

# La Teología de la Liberación \*

## Caracterización, Corrientes, Etapas

J. C. Scannone, S.J.

(San Miguel)

Hasta entrados los años 60 no se puede hablar de un aporte propiamente latinoamericano a la problemática, reflexión y discusión teológicas. Actualmente, gracias a la Teología de la Liberación (en adelante: TL) —ya sea que se la critique o se la valore en mayor o menor grado— es indudable que se produjo un hecho nuevo. A través de ella y de la polémica que suscitó, la Iglesia de América Latina (AL) se ha hecho presente en el diálogo teológico universal. Tanto es así que no sólo la bibliografía teológica que la aborda es inmensa, sino que también se la discute aun en periódicos y publicaciones no especializadas. Aún más, los Romanos Pontífices en distintas ocasiones hicieron alusión a ella; por encargo de la Santa Sede fue tratada especialmente por la Comisión Teológica Internacional; y la problemática que ha promovido fue en gran parte asumida y puntualizada por Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* <sup>1</sup>.

Para tratar de la TL, sus distintas corrientes y sus etapas abordaremos primero la historia de su surgimiento (1), luego trataremos de caracterizarlas intrínsecamente en cuanto a la noción y al método (2), en tercer lugar diferenciaremos distintas vertientes y momentos cronológicos dentro de ese movimiento teológico (3), y finalmente, después de una breve conclusión, diremos una palabra acerca de Puebla (Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979) y la TL (4).

### 1. Surgimiento de la Teología de la Liberación

Desde mediados de la década del 60 se fue dando la conjunción de una serie de circunstancias que favorecieron el nacimiento de la TL. El Concilio Vaticano II significó no sólo una apertura de la Iglesia al mundo de hoy, sino que —a través de la constitución *Gaudium et Spes*— mostró una manera distinta de enfocar teológicamente la realidad según el ritmo “ver, juzgar, obrar”. Además favoreció el conocimiento mutuo de pastores y teólogos latinoamericanos y el crecimiento de su conciencia de unidad continental. Por otro lado en la Iglesia latinoamericana se fueron entonces dando cada vez más grupos de laicos, sacerdotes y obispos que tomaban conciencia creciente de la situación de subdesarrollo, injusticia y dependencia estructurales de tal situación. Ello fue favorecido por el ambiente

---

\* Publicamos el original castellano de un trabajo que aparecerá en: Karl H. Neufeld (ed.) *Problemi e prospettive di Teologia dogmatica*, Brescia.

<sup>1</sup> Bibliografía general sobre la TL: F. Malley, *Libération. Mouvements, analyses, recherches, théologies. Essai bibliographique*, Paris, s.d.: CEDIAL, *Desarrollo y Revolución. Iglesia y liberación. Bibliografía*, Bogotá, 1973-1975. Ver la bibliografía del libro de M. Manzanera, *Teología, salvación y liberación en la obra de G. Gutiérrez*, Bilbao, 1978; bibliografía selecta en: Cl. Boff, *Comunidade eclesial. Comunidade política*, Petrópolis, 1978.

de optimismo pro-revolucionario que se vivía en distintas partes del Continente. Por último, en el campo de las ciencias sociales, es en esa década en la que se formularon distintas versiones de la teoría de la dependencia. Estas interpretan el subdesarrollo latinoamericano, no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino como resultado del mismo, es decir, como capitalismo periférico y dependiente<sup>2</sup>.

En 1968 se da un hecho de primera importancia para la Iglesia latinoamericana, que fue comparado con un nuevo Pentecostés: la Conferencia Episcopal de Medellín, destinada a aplicar el Concilio a AL. La situación latinoamericana fue así cotejada con las enseñanzas del Concilio, hallándose inspiración en la metodología de la *Gaudium et Spes* para leer los signos de los tiempos. Por ello temas como "paz" (y la "tentación de la violencia"), "justicia", "pobreza", etc., tomaron especial relevancia. Sin que se dejara de hablar de "desarrollo integral" (la *Populorum Progressio* es del año anterior), se habló también de "liberación de toda situación opresiva", "situación de pecado", "violencia institucionalizada", "cambio de estructuras", "concientización", "educación liberadora", etc., etc. El acento se fue ya entonces desplazando del desarrollo a la liberación.

Es precisamente en el tiempo inmediatamente anterior a Medellín y —al calor de Medellín— sobre todo en el inmediato post-Medellín, que surge la TL.

En estudios sobre la evolución teológica de Gustavo Gutiérrez, principal representante de la TL y quien le da primeramente forma, así como en otros trabajos dedicados a toda la TL, se distinguen tres etapas: 1) la de preparación o búsqueda (década del 60 hasta 1968); 2) la de creación (de 1968 a 1971); 3) la de sedimentación (desde 1972)<sup>3</sup>. Aquí diremos algo de las dos primeras, tomadas en conjunto. A la tercera la trataremos en el punto 3 de nuestra exposición, subdistinguiendo en ella corrientes y momentos cronológicos distintos.

Ya antes de Medellín (1968) existen pioneros que tratan de pensar teológicamente la realidad latinoamericana. Entre ellos, además de Gutiérrez, merecen nombrarse Juan Luis Segundo, Lucio Gera y Joseph Comblin, y —entre los protestantes— Rubem Alves. En 1964 se tiene en Petrópolis (Brasil) un encuentro de teólogos del que participaron los tres primeros. Entre los objetivos estaba el de investigar teológicamente la problemática de la Iglesia latinoamericana; luego se fueron sucediendo reuniones similares<sup>4</sup>. Además, por esos años se aplica la teología del desa-

<sup>2</sup> Sobre el surgimiento de la TL cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972 (en adelante citaremos: *TL-Persp.*), p. 113 ss.; H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1973, p. 27 ss., y las obras citadas en la nota siguiente. Sobre la TL en general cf. mi obra *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; como lo dice su subtítulo, se trata de "aportes críticos para una teología de la liberación", como servicio filosófico a la TL: en esa misma óptica se coloca el presente artículo.

<sup>3</sup> Cf. M. Manzanera, op. cit., p. 14 ss.; E. Dussel. "Sobre la historia de la teología en América Latina", en: *Liberación y Cautiverio. Encuentro latinoamericano de teología*, México, 1975, p. 49 ss.; R. Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima, 1977.

<sup>4</sup> Cf. R. Oliveros, op. cit., p. 52 ss.

rrollo a América Latina (v.g. Comblin) y se formula en la ámbito protestante de la revolución (Richard Shaull)<sup>5</sup>.

Pero es en el pensamiento de G. Gutiérrez en el que se plantea primeramente la comprensión global explícita de la TL. Gutiérrez no es sólo un teólogo, sino también un pastor comprometido con su tarea pastoral. Comenzó reflexionando críticamente sobre las teologías subyacentes a las diversas opciones pastorales vigentes en AL, concibiendo así la teología como reflexión crítica sobre la acción de la Iglesia en el mundo a la luz de la fe. Su propia posición teológica se fue desarrollando a partir de la reflexión crítica sobre y a partir de la que él llamó "pastoral profética", que ya había logrado importancia en AL. Gutiérrez tomó así la perspectiva del pobre no sólo en el compromiso profético de solidaridad con él sino también en la reflexión teológica que lo acompaña<sup>6</sup>. Luego, como siguiente paso, planteó *teológicamente* la problemática de liberación —que entonces se respiraba más y más en AL— asumiendo explícitamente el lenguaje de liberación en su teología. Lo usa en la unidad, distinción e interacción de tres niveles de significación: el político, el de una interpretación global —filosófica— de la historia, y el teológico. Ya en esa etapa forja el nombre (que es todo un programa) que luego iba a hacer época: "teología de la liberación". La conferencia titulada "Hacia una TL" data de unos meses antes de Medellín<sup>7</sup>.

Esas intuiciones originales van tomando cada vez más cuerpo hacia 1971. Cuando en esa fecha aparece la primera edición de *Teología de la Liberación - Perspectivas*<sup>8</sup>, éstas ya han ido influyendo el pensamiento de otros teólogos. Sin pretender discutir cuestiones de autoría, parece así que Gutiérrez es intérprete consciente de algo global que se estaba gestando en la Iglesia y teología latinoamericanas, y que es el primero que a ese fenómeno le da un nombre adecuado y una formulación más sistemática, aunque todavía en gran parte programática (primero habla de "hacia...", "notas...", luego dirá modestamente: "perspectivas").

Lo dicho hasta ahora ilustra históricamente lo que enseguida afirmaremos tanto acerca de la *autocomprensión* que la TL tiene de sí misma como de su *punto de partida* metodológico.

## 2. Caracterización Intrínseca de la Teología de la Liberación

Para caracterizarla daremos dos pasos. En el primero explicaremos brevemente la noción que la TL da de sí misma cuando intenta, si no definirse, al menos señalar su novedad (2.1). Luego, en un segundo paso, desglosaremos varios aspectos de su método, que están implicados en esa concepción global (2.2).

<sup>5</sup> Entre los católicos H. Assmann publica "Caracterizacáo de una teología da revolucáo", *Ponto Homen* 4 (1968). 6-58; ya en 1970 escribe el folleto *Teología de la liberación*, MIEC-JECI (Montevideo), donde cita a Gutiérrez.

<sup>6</sup> Cf. la reflexión sobre opciones pastorales en: *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, MIEC-JECI, 1968 (charlas tenidas en 1967). Ver además *Pobreza evangélica: solidaridad y protesta*, Lima, 1970 (resumen de un curso de 1967).

<sup>7</sup> Editada en Montevideo (MIEC-JECI, 1969). Ver además "Notes on Theology of Liberation", en: *In search of a Theology of Development*, SODEPAX Report, Lausanne, 1970 (la ponencia es de 1969).

<sup>8</sup> Primera edición: Lima, 1971. Citamos según la segunda (Salamanca 1972).

En 1971 Gutiérrez ha encontrado una formulación definitiva para la TL. Ya no se tratará sólo de la teología “como función crítica de la acción pastoral de la Iglesia”, sino de la “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”<sup>9</sup>. Luego hablará también de “reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe” y de “una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora”<sup>10</sup>.

En el cambio de expresión notemos al menos dos puntos: primero, la mutación de preposiciones: el “de” se explicita como “en y sobre”. No se trata, por tanto, sólo del *objeto* de la reflexión, sino que se explicita que también es el *lugar* en donde o desde donde ella se realiza, con su implicancia para el *sujeto* de la misma. Además, segundo, aunque Gutiérrez sigue incluyendo en la noción de praxis el “actuar pastoral de la Iglesia”<sup>11</sup>, sin embargo indica como lugar y tema de la reflexión crítica simplemente a “la praxis histórica” en toda su amplitud, de modo que la teología podrá decirse también “reflexión crítica sobre la sociedad y la Iglesia”<sup>12</sup>. Aún más, el actuar de ésta se enfocará no en forma restrictivamente pastoral sino ante todo en cuanto la fe es praxis liberadora.

