunidad eclesial cuando conmemora el misterio de Cristo, muerto y resucitado.

4. El reconocimiento de esa presencia misteriosa de Dios en el hombre, como sentido absoluto de la existencia, apropiada vivencialmente a través del mensaje evangélico y la vida de la comunidad eclesial, es lo que constituye la fe cristiana. Dado que Dios, como queda dicho, no es objeto categorial de la experiencia, solo se afirma y se hace eficaz en la realización espiritual y libre de la existencia, aun en el caso de que se le niegue explícitamente o se le nombre de otra manera. De ahí que la revelación no puede ser apropiada sino por la fe, que es acción transformadora de la realidad (sentido cristiano

de la praxis), hacia un futuro imprevisible e inductible de las condiciones espacio temporales. Por la acción acepta el creyente, en la totalidad de su ser humano, la palabra de Dios. La vida cristiana no es una consecuencia de la fe, sino su realización auténtica en el hombre. La fe implica una evaluación de la experiencia y llega a su plenitud cuando es amor de Dios realizado en el amor al hombre. Hay que tener presente, sin embargo, que el amor a Dios en Cristo no se identifica con el amor al hombre, aunque no puede realizarse sino encarnado en la comunicación intersubjetiva, que compromete al hombre comunitariamente. La fe es, pues, percepción, audición, respuesta como acontecimiento existencial relacional, que afecta a todo el hombre a través de su compromiso comunitario.

5. Fe y revelación forman una unidad de acto y objeto, son los principios constitutivos de la teología y sus condiciones de posibilidad. Efectivamente, sin la revelación como manifestación en los procesos históricos, de la existencia de una comunicación ontológica personal de Dios al hombre, realizada por un Mediador absoluto de salvación y por iniciativa enteramente libre y gratuita, no existe un objeto para la teología: de hecho, esa realidad constituye su contenido fundamental. Y sin la fe, como medio absolutamente necesario para llegar al objeto, al contenido de la revelación, no se dan las condiciones indispensables de la reflexión teológica. Solo la fe, que entraña aceptación, entrega, compromiso, puede hacer presente, establecer el contacto del espíritu con la verdad revelada como tal, pues se trata de una realidad trascendente, inductible de la experiencia directa del hombre, que tiene que serle comunicada y debe ser escuchada y aceptada vivencialmente, como don enteramente gratuito. El amor es real solo para quien ama, no para quien lo estudia teóricamente. La fe vive de la realidad de su objeto y lo hace eficazmente presente.

Fuera de la fe, se puede estudiar científicamente el cristianismo, aun en su contenido dogmático, pero entonces se trata de una filosofía religiosa o de la historia de una creencia, pero no de una teología que establece un contacto total, vivencial, con esa realidad misteriosa, fruto del encuentro personal de Dios con el hombre, realizado en Cristo. La teología es una ciencia de lo real y su objeto no adquiere una verdadera dimensión de apropiación sino en el contacto que establece la fe. Es cierto que la vocación suprema del hombre es una sola y que Dios ofrece eficazmente a todos la posibilidad de asociarse, en

la realización de una sola historia, a este misterio pascual, pero el acceso al conocimiento específico de esta realidad es inseparable del contacto con la revelación cristiana, sin la cual la teología carece del contenido fundamental para poder llamarse y ser cristiana.

6. La fe posee significativamente, todas las dimensiones que corresponden a la exigencia intrínseca del ser del hombre:

a) La interpelación de Dios al hombre, que se afirma en un nivel de fe, tiene significado solo en la perspectiva del deber-ser, (sentido histórico dinámico de la existencia) como horizonte trascendental del que cree; su sentido está ligado a la inteligibilidad de la existencia humana y del mundo, en referencia a una libertad y una responsabilidad. Su realización representa el valor absoluto de la libertad humana como progresivo descondicionamiento, a través del proceso histórico, hacia una meta dinámica de perfección, de imprevisibles proporciones.

b) Como el existir del hombre es un coexistir (la persona se constituye en la relación), su realización subjetiva no encierra al hombre en sí, sino lo proyecta hacia el Otro, conocido y poseído por la fe. La actitud de fe (que incluye simultáneamente contenido y aceptación) a nivel cristiano, no es posible sino desde el punto de vista de la trascendentalidad del sujeto y de la experiencia de esa trascendentalidad como referencia y exigencia radical del Ser Absoluto para la realización integral del hombre. Implica la conciencia de la insuficiencia radical del hombre. La fe es superación de la aparente antinomia entre la trascendencia y la autonomía, la emancipación como autorrealización y la heteronomía (teonomía) como realización en el Otro: Principio absoluto del ser. Participar en Cristo es construir un cuerpo que se expresa sacramentalmente en la realización social de la comunidad eclesial.

c) En una evolución integral creadora, el mal físico como deficiencia y privación de una perfección del ser que debe realizarse y que incluye el obrado por el hombre individual y colectivamente, por los condicionamientos y el mal uso de su libertad, es necesario y condición ineludible del bien como progreso orientado por la libertad, en el proceso dialéctico de la evolución. De ahí que el mal forma parte de la economía de salvación en forma de tarea y compromiso, que consiste en superar las limitaciones antológicas del hombre. El origen

del mal no constituye el principal problema de la fe, sino el cómo ponerle término: este cometido constituye la dimensión socio-política de la fe.

d) La revelación aparece, pues, ante la fe, como una respuesta total a la ineludible pregunta acerca del sentido de la existencia humana en relación con el misterio absoluto que es Dios; respuesta que consiste en la comunicación radical que El hace de sí mismo en Cristo y que es el fundamento de toda posibilidad de realización integral del hombre concreto. La realidad históricamente perceptible del hombre en su mundo, que incluye momentos esenciales y específicos, es eficazmente significativa, a través de la fe, de esa dimensión misteriosa creada por el Amor más gratuito e inefable que pueda existir en absoluto.

e) Esa dimensión trascendental de la existencia humana, en cuyo contacto pone la fe cristiana, pertenece como oferta eficaz a la estructura interna de la naturaleza existencial (concreta) y por consiguiente, constituye el sentido interno y total de todo objetivo que configura la situación histórica del hombre, individual, familiar, social, política, científica, etc.; de ahí que esa nueva dimensión (78) que se manifiesta y realiza en la fe, no se identifica, pero tampoco puede yuxtaponerse, ni antagonizarse con cualquier nivel de la actividad humana temporal, sino que la compenetra, le imprime un nuevo alcance y una orientación definida y definitiva. Este hecho excluye toda dualidad y dicotomía que pretenda introducirse en la realidad humana (profano-religioso; natural-sobrenatural, etc.), pero no debe llevar a la confusión o identificación de las dimensiones diversas, normalmente inseparables, que constituyen una realidad unitaria pero compleja. Vemos, pues, cómo todo proceso y toda dimensión de la existencia temporal del hombre, puede ser salvífico y significativo (signo, símbolo, figura) de su nivel trascendente de realización, nivel al cual no se llega sino en la fe y no es relativizable por ningún otro.

7. La teología, pues, puede definirse desde diversos puntos de vista y en muy diversas formas. Indicamos algunas:

a) El estudio científico y sistemático de la revelación. Este estudio no proyecta sobre lo que es Dios en sí mismo, sino sobre el hom-

(78) La nueva creación de 2 Cor 5, 17.

bre como asumido por El, según lo expresa S. Pablo: "Fiel es Dios por quien habeis sido llamados a la unión (koinonia) con su Hijo Jesucristo, Señor nuestro". (79) Comunión que se refleja y significa en la comunidad eclesial. (80)

b) Ciencia de la fe (gnosis tes pisteos); es decir, reflexión sistemática y fundamentada de ese conocimiento peculiar, de su estructura, condiciones e implicaciones. Teología, es pues, hermenéutica de la fe y recíprocamente, la fe es el principio de inteligibilidad de la teología. La fe no determina la revelación, sino la revelación a la fe; pero al mismo tiempo, la fe es constitutiva de la realidad y realización de la revelación.

En ambos casos, la teología es un conocimiento estructurado que no puede ser independiente de la comprensión del mundo, del hombre y del ser en cada momento histórico, ya que se trata de la comprensión vivencial de una realidad trascendente que se verifica y realiza a través del acontecer humano y de su expresión y actualización en un lenguaje y en una comunidad sacramental.

La teología es una ciencia humana, que parte de un conocimiento concreto, referido a la causalidad histórica, diferente de la natural y la lógica, pues en ella juegan un papel decisivo el espíritu y la libertad.

Aunque la teología cristiana comprende un conocimiento metódicamente preciso y fundamentado, no constituye un sistema ya que su objeto directo es una persona y relaciones personales y no una doctrina o conjunto de verdades puras. Dice Santo Tomás: "El asentimiento de la fe no tiene por objeto una proposición sino la realidad a la cual ésta se refiere". (81) La fe válida es fe en Cristo resucitado, futuro definitivo y absoluto de la historia. (82) Como mensaje humano, expresado en imágenes y conceptos, aparece inevitablemente como un contenido doctrinal, pero en realidad a la fe en Cristo nada se puede añadir; la afirmación fundamental no se completa sino se explicita y se extiende a sus consecuencias; todas las aposiciones de-

(79) 1 Cor 1, 9.

(80) 1 Jo 1, 3-4.

(81) De Veritate, q. 14, a. 8 ad 5.

(82) Heb 12, 2; 1 Cor 5, 17.

ben acomodarse a esta exigencia, es decir, pertenecen a la fe en cuanto expresan quién es Jesucristo, don del Padre al Hombre.