Gutiérrez habla de un “nuevo modo de hacer teología”. Según él la expresión “teología de la liberación” no ha de interpretarse como otra teología de genitivo, como era, por ejemplo, la “teología de las realidades terrestres”. Pues la praxis liberadora no es solamente un tema nuevo, sino que ella brinda además una *nueva perspectiva hermenéutica*. En continuidad con la aceptación cada vez más neta de la vida misma de la Iglesia como un lugar teológico<sup>13</sup>, considera no sólo a la praxis pastoral de la Iglesia sino a la praxis social de los cristianos (y aun a la praxis histórica a secas) como un lugar hermenéutico. Lugar es —según M. de Certeau— lo que permite y prohíbe<sup>14</sup>. Un lugar nuevo de la praxis de caridad iluminada por la fe permite una nueva perspectiva a la fe misma y, por consiguiente, a la inteligencia reflexiva de la fe, es decir, a la teología.

De ese modo la teología es comprendida como acto segundo<sup>15</sup>, siendo el acto primero la praxis de liberación, ante todo la de los cristianos, en un contexto histórico de injusticia y opresión. Por tanto esa nueva manera de comprender la teología no hubiera sido posible sin el hecho previo de la toma de conciencia de la situación estructural, la consiguiente opción por el pobre, y el compromiso con su liberación por parte de vastos sectores del pueblo de Dios latinoamericano, donde los mismos pobres son gran mayoría.

<sup>9</sup> *TL-Persp.* p. 38. La formulación anterior es de “Notes on...”, of. R. Oliveros, op. cit. p. 170

<sup>10</sup> Cf. “Evangelio y praxis de liberación”, p. 244, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial 1972*, Salamanca, 1973.

<sup>11</sup> *TL-Persp.*, p. 36.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 29. Llama al compromiso de los cristianos “lugar teológico” en la p. 11.

<sup>14</sup> Cf. Cl. Boff, *Teología de lo político*. Sus mediaciones, Salamanca, 1980, p. 306 (en adelante citaremos *TdP-Med.*) (la ed. en portugués es de 1978); allí Boff cita una expresión de M. de Certeau.

<sup>15</sup> Es una idea ya antigua de Gutiérrez, cf. *Hacia una TL*, p. 2.

Gutiérrez no pretende que la teología como reflexión crítica de la praxis reemplace las funciones ya tradicionales de la teología como sabiduría espiritual y como saber racional o ciencia. No sólo no las suplanta, sino que las supone y necesita. Todavía más, las complementa y permite una nueva intelección de las mismas. Pues la sabiduría espiritual no será meramente la adquirida en el reposo de la contemplación monacal, sino en la "contemplación en la acción" movida por la caridad, acción tanto pastoral como secular y aun política: "contemplativus in actiones politica". Y la mediación racional que use la teología no será sólo la *episteme* filosófica sino también la nueva racionalidad de las ciencias humanas y sociales<sup>16</sup>.

Según lo insinuamos más arriba, la TL comprende el término "liberación" en tres niveles de significación dentro de la unidad de la historia y de la praxis<sup>17</sup>. Pues en la praxis liberadora se dan en unidad tres distintas dimensiones: a) la teologal —en cuanto praxis movida por la caridad que busca ser eficaz—; b) la dimensión humana global —en cuanto el hombre es agente activo de la historia considerada como un proceso global hacia la liberación—; c) la política —en cuanto la acción liberadora, porque tiende a la transformación estructural de la sociedad injusta, tiene qué ver (directa o indirectamente) con el poder y con los conflictos que suscita—.

A esas tres dimensiones de la acción corresponden los tres niveles ya mencionados de significación del término "liberación" y, por ende, tres niveles teóricos de interpretación reflexiva y crítica de la misma, a saber, el de las ciencias sociales e históricas, que analizan en concreto la situación determinada; el filosófico (de interpretación racional global de la historia); y el teológico, a la luz de la Palabra de Dios, la cual ilumina en la historia y en la praxis un sentido que sólo la fe puede descubrir.

En las breves indicaciones que hemos dado acerca de lo esencial en la autocomprensión de la TL ya aparece un abanico de problemas, que centrarán en gran parte la discusión. Unos son problemas de método y otros de contenido. Los primeros giran alrededor de la *interrelación teoría-praxis* (como son el del círculo hermenéutico, el uso adecuado de la mediación socioanalítica, el peligro de ideologización de la teología). Los problemas de contenido les corresponden, centrados en el de la *unidad de la historia* y, en conexión con el mismo, el de la relación entre liberación histórica y salvación de Jesucristo.

## 2.2. Algunos caracteres metodológicos de la Teología de la Liberación

### 2.2.1. El punto de partida

Cuando la Comisión Teológica Internacional quiere tratar de las "diversas teologías de la liberación"<sup>18</sup> comienza hablando de "las situaciones

<sup>16</sup> En la primera reflexión sobre la pastoral no aparecía la relación entre teología y ciencias sociales (cf. Manzanera, op. cit., p. 30).

<sup>17</sup> Cf. *TL-Persp.* p. 67 ss., 238 s.

<sup>18</sup> Según lo dice K. Lehmann en la nota previa a la Declaración de la Comisión sobre "La promoción humana y la salvación cristiana". Citamos según la traducción de *Criterio* n. 1779-80 (1978), p. 25 (el subrayado es nuestro). Ver también: "Methodologisch-

de pobreza y de injusticia como *punto de partida* de un movimiento teológico". Ellas son "signos de los tiempos" que "para el cristiano iluminado por el Evangelio" constituyen uno de los más apremiantes desafíos". Por tanto la Comisión reconoce que no se puede juzgar a dichos "ensayos teológicos" sin tener en cuenta su "constante resorte espiritual", que no es sino el "testimonio de la preocupación por los pobres, que se alimenta del Evangelio de Jesucristo". El mismo G. Gutiérrez no dejó de ir acentuando cada vez más el papel primordial del pobre dentro de la TL: se trata de "la irrupción del pobre en la teología de AL", del pobre como tema, como lugar hermenéutico y aun como sujeto de la teología. Ello corresponde a un hecho aún más significativo: el de su "irrupción en la historia latinoamericana", pasando "al primer plano tanto en la sociedad como en la Iglesia, y por ese medio, en la reflexión teológica que acompaña a esas realidades"<sup>19</sup>.

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

¿Por qué afirmamos que esa "palabra" —a veces muda— es punto de partida de la TL? Lo es porque en la experiencia espiritual en que consiste su acogida y la respuesta creyente y agápica que la pone en práctica, se da un *sentido* que luego la reflexión crítica y sistemática puede recoger y articular sin traicionar. Se trata de un sentido *teologal* (que sólo la fe puede percibir), pero *encarnado* en una determinada comprensión de la fe y del hombre y en una determinada comprensión de la situación histórica (por ello dijimos que la interpelación es al mismo tiempo histórica, ética y teologal). Esas otras comprensiones no se identifican con el sentido sapiencial de fe, pero lo median y le dan cuerpo.

Por lo dicho queda claro que al hablar de "punto de partida" no nos referimos al lugar hermenéutico (la praxis liberadora) ni tampoco al primer paso del proceso propiamente científico —que se da después de la ruptura metodológica entre el conocimiento del creyente que vive esa praxis en la caridad y el conocimiento científico del teólogo de la liberación—. Se trata de un "punto de partida" al mismo tiempo práctico

hermeneutische Probleme der "Theologie der Befreiung", en: K. Lehmann etc., *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln, 1977, 9-44.

<sup>19</sup> Cf. "L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique Latine", *Convergence*, 1-2, 1981, p. 22.

y teórico. Es práctico porque, aunque se trata de un conocimiento, se da en la praxis; es teórico, porque, aunque no es científico, es un *verdadero* conocimiento y un conocimiento radicalmente *verdadero*, que la ciencia (la ciencia teológica y las mediaciones científicas que ella use) debe criticar y articular, pero al que debe servir y respetar en su valor de verdad, al criticarlo.

### 2.2.2. Opción por los pobres y conversión cultural

Según lo dicho, la opción cristiana por el pobre —acto primero del cual la TL es acto segundo— es la respuesta a dicha palabra del pobre, oída en la fe, pero mediada por una determinada comprensión de tal pobreza y opresión. No comprende entonces al pobre solamente en forma individual o meramente en una relación yo-tú, sino también —aunque no exclusivamente— en forma *colectiva* y *social*, como pueblo y como clase. Aún más, lo comprende *estructuralmente*, es decir, comprende su pobreza como resultado de un sistema social injusto y opresor y de “*mecanismos* que, por encontrarse impregnados no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos *a costa* de pobres cada vez más pobres”<sup>20</sup>. De ahí que la praxis liberadora que a esa palabra responde y corresponde, tiende no sólo a aliviar la situación, sino a transformarla estructuralmente para construir una sociedad cualitativamente nueva.

De acuerdo a lo que ya insinuamos y luego especificaremos aún más, en esa percepción de la interpelación del pobre interjuegan tres distintos niveles de conocimiento que, a su vez, pueden darse en distintos planos (el sapiencial, el científico). Pero tanto el juicio global prudencial del hecho de la injusticia estructural como una reflexión teológica que responda a la noción de la TL dada por Gutiérrez, no dependen por ello intrínsecamente de determinadas teorías sociológicas que traten de explicar las causas concretas de dicha injusticia estructural, aunque históricamente hayan sido influidos por ellas, y aunque la reflexión teológica en el plano científico deberá buscar —en cuanto sea posible y ellas existan— la mediación de teorías científico-sociales debidamente comprobadas, sin por ello exclusivizarlas o absolutizarlas. Esto es así porque es posible llegar a un conocimiento suficientemente cierto sobre una realidad histórica, como es en este caso el hecho de la injusticia, dependencia y opresión *estructurales* (es decir, el hecho y sus causas, percibidas en su conexión *fundamental*), sin que por ello se asuma plenamente en todos sus detalles una u otra de las teorías científicas explicativas de ese hecho y conexión causal. Ese conocimiento puede ser suficientemente cierto, no sólo para basar una acción guiada por un juicio prudencial —y su correspondiente “visión pastoral de la realidad”— sino también para basar una reflexión teológica, aunque ésta deba buscar —según dijimos— mediaciones socioanalíticas comprobadas teniendo en cuenta su mayor o menor grado de certeza.

<sup>20</sup> Juan Pablo II, Discurso inaugural, III,4, en: *Documento de Puebla* (ed. arg.), Buenos Aires, 1979, p. 22. Los subrayados son nuestros.

Hemos hecho esas afirmaciones interrumpiendo en algo el hilo de nuestra exposición para salir al paso a dos posiciones contrarias entre sí, que no las tienen suficientemente en cuenta. Pues hay quienes critican toda TL porque creen que necesariamente se identifica con determinadas teorías sociológicas (por ejemplo, las basadas en el análisis marxista). Otros, en cambio, argumentan que, como para una TL necesariamente habría que usar una teoría sociológica y —según su parecer— en este momento la mejor y más liberadora es la marxista, ésta debería ser usada como instrumento de análisis de la realidad y por ende como mediación socioanalítica de la TL. Pero, como sabemos, la Iglesia, aunque no ha condenado absolutamente ese uso, le ha puesto muy fuertes reparos.

La percepción del carácter estructural de la situación injusta repercute no sólo en el carácter radical y global de la transformación social que la praxis de caridad se propone, sino también en la inteligencia de la fe que la acompaña y en la reflexión teológica correspondiente. Pues esa inteligencia debe pasar por una conversión que ponga en tela de juicio la racionalidad y los marcos conceptuales que fundamentan ideológicamente la estructura social injusta, marcos culturales que quizás también condicionan la misma inteligencia de la fe. La reflexión del teólogo debe así pasar no sólo por una conversión del corazón al pobre, sino también por una conversión cultural que le da cuerpo.

Esa conversión cultural provoca una doble ruptura en el quehacer teológico —ruptura que no hay que confundir con la que se da entre el saber sapiencial y el científico—. Por un lado provoca una ruptura con las ideologizaciones que tienden a reducir la praxis cristiana al ámbito de lo privado o meramente espiritual, y por ello, a reducir su teoría teológica a un nivel de expresión abstracta, genérica, atemporal, no permitiéndole descubrir las implicancias concretas, históricas y políticas de la caridad que quiere ser eficaz y del discernimiento creyente de la historia. Claro está que ese mismo discernimiento la deberá guiar para no caer tampoco en ideologías que absoluticen determinadas interpretaciones socioanalíticas o determinadas opciones políticas, como si fueran las únicas y exclusivas mediaciones de la fe para comprender la realidad histórica a la luz de Dios, o —respectivamente— de la caridad para lograr eficacia histórica.

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

### 2.2.3. *Modos de articulación "sacramental" y científica del sentido teológico. Sus mediaciones.*

Según lo acabamos de insinuar, la reflexión puede articular el sentido teologal que acompaña la experiencia cristiana del pobre en dos planos, que podemos llamar sapiencial y científico.

Al primer modo de articulación podemos designarlo con Leonardo Boff "articulación sacramental"<sup>21</sup>. Ella corresponde a los distintos tipos de discurso religioso, como son el profético, el pastoral, el de la revisión de vida, etc. Ya en ese plano no científico, pero no por ello menos importante para la vida de la Iglesia, es posible y necesario hacer un atento discernimiento —gracias a la sabiduría teologal y desde ella, a la luz de la Palabra de Dios—; pues, según dijimos, el sentido teologal se da mediado tanto por una comprensión global y sintética del mundo, del hombre y de Dios (proporcionada en parte por el encuadre cultural) como por una interpretación también global y sintética —casi intuitiva— de la situación histórica. Los tres niveles interjuegan en el juicio prudencial que juzga la situación.

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

La articulación sacramental del discurso religioso de liberación puede, por tanto, ya ser —a su nivel— suficientemente crítica. Lo que la distingue de una articulación científica en un discurso propiamente teológico es una ruptura *metodológica*. Esto no implica que el discurso anterior fuera ideológico ni pide por ello una mutación del sentido que se ha de articular en discurso, sino que exige el uso de un método racional y autocontrolado en esa articulación. Pero ella no debe traicionar ese sentido (sería caer en la ideología del científicismo), sino ponerse a su servicio: servicio reflexivo, metódico, crítico y sistemático.

En el nivel científico la TL usará no sólo la mediación de la conceptualidad teológica (que a su vez supone la filosófica), sino también la de las ciencias históricas y sociales, para conocer científicamente la situación histórica y para una crítica científica de las ideologías que impiden ese conocimiento. Esos tres niveles teóricos (sociohistórico, filosófico, teológico) corresponden —como ya queda dicho— a la estructura arriba descrita del conocimiento sapiencial. De ahí que en el círculo hermenéutico —del que enseguida hablaremos— habrá que tener en cuenta no solamente la interacción y crítica mutuas de esos tres niveles de conocimiento teórico, sino también, en cada uno de ellos y en la unidad viva de los tres, la interacción y crítica mutuas entre el momento sapiencial anterior a la ruptura metodológica y el propiamente científico. No vaya

<sup>21</sup> En *Teología del cautiverio y la liberación*, Madrid. 1978, p. 39 (ed. en port., 1975). Allí Boff asume una expresión similar de L. Gera.

a ser que la ciencia —como tantas veces ha pasado en la modernidad— pierda su enraizamiento en la sabiduría, ni vaya a ser que ésta no sea tal, sino una mera ideología.

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

#### 2.2.4. El círculo hermenéutico

El “de” de la TL es entendido por ella simultáneamente como “sobre” y como “desde”. Eso muestra que se mueve en el círculo hermenéutico que se da entre la lectura de la situación y praxis históricas a la luz de la Palabra y la relectura de ésta desde dichas situación y praxis<sup>22</sup>.

Sin embargo la metáfora del círculo no es del todo correcta, por varias razones. En primer lugar, porque en ese círculo la *prioridad* la tiene la fe: la tiene tanto en cuanto la Palabra de Dios leída en la Iglesia es *normativa* en última instancia, a pesar de toda circularidad; y en cuanto el sentido teológico (que sólo la fe puede percibir e interpretar) es —en la “palabra” interpelante del pobre— el *momento desencadenante* del círculo hermenéutico de la TL. Es decir que no se trata de un círculo en el cual todos los puntos tienen un valor igual.

En segundo lugar, dentro del círculo que se da entre la *precomprensión* de la Palabra de Dios a cuya luz se va a leer la situación, y la *precomprensión* de ésta (y de la “palabra” del pobre) desde la cual se va a hacer la relectura de la Palabra de Dios, hay una *tercera instancia* que allí juega, la que no es reductible a ninguna de ambas precomprensiones y que debe guiar el movimiento casi circular que entre ellas se origina: la fe. Ella trasciende tanto a la comprensión teológica que de ella se tiene como a la comprensión profética de la situación, que ella anima, como a las opciones interpretativas que a tales precomprensiones subyacen.

Dada la presencia viva de esa tercera instancia que trasciende y guía el círculo hermenéutico teológico, más que de un movimiento circular o dialéctico, habría que hablar de uno tridimensional (que en otros trabajos hemos denominado analéctico)<sup>23</sup>. Sin embargo la fe, como tercera instancia, no es un tercer polo del movimiento, como si se diera separadamente de los otros dos. Ella no se da “en el aire”, sino necesariamente encarnada en mediaciones culturales, tanto en el polo de la experiencia espiritual como en el de la interpretación reflexiva de la Palabra. Se encarna en dichas mediaciones como en su símbolo-real, no puede prescindir de ellas, ellas le sirven de “manuductio”<sup>24</sup> para decirse y articular su discurso, pero no se reduce a ellas ni se identifica con ellas, sino que las trasciende,

<sup>22</sup> Sobre los distintos círculos hermenéuticos en TL cf. J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1974, cap. 1; Cl. Boff, *TdP-Med.*, p. 254 ss; J. Sobrino, *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, México, 1977, p. XVIII.

<sup>23</sup> V.g. en “La relación teoría-praxis en la teología de la liberación”, *Christus* (México), n. 499 (1977), p. 11 (con ulteriores referencias en nota).

<sup>24</sup> Santo Tomás recurre a la dupla “*manuductio-revelabile*” para situar la mediación filosófica en la teología: cf. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974. La expresión “Realsymbol” es de K. Rahner, ef. “Zur Theologie des Symbols”, *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln, pp. 275-312.

y —al asumirlas críticamente como mediaciones— tiene la fuerza de guiar su discernimiento, tanto en el polo de lectura teológica de la realidad como en el de relectura de la teología desde ésta.

De ese modo a la luz de la Palabra se desvelan e interpretan el sentido trascendente de la acción histórica concreta, la dimensión salvífica de los acontecimientos políticos y el valor efectivamente simbólico de las liberaciones humanas (anticipativas de la liberación definitiva) a la par que se critican los marcos conceptuales de interpretación antropológica e histórico-social que no respetan la comprensión del hombre implicada por la fe<sup>25</sup>. Así se hace posible plantear la elaboración de una teología de lo histórico y de lo político concretos como contribución a la tan deseada y necesaria lectura teológica de los signos de los tiempos.

Y, por el otro lado del círculo hermenéutico, se redescubre el sentido histórico, político, conflictivo<sup>26</sup> y transformativo del mensaje cristiano gracias a una refundición de la conceptualización teológica que sirva para articularlo, refundición fiel a la tradición teológica de la Iglesia, pero planteada desde la nueva interpelación histórica oída en la fe. Así se hace posible plantear también la reelaboración de todos los grandes temas y tratados de la teología desde la nueva perspectiva hermenéutica, aunque en continuidad con la fe de siempre.

Como se ve, por ambos lados del círculo, éste es al mismo tiempo hermenéutico y crítico, siendo la fe la que guía no solamente la interacción iluminadora y crítica de ambos polos entre sí, sino en cada uno de ellos, la interacción de la fe con sus mediaciones culturales (antropológicas e histórico-políticas), y —además— la interacción que debe darse entre la articulación "sacramental" del discurso religioso de la comunidad creyente y la articulación científica propia de la TL.

### 2.3. *La unidad de la historia*

En íntima relación con el método de la TL está el problema temático de la unidad de la historia, es decir, de la unidad entre la historia salvífica del pecado y la salvación en Jesucristo, y la historia secular de las opresiones y liberaciones humanas.

No existen dos historias diversas, como no existen dos planos superpuestos de la realidad. Existe una única historia real, numéricamente una, en la cual se dan objetivamente distintas dimensiones reales no reductibles entre sí, a las que corresponden distintos niveles de significación lingüística y de teorización científica. De todo ello ya hemos hablado más arriba.

El problema consiste en cómo pensar su articulación en unidad respetando la trascendencia y gratuidad del orden de la salvación, la autonomía del orden secular y la distinción irreductible de ambos. Sin embargo conviene distinguir: 1) la unidad *real* de la historia; 2) un primer problema *cognoscitivo*: cómo pensaría teológicamente; 3) un segundo problema *cognoscitivo*: cómo discernir *en* las liberaciones históricas la sal-

<sup>25</sup> Se trata de una comprensión *atemática*, que —al tematizarse— se articula según diversas mediaciones culturales.