El análisis histórico-crítico ha puesto de manifiesto, cada vez más claramente, que la Palabra de Dios revelada en Jesucristo, no se identifica ni con la letra de la Escritura, ni con la letra de los enunciados dogmáticos; que es imposible hoy día separar el problema de la reformulación del lenguaje de la fe, del de su reinterpretación. Ya a nivel de la Escritura no puede eludirse el problema de la relación Palabra de Dios-Palabra humana: la Escritura como testimonio ya es una interpretación; la experiencia de fe de Israel y de la primera comunidad cristiana entran a título constitutivo en la revelación misma. Pero la revelación bíblica no nos habla de Dios en sí, sino a partir de y en su acción por nosotros; siempre es funcional dentro de una economía que es salvífica.

De ahí se desprende que no puede separarse la reflexión sobre la realización de la revelación en la historia y su realización en el sujeto que cree. Inteligencia de la fe y comprensión de sí son inseparables. No se puede interpretar la historia salvífica sino en función de la interpretación viva que yo hago de mí mismo como ser histórico situado en una tradición y en una cultura particular.

La hermenéutica es la exigencia misma de la fe que debe superar una doble distancia, no solamente la distancia entre el suceso pasado de la revelación y el presente de nuestra cultura, sino también la distancia entre los testimonios de la escritura y los sucesos históricos a que se refieren y que interpretan. El N. T. presenta, pues, una reflexión teológica sobre una experiencia histórica y su expresión correspondiente a ese momento histórico. Contiene la afirmación del valor significativo de ciertos hechos y los primeros esfuerzos por comunicar, en el lenguaje y las formas literarias de la época, la dimensión trascendente de esos hechos, inaccesible en sí, eficazmente apropiable en la experiencia de fe, indemostrable, pero verificable en la experiencia misma en que se realiza, como todo valor específicamente humano y que permanece abierto a la libre decisión del hombre. Todo acceso al dato en sí, implica una experiencia, una reflexión y es fruto de una interpretación que está abierta a una amplia gama de expresiones, en todos los campos en que se puede concretar la percepción humana. Lo único determinante es el "dato", de acuerdo con la comprensión que de él tenemos, ya que trasciende toda expresión

histórica; sin embargo cualquier expresión está condicionada a la experiencia de "hoy", a la luz del "ayer" y en la perspectiva del "mañana". Sobre esta base, es preciso superar la tentación a que se ha sucumbido repetidas veces, de pretender absolutizar determinados interpretaciones y formas de expresión, condicionadas culturalmente; sin embargo, tampoco hay que olvidar que los textos se refieren a sucesos reales y esta objetividad histórica es la que limita una indefinida libertad hermenéutica. Pero la comprensión se verifica en relación con nuestra situación contemporánea y la problemática referente a nuestra salvación. Estas dos polaridades son inseparables y solo su interacción engendra una comprensión vital, auténticamente cristiana. Lo que salva viene al hombre, pero no procede de él. La inteligencia del cristianismo es inseparable de una reflexión sobre el dato histórico, singular e irrepetible y una reflexión sobre el hombre como misterio de apertura, como búsqueda de sentido.

La hermenéutica tiene para nosotros un sentido que no tuvo para los padres griegos o latinos, para la edad media, ni aun para la escolástica reciente: que los testimonios reunidos en el N. T. son ya testimonios situados en una comunidad que confiesa su fe, en su culto, su predicación, su vida. Interpretar la Escritura es interpretar el testimonio de la comunidad apostólica; nos ponemos en contacto con el objeto de su fe a través de su confesión de fe. La misión de la hermenéutica, y la teología es hermenéutica de la fe, consiste en no traicionar el pasado y en no transmitir, bajo pretexto de fidelidad, un pasado muerto. El modo de responder a esta exigencia es el articular simultáneamente una hermenéutica de la Palabra de Dios y una hermenéutica de la existencia humana en todas sus dimensiones.

Algunos teólogos de la liberación reaccionan justificadamente, contra el objetivismo de la teología metafísica que corre el riesgo de reducir el misterio más original del Dios que se revela, a un fundamento previo (una esencia), que desemboca en el logos de la razón humana; la convertibilidad de Dios con el Ser Absoluto se hace el criterio último de la validez del lenguaje sobre Dios. Una teología metafísica fundada únicamente sobre la analogía del ser, al distinguir entre nombres divinos propios y metafóricos, pierde de vista la inteligibilidad profunda de los grandes símbolos bíblicos, que no pretenden ser representaciones sino vectores del pensamiento. Una teología no metafísica acepta la reducción al "misterio" y cree no poder pensar el misterio de Dios sino dentro del acontecimiento que constituye

la revelación. El conocimiento de Dios escapa el esquema sujeto-objeto del pensamiento metafísico. Hablar conceptualmente acerca de Dios no tiene sentido, porque ese lenguaje carece de objeto. Esta afirmación corresponde al más genuino pensamiento de Santo Tomás cuando dice: "Habiendo respondido a la cuestión de si una cosa existe, la investigación pasa a la cuestión de cómo es la cosa; el propósito es conocer qué es la cosa. En el caso de Dios, sin embargo, no podemos saber quién es, pero podemos saber qué no es. De El, pues, no podemos preguntar cómo es, pero podemos preguntar cómo no es. Por eso indagaremos primero, cómo no es Dios; segundo, cómo es conocido por nosotros; tercero, qué nombre tiene". (83) q. 3 Proem) Esta comprobación nos lleva a reflexionar sobre otro tipo de conocimiento, el personal, individualizado, como proceso siempre incompleto, que va adquiriendo el hombre dinámicamente en el coincidir consciente del proceso específicamente humano y se realiza en experiencia, meditación, contemplación, búsqueda, apertura y lo lleva a reconocer una realidad que se da en forma anónima, inconceptuable, pero al mismo tiempo ineludible y que está más allá del objeto inmediato que lo motiva y condiciona. Se asemeja a la experiencia del amor como realidad que está más allá de los que se aman, pero depende de ellos y bordea el misterio mismo del hombre en su capacidad creadora.

Esa teología, de tendencia conceptual, no distinguió suficientemente entre el objeto de la fe y la fórmula en que se propone y que está necesariamente condicionada a un medio cultural; teología que se estudiaba en manuales sistematizados, cuyo uso comenzó a prevalecer desde 1680 y que más exactamente corresponde a una historia de determinados períodos del pensamiento teológico. Los manuales consumaron la desociación entre la lectura de la Biblia, la exposición y las cuestiones que de allí surgían. Las cuestiones se independizaron, constituyeron una construcción orgánica, racional, lógica, enterada de especulaciones abstractas, ajenas a la índole positiva e histórica de la Escritura. (84) Que esta orientación no fue exclusiva y siempre se conservó la visión histórica de los grandes maestros que consideraron la teología como ciencia de la Escritura, lo muestra, entre otros, Paul de Vooght. (85)

(83) I, q.3 Proem.

(84) Para un estudio de esta época véase M. D. CRENU, "La théologie comme science au XIII siècle", París, 1969, especialmente 22 ss.

(85) P. de VOOGHT, "Les sources de la doctrine chrétienne", Paris, 1954.

La teología contemporánea quiere ser más existencial, más personal, superar el objetivismo de la última época escolástica, pero sin caer en el antropocentrismo de las teologías existenciales. Es una teología que no pretende apoyarse en una autoridad sobrenatural, exterior a la historia comprobable, pero tampoco exagera las condiciones de captación de la realidad de Dios por el sujeto de modo que corra el riesgo de reducir el misterio de Dios al sentido que El tiene para el hombre.

No es teología cuyo método consista en exponer y justificar las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia, como depósito de verdades inmutables, tratando de demostrar su fundamento en la Escritura y la Tradición. Es una teología que trata de descubrir la significación permanente de la Palabra de Dios en su forma bíblica y dogmática a partir de la inteligencia histórica que el hombre tiene de sí mismo y de su mundo cultural. Se propone percibir el sentido actual de un texto (acontecimiento) milenario, y no de explicar el contenido de una proposición verdadera.

Los teólogos de la liberación al colocar de tal manera el énfasis en "el presente de la praxis liberadora" como punto de partida de la reflexión teológica, corren el riesgo de perder su articulación con el hecho histórico, indeductible de praxis alguna y que sitúa al hombre en el corazón del misterio en que Dios sale al encuentro del hombre y lo asume en su propia vida personal. Esta fe no puede nacer de ningún dato puramente criatural, sino del encuentro personal con Cristo a través de su Palabra histórica, vivida en la comunidad eclesial. Siempre hay que insistir en que esta Palabra es válida en cuanto confronta al hombre con la realidad que vive y que su validez consiste y se manifiesta en la realización del valor que contiene la revelación y en este sentido toda auténtica teología es pastoral, como toda medicina es válida en cuanto procura y obtiene la salud del hombre. Por eso la fe y la revelación se justifican dentro de sí mismas, pues el sentido y la validez de algo que fundamentalmente es vivencial y depende de una libre decisión, no puede ser dilucidado y verificado sino en el realizar mismo de lo que contiene el sentido. El sentido y el valor del amor se perciben amando y la fe es inseparable del amor que se realiza en el encuentro con la persona, que en este caso, es Cristo como objeto de la fe.

En el proceso teológico el punto de partida tiene que ser en una u otra forma, la interpretación de la autocomprensión a la luz de la experiencia histórica de Jesús de Nazaret, continuada de alguna manera en la Iglesia y en sus formas de expresión escrita, es decir, en una exégesis y una hermenéutica. El proceso teológico establece una unidad compleja entre la transmisión histórica y la confrontación con la realidad actual, en la cual, como queda dicho, adquiere su sentido y validez, como apertura dinámica hacia un futuro utópico. Pero ningún dato objetivo, tomado de la experiencia del hombre, presenta una relación intrínseca, necesaria, demostrable, con esa dimensión que constituye el objeto de la fe y por consiguiente el dato fundamental de la teología. El conocimiento de fe es insuperable. Dios trasciende el dato que lo revela y lo afirma: toda manifestación es al mismo tiempo latencia. La relación de fe termina en lo inobjetivable: la fe es superación del conocimiento mismo que la apoya y expresa, pues la trascendencia de la experiencia no constituye otra experiencia objetivable.

Es claro, pues, que los enunciados de fe no declaran un "estado de cosas", no pueden expresar "lo que es" acerca de una Realidad que no es una esencia y en consecuencia no puede asumir sus propiedades. Se sigue, obviamente, que la revelación y la teología no se dirigen a informar al hombre acerca del ser de Dios o del estado de las cosas o del pasado del hombre o de un pueblo, sino a darle a conocer el sentido que adquiere la existencia del hombre y su mundo, por la comunicación que de sí mismo hace Dios, fuera de la comunicación general por el ser de las cosas y el ser del hombre como tal. Esto implica que la fe, como acto humano consciente y libre, es un largo proceso, como el de la maduración del hombre mismo, proceso siempre incompleto que se va realizando en el coincidir consciente con el sentido que ha sido atestiguado en los acontecimientos que la Escritura proclama, sentido que es realización auténtica e integral del hombre. El cristiano es el profeta del sentido realizado en Cristo y es el adversario de el absurdo que representa un mundo encerrado sobre sí mismo.

El paso de una fe fideísta, hereditaria y condicionante, a una fe analítica, vivencial que capacite al hombre para asumir una actitud cristiana críticamente activa, exige un prolongado proceso, estudio, reflexión e interiorización, en contacto con la Palabra para descubrir su sentido real permanente a través de su expresión históricamente condicionada. La palabra humana, conscientemente usada como expre-

sión del ser, brota de la experiencia y vivencias personales y cuando el oyente capta su origen vivencial y la motivación que impulsa al hombre a expresarse en esa forma, se hace capaz de comprender, no en forma extrínseca e impersonal, sino como algo propio e íntimo, la palabra que escucha. La comprensión vital es un compromiso con el sentido, pues nace del contacto intencional con la realidad o situación que le dio origen. De este modo, al escuchar adquiere la posibilidad de expresarla como suya propia y al mismo tiempo de concebirla nuevamente, comunicarle su propia forma de ser y darle una resonancia actual que no tenía en su antigua expresión. Este contexto que vale para la inteligencia vital y la renovación y actualización de toda palabra humana, vale también, en modo semejante, para la inteligencia y nueva expresión de la Palabra de Dios, que no pierde su carácter de tal, por tener que expresarse en palabra humana.

Esa Palabra única e irrepetible de Dios en Cristo, percibida y expresada a través de las vivencias de sus primeros oyentes y testigos, no alcanzará su pleno valor si no es internamente captada en el ámbito de la propia experiencia, que le comunica su resonancia vital en el contexto de la comunidad humana. San Agustín describe esta actitud al explicar el texto de S. Juan (86) "dame un corazón amante y sentirás lo que digo... mas si hablo con un corazón helado, este tal no comprenderá lo que digo. En la vivencia del amor del que cree para entender, ve S. Agustín la condición de una comprensión interna de la palabra que se verifica en Cristo y la hace poderosa para transformar el mundo. La nueva dimensión que adquiere la Palabra interiormente percibida en la propia experiencia, hace que no sea simple repetición sino compromiso que abarca todo el ser del hombre, en el cual adquiere nueva vida y expresión actual. Ya lo hemos dicho, el Evangelio no es un texto informativo sino el lugar de entrenamiento de la fe sobre la pauta de la vivencia original, para una vida cristiana que no es su consecuencia, sino su realización auténtica.

Por consiguiente, la teología, para ser cristiana, tiene que recorrer, con cierta simultaneidad, dos largos caminos: el suyo propio específico de la inteligencia histórica de los testimonios de la revelación, que pone en contacto mediante la fe, con la dimensión trascendente de la existencia humana que se realiza en la comunión con

(86) Joh. tract. 26, 4 PL 35, 1608.

Cristo, de la cual depende todo el dinamismo de una actitud fundamental cristiana; y el camino, no menos largo y complejo, de la confrontación, a la luz del anterior, con la situación actual del hombre en su mundo, lo cual requiere la articulación de una serie de conocimientos, derivados de la experiencia misma del hombre y de otras ciencias del hombre, para poder llegar a decisiones concretas, en las que se compromete y realiza su ser histórico. La teología no se hace válida y eficaz sino a partir de esta inteligencia propia y vital, capaz de comunicar a la Palabra eterna, una resonancia nueva en el contexto de la experiencia individual y comunitaria de los oyentes de esta Palabra.

La ausencia de una teología fundamental y las repetidas afirmaciones de que la teología de la liberación tiene un nuevo punto de partida; "pues trata, no solo de reflexionar, a la luz de la fe, sobre un determinado movimiento histórico de liberación (como lo hace la teología de la revolución), sino precisamente a partir de él, que es un acontecimiento de fe, hacer teología"... que "esta teología no nace en la celda del monje, ni en las aulas universitarias, sino en medio de los hechos históricos, de la praxis del pueblo cristiano que lucha por poder decir su propia palabra y ser portador (no solo víctima) de su propia historia" plantean ciertos interrogantes: qué papel desempeña en esta teología, el testimonio evangélico, dentro de su contexto propio que es el testimonio anticotestamentario? Se tiene la impresión de que sea un elemento puramente accesorio, ya que una toma seria de contacto no es fácil, sumergido en una praxis conflictiva y revolucionaria.

Se acentúa esta impresión al escuchar a Juan Carlos Scannone, de quien están tomadas las anteriores citas y las que siguen: "La teología de la liberación se originó precisamente en la convicción de que el movimiento de liberación latinoamericano es "un signo de los tiempos" en el cual —a la luz de la Palabra— se puede descubrir la presencia salvífica de Dios y a partir de él —aunque no exclusivamente— se debe expresar la Palabra de Dios nuevamente, con sus actuales exigencias políticas". Y continúa: "Una teología que nace de la praxis, implica en consecuencia una doble ruptura en el ámbito científico-teorético. A ello conduce en primer término el hecho de que el pensamiento teológico se transmite por medio de la participación concreta de los teólogos en el proceso del cambio del mundo. Por otra parte, se produce una ruptura por la circunstancia de que los teólogos

escuchan humildemente al pueblo de Dios y ven en él el objeto comunitario de la praxis liberadora y de una nueva inteligencia de la fe que dimana de él". (87)

No es clara la relación establecida entre la praxis de liberación como lugar teológico en donde se descubre la presencia salvífica de Dios, la nueva expresión de "La Palabra de Dios" que de allí surge, con el misterio de Cristo contenido en la Palabra neotestamentaria; no es claro el papel que le compete al magisterio en esta nueva inteligencia de la fe que nace del pueblo que lucha por su liberación. Esta indefinición se acrecienta si se advierte que uno de los fenómenos peculiares del cristianismo latinoamericano es el predominio de la fe fideísta, poco consciente de su contenido y justificación interna, mezclado con una serie de concepciones y ritos, de diversa proveniencia y ambigua interpretación, que no los hacen muy aptos para servir de criterio en una reflexión teológica acerca del sentido cristiano del proceso de cambio. Se corre el riesgo de caer en un movimiento socio-político de liberación, inspirado en un humanismo trascendentalista y escatológico expresado en terminología cristiana.

Al hablar de la relación entre la lectura crítica de la praxis histórica y el futuro, el influjo que sobre ello pueda ejercer la Palabra del Señor, queda sumido en la mayor indeterminación. Dice Gutiérrez: "El presente de la praxis liberadora está, en lo más hondo de él, preñado de futuro, la esperanza forma parte del compromiso actual en la historia...". "Reflexionar sobre una acción que se proyecta hacia adelante **no es fijarse en el pasado... es desentrañar en las realidades actuales**, en el movimiento de la historia lo que los impulsa hacia el futuro. Reflexionar **a partir de** la praxis histórica liberadora, es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y se espera, es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente". (88)

Teológicamente sería importante determinar qué lugar queda para hablar con sentido de un aporte real de la revelación cristiana a una reflexión que parte de una realidad actual orientada hacia el futuro y de la cual se "desentraña" lo que la impulsa hacia el futuro. A primera vista, dice W. Kasper, a quien sigo en esta observación, el sitio parece estar ya ocupado, pues la trascendencia hacia arriba pa-

(87) Theologie der Bef., 3.