<sup>26</sup> El sentido conflictivo no nace del mensaje cristiano en cuanto tal, sino del pecado y la situación de pecado.

vación en Cristo, es decir *hasta qué punto y bajo qué respecto* tal liberación histórica determinada es de hecho "encarnación", símbolo-real, anticipación y mediación de la salvación de Cristo, y hasta qué punto y bajo qué respecto no lo es.

Para responder al primero de ambos problemas L. Boff sintetiza varios aportes de la TL y suyos propios, mostrando cuatro modos de comprender dicha íntima relación y articulación: el calcedónico, el sacramental, el agápico y el antropológico, aunque en el desarrollo de su pensamiento usa también otros modelos, como es —entre otros— el temporal (hablando, por ejemplo, de anticipación, preparación, acontecer incoactivo, todavía no)<sup>27</sup>.

"En todos ellos —afirma— se trata de unidad y de diferencia, de identificación sin llegar a una total identidad", pues "Reino de Dios y sociedad justa no se cubren totalmente; por eso podemos hablar de una identificación (se identifica *en*), pero no de una identidad (no se identifica *con*) de uno con el otro". Estimo que podemos hablar de "identificación *en*" con tal que explícitamente la entendamos —como lo hace Boff— como *gratuita e histórica* y no como una identidad esencial<sup>28</sup>; pero explicitando además —para mayor claridad— que en ella juegan la libertad del don de Dios —dado definitivamente en Jesucristo, pero según una estructuración pascual, la cual supone el paso por la Cruz—, y la libre aceptación del hombre —todavía no plenamente liberado del pecado—. Por ambas razones: presencia del pecado y de la cruz (de las que también habla Boff en ese contexto), dicha "identificación" no se reconoce en cada caso sino a la luz de la fe por un discernimiento salvífico.

Tanto el modelo *calcedónico* (unión sin confusión, sin mutación ni división) como el *sacramental* (signo eficaz; "hecho visible realizado por Dios mediante el cual la voluntad salvífica divina es significada y hecha presente en la dimensión histórica")<sup>29</sup>, el *agápico* (identificación entre el amor a Dios y al prójimo; presencia "sacramental" de Cristo en el pobre) y el *antropológico* (unidad dual de cuerpo y alma; trascendencia e inmanencia del alma en el cuerpo) no se excluyen sino que se iluminan y corrigen mutuamente. Su convergencia permite concebir mejor, según la analogía de la fe, la *estructura encarnatoria* y *sacramental* (aunque no se trata de unión hipostática ni de sacramento!) de la "íntima relación" de la que hablamos, sin hacerle perder su carácter misterioso (no adecuadamente pensable) ni su tensión interna irreductible.

Además —como lo afirmamos más arriba y el mismo Boff lo señala— aunque la salvación tiene siempre una estructura sacramental, es decir, mediatizada por la visibilidad sociohistórica, con todo no está indisolublemente ligada a esta o a aquella mediación, ya que la estructura sacramental presenta una cesura. Así es como, por ejemplo, el desarrollo y la promoción temporales pueden ser también fruto y expresión del pecado

<sup>27</sup> Cf. "A libertação em Puebla", *Puebla*, 3 (1979), c. 188 ss. Sobre ese tema cf. la *Evangelii Nuntiandi* n. 31.

<sup>28</sup> Tal tipo de "identificación *con*" (diferente de la "identificación *en*") la rechaza Juan Pablo II en el citado Discurso inaugural de Puebla, 1.8.

<sup>29</sup> La cita entre comillas la toma L. Boff de un proyecto de los obispos alemanes presentado al Concilio. Cf. art. cit., cit. c. 190.

y la voluntad de poder. Pues en la historia "las dimensiones simbólica y diabólica se permean mutuamente"<sup>30</sup>. De ahí la necesidad del discernimiento a la luz de la fe, el cual responde al segundo problema cognoscitivo arriba mencionado.

### 3. Corrientes y momentos dentro de la Teología de la Liberación

Frecuentemente se habla de "teologías de la liberación", en plural, para hacer notar las diferenciaciones internas que se dan dentro de la TL. Pues no se trata de una escuela, sino de un *movimiento* teológico, el cual acompaña la praxis cristiana orientada diferentemente según distintas experiencias históricas, diversas situaciones regionales o diferentes opciones ideológicas.

Por otro lado, tanto las reuniones y publicaciones conjuntas hechas en torno a la TL como la fuerte polémica sobre ella obligaron a ir descubriendo y precisando matices, acentos y claras diferencias. A ello se agrega el hecho de una especie de "segunda generación" de teólogos de la liberación junto a los primeros. Finalmente, en los últimos años la problemática eclesial latinoamericana se centró en el acontecimiento Puebla, su preparación, su desarrollo y su interpretación: ello influyó notablemente en la discusión acerca de la TL y en la diferenciación de enfoque con respecto a puntos centrales de su método y temática.

Para ir dando cuenta de las líneas principales que afectaron a dicho movimiento teológico desde la publicación del libro de Gutiérrez, daremos dos pasos. Primero distinguiremos varias corrientes dentro del mismo, cuya diferenciación se insinúa ya desde el principio de la que arriba llamamos "etapa de sedimentación" de la TL (3.1). En un segundo paso trataremos luego brevemente de algunos aportes más significativos de la que hemos denominado "segunda generación" de la TL (3.2). Recién en la Conclusión diremos algo acerca de Puebla y la TL (4).

#### 3.1. *Distintas corrientes en la Teología de la Liberación*

Somos conscientes de que, para ser fieles a la realidad, más que hablar de corrientes claramente distintas, habría que tratar primero el pensamiento de cada autor representativo, y sólo luego señalar las líneas-fuerza que permiten distinguir corrientes que se influyen mutuamente y que no siempre tienen límites definidos entre sí. Como por falta de espacio ello no es posible, enumeraremos en forma algo artificial cuatro vertientes de la TL, como se notaban ya al menos desde 1972<sup>31</sup>.

##### 3.1.1. *Teología desde la praxis pastoral de la Iglesia*

Para reflexionar teológicamente desde y para la evangelización liberadora la primera corriente considera ante todo la praxis pastoral de la Iglesia latinoamericana como cuerpo institucional: el nuevo Pentecostés que significó Medellín, las denuncias proféticas de varios episcopados latinoamericanos, y luego, Puebla. Intenta así ponerse más directamente

<sup>30</sup> Ibid., c. 191.

<sup>31</sup> Aquí reelaboro lo dicho en el cap. 4 de mi libro citado arriba (nota 2), en el art. cit. en la nota 23, p. 14 ss. en *Actualidad Pastoral* n. 100/101 (1976), p. 176 s.

en continuidad con esos documentos, sin hacer generalmente ulteriores desarrollos.

Acentúa el carácter *integral* y *evangélico* de la liberación, enfocándola ante todo desde una perspectiva bíblica y eclesial. "Adopta el lenguaje liberador, pero insiste en sus fundamentos bíblicos y aspectos de espiritualidad, sin entrar directamente a reflexionar sobre los aspectos sociopolíticos"<sup>32</sup>. Aunque frecuentemente contempla las implicancias de alta política de la acción pastoral y de la conversión espiritual, no adopta la mediación socioanalítica en el discurso teológico, sino la ético-antropológica, sin dejar por ello de tener en cuenta a veces datos (v.g. estadísticos) aportados por las ciencias sociales. Con respecto a los tres niveles de significación del término "liberación" acentúa más la especificidad no reductible de ellos que su unidad. Su óptica coincide con la de una parte importante del episcopado latinoamericano.

Como adopta la óptica de la jerarquía y de su misión específica de custodia de la tradición y de vínculo de unidad eclesial, esta posición teológica tiende a tener menos en cuenta la explicitación teológica del momento teologal de la praxis liberadora propia de los laicos, quienes —por su misión— se comprometen con la política.

¿Hasta dónde puede hablarse de TL en sentido estricto según la caracterizamos más arriba? Al menos se trata de una TL tomada en sentido amplio, sobre todo porque aborda la liberación como *tema* teológico y con una intención *explícitamente* liberadora *también* en el plano histórico.

### 3.2. Teología desde la praxis de grupos revolucionarios

Hay una vertiente más extrema de la TL, que a veces prefiere no usar ese nombre por parecerle ambiguo, precisamente debido al uso del lenguaje de liberación que hace la primera corriente, a la que acusa de espiritualizarlo, "vacíándolo" de su contenido socioanalítico y de su mordiente histórica. Su representante más conspicuo es Hugo Assmann; se ve también reflejada en no pocos planteos de los Cristianos para el Socialismo<sup>33</sup>.

Para analizar la realidad usa el análisis marxista (materialismo histórico), de hecho con pocos correctivos —como si fuera comprobadamente científico—, aunque no acepta el materialismo dialéctico (a nivel filosófico), que es ateo. Reflexiona teológicamente ante todo desde y para la praxis de grupos cristianos no sólo politizados, sino radicalizados y comprometidos en la acción revolucionaria (¡no necesariamente violenta!), con el peligro de hacerse claramente elitista: una teología de tal modo particular y provisoria (según los vaivenes de la praxis) que tiende a perder su carácter universal y tradicional.

<sup>32</sup> Cf. M. Manzanera, op. cit., p. 39. El autor más representativo de esta corriente es E. Pironio, ver —entre otros— sus *Escritos pastorales*, Madrid, 1973.

<sup>33</sup> La principal obra de Assmann es la citada en la nota 2. Cf. los Documentos finales del 1er. y del 2do. encuentros de los Cristianos para el Socialismo, en: *SEDOC 6* (1972), c. 623-632, y 8 (1975), c. 169-176.

Creemos que en dicho tipo de reflexión la fe "llega demasiado tarde" para poder criticar los presupuestos (antropológicos, ideológicos) de la opción política revolucionaria ya previamente tomada. Desde ella se critican las formulaciones e instituciones de la fe, y desde esta última, las desviaciones revolucionarias, pero sin poner en cuestión la opción misma, que queda así de facto absolutizada. De ese modo esta corriente se distancia tanto de la jerarquía como del conjunto del pueblo fiel y tiende a convertirse en una teología transconfesional o —aún más— llega a veces a vaciarse de contenido auténticamente teológico, reduciéndose a un mero lenguaje sociológicamente cristiano puesto al servicio de la lucha de clases. Pues comprende de tal modo la *kénosis* propia de la encarnación que "vacía" de especificidad cristiana la praxis liberadora desde la cual y para la cual reflexiona. En ello continúa la línea radical de la teología de la secularización, llegando a desdibujar y a veces casi borrar la diferencia entre Iglesia y mundo.