(88) TL, 33.

rece haber sido sustituid α por la trascendencia hacia adelante, hacia un futuro ilimitadamente abierto. Tal trascendencia, como permanente superaci3n del hombre hacia un futuro mejor, nuevo y m1s justo, la reconocen muchos ateos, especialmente muchos j3venes pensadores marxistas. Esta trascendencia hacia adelante, sin embargo, no es la trascendencia como la concibe el cristianismo. La trascendencia hacia adelante es una exigencia al actuar del hombre; por el contrario, la trascendencia hacia arriba, signific α esperanza en la gracia. Ser1a muy superficial el querer transformar simplemente, la fe cristiana, en una fuerz α revolucionaria al servicio de un futuro orden de la sociedad, mejor y m1s justo. El Dios de la Biblia no est1 siempre del lado de los batallones m1s fuertes y de aquellos que construyen el futuro. Es tambi3n y precisamente el Dios de los peque1os y de aquellos que son tan pobres y d3biles que no hacen ningun α revoluci3n, ni pueden aportar nada al progreso de la humanidad. Si, pues, El promete alg3n futuro a estos marginados, debe ser un futuro evidentemente diverso del futuro que constituye solamente la prolongaci3n de las potencias y latencias que ya est1n actuando en la realidad. El Dios que funda un futuro en la cruz, promete esperanza contra toda esperanza. (89) Precisamente al superar la inmisericordia de los planes orientados hacia el futuro, por nuestro esfuerzo, se muestra como Dios de los hombres y como Dios de un futuro humano, en cuyo sentido podemos confiar contr α toda esperanz α . El futuro de Dios, que conoce la fe cristiana, no es futuro desde abajo, sino un futuro en el sentido original de la palabra, futuro que escapa α toda planificaci3n y potencialidad humana y llega a nosotros en forma indeductible. Es α es la verdadera utop1a cristiana que expresa S. Pablo en 1 Cor 2,6-10.

Moltmann, a quien cita Guti3rrez a este prop3sito, (90) sin incluir todo el contexto, explicit α muy claramente su concepci3n de la esperanza cristiana, que no es una pura futuribilidad: "La esperanza, ampliada cada vez m1s por la promesa de Dios, es la que pone de manifiesto la orientaci3n escatol3gica y la provisionalidad escatol3gica de todo pensamiento en la historia. Si la esperanza introduce a la fe en el pensamiento y en la vida, entonces esa esperanza no puede, en cuanto esperanza escatol3gica, considerarse m1s como distanciada

(89) Ro 4, 18.

(90) TL, 33.

de las esperanzas pequeñas, orientadas a metas conquistables y a cambios visibles en la vida humana, relegando tales esperanzas a un reino distinto y considerado que su propio futuro es supraterráneo de naturaleza puramente espiritual.

La esperanza cristiana se dirige a un "novum ultimum", a la nueva creación de todas las cosas por el Dios de la resurrección de Cristo. Con ello abre una visión futura que abarca todas las cosas, incluyendo la muerte y en ella puede y debe incluir las esperanzas limitadas de una renovación de la vida, estimulándolas, relativizándolas y dándoles una dirección. Destruirá la **presunción** en esas esperanzas por una mejor libertad del hombre, por una vida lograda, por la justicia y la dignidad de los prójimos, por el dominio de las posibilidades de la naturaleza, porque en esos movimientos no encuentra la salvación que espera, porque no se deja reconciliar con la existencia por medio de esas utopías y sus realizaciones. Superará, pues, estas visiones del futuro de un mundo mejor, más humano, más pacífico, sobre la base de "mejores promesas", (91) puesto que sabe que nada podrá "ser bueno" mientras "todo no se haya hecho nuevo". (92)

En su afán legítimo por enfatizar el compromiso del hombre en la construcción de un mundo más justo, se corre el riesgo de perder el sentido específicamente cristiano de la historia que equilibra lo inhumano del esfuerzo del hombre y de la angustia de la vida. El reino de Dios que proclama el Evangelio está radicalmente sustraído a la disponibilidad del hombre y reservado solamente a Dios. (93) El Reino de Dios, comenta Kasper, es absolutamente inductible del interior de la historia, y según el mensaje de Jesús, viene como un relámpago fulgurante (94) y no se sabe cómo. (95) La manifestación del ser divino de Dios y el don de la humanidad al hombre son los aspectos de un mismo acontecimiento. (96)

8. Momentos del proceso teológico. La reflexión teológica es un proceso interdisciplinar que implica la articulación interna de diversas ciencias, cada una de las cuales posee sus objetivos propios y sus métodos peculiares.

(91) Heb 8, 6.

(92) I. MOLTSMANN, "Theologie der Hoffnung", Einleitung, München, 1966, 28-29.

(93) Mc 13, 32.

(94) Lc 17, 24.

(95) Mc 4, 26-29.

(96) I. MOLTSMANN, op. cit, 50-51.

a) Los momentos previos a la reflexión teológica propiamente tal y que en alguna forma pueden estar incluidos en la misma reflexión, sin constituir la teología en sentido propio, dependen del hecho claro de que la Biblia, tanto el A. como el N. Testamento son palabra de hombre, pronunciada por hombres y escrita por ellos, condicionada por los esquemas de pensamiento, de lenguaje, de medios estilísticos propios de una época determinada y de un pueblo concreto. Nada en la Biblia es inmediatamente divino, ni siquiera las palabras de Jesús histórico, supuesto que podamos llegar hasta ellas con alguna sólida probabilidad. La Biblia se originó a través de un largo proceso histórico reconstruible y debe ser interpretada razonablemente con métodos científicos. A nivel histórico no es perceptible la palabra de Dios. El Jesús histórico fue un hombre auténtico que no pasó por la tierra con un signo visible de su divinidad; lo propio sucede con la Biblia.

El hombre tiene que aprender a escuchar a Dios en la palabra del hombre y a través de ella. Un acceso directo a Dios no es posible al hombre. Por eso hay que tomar en serio la palabra del hombre en su totalidad, lo cual implica la solución previa de múltiples problemas filológicos, históricos, de crítica textual, etc. La verdad de Dios se presenta solo en coeficientes humanos, como su actuar salvífico en el tiempo y en el espacio del hombre.

Los métodos utilizados en exégesis bíblica, diversos pero convergentes, ponen de manifiesto la multiplicidad de conocimientos previos requeridos para llegar a una fase verdaderamente teológica.

El método histórico-crítico agrupa una serie de métodos parciales, centrados en la concepción de lo histórico: historia de la lengua, del sentido de las palabras; reconstrucción del estado primitivo del texto (crítica textual); historia de las etapas de transmisión del texto y de sus interpretaciones por la tradición, de los medios redaccionales (crítica literaria); historia de las instituciones sociales, políticas y religiosas, de los diversos modos de vida. Historia de las fuentes e historia crítica de las formas.

b) El método semiológico o estructural se contrapone al anterior por su carácter anti-histórico e implica la consideración del lenguaje como un sistema, es decir, un conjunto cerrado de elementos en estado de dependencia mutua; el sistema no tiene una referencia al ex-

terior; no se refiere sino a sí mismo; todas sus relaciones son internas; el acento se coloca en las posibilidades combinatorias del espíritu humano, sin preocupación histórica. Según esto, el sentido no estaría en la intención del autor, bajo pena de imponer al intérprete el trasladarse a un psiquismo extraño y generalmente inaccesible. El sentido se debe buscar en el juego mutuo de los elementos como circulación interna, como intersignificación de los elementos mismos.

c) En este punto puede iniciarse la fase hermenéutica o parte reflexiva de la exégesis y que se propone comprender o sea revivir el testimonio experimental y comporta un doble carácter: el descubrimiento de una situación o interpretación interpretada (perspectiva) y el carácter prospectivo o interpretación interpelante, que lleva al reconocimiento de una nueva posibilidad capaz de despertar una nueva decisión. Al pasar la lengua a ser discurso, adquiere una serie de referencias al que habla, a lo que dice, al destinatario, es decir, se carga de intencionalidad. La lengua es solamente el instrumento virtual de la comunicación. Al pasar la palabra al escrito, las anteriores relaciones se alteran profundamente.

La teología, desde este punto de vista, es una hermenéutica de un texto, leído a la luz de la fe y sobre la base de una exégesis. La teología es, pues, siempre el escuchar y el querer entender de un hombre dotado de una experiencia vital, históricamente condicionada, un mensaje factual, expresado en otras categorías, lo cual implica una transposición y una confrontación, que son momentos internos de la teología.

d) Para poder escuchar la revelación y reflexionar sobre ella se requiere una autocomprensión precedente, tanto trascendental como histórica del hombre, es decir, una filosofía. El que la filosofía constituya un elemento interior de la reflexión teológica, no ofrece dificultad alguna, pues una realidad compleja pueda estar constituida por elementos diversos, algunos de los cuales poseen una forma de ser independiente, previa y autónoma y sin embargo, pueden ser condición de la esencia de otra; algo así como la realidad concreta de la gracia incluye en sí la naturaleza como momento suyo interno. La fe es un escuchar por medio de categorías que ya se poseen. La revelación escuchada es ya una teología incipiente y la continuación de la actividad teológica, presupone la filosofía diferenciada, autónoma,

como ámbito de su propia posibilidad, ya que solo el que se entiende a sí mismo y el que dispone de sí libremente puede captar la manifestación de Dios y su comunicación como relación personal realizada por iniciativa libre de amor.

e) Si ignoramos el carácter histórico de la Biblia y la tomamos como autoridad absoluta e inmediata, como palabra de Dios directa nos encontramos con una serie de normas y prescripciones, extrañamente ajenas a nuestro mundo y así de un modo u otro, nos vemos obligados a enfrentarnos con el problema de su interpretación. Es preciso traducirlas en busca de lo permanentemente valioso y que ya en esa etapa cristiana, trató de aplicarse a una situación histórica determinada: en ello consiste su intencionalidad profunda. (97)

San Pablo comprendió la fundamental igualdad de los hombres ante Dios (98) y que por consiguiente, la esclavitud y todo género de diferencias por condicionamientos étnicos y socio-religiosos, no destruían esa igualdad fundamental, pero que ésta creaba un dinamismo de superación, como lo implica en Flm. 16-17 (99) sin que por el momento aparezca que el apóstol haya pretendido abolir esas diferencias o haya manifestado la exigencia de hacerlo en virtud de la fe cristiana. La mediación de las posibilidades concretas de discernimiento y ejecución por condicionamientos históricos, socio-religiosos muestra, al mismo tiempo, el valor real, perenne, pero trascendente de la fraternidad cristiana, su dinamismo para modificar las situaciones de incompatibilidad; la relatividad y el valor simultáneamente, de las formas socio-políticas de expresión, de ese valor perenne; la limitación y los condicionamientos de la opción humana. La invitación de Pablo (100) sería considerada hoy como "alienante", como evasión culpable de un compromiso cristiano. Estos espacios históricos no los puede llenar sino una hermenéutica apropiada.