### 3.1.3. *Teología desde la praxis histórica*

Sería injusto identificar —como se hace a veces en el ardor de la polémica— esta corriente con la anterior, aunque varios rasgos se entrecruzan entre ambas, y entre ella y la siguiente. Ello aparece ya en las denominaciones que hemos elegido para caracterizarlas, que no son mutuamente excluyentes.

Esta corriente es la que más directamente continúa las perspectivas abiertas por el libro de Gutiérrez, ahondándolas y enriqueciéndolas. Es radical en sus planteos de transformación estructural de la sociedad latinoamericana, pero conscientemente desea ser fiel a la Iglesia y a la tradición teológica. No deja de dar especial relevancia en su reflexión a la praxis liberadora —pastoral y política— de los sectores cristianos más conscientizados y politizados, procurando sin embargo no caer en elitismos.

En relación con esto, ya en el comienzo de sus reflexiones Gutiérrez afirmaba que "no tendremos una auténtica TL sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios"<sup>34</sup>. Luego siempre estuvo atento al esfuerzo realizado por la reflexión teológica arraigada en una militancia revolucionaria, de encarnarse política y pastoralmente en el pueblo a través de organizaciones y comunidades de base. "La perspectiva no es de élites o pequeños grupos —puntualiza—, pero sí de organizaciones que el movimiento popular, y dentro de él el pueblo cristiano, se den a sí mismos"<sup>35</sup>. De ahí que no resulten extrañas sus afirmaciones recientes acerca del sujeto de la reflexión teológica que el teólogo luego expondrá en sus trabajos: "No se trata sólo de una reflexión hecha en común 'en iglesia', sino también —y muy especialmente— del sujeto de la reflexión teológica: sujeto comunitario, colectivo: son las comunidades eclesiales de base mismas las que son el sujeto de la reflexión teológica"<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *TL-Persp.*, p. 387.

<sup>35</sup> "Teología desde el reverso de la historia" (1978), en: *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980<sup>2</sup>, p. 378.

<sup>36</sup> Cf. art. cit. en nota 19, p. 24.

Esta corriente acentúa la unidad de la historia, apartándose con todo de los reduccionismos. Desde esa base algunos de sus representantes más calificados prefieren detenerse en el carácter de “teología de lo político” o “TL sociohistórica” o “socioeconómica” que tiene la TL en cuanto también es teología regional<sup>37</sup>.

No es que a los ojos de estos teólogos el discurso teológico global que se expresa en la terminología de liberación integral no tenga un valor legítimo y aun necesario; pero el mismo —según, por ejemplo, L. Boff— “ya dio de sí todo lo que tenía que dar”. De acuerdo a eso ahora se requiere un discurso original, que diga a la luz de la fe teológico que se da en la liberación histórica —económica, política, social y pedagógica—, respondiendo a la pregunta: “¿cómo el cristiano comprometido hace de eso material de su oración, de su encuentro con Dios, y eventualmente, de reflexión rigurosa y seria (teología)? ¿Puede él decir que, en ese segmento de la realidad, está al servicio de la construcción del Reino de Dios?”<sup>38</sup>.

Algunos autores de esta tendencia, continuando líneas de la teología de la secularización, comprenden en forma demasiado corta lo *específicamente cristiano* de la praxis y el valor *religioso* del Cristianismo. Pues ponen lo propio de la fe y del orden de símbolos religiosos que la expresan, la celebran e institucionalizan la comunidad creyente, solamente —aquí está el problema— en la *conciencia* de la salvación y en la referencia *consciente* a Jesucristo, referencia que en el nivel de las prácticas ofrece “solamente” motivaciones nuevas. De ese modo se hace de la misma historia de la revelación un “fenómeno meramente sectorial, aunque cargado de una valencia metonímica (*pars pro toto*) y simbólica (*sacramentum salutis*)<sup>39</sup>. Así se tiene menos en cuenta que el *sacramentum salutis* no es sólo signo, sino signo *eficaz* —eficaz tanto en el orden de la conciencia de la salvación como en el de la *realidad* teológica de la misma—, además de ser el *analogatum princeps* con respecto a la salvación de todos los hombres y a su referencia óptica a Jesucristo. Asimismo se infravalora la eficacia real de los símbolos religiosos cristianos en relación con el compromiso ético que ellos no sólo exigen y expresan, sino que promueven el orden de las motivaciones psicológicas y, sobre todo, en el de las realidades teológicas.

### 3.1.3.1. El uso del análisis marxista

El punto principal de discusión con esta corriente (y *a fortiori* con la anterior) es el uso que hace del análisis marxista de la realidad como mediación socio-analítica para lograr así el material que la teología debe interpretar según su propio método. Claro está que existen matices distintos entre los diferentes autores con respecto a esa cuestión, dentro de una global benevolencia con respecto a dicho uso y de la conciencia global de que debe ser crítico.

<sup>37</sup> Cf. L. Boff, art. cit. en nota 27, c. 181; Cl. Boff, *TdP-Med.*; L. y Cl. Boff, *Da libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas*, Petrópolis, 1979.

<sup>38</sup> Art. cit. c. 181 s.

<sup>39</sup> *TdP-Med.*, p. 193.

Así es como uno de los problemas que se presentan es la comprensión del pobre como clase (y del "pueblo" como clase) según una interpretación de la misma tomada del marxismo o al menos fuertemente influida por él. Ello implica importantes consecuencias para la comprensión de la praxis liberadora de los cristianos (según esa determinada concepción de la lucha de clases, aunque no reducida a ella), de la opción por los pobres (como opción clasista), del amor cristiano, la misión de Cristo y de la Iglesia, la unidad de la Iglesia y los conflictos dentro de ella, la misma comprensión de Dios, etc., etc., repercutiendo más o menos en todos los temas centrales de la teología.

Esta corriente (en sus autores más representativos, aunque no siempre en sus seguidores) es bien consciente de la necesidad de "una utilización *no servil* del instrumental analítico elaborado por la tradición marxista (Marx, las varias contribuciones del socialismo, de Gramsci, de Althusser y de otros teóricos), *desvinculándolo* de sus presupuestos filosóficos (materialismo dialéctico)", así como de la necesidad de que el saber sociopolítico que se use como material de la reflexión teológica deba ser *controlado previamente* por la experimentación y la verificación<sup>40</sup>.

Sin embargo ahí está precisamente la cuestión: a) Pues es altamente problemática la posibilidad real de separar el análisis marxista de la comprensión global (filosófica) del hombre y de la historia que él presupone; así como la de separar "la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso"<sup>41</sup>. Los riesgos de ideologización de la teología que Puebla señala en el n. 545 no son meras posibilidades teóricas, sino realidades dolorosas, como lo prueba al menos lo que dijimos más arriba acerca de la segunda corriente de la TL<sup>42</sup>. b) Eso no excluye la posibilidad —y aun necesidad histórica— de retomar todo lo válido del aporte del método marxista *desde otro horizonte humano-radical* de comprensión. Pero ese trabajo debe hacerse primeramente en las mismas ciencias sociales e históricas (aunque sea *indirectamente* inspirado por la fe y por las experiencias históricas de nuestros pueblos), asumiendo asimismo lo válido de otros métodos. c) Según nuestra estimación ese trabajo está todavía por hacer. Mientras tanto la teología usará sólo los análisis e interpretaciones comprobadamente válidos y el conocimiento global de los hechos del que ya hemos hablado. d) Aunque el experto seguirá trabajando en la asunción crítica de lo válido del marxismo, no será lícito embarcar a las comunidades cristianas en una práctica inspirada por el análisis marxista de la realidad, dados los riesgos que en ello señala la Iglesia.

Importantes teólogos de esta corriente no dejan de tener conciencia de "que el carácter científico de las ciencias de lo social resulta por lo

<sup>40</sup> L. Boff, art. cit., c. 184. Los subrayados son nuestros.

<sup>41</sup> *Doc. de Puebla*, n. 544 (citando la *Octogesima Adveniens* 34).

<sup>42</sup> El Texto dice así: "Se debe hacer notar aquí el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana".

menos bastante problemático. No hay más remedio que reconocer que estamos realmente ante una cuestión abierta todavía"<sup>43</sup>. Por consiguiente proponen criterios éticos y evangélicos para justificar la opción por dicho instrumental de análisis, pues —según su apreciación— está más en la línea de la opción evangélica por los pobres que otros instrumentales (funcionalistas), siendo además la que de hecho han asumido no pocas comunidades cristianas comprometidas. Recuerdan, sin embargo, que no se deben confundir las opciones éticas con los argumentos teóricos.

No es éste el lugar para discutir los criterios éticos y evangélicos aducidos para justificar dicha opción no justificada suficientemente a nivel científico. Solamente queremos recordar lo explanado más arriba acerca del discernimiento. El *plus ético*"<sup>44</sup> no reductible a análisis —que acompaña las opciones éticas— no es ciego, sino que debe ser guiado por un conocimiento de tipo sapiencial y sintético; si esa opción es evangélica, debe ser guiado en último término por la fe. Por lo mismo debe tener en cuenta no sólo la praxis de Jesús y la de la Iglesia en su historia y en el momento presente, sino también las orientaciones doctrinales y pastorales de ésta. Una valiosísima síntesis de signos que ayudan a ese discernimiento la da Puebla citando a Juan Pablo II: signos a nivel de *contenidos* (fidelidad a la Palabra de Dios, la tradición viva de la Iglesia, el Magisterio), y a nivel de *actitudes* (comunión con los Obispos y con los demás sectores del Pueblo de Dios; aporte efectivo a la comunidad; solicitud hacia los pobres...), todos ellos signos que ilustran el "instinto evangélico" propio del pueblo fiel, humilde y sencillo"<sup>45</sup>.

#### 3.1.4. *Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos*

Entre los pioneros de la teología hecha en perspectiva latinoamericana después del Concilio citamos más arriba a Lucio Gera. Es el más conspicuo representante de una línea teológica que, al menos en sus comienzos, pudo con propiedad llamarse TL"<sup>46</sup>. Hoy, debido a la evolución histórica de las diferentes corrientes y a la del uso semántico del término TL, frecuentemente se reserva esa denominación sólo para las dos últimas líneas mencionadas, sobre todo para la tercera. Cuando se habla de teologías de la liberación en plural, se incluye generalmente también a esta cuarta, y —según los casos— aun a la primera. Nosotros la tratamos aquí, aunque no queremos decidir nada acerca de la denominación, sobre la cual decidirá probablemente el uso.

A esta cuarta variante —según entonces se estaba dando en la Argentina— se refiere J. L. Segundo con la designación "teología del pueblo"

<sup>43</sup> *TdP-Med.*, p. 127.

<sup>44</sup> Cf. H. Assmann, op. cit., p. 75.

<sup>45</sup> Cf. *Documento de Puebla* n. 489 (citando el Discurso Inaugural del Papa, III. 6).