Es claro, pues, que el N. T. no nos coloca ante un sistema ético, compuestos de normas o preceptos de validez general, sino ante una serie de normas dinámicas de perfección (modelos éticos), igualmente obligatorias para todo cristiano y que nunca fueron concebidas como

(97) Cfr. por ej. Ef 5, 22-6,9; Col 3, 18-4,1; 1 Tim 2, 1-15; 6, 1ss. Tit, 2,1-10; 1 Pe 2, 13-3, 9; 1 Cor 11, 2-16. 1 Cor 7, 17-24.

(98) Gal 3, 28.

(99) Flm 16-17.

(100) 1 Cor 7, 21).

consejos para crear una elite cristiana, por sobre la guarda de los preceptos comunes. Cuando afirma Mt. (101) "De estos dos mandamientos dependen la ley y los profetas", (102) el mandamiento del amor es claramente considerado como una especie de "principio" como lo hace S. Pablo en Rom. 13, 8-10, es decir, como un espíritu que determina toda actitud realmente cristiana, que nace del haberse "revestido del Señor Jesucristo". (103)

Lo que Cristo trae no es una nueva moral, en el sentido de una serie de preceptos o normas inmediatas de acción; lo que aporta es un hombre nuevo consciente de que en su condición de Hijo de Dios, es hermano de todos los hombres, que el amor fraterno tiene una nueva y más profunda motivación en el amor de Cristo y en su compromiso por el hombre, hasta la muerte y que en el ejercicio de ese amor, se realiza un nuevo ser ontológico del hombre. Este compromiso que Cristo realizó plenamente con todo hombre y lo sacramentalizó en la comunidad cristiana, como comunidad de fe, es como tal, compromiso con el hombre a quien Dios ha asumido en Cristo para hacer eficaz su acción en él. Esta "intencionalidad cristiana" del hombre, que cree y ama a Cristo, debe penetrar y cualificar el actuar categorial, sin llegar a determinarlo en sus contenidos concretos. Esto es lo que hace cristiana una moral que sustancial y fundamentalmente es humana. El cristiano es un ser que tiene la conciencia clara de ser "personalmente" llamado.

9. La articulación de los diversos momentos y su relación con la decisión concreta.

Es preciso recordar que la acción divina de gracia y revelación, no se yuxtapone a la acción humana en el hombre, sino que está integrada en ella, constituyendo otra dimensión de la misma, por la cual la acción humana posee una eficacia que rebasa los límites propios de la acción criatural. También hay que tener en cuenta que la acción divina por el Espíritu y la gracia, aunque encarnada, nunca es detectable en sí misma; que la dimensión de gracia realiza su eficacia en el mismo proceso en que se realizan las dimensiones históricas del hombre, dimensiones que son objeto de diversas ciencias,

(101) (Mt 22, 40.

(102) Mc 12, 28-34.

(103) Ro 13, 14.

como la historia, la sociología, la psicología, la antropología, etc., de las cuales no puede prescindir la teología en su propia reflexión, sin confundirse con ellas, ni usurpar su metodología; que la acción humana, en cuanto es objeto de esas diversas ciencias, puede hacerse significativa de la dimensión trascendente del hombre, la cual, sin embargo, permanece inaccesible al conocimiento directo, a la comprobación científica, por ser objeto exclusivo de otro tipo de conocimiento que es el de la fe, único capaz de descubrir y entrar en contacto con esa realidad que comunica su sentido total a la existencia del hombre.

Igualmente es necesario destacar que no existe una revelación de verdades puras, que se aprende a través de un estudio informativo, ni tampoco una fe como aceptación puramente intelectual de una doctrina ni una teología como especulación sobre una ideología. La revelación, y la reflexión sobre ella, en un nivel de fe, que es la teología, descubre una dimensión real de la existencia humana, sitúa al hombre en ella, le da criterios fundamentales, pero, como ya se ha visto, no le comunica normas inmediatas de acción. Proporciona principios de discernimiento para la acción, pero no fórmulas de acción; no da el conocimiento de las cosas, sino el sentido profundo de ellas; por eso, un conflicto auténtico entre la ciencia y la fe, no es posible. M. D. Chenu refiriéndose al aporte de la teología en la articulación interdisciplinaria, dice: "no está constituida por una serie de recetas prácticas, enseñadas empíricamente; en una palabra, se trata de un gran capítulo de la teología, cuya profunda unidad está por encima de las divisiones especulativas y prácticas de las disciplinas humanas". (105)

La fe y su hermenéutica, que es la teología, imponen al hombre un compromiso con el hombre, pero no lo liberan de la responsabilidad de su propia decisión, la cual implica tomar contacto con los diversos sectores de la experiencia humana y de las ciencias humanas, a la luz y con los criterios que se derivan de una reflexión sobre la revelación. La decisión concreta es el producto, para ser cristiana, de los criterios que aporta la teología y de su confrontación con elementos tomados de otros campos de la reflexión humana. Cada ciencia está determinada por su objeto específico y su peculiar metodología, aunque sus límites sean difíciles de definir.

(104) M. D. CHENU, "La Foi dans l'intelligence", I, pág. 60, cfr. 66.

Sobre esta base podemos considerar algunas de las afirmaciones más importantes que hace Gutiérrez a este respecto:

a) La implicación mutua de los niveles de significación. Es un aporte positivo de la teología de la liberación el subrayar la unidad del ser humano y de la historia salvífica y por consiguiente, la "intramundinidad" de la salvación que se da "real y concretamente desde ahora". Trabajar por transformar el mundo, por construir una sociedad justa, es ya salvar. Sin embargo, no se puede olvidar que la unidad del ser humano y del proceso salvífico, es unidad de complejidad y no de simplicidad y que la función salvífica de los diversos niveles, no es la misma: hay uno específico, constitutivo y trascendente, a donde no llega sino la fe y es el nivel misterioso en donde Dios encuentra al hombre y hay otros niveles en que el anterior se expresa y realiza normalmente y que deben acompañarlo armónicamente, pero que dado el carácter dialéctico de la evolución humana, pueden entrar en conflicto con él y así se da el caso en que a través de la injusticia y la opresión objetivas se realice el hombre trascendentalmente. El misterio de la cruz y las bienaventuranzas son prueba de ello. La reflexión bíblica plantea claramente esa disociación, como se indicará más adelante. La afirmación de que "los tres niveles no se dan el uno sin el otro", (105) que es de un alcance decisivo, correspondería más a la tensión dinámica entre el ser y el deber-ser, diciendo que esos tres niveles no "deberían" separarse y que su separación constituye siempre un desequilibrio humano. No se puede pasar por alto que los dos primeros niveles, como espacio temporales, son significativos y eficaces, pero no constitutivos; presentan la relación que hay entre el amor y su expresión concreta, entre la corporalidad espacio-temporal y el yo trascendente.

b) Otro punto correlativo es el valor normativo de esta teología, basada en la conexión interna de los niveles de significación. De acuerdo con este principio, la fidelidad al Evangelio no puede separarse de la opción revolucionaria y aun de ciertos elementos de estrategia socio-política. La afirmación de Gutiérrez es neta: existe un vínculo existencial ineludible entre una posición ético-política (primer nivel) y el sentido y compromiso de la fe cristiana. "La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la reflexión y vida cristiana"; (106) "Sin acontecimientos históricos liberadores, no hay crecimiento del Reino". (107)

(105) TL 227, 302.

(106) TL, 69.

(107) TL, 228, 343.

Hay que notar, sin embargo, que para Gutiérrez la opción política revolucionaria no se deriva directamente de la fe, sino que pasa por la mediación de la utopía, como elemento crítico y racional. La opción política es, pues, fruto de una decisión de conciencia, sobre la base de un análisis científico-filosófico.

Parece, pues, que Gutiérrez elabora una teología normativa para todos los cristianos latino-americanos. En este supuesto, la única opción auténticamente cristiana, dada la situación del subcontinente, sería la opción socialista, revolucionaria con exclusión de la solución capitalista; (108) ésta sería la única mediación válida entre fe y praxis cristiana.

Al observar más detenidamente este aspecto de la teología de Gutiérrez, se ve que omite ciertas cuestiones, de las cuales depende en gran parte, la validez de su proyecto. En primer término, la reflexión con referencia al Evangelio se hace dentro de la opción socialista, revolucionaria, pero la opción misma no es sometida a crítica. En segundo lugar, no aparece claramente que los datos de fe aducidos, ni algún otro que sepamos imponga precisamente esa opción. Y si esta opción se funda, no en la fe, sino en la praxis como lugar teológico, queda siempre dentro del ámbito de lo discutible.

No ponemos en duda que la fe debe iluminar y orientar las opciones del hombre hasta en sus últimas consecuencias prácticas, aunque no contenga ordinariamente la forma concreta de la opción, la cual debe hacerse mediante la articulación de diversos conocimientos socio-filosóficos. Tampoco dudamos de que en ciertas situaciones, la opción esté claramente impuesta por la fe cristiana, pero creemos que en la mayoría de los casos, especialmente en los tan complejos e intrincados como el que nos ocupa, el llegar a la opción concreta supone un proceso de reflexión y discernimiento, que no conduce más allá de una probabilidad o que desemboca en varias posibilidades, entre las cuales podría elegirse, en conformidad con el más estricto criterio de fe cristiana. En último término, pensamos que en el caso presente, no se logra hacer ver que la opción propuesta sea la única posible para un cristiano latinoamericano.

10. La lucha de clases. El reconocimiento del hecho de la lucha de clases, admitiendo que el fenómeno reviste caracteres muy diver-

sos en los diferentes países y regiones; la comprobación de que una pretendida neutralidad constituye en la mayoría de los casos, una cooperación, indirecta al menos, con la clase dominante, no ofrece un cuestionamiento inmediato; pero la afirmación de que la única alternativa para el cristiano es "optar por el oprimido" y que éste no puede llevarse a cabo sino "combatiendo a los opresores, luchando contra la clase opresora" (TL348) es una aseveración que requiere muchas precisiones, que no han sido aun suficientemente dilucidadas, en cuanto hemos podido ver.

Qué tipo de combate o lucha es la que se preconiza? Cuáles son las leyes de la acción? Se suponen siempre verificadas la mala fe del opresor y por consiguiente, sus posibilidades reales y concretas de modificar la situación? Se ha pensado suficientemente, si fomentando una actitud antagónica se logra algo más que buscar oprimir al opresor, o despertar toda clase de mecanismos de defensa y agresión, radicalizando el mal? Se piensa que la unidad puede salir del ahondamiento de una división? No parece que estas soluciones propuestas, cuenten suficientemente con el valor dinámico del sentimiento cristiano de la vida y del hombre. La actual ineficacia del pensamiento cristiano para modificar las formas de vida, no radica en él mismo sino en la reducción que históricamente se ha operado, a fórmulas dogmáticas, estructuras sociológicas, varias de ellas de poder, anexadas de la sociedad civil, olvidando en parte, que la fe tiene que ser el principio y fruto de una opción de vida, que no puede ser solo intelectual y que de esta manera se traduciría en formas concretas, manifestativas de la presencia eficaz de Cristo resucitado, raíz de toda fraternidad capaz de superar la injusticia, sin volver al hombre contra el hombre y mucho menos contra agrupaciones anónimas.

El cardenal Hengsbach, obispo de Essen, se pronuncia en este sentido. El mejor medio para propiciar un cambio de la sociedad y de sus estructuras injustas, es el cambio exigido y fundamentado en el Evangelio. Solo el que conoce a Dios conoce al hombre y se abre a él. El mal real del hombre no consiste en uno u otro sistema de gobierno, en una u otra estructura socio-económica, sino en el pecado que lo consume en su propio egoísmo, y lo separa del hombre. La interacción entre la estructura y el hombre, debe comenzar, para ser eficaz, por el hombre mismo. Quien piensa que en nombre de Cristo puede limitarse a cambiar las relaciones externas, hace ciertamente poco, más aun obra falsamente. Quien no cambia la mentalidad del

hombre, en vano le proporciona millones; el cambio eficaz se propicia en el interior del hombre y exige la labor del apóstol, sin la cual, la del agente, del político, del economista, es estéril.

La única discriminación posible ante el Evangelio (109) la hace el hombre mismo y no depende de condicionamientos socio-económicos, sino de la actitud interior, la cual no puede presumirse apriorísticamente. Lógicamente más necesita de Cristo "el enfermo", no el que está sano; más el explotador injusto que su víctima inocente.

La teología de la liberación corre el riesgo de constituirse en una teología clasista. Al hablar de riesgo no se hace un juicio de verdad ni de valor, pues hay riesgos razonablemente asumidos. En todo caso, una teología católica y una actitud cristiana que no puede nacer sino de la confrontación del hecho de Cristo con la existencia de todos y cada uno de los hombres como esencialmente necesitados de salvación, no puede partir de una clasificación socio-económica.

Dice Gutiérrez: "Propugnar la revolución social quiere decir abolir el presente estado de cosas e intentar reemplazarlo por otro cualitativamente distinto; quiere decir construir una sociedad justa basada en nuevas relaciones de producción; quiere poner fin al sometimiento de unos países, de unas clases sociales a otras, de unos hombres a otros". Este planteamiento y otros similares, tienden a centrar el problema, quizás demasiadamente, en las estructuras, los sistemas económicos, los tipos de gobierno, de modo que al propiciar un cambio se corre el riesgo que hemos señalado, de olvidarse de las personas y de los problemas reales y existenciales, que tienen su origen a nivel de los individuos como tales. La fe, como el amor, como la promoción integral suponen el encuentro personal; el sistema no es el que salva ni el que condena. La lucha política puede enfrentar a los hombres en niveles y por situaciones que no han sido objeto de una decisión libre; el encuentro personal confronta al hombre a nivel de actitudes de discernimiento y opción y se torna en exigencia de superación, lo cual sí constituye una auténtica dinámica de cambio. La sociedad nunca puede ser superior a sus miembros, pero el hombre debe permanentemente tratar de superarse a sí mismo. Aquí estriba una de las más significativas diferencias entre el agente político y el

apóstol cristiano. Si se toma en serio el planteamiento de Gutiérrez, en toda su extensión y se quiere propugnar directamente, equivale a un programa de gobierno, incluyendo las relaciones internacionales.

11. **Una concepción del pecado.** En consonancia con el enfoque anterior, presenta la teología de la liberación, una visión del pecado muy genérica y que, en nuestra opinión, requiere un cierto número de precisiones.

Dice Gutiérrez: "El pecado, ruptura de amistad con Dios y con los otros, es, para la Biblia, la causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en que viven los hombres. Decir que es la causa última no significa, de ningún modo, negar las razones estructurales y los condicionamientos objetivos que llevan a esas situaciones; pero sí subraya que las cosas no suceden al acaso, que detrás de una estructura injusta hay una voluntad personal, o colectiva, responsable, una voluntad de rechazo de Dios y de los demás". (110) "El pecado se da en estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales. El pecado surge entonces, como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación. Alienación fundamental que por lo mismo no puede ser alcanzada en ella misma, sólo se da en situaciones concretas, en alienaciones particulares. . . El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación política". (111) "Se trata del pecado como hecho social, histórico". (112) Se habla de la situación de latinoamérica como "de una situación de injusticia, que puede llamarse de violencia institucionalizada y que teológicamente es calificada como "situación de pecado"... pues allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor, más aun el rechazo del Señor mismo". (113)

Sin suficiente discriminación se mezclan una serie de categorías afines, que presentan ciertas relaciones entre sí, pero que no pueden simplemente identificarse con el pecado, en sentido estricto teológico,

(110) TL, 57.

(111) TL, 226.

(112) Ibid.

(113) TL, 142.

ni presentarse como necesariamente relacionadas con él. La naturaleza fuera del hombre, presenta desequilibrios básicos respecto a un proceso de posible humanización, y el hombre puede leer en ellos el reflejo de su propio desequilibrio estructural, condicionado por su situación evolutiva, su finitud, su defectibilidad. De ahí dependen determinados males físicos que se perciben como un deber-ser en la experiencia de la deficiencia, del detrimento, del defecto y de sus consecuencias, de las limitaciones humanas, como el error, la compulsión, los condicionamientos históricos, geográficos, climatológicos, etc.

Al lado de estos males físicos, que son en sí perceptibles y comprobables, se mencionan, sin la suficiente discriminación, los posibles abusos de la libertad humana, los cuales implican una triple relación con el discernimiento, percepción de la obligación y dominio efectivo del acto. Estos factores comunican su valor o sentido al acto humano. Quien obra el mal moral es quien conoce que puede no obrar así y al mismo tiempo, que tiene que actuar de manera diferente. Esto significa que el mal moral (pecado), no existe a la manera de una sustancia o estructura observable del mundo físico, o del orden psíquico o de las relaciones sociales. Estas son pre-morales. No hay ningún ser malo moralmente, solo existe el mal que yo hago, el mal moral no es un ser sino un hacer: radica en la decisión, es una cualificación del actuar libre y consciente del hombre.

Si se quiere responsabilizar a alguien, es preciso comenzar por distinguir los desequilibrios humanos, inherentes al proceso evolutivo, a los condicionamientos, limitaciones y deficiencias criaturales, con todas sus consecuencias históricas que se reflejan en el proceso de la promoción humana, de los abusos de quienes vieron, comprendieron, pudieron y no quisieron evitarlos o positivamente los motivaron. Análisis difícil en sí, ya que debe tener en cuenta ciertos elementos imponderables, como el discernimiento, la conciencia de poder y el rechazo malévolo, donde nace la injusticia. Parece más razonable, orientar primordialmente el esfuerzo hacia el estudio científico de las deficiencias y desequilibrios individuales y sociales, para motivar y encauzar todas las fuerzas vivas de la sociedad en un movimiento coordinado de superación, en vez de crear animosidades estériles y antagonismos destructores, tratando de enjuiciar moralmente a las personas. Lo que el hombre directamente puede comprobar es el desequilibrio humano, el mal físico, material o espiritual, por cuya superación debemos luchar: esa es la tarea del cristiano, la creación de

un mundo más humano. La tarea primordial del médico no es responsabilizar a alguien de la enfermedad sino luchar por su curación. El principio básico de la mayoría de los desequilibrios humanos, no está al alcance directo e inmediato del hombre, radica en que la naturaleza dota de modo muy desigual a los hombres, proporciona condiciones geográficas, topográficas, climatológicas, etc. distintas y por consiguiente ofrece oportunidades muy diferentes a pueblos e individuos.