<sup>46</sup> De L. Gera ver —entre otros trabajos—: "Teología de la liberación", "Fe y liberación del pecado y liberación histórico-secular", *Perspectivas de Diálogo* 8 (1973), 38-50, 152-160, 198-207; "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en: L. Gera-A. Büntig-O. Catena, *Teología, pastoral y dependencia*, Buenos Aires, 1974, 11-64; "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", *Stromata* 30 (1974), 169-193.

(incluyendo empero también a teólogos brasileños de diferente enfoque)<sup>47</sup>; E. Jordá la llama “teología liberadora en lo cultural”, distinguiéndola de la “teología liberadora en lo sociopolítico”<sup>48</sup>. En alguna ocasión he empleado para designarla la expresión “teología de la pastoral popular” aludiendo así al trabajo de Fernando Boasso *¿Qué es la Pastoral Popular?*<sup>49</sup>, fruto de reflexiones comunes de un grupo de teólogos y pastora- listas liderado por L. Gera. A éste y a mí nos encuadra R. Oliveros dentro de la que denomina “teología populista”, reconociéndola como una ver- tiente de la TL y remarcando que, como ésta, acepta “la unidad de la historia, al captar cómo la fe se concreta en opciones políticas, al señalar caminos para la caridad eficaz, etc.” y las líneas básicas del método para “analizar la realidad y reflexionar desde ella a la luz de la fe”<sup>50</sup>.

Quizás el punto central de diferencia con la línea anterior esté dado en la comprensión de qué es el “pueblo” —y en relación con ello, la posición diferente ante el análisis marxista—. Mientras que las corrientes analizadas en segundo y tercer lugar entienden al pueblo ante todo —aun- que no exclusivamente— como “clase” (las clases oprimidas en la estruc- tura socioeconómica capitalista), usando para ello de los aportes del marxismo, esta otra corriente —sin negarle valor analítico a la categoría “clase” (no necesariamente comprendida según su interpretación marxis- ta)—, concibe al pueblo ante todo desde una perspectiva *histórico-cultural*.

Pueblo es para ella el sujeto comunitario de una historia y de una cultura, como en las expresiones: “pueblo polaco”, “pueblo aymara”, etc. Cuando se dice: *sujeto de una historia* (¡no de *la* historia!) se piensa en determinadas experiencias históricas concretas —como son, por ejemplo, la argentina o la latinoamericana, desde sus orígenes—, en una conciencia colectiva y en un proyecto histórico común (no necesariamente expli- cado). Cuando se dice: *sujeto de una cultura*, ésta es entendida como un estilo común de vida, y no según una concepción iluminista, para la cual “culto” es quien ha estudiado y no el que “sabe” el sentido de la vida y de la muerte. La cultura así definida no sólo comprende un núcleo de sentido último de la vida, y el plano de los símbolos y costumbres que lo expresan, sino también el plano de las instituciones y estructuras polí- ticas y económicas que lo configuran o —como sucede en AL— lo des- figuran. Por tanto “pueblo” es una categoría primariamente histórica- cultural: es histórica porque sólo históricamente puede determinarse en cada situación, según el contexto histórico y las relaciones ético-culturales y ético-políticas quiénes y en qué medida se pueden llamar “pueblo” o tienen carácter de “anti-pueblo”. Es cultural porque se refiere a la crea-

<sup>47</sup> Op. cit. en nota 22, p. 264.

<sup>48</sup> Ver su tesis: *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe*, Lima, 1981 (manusc.).

<sup>49</sup> Editado en Buenos Aires, 1974. Gutiérrez cita esa denominación, ubicándolo como “una corriente con rasgos propios dentro de la TL” (en: *La fuerza histórica de los pobres*, p. 377); A. Methol Ferré habla de “línea nacional-popular” de la TL en Da Río de Janeiro a Puebla: 25 anni di storia”, *Incontri* n. 4 (1982), p. 22.

<sup>50</sup> Op. cit., p. 338.

ción, defensa o liberación de un *éthos* cultural (modo particular de habitar éticamente el mundo como comunidad)<sup>51</sup>.

Aunque pueblo es toda la comunidad organizada, en ella los “pobres y sencillos” (como los llama Pablo VI) no sólo son mayoritarios en AL, sino que son su parte básica y principal. Pues lo comunitario y común de los valores históricos —religiosos, éticos y culturales— del pueblo encuentra en ellos su lugar preferente de condensación y su mayor transparencia, sin las deformaciones que provienen de los privilegios en el orden del tener, del poder o del saber. Aunque —claro está— los pobres y sencillos de AL no están a priori inmunizados contra las alienaciones, con todo en ellos se conservan mejor los valores de la cultura criolla —históricamente impregnados de Evangelio—, más fácilmente viven la apertura a Dios, la solidaridad comunitaria, la esperanza y la alegría —aun en situaciones muy duras—, el sentido hondo de su propia dignidad y la de lo demás, la valoración de la justicia como estructurante de su *éthos* cultural. Por ello también las organizaciones libres que ellos forman deben ser parte esencial de la comunidad organizada en la justicia.

No es que esta vertiente de la TL olvide la relación estructural de dependencia de los pueblos latinoamericanos con respecto a los centros de poder, ni el hecho de la estructuración injusta de la sociedad latinoamericana y de sus clases, culturas y razas oprimidas. Al contrario, estima que la línea entre pueblo y antipueblo pasa por la realización de la justicia, medida no sólo por criterios abstractamente éticos, sino históricos.

De ahí que utilice para la comprensión de la realidad socio-histórica no sólo la mediación de la filosofía y del análisis socio-estructural —que no desea descuidar—, sino también de preferencia la del análisis histórico-cultural, privilegiando entre las ciencias humanas a la historia y a la antropología social y cultural, por tener ellas una comprensión más sintética y totalizante de la realidad. Aún más, no descuida tampoco la mediación del conocimiento sapiencial, en especial, de la sabiduría popular latinoamericana, de los símbolos que la expresan (mediación simbólico-poética)<sup>52</sup>, y de su correspondiente hermenéutica.

Pues es propio de esta corriente intentar articular a nivel teológico (usando las mediaciones antedichas) la sabiduría del pueblo de Dios inculurado en la cultura popular latinoamericana. Pues en AL el pueblo de Dios se da de hecho en pueblos que desde su cultura propia comprenden sapiencialmente la fe, la cual —a su vez— tuvo un influjo decisivo en la formación de esa cultura acompañando el proceso histórico de mestizaje cultural que les dio origen. Se trata entonces de “llevar a concepto” teológico esa sabiduría popular (de hecho cristiana), la cual plasmó las

<sup>51</sup> Sobre “cultura” y “éthos cultural” cf. G. Farrel, J. Genco, L. Gera, etc., *Comentario a la Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi*, Buenos Aires, 1978, p. 259-276. He ensayado una caracterización histórica del “pueblo” en la historia argentina en: “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *éthos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, *Stromata* 32 (1976), 153-287.

<sup>52</sup> Sobre la “categoría poética” habla J. Allende en: “¿Un bogotazo en la Religiosidad Popular?”, *Medellín*, 3 (1977), p. 213. Trato de usar esa mediación en: “Poesía popular teología. El aporte del ‘Martín Fierro’ a una teología de la liberación”, *Concilium* n. 115 (1976), 264-275; ver también: “Das Christkind Bürgermeister. Politische Liurgie in La Rioja”, *Orientierung* 44 (1980), p. 156.

formas más representativas de religiosidad o piedad popular, acompañó y acompaña a los pueblos latinoamericanos en la historia de sus luchas liberadoras (políticas, militares, sindicales...), le dio y le sigue dando la fuerza de esperar, resistir, organizarse, luchar por la justicia y crear espacios de libertad aun en medio de una situación fuertemente opresiva. En ese trabajo la teología deberá tener presente lo dicho antes sobre el discernimiento de las mediaciones culturales, a fin de no caer en la tentación de romanticismo populista.

El sujeto de la praxis histórica liberadora que es punto de partida de la reflexión son los pueblos en los que está inculturado el pueblo de Dios. El sujeto de la inteligencia de la fe que acompaña dicha praxis en cuanto es caridad operante, es el pueblo de Dios en ellos encarnado e inculturado. En este pueblo fiel —como comunidad orgánica— existen funciones específicas e intercomunicadas en relación con dicha inteligencia. Entre ellas se destacan: a) el sentir sapiencial de los pobres y sencillos según el Evangelio —en su mayoría pobres reales, pero también pastores, teólogos, etc., convertidos a los pobres—, así como la reflexión incoada por ellos en forma de articulación “sacramental”; b) el discernimiento autoritativo del magisterio con respecto a dichos sentir y comprender la fe; c) el servicio teórico del teólogo a ambos<sup>53</sup>.

Esta línea teológica tiene especial cuidado de la dimensión *religiosa* de la praxis liberadora —porque ella influye fundamentalmente en todas sus otras dimensiones, aun la política—, y por ende presta singular atención a la capacidad liberadora de la *religiosidad popular*. En consecuencia recalca lo *específicamente cristiano* en la praxis de liberación, no sólo a nivel teológico (fe, esperanza, caridad), sino en su aporte *indirecto pero eficaz* a las otras dimensiones. Supera así la alternativa: nueva Cristiandad o autonomía secularizante de lo temporal, por medio del planteo de la *evangelización de la cultura* como proyecto pastoral global y urgente para AL<sup>54</sup>. Revaloriza así la *historia* concreta (no sólo la historicidad existencial o la praxis histórica) de nuestros pueblos y de su evangelización, y la *cultura* de los mismos, la cual ha sido evangelizada en su núcleo de sentido. Por todo ello se explica que esta corriente estime que las *categorías sacadas de la historia y la cultura latinoamericanas* (como son las de “pueblo”, “anti-pueblo”, “mestizaje cultural”, etc.) son más apropiadas que las marxistas para interpretar nuestra realidad. No por ello juzga que deban desecharse ciertos aportes de la tradición marxista, con tal que sean asumidos críticamente desde el horizonte dado por la fe cristiana y la cultura latinoamericana.

### 3.2. La “segunda generación” dentro de la Teología de la Liberación

Aunque resulte algo artificial hablar de una “segunda generación” en la TL, con todo es innegable el hecho de que en ella se dieron dos momentos cronológicamente distintos. En el primero se trató sobre todo de

<sup>53</sup> Sobre el sujeto comunitario de religiosidad, sabiduría y teología cf. mis trabajos: “Religión del pueblo y teología”, *Revista del CIAS* n. 274 (1978), 10-21; y, especialmente, “Sabiduría popular y teología inculturada”, *Stromata* 35 (1979), 3-18.