Podría decirse que latinoamérica ha pecado más que norteamérica, y que de ahí deriva la dependencia y diferente situación del tercer mundo? Si el pecado yankee consiste en oprimir y explotar a este subcontinente, estaríamos tentados a considerar el pecado como principio de desarrollo, de independencia política y económica. El predominio de causas no sujetas al control del hombre y que constituye el elemento más importante en la explicación (no justificación) de los desequilibrios y diferencias entre individuos y pueblos, permite comprender por qué liberación socio-política y liberación del pecado se hallan realmente disociadas. La afirmación: "El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación política, (114) vale sólo en el supuesto de que el hombre, en su actividad libre, sea el único agente de opresión y liberación. Por eso, la reflexión de los autores sagrados, al mismo tiempo que relativiza el nivel de liberación política, explica el por qué de su separación real, existencial, del nivel salvífico, como relación de fidelidad a Dios, según lo indicaremos a continuación.

12. El pensamiento del A. T. y la implicación interna de los niveles de significación.

Las tradiciones históricas del A. T. las encontramos reunidas especialmente en tres grandes colecciones: el Pentateuco, la obra del Deuteronomista y la obra del Cronista. El Pentateuco, en líneas generales, presenta los fundamentos de la fe y la vida de Israel. La obra del deuteronomista que abarca unos 700 años de historia israelita y comprende 7 libros desde el Dt. hasta el 2 Re, fue escrita hacia la mitad del siglo 6 como una especie de balance después de la catástrofe de la destrucción de Jerusalén y del destierro babilónico. El cronista

(114) TL, 226.

en lo que tiene de propio, centra su interés en el culto del templo de Jerusalén y en la dinastía davídica, pero añade sus puntos de vista que son especialmente significativos respecto a la situación cultural y religiosa de su tiempo, que supone la separación de los samaritanos y cae hacia el año 300 a.d.C.

No pudiendo entrar en una explicación detallada de los pasajes que podrían aclarar el punto que nos interesa, nos limitamos a una visión general a partir del Deuteronomio que presenta la más pura objetivación de la institución y de la teología de la Alianza con Dios, "Según la opinión convergente de muchos investigadores, como lo atestigua G. Lohfink. (115) No se trata de una obra privada, perteneciente a un momento histórico, sino que reúne, al menos en sus materiales, el fruto de las luchas de Israel desde la toma de posesión del país hasta el término de la monarquía. Nunca se produjo una obra más unitaria y de un estilo más definido en todo Israel. De ahí su valor para determinar el sentido del proceso salvación-liberación en la reflexión teológica de Israel.

Este proceso se expresa como una historia que se inicia simplemente por un movimiento de "amor" de Yahvé a los patriarcas, un amor que es "pura gracia" y que se manifiesta en la promesa y luego en la posesión de la tierra de Canaán como patrimonio de un gran pueblo, salido de ellos, y destacado de todos los demás: "porque eres un pueblo santo para Yahvé tu Dios. Yahvé tu Dios te ha elegido para ser el pueblo de su propiedad entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra", (116) 7,6 Propiedad privada de Yahvé en contraposición a su dominio general sobre todos los pueblos.

"Porque Yahvé os amó y porque ha querido cumplir el juramento que hizo a vuestros padres os ha sacado de Egipto con mano poderosa, redimiéndoos de la casa de la servidumbre, de la mano del faraón rey de Egipto". (117) El sacarlos de Egipto está dentro del proceso de realización de la Alianza que tiene su primera etapa de culminación en la posesión de la tierra de Palestina. Este hecho corresponde a la aspiración de un seminómada a estabilizarse en una tierra fértil, en un país agrícola, dado el crecimiento tribal, las condiciones

(115) G. LOHFINK, "Wort und Botschaft des A. T.", Echter Verlag, 1970, 186.

(116) Dt 7,6.

(117) Dt 7, 7-8.

climatológicas del desierto y las limitaciones que de ello se derivan. Así se explican, en parte al menos, las grandes transmigraciones que se extienden del 4º al 2º milenio a.d.C. y en las cuales tomaron parte las tribus arameas. El **sacar** = redimir significa la liberación de un esclavo de su servidumbre, por lo cual Yahvé adquiere no solo el título de gratitud, sino el derecho de un nuevo Señor que señala a sus súbditos, por medio de sus mandamientos, que son la muestra de su amor gratuito, el camino de su propia felicidad y no una contraprestación por su servicio: "Yahvé nos ha mandado poner por obra todas sus leyes y temer a Yahvé nuestro Dios para que seamos dichosos siempre y El nos conserve la vida como hasta ahora lo ha hecho". (118)

Yahvé previene al pueblo contra la idolatría, como la gran traición a la Alianza, que es personal y como destrucción radical de la acción salvífica de Yahvé: "Cuando Yahvé tu Dios haya exterminado a los pueblos que delante de ti va a arrojar y ya los haya destruido y habites en la tierra, guárdate de imitarlos... y de indagar acerca de sus dioses, diciendo: cómo acostumbraban esas gentes a servir a sus dioses? Voy a hacer yo también como ellos hacían". (119) En las diversas formulaciones del primero y principal mandamiento, se precisa la exigencia de Yahvé: "Ahora, pues, Israel, qué es lo que de ti exige Yahvé sino que temas a Yahvé, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos y amando y sirviendo a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y guardando los mandamientos de Yahvé y sus leyes que hoy te prescribo yo para que seas dichoso". (120)

El país es el regalo de Yahvé: allí se promete la abundancia, descrita con rasgos paradisíacos. Se advierte a Israel del peligro de la prosperidad material por el olvido de Yahvé y por la soberbia atribución al propio esfuerzo o al favor de los ídolos: "no dijeras: mi fuerza y el poder de mi mano me han dado esta riqueza. Acuérdate de Yahvé tu Dios, que es quien te da poder para adquirirla, cumpliendo como hoy la alianza que a tus padres juró". (121)

Los beneficios anejos a la tierra prometida son la libertad, la paz y la seguridad, ante todo de los enemigos que los rodean; así podrá

(118) Dt 6, 24.

(119) Dt 12, 29.

(120) Dt 10, 12.

(121) Dt 8, 17.

Israel disfrutar del don de Dios y entregarse tranquilo al servicio en el amor. Que el Deuteronomio, como la casi totalidad del A.T. no se refiera explícitamente a una salvación realizable en un más allá, después de la muerte, no puede dar pie para acusarlo de una concepción materialista de la salvación. El hecho es que subordina totalmente, la libertad, prosperidad y bienes materiales ajenos a la tierra prometida, al bien fundamental, la salvación, inseparable de la fidelidad y amor a Yahvé. En último término, la salvación-liberación, no consiste en las cosas, sino en Dios mismo, aunque sin un explícito conocimiento de lo que ésto significa como realización del hombre. En esto la afirmación es explícita: "Por no haber servido a Yahvé alegre y de buen corazón, en abundancia de bienes, habrás de servir en hambre, en sed, en desnudez y en la indigencia de todo, a los enemigos que Yahvé mandará contra ti". (122).

Martin Noth resume así el mensaje teológico del deuteronomista: "El deuteronomista no concibió su obra como una distracción de sus ocios ni por satisfacer su interés en la historia nacional, sino para enseñar el auténtico sentido de la historia de Israel desde la toma de posesión del país hasta la destrucción del antiguo estado; y este sentido desemboca en el conocimiento de que Dios ha actuado manifiestamente en esa historia en cuanto que ha respondido a la siempre creciente infidelidad con amonestaciones y castigos y finalmente, ante la ineficacia de estos, con la total aniquilación". (123) Parece como si la experiencia del pasado, a la luz de la catástrofe presente, cerrara toda posibilidad para el futuro. Sin embargo, según la opinión de H. W. Wolff, aunque positivamente no se abra una esperanza, se deja el horizonte abierto, dada la posibilidad de la conversión, a la cual se exhorta en pasajes importantes de la obra. (124)

R. Bultmann indica que la historia de Israel muestra que la idea de un pueblo de Dios es irrealizable en una comunidad nacional empírica y que la tentativa de llevarlo a cabo muestra lo absurdo del proyecto al revestir la grotesca forma de una teocracia sacerdotal y legalista. El fracaso de la historia se convierte en una promesa, pero su realización se ve claramente que no puede venir como consecuen-

(122) Dt 28, 47.

(123) M. NOTH, "Überlieferungsgeschichtliche Studien", I, S. 100.

(124) 1 Sm 7, 3; 2 Re 17, 13; 23,25; 1 Re 8, 46-53.

cia de un desarrollo histórico, que será siempre un fracaso, sino sobre la base de un encuentro de gracia que corresponde a una nueva creación, en el sentido escatológico. Corresponde esta orientación a lo expresado por Jer. 3, 31-34 sobre el nuevo pacto. (125) Lohfink N. sugiere que el tiempo de los reyes puede considerarse como la primera parte del ciclo de infidelidad que culmina en el destierro y que el clamor de los exilados abre la segunda parte, que es conversión y gracia, en modo semejante a lo acaecido en tiempo de los jueces, pero en un lapso mucho mayor.