<sup>54</sup> Ver *Evangelii Nuntiandi* n. 19-20; *Documento de Puebla*, 385-443. Cf. L. Gera, “Evangelización de la cultura”, *Sedoi-Documentación* n. 40 (1979); 40 (1979); J.C. Scandone, “Hacia una pastoral de la cultura”, *Stromata* 31 (1975), 237-259.

una nueva perspectiva —y, en consecuencia, de perspectivas temáticas así abiertas—; en el segundo se logró en cambio una cada vez mayor diferenciación temática dentro de una perspectiva básicamente común, aunque esta misma fue enriquecida al hablarse no sólo de liberación, sino también de cautiverio (L. Boff) <sup>55</sup>. En ese crecimiento participaron nuevos autores junto a los de la primerísima hora.

Así es como, con distinto grado de madurez y elaboración, se fue tratando principalmente: a) del *método* de la TL o de una teología de lo político (TdP) que responda a sus orientaciones (pienso, entre otros, en Raúl Vidales, J. L. Segundo y, sobre todo, Clodovis Boff); b) de temas centrales de la *teología dogmática*, como son el cristológico y el eclesiológico (en los importantes trabajos de L. Boff, Jon Sobrino, etc.); c) de nuevos enfoques tanto en la *teología espiritual* (G. Gutiérrez, Segundo Galilea, etc.) como en la *hermenéutica bíblica* (Carlos Mesters, entre otros), la *historia de la Iglesia* (Enrique Dussel, etc.) y otras disciplinas teológicas; d) de la problemática filosófica conexas con la TL (aportes para una filosofía de la liberación, de E. Dussel, de J. C. Scannone, etc.) <sup>56</sup>. Hablamos sólo del ámbito católico; en el evangélico puede citarse, entre otros, a José Míguez Bonino.

No nos es posible ni siquiera reseñar concisamente todo ello, y mucho menos evaluar críticamente un tal movimiento vivo y todavía en pleno trabajo de creación y autocorrección, al compás de los desarrollos históricos en la sociedad, la Iglesia y la teología.

En forma quizás arbitraria elegimos tratar ahora sólo acerca de tres temas, y aun así, más bien en forma de insinuaciones que de verdaderos desarrollos. Ellos son: la epistemología de la TdP como la ofrece Cl. Boff en su importante obra (3.2.1); el tema cristológico (3.2.2); y el eclesiológico (3.2.3).

### 3.2.1. Epistemología de la Teología de la Político

Entre los numerosos trabajos sobre el método de la TL la obra de mayor envergadura que lo toca de cerca es la de Cl. Boff, aunque no estudia la TL sino la epistemología de la TdP en general, entendida como parte de una más amplia teología de las realidades seculares. Pero no sólo por la problemática sino también por la orientación puede ser enumerada entre las principales obras de la "segunda generación" de la TL (en especial, de su segunda corriente).

<sup>55</sup> Cf. la obra citada en la nota 21: dada la situación latinoamericana aparece el cautiverio (además del Exodo y otras gestas positivas de liberación) como pauta hermenéutica para comprenderla. Según R. Oliveros, op. cit., p. 332 ss., la actual posición de J. Comblin debería caracterizarse, en cambio, como una "teología desde una situación política de regímenes de 'Seguridad Nacional'".

<sup>56</sup> En la filosofía latinoamericana se da una línea que corresponde a la cuarta corriente mencionada. Ver, entre otros, C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*; S. Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; J. C. Scannone, "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana", *Stromata* 36 (1980), 25-47; y los trabajos reseñados en "Pensamiento filosófico a partir de nuestra sabiduría popular", *Ibid.* 37 (1981), 283-287.

Se trata de una teoría de la teoría teológica (de lo político), es decir —como lo dice A. Gesché en el Prólogo— de su “discurso del método”<sup>57</sup>, cuyo objetivo es el de clarificar su estatuto teórico.

Ya hemos tenido en cuenta esa obra tanto en nuestra exposición general del método de la TL como en nuestras críticas a la segunda corriente. Ahora reseñaremos algunos de sus aportes a la epistemología de la TdP y haremos ciertas observaciones a los mismos (que ayudarán a esclarecer lo expuesto anteriormente).

Entre esos aportes está el de haber señalado varios “obstáculos epistemológicos” de una TdP, entre los cuales se destacan el empirismo (lectura inmediata o intuitiva de la sociedad)<sup>58</sup>, la mezcla semántica (articulación incorrecta de la mediación socioanalítica) y el bilingüismo (la misma queda sin articular). A ello opone el autor la relación de constitución de las ciencias de lo social con la TdP. Para comprenderla usa el *módulo de la práctica (o trabajo de producción) teórica*. La TdP se constituye intrínsecamente a través de dos mediaciones fundamentales: la mediación socioanalítica (MSA) y la mediación hermenéutica (MH). La primera le ofrece el *objeto material* (proporcionado por las ciencias de lo social); la segunda le proporciona los medios de producción específica, es decir, el instrumental teórico de lectura (según categorías teológicas) de dicho material secular. Tal lectura se da —pasando por una ruptura epistemológica— en un orden distinto de *pertinencia (u objeto formal)*: el teológico, gracias a la MH. De ese modo se explica cómo pueden llegar a producirse conocimientos teóricos propiamente teológicos (TdP) acerca de lo político (MSA) por mediación de la positividad cristiana (MH), comprendiendo así teológicamente “la medida de la ‘encarnación’ de la salvación divina en la historia humana”<sup>59</sup>. Pero al mismo tiempo se reconoce a lo político como un espacio estructurado según una consistencia propia y una significación particular (estudiada por las ciencias correspondientes).

Otra clarificación aportada por Cl. Boff es la distinción entre el régimen de autonomía interna y el de dependencia externa de la TdP (teoría) con respecto a la praxis. Esta no entra en la constitución interna (teórica) del proceso teológico, pero es su lugar o *medium in quo* (no *medium quo*), que la condiciona pero no la constituye. Ella determina además la relevancia histórica o kairológica de la teología (no su calidad teórica), y es —aunque a través de una nueva ruptura cualitativa— su *télos* (destinación práctica y política de la teología). La dialéctica teoría-praxis sitúa en su seno a la dialéctica menor, la teórica, que se da en la TdP entre la MSA y la MH; sin embargo, en la dialéctica mayor, a pesar de la primacía de la praxis y de la circunincisión entre ésta y la teoría, se preserva la diferencia (o corte cualitativo) entre ambas y, por ende, la especificidad de la teoría.

<sup>57</sup> TdP-Med., p. 13.

<sup>58</sup> La posición que arriba proponemos —aunque acentúa el enraizamiento del conocimiento científico en el sapiencial— se aparta del empirismo pues acepta la MSA, aunque la someta a crítica y, en ocasiones, no asuma sino parcialmente los aportes de las teorías sociales, por no considerarlas debidamente comprobadas en su totalidad.

<sup>59</sup> TdP-Med., p. 406.

Desde nuestro punto de vista hubiéramos deseado que la obra hiciera un mayor análisis de la relación sabiduría (teologal y humana) y ciencia —que ella toca repetidas veces—, y que, en consecuencia, explicitara sus incidencias en el método de la TdP. Ello hubiera obligado a una mayor refundición de la conceptualidad (tomada de Bachelard y otros) de la teoría general de la ciencia que se aplica luego a la TdP. Es cierto que, cuando se trata de la teología en general y de la TdP en particular, Cl. Boff va poniendo numerosos correctivos, pero éstos no lo llevaron a reformular la teoría de la ciencia que le da el marco global. Así es como —según nuestra apreciación— su libro no se libera totalmente del “teoricismo” que él mismo reprocha a Bachelard<sup>60</sup>.

Por dicha razón la obra que comentamos no tiene suficientemente en cuenta algunos puntos que juzgamos importantes, a saber: 1) la articulación de los pasos metódicos inspirado en el modelo de la práctica teórica —propio de la que arriba llamamos “articulación científica”— con los de la articulación “sacramental” del discurso religioso acerca de la situación histórica. (La obra habla sin embargo con profundidad del “juego de lenguaje” propio del discurso religioso). Pensamos que el análisis del método de la TdP debe comenzar con los pasos anteriores a la ruptura metodológica<sup>61</sup>, y tener en cuenta, aun después de ésta, la *incidencia intrínseca* que el conocimiento sapiencial (teologal y humano) tiene aun en los momentos teóricos del proceso teológico, sin quitarles su autonomía. Esa incidencia intrínseca es debida a la *continuidad*, no sólo de contenido, sino de *pertinencia* (u *objeto formal*) que se da entre ambos conocimientos de fe (y de razón por ella iluminada), el “sacramental” (profético, pastoral...) y el teológico, continuidad que el autor reconoce. 2) En relación con ello habría que analizar más explícitamente la interacción hermenéutica y crítica entre la MSA y la MH, de modo que se afronte más claramente el problema del discernimiento metódico de lo ideológico (en sentido peyorativo) que pueda darse en las teorías sociales *antes* de ser articuladas como objeto material del proceso teológico; 3) y de modo que se trate más detenidamente de la “transvaloración semántica” o “analogización” de los conceptos que la TdP toma de las ciencias sociales, transvaloración acaecida *después* de dada la MH<sup>62</sup>. La obra habla claramente del modo analógico del discurso teológico, que no le impide ser autorregulado y poseer todos los caracteres del discurso teórico; pero no analiza cómo el lenguaje analógico teológico, sin dejar de ser determinado, no deja de estar abierto a nuevas significaciones, en una especie de sobre-determinación *disciplinada*. Esas disciplina y autorregulación impiden toda “hemorragia de sentido”, pero dicha sobre-determinación evidencia una relación *más que meramente extrínseca* con el mundo-de-la-vida en el que

<sup>60</sup> Ibid., p. 324.

<sup>61</sup> Conviene no confundir: 1) la *ruptura metodológica* entre el discurso religioso y el teológico; 2) la *ruptura crítica* entre el conocimiento ideológico y el crítico (sapiencial o científico); 3) la *ruptura epistemológica* entre la MSA y la TdP, gracias al cambio de pertinencia debido a la MH.

<sup>62</sup> De “transvaloración semántica” habla Cl. Boff citando a J. Ladrière (cf. *TdP-Med.*, p. 248); ella corresponde al proceso de “analogización” del que trato en los cap. 2 y 3 del libro citado en la nota 2.

toda ciencia se enraíza, y con la praxis (agápica, ética, histórica) desde la cual la TdP reflexiona. La distinción entre el régimen de autonomía interna y el de dependencia externa de la TdP con respecto a la praxis, aunque válida, sin embargo no basta para explicar la dialéctica tridimensional que se da en la razón una, entre razón simbólica, razón práctica y razón teórica. 4) Juzgamos que lo dicho en los puntos anteriores tendría incidencias en el orden de los contenidos (y no sólo en el del método), sobre todo en lo referente al problema del aporte específico cristiano a la cultura y la política, sin negar su respectiva autonomía. 5) Y haría replantear también la cuestión del sujeto comunitario no sólo de la praxis agápica o de la articulación "sacramental" de la inteligencia de la fe, sino también de la TdP como teoría y ciencia. Tanto esta última cuestión acerca del sujeto como la anterior acerca de la relación hermenéutica entre distanciamiento epistémico y pertenencia (en palabras más sencillas: entre ciencia y sabiduría) exigen repensar no sólo la reflexión metodológica acerca de la TdP, sino también la misma teoría general de la ciencia.

### 3.2.2. *Elaboración de algunos temas teológicos fundamentales*

En el prólogo de la Cristología de Jon Sobrino el Centro de Reflexión Teológica de México habla de "un avance cualitativo, como única forma de salir del impasse que está amenazando a la TL. Avance y progreso cualitativo que ya no es posible que se sitúe en el nivel metodológico, sino en el nivel de los contenidos estrictamente teológicos, en el nivel de las afirmaciones claves de la fe cristiana". Es en Cristología donde tales elaboraciones han sido hasta ahora más sistemáticas, como las de L. Boff y J. Sobrino, presentadas sin embargo todavía como "ensayo", "esbozo" o "marcos"<sup>63</sup>.

#### 3.2.2.1. *Esbozos cristológicos*

En ellos se da el entrecruce de la moderna cristología europea, sobre todo alemana, y de la perspectiva de la TL, relacionada con la reflexión cristológica de grupos cristianos comprometidos. En un primer momento se mostró a Jesucristo como liberador; luego se fueron siguiendo pistas temáticas y elaborando marcos interpretativos para retomar los temas cristológicos desde AL.

Entre dichas pistas se destaca la acentuación de *Jesús histórico*. En él se pone el *punto de partida* temático de la Cristología, y no en el Cristo de la fe. Así se intenta prevenir el peligro de una reflexión cristológica abstracta, ahistórica y no-operativa<sup>64</sup>. Las implicancias de una tal opción hermenéutica son importantes tanto en referencia a los contenidos como a la lógica.

Así es como —entre los primeros— se afirma la *relacionalidad* constitutiva de Jesús con respecto al Padre y a su misión —al *Dios del Reino* y al *Reino de Dios*, comprendido como la utopía de la liberación

<sup>63</sup> Cf. L. Boff, *Jesús Cristo Libertador. Ensaio de Cristología Crítica para o nosso Tempo*, Petrópolis, 1972; Id., "Cristo Libertador. Una visión cristológica a partir de la periferia", *Servir* n. 75 (1978), 351-382 (la tercera parte se titula: "Marcos para una comprensión liberadora del Jesús histórico"). El libro de J. Sobrino (subtitulado "Esbozo...") fue citado en la nota 22.

<sup>64</sup> Cf. J. Sobrino, op. cit., p. XI ss., 1 ss., L. Boff, art. cit., p. 36 ss.

absoluta—; se pone más énfasis en la *praxis de Jesús* que en su doctrina; se da especial importancia al *seguimiento del Jesús histórico*, no sólo como actitud moral fundamental sino también como condición epistemológica de la cristología y aun de la *teo-logía*; se reconocen “a la afirmación de la ejemplaridad definitiva del Hijo” “contenidos suficientemente concretos —el anuncio de la utopía, la denuncia de la injusticia como pecado por antonomasia, la parcialidad hacia el oprimido, el desenmascaramiento de mecanismos religiosos alienantes— para que su Espíritu no sea cualquier Espíritu, ni su Padre Dios a quien se dirige, cualquier divinidad abstracta manipulable”<sup>65</sup>; se comprende la muerte de Jesús desde su vida; su misión con respecto al Reino y los conflictos que ella desencadena (de implicancias religiosas y políticas), al par que se acentúa el valor teológico de la *muerte de Cruz* para la comprensión cristiana de la Resurrección y aun del Dios siempre mayor, etc.

A nivel de la lógica se van a preferir en consecuencia las *categorías históricas* (y/u operativas) —como son: pecado y conflicto, tentación, proceso, conversión, seguimiento...— a las ontológicas; un pensamiento *dialéctico* (de negatividad, ruptura, contrariedad, parcialidad) a uno *analógico*; la categoría de *relación* a la de *sustancia* (para comprender trinitariamente a Jesús, pensar su persona, afirmar su Divinidad). La verdad no se separará del camino y la vida: por ello “la lógica de la reflexión cristológica —dirá Sobrino— no puede consistir en reflexionar en directo sobre los dogmas cristológicos, sino en recorrer el camino que hace posible la formulación de tales dogmas. El proceso lógico de la cristología no es entonces otra cosa que el proceso cronológico”<sup>66</sup>.

Tal tipo de enfoque y acentuación ¿corre peligro de cercenar o deformar la fe de la Iglesia en Cristo? Aunque se dan —también en AL— relecturas cristológicas que silencian o al menos mutilan la clara afirmación de su divinidad o tienden a reducirlo a un profeta, un luchador político o un revolucionario<sup>67</sup>, con todo estimamos que los mejores ensayos cristológicos de la TL no caen en esos excesos. Sin embargo hay en ellos algunas afirmaciones que merecen críticas por ser al menos ambiguas, y formulaciones que exigen una mayor precisión para que no induzcan —a pesar suyo— a error o falsa interpretación.

Entre las primeras merece especial atención la interpretación del amor de Jesús por los pobres como “parcialidad” o “toma de partido”<sup>68</sup>, de modo que en ocasiones se llegue a decir que Jesús se inserta en su sociedad “desde la óptica de una clase” o que “hace la experiencia de clase”<sup>69</sup>. Hay en esas expresiones un sentido según el cual podrían ser bien entendidas —sobre todo gracias a las precisiones que las acompañan (que juzgamos insuficientes)—; pero, dado el uso que hoy se hace general-

<sup>65</sup> J. Sobrino, op. cit., p. XIX.

<sup>66</sup> Ibid., p. XVII.

<sup>67</sup> Cf. Juan Pablo II, Discurso inaugural de Puebla, I.4 y I.5.

<sup>68</sup> Cf. respectivamente, J. Sobrino, op. cit., p. XII et passim; L. Boff, art. cit., p. 369.

<sup>69</sup> Cf. J. Sobrino, op. cit., p. 108.

mente de ellas y el tipo de análisis social con que se asocian, tienen una fuerte tendencia a reducir la óptica y la misión de Jesús, por la transferencia semántica que provocan. Ello no significa que haya que evacuar de la interpretación de la óptica y experiencia de Jesús la comprensión real y realista de la situación conflictiva que vivía —y lo llevó a la cruz—; pero para expresarlas, y expresar el “desde” y “para” los pobres, dicha conceptualización (de redolencia marxista) no es adecuada, aunque tampoco lo es una abstracta, ahistórica o intimista.

Entre las formulaciones que piden mayor precisión contamos algunas como: “Jesús se va haciendo, va deviniendo Hijo de Dios”<sup>70</sup>, y otras similares. Sería falso pensar que con ello el autor pretende contradecir o desdibujar la clara afirmación de la divinidad de Jesús (pensada relacionamente en relación al Padre) que él mismo hace, o hacerle concesiones al adopcionismo que explícitamente rechaza. El problema está en el “modelo explicativo” y la conceptualidad que adopta para comprender algo del misterio. Es meritorio buscar y haber encontrado una manera histórica y “ascendente” de hacerlo; pero ella —sin ser rechazada— debe ser “dialectizada” con una manera “descendente” y ontológica de comprenderlo<sup>71</sup>. Ello obligaría a reformular según una conceptualidad renovada, o al menos a precisar más las formulaciones que son chocantes por permanecer ambiguas.

Según nuestra estimación aquí se esconde una cuestión de mediación filosófica. Sobrino adopta un pensamiento histórico y dialéctico, que repetidas veces contrapone al analógico. En cambio existe una manera de repensar la dialéctica desde la analogía y viceversa, según una lógica que hemos llamado “analéctica”, surgida como “manuductio” o mediación filosófica para la inteligencia de la fe. Ella pretende superar las limitaciones de un pensamiento no-dialéctico y ahistórico sin quedarse en una mera dialéctica de la negación de la negación<sup>72</sup>. Este no es el lugar para esbozarla, aunque la consideramos importante no sólo para una Cristología liberadora sino para toda la TL. Tales cuestiones —aparentemente abstractas— están cargadas de consecuencias tanto teóricas como prácticas (pastorales y aun políticas).

### 3.2.2.2. Reflexiones eclesiológicas

La TL ha ido abordando casi todos los temas nucleares de la fe, ya sea de paso, ya sea en forma más o menos desarrollada. No es posible exponer ahora los lineamientos medulares de toda la teología, que ya se dibujan. Fuera de la Cristología, quizás es en la Eclesiología donde esos rasgos son más sistemáticos.

Las reflexiones eclesiológicas se ven fecundadas tanto por la experiencia global latinoamericana de lo que significa “pueblo” —para pro-

<sup>70</sup> Ibid., p. 293.

<sup>71</sup> Por supuesto, tal “dialectización” pide una refundición de la ontología.

<sup>72</sup> Cf. lo que a ese respecto desarrollo en el cap. 6 del libro citado en la nota 2, y lo que de una primera elaboración del mismo dice P. Hünermann en: *Gott im Aufbruch*, Freiburg, i.Br., 1974, p. 21.

fundizar en la teología de la Iglesia como pueblo de Dios— como también por la experiencia cada vez más madura de las Comunidades Eclesiales de Base<sup>73</sup>. En relación con ello y con la experiencia cristiana del pobre surgen así ricas reflexiones acerca de la Iglesia de los pobres (forma histórica de ser Iglesia que se está dando en AL (como cauce estructural privilegiado para vivir y pensar la realidad de la Iglesia; sobre los pobres como centro (principio de estructuración, organización y misión) de ese modo de ser Iglesia, y como “lugar teológico de la eclesiología”<sup>74</sup>. Son todavía reflexiones no suficientemente desarrolladas o matizadas, pero que tratan de responder a realidades vivas.

Así es como, cuando se habla de “eclesiogénesis”, de que “las comunidades de base reinventan la Iglesia”, o de “resurrección de la verdadera Iglesia”, esas expresiones no quieren negar la continuidad de fe con la Iglesia de siempre, sino que pretenden señalar una ruptura con formas históricas de darse y comprenderse la Iglesia<sup>75</sup>. Aquí también habría que recoger lo válido y valioso de esos planteos, pero hacerlo desde una conceptualidad que al mismo tiempo que marque una ruptura histórica con lo de perimido y aun de pecaminoso que pueda haber en la Iglesia, con todo