La historia de cada juez aparece como la repetición de un mismo proceso de infidelidad de "Israel", del castigo de la sujeción política, del clamor de Israel como expresión de su arrepentimiento, hasta que Yahvé suscita un liberador que los salva, y culmina en la reconquista de la paz. A propósito de Otniel se expresa perfectamente el ciclo (126) pero se repite respecto a los otros en 3, 12-12, 30; 4, 1-3; 6, 1-7 etc. Cada historia de un "juez", supone la existencia del pueblo de Israel, como una unidad nacional, comprometida en la infidelidad, el castigo y la liberación; sin embargo, los relatos en su forma primitiva se refieren a tradiciones locales, que conciernen a grupos aislados o clanes todavía no integrados, ni siquiera federados con el fin de constituir un frente común. Este hecho pone de manifiesto cómo los escribas israelitas no se contentaron con reunir material histórico, sino que su actividad literaria corrió inseparablemente unida a su reflexión teológica y los llevó a obtener una imagen de la historia de extraordinaria unidad interna. El principio unificador del pensamiento teológico fue un "Israel ideal" como pueblo de Dios que desde un principio, es decir, desde Egipto, actúa como una unidad y con el cual Dios se compromete, a través de las vicisitudes que hemos observado. Este Israel es un objeto de fe construido con material histórico y muestra que Yahvé ha estado en acción a lo largo de todo el desarrollo histórico del pueblo, y que este desarrollo corresponde a un plan o designio salvífico.

La investigación histórica ha puesto de manifiesto que "pueblo de Israel" fue el nombre dado a una alianza sagrada entre varias tribus o clanes, constituida por vez primera en Palestina, hacia fines del

(125) (cfr. Is 65, 17ss. R. BULTMANN, "Profecía y realización", en ZThK 1950, 360-383.

(126) Jue 3, 7-11.

siglo 11 a.d.C. después de un largo proceso de sedentarización de clanes seminómadas de las más diversas procedencias. Dice G. von Rad a este propósito: "Ninguna tentativa para establecer una prueba histórica de un pueblo de Israel anterior a esta fecha, ha logrado éxito hasta el momento". (127)

"Es evidente, comenta Martin Noth, que en Egipto no pudieron existir unas tribus que solamente se crearon más tarde y resulta todavía más difícil saber quienes fueron realmente los que residieron en tal país. Solo se puede afirmar que se trata de elementos que luego figuraron entre los componentes de la ocupación en Palestina, pero con toda probabilidad no fue una tribu aislada, ni tampoco un grupo de tribus, sino ciertos elementos que se infiltraron posteriormente entre los grupos sedentarizados. Las experiencias parciales se transformaron en el patrimonio común de todo Israel y en el cimiento de su fe". (128)

El cuadro presentado por el texto sagrado es un esquema teológico, con fines kerygmáticos, fundado en sucesos reales, pero seleccionados y contemplados en su más profunda significación; en este material tradicional no puede separarse directamente lo histórico y factual (en el sentido técnico) de las interpretaciones que lo compenetran y expresan un nivel de fe.

En consonancia con la tradición deuteronomista, la reflexión teológica condujo al profeta Jeremías a la convicción de que la sujeción política, no solo era o podía ser un castigo a la infidelidad, sino que dentro del plan sabio de Dios, en el cual creación e historia son inseparables, la voluntad soberana del Creador, podía colocar el poder sobre los demás hombres y pueblos, en manos de diferentes hombres y que precisamente en la sujeción política, podía estribar la única posibilidad de salvación en un momento dado de la historia. Las palabras del profeta a los enviados de los reyes, concluye con una promesa, que expresa el sentido de la acción simbólica: la salvación, descrita en términos de paz y goce de los bienes de la tierra, se halla unida a la obediencia a su voluntad histórica, de someter en aquel momento a los pueblos a la soberanía del rey de Babilonia. "Así dice Yahvé Sebaot, el Dios de Israel: Yo hice la tierra, el hombre y las bestias que hay sobre la haz de la tierra, con mi gran poder y mi tenso brazo, y lo di a quien me plugo. Ahora yo he puesto a todos estos

(127) G. von RAD, "Theologie des Alten Testaments", I, pág. 6.

(128) M. NOTH, "Historia de Israel", Ed. Garriga, Barcelon, 1966.

países en manos de mi siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia. . . Así que las naciones y reinos que no sirvan a Nabucodonosor, rey de Babilonia y no sometan su cerviz al yugo del rey de Babilonia, con la espada, con el hambre y con la peste los visitaré —oráculo de Yahvé— hasta acabarlos por medio de él. . . Pero a la nación que someta su cerviz al yugo del rey de Babilonia y le sirva, yo la dejaré tranquila en su suelo oráculo de Yahvé— y lo labrará y morará en él". (129)

Las precedentes observaciones dejan ver como en el marco de la reflexión teológica de estas secciones del A.T. la liberación política presenta un sentido simbólico, lo cual no excluye su valor propio, sino que se apoya en él, destacando su funcionalidad respecto a una dimensión trascendente, que es obra exclusiva de Yahvé, y ante la cual queda relativizado su valor; este sentido peculiar se manifiesta en los datos siguientes:

a) El Israel liberado es un "Israel ideal", simbolizado en un determinado clan o grupo, para indicar la continuidad de la misma voluntad salvífica siempre en acción a lo largo de todas las vicisitudes históricas que dieron origen al pueblo en su plena expansión durante la época monárquica. Esto indica que la liberación política es significativa y funcional respecto al proceso salvífico.

b) La liberación en la tradición yahvista es obra exclusiva de Yahvé, sin participación alguna, a nivel teológico-literario, del pueblo mismo, lo cual no excluye históricamente, la lucha armada por la conquista de la libertad y su conservación. (130)

c) Las condiciones de la libertad están descritas paradisiacamente. Dt. 11, 10ss; 28, 1ss, representan un deber-ser que surge de la experiencia histórica de la deficiencia y la defectibilidad.

d) Todas las promesas están subordinadas a la fidelidad.

13. Observaciones finales. La teología de la liberación representa un esfuerzo positivo por redescubrir a nivel del proceso mismo de

(129) Jer 27, 4b; Cfr. 21, 8ss: la sujeción política es la vida; 28, 10 oráculo contra Jananías.

(130) Ex 14, 18. 21a; 14, 13-14; 2 Cr 20.

transformación histórica, las exigencias de la fe cristiana, centrándose en experiencias particulares dentro del contexto cultural del tercer mundo.

Esta iniciativa ha despertado la inquietud intelectual en el subcontinente, la cual se ha ido expresando en una gama muy variada de publicaciones que señalan una etapa en el desarrollo del pensamiento teológico-sociológico de latinoamérica.

La teología de la liberación, hasta el momento, ha sido en realidad "una reflexión interdisciplinar, con énfasis socio-económico, a la luz de presupuestos teológicos, no dilucidados directamente. La falta de una reflexión fundamental teológico-filosófica es manifiesta. Este hecho y otros que se salen del marco restringido de estas observaciones, muestran que se trata de comienzos y perspectivas, todavía no bien clarificados, pero con un futuro promisorio.

El recurso a la Biblia ha incidido generalmente, en el mismo defecto que se achaca a la escolástica decadente, la cual se sirvió de los textos bíblicos para demostrar "sus tesis", dejando en un segundo término su valor global de testimonio de una experiencia histórica original e irrepetible.

La convicción de que la renovación de la Iglesia no puede venir con prescindencia del compromiso en el proceso histórico de la liberación, trae consigo una crítica del ecclesiocentrismo y una reevaluación del sentido histórico, dinámico de la existencia concreta, del sentido de la "relación" y de sus manifestaciones necesarias y optativas y una mayor conciencia de la necesidad de la integración del análisis científico-praxiológico a la reflexión teológica. Países que han poseído una mayoría católica, al menos sociológicamente condicionada, han producido una superestructuración de organismos administrativos y de poder, demasiado orientados hacia su propia subsistencia y afirmación. La actitud de servicio indiscriminado al hombre, que constituye el sentido de su misión, se halla muy supeditado a las exigencias de una ortodoxia codificada y a la atención doméstica de los feligreses. Se propugna porque lo eclesiástico no absorba lo eclesial.

Pensamos que la mayoría de las deficiencias y lagunas, señaladas por los críticos del proyecto teológico de Gutiérrez, y que no

menoscaban lo positivo y valioso de su contribución, se deben en gran parte al no haber tomado suficiente conciencia (lo mismo sucede con otros teólogos de la liberación), de que la llamada teología de la liberación no es una teología en el sentido técnico, sino una reflexión teológica, la cual incorpora, como sus momentos internos, una serie de conocimientos provenientes de diversas ciencias y que no pueden ser convenientemente integrados sino mediante un diálogo interdisciplinar, fruto de la colaboración y del trabajo de todo un equipo representativo de los diversos sectores del conocimiento humano, implicados en la reflexión. El diálogo llevado por una persona resulta inevitablemente monólogo, con las limitaciones que son de prever. El diálogo interdisciplinar contribuirá también a mitigar la radicalidad y unilateralidad de las diversas tendencias en la Iglesia.

Finalmente, queremos recordar que las líneas que preceden, no constituyen un estudio sobre la teología de la liberación, sino únicamente algunas observaciones a propósito de determinados tópicos que aparecen en las obras antes mencionadas de Gustavo Gutiérrez y Juan Carlos Scannone, y que en nuestra opinión, requieren un estudio ulterior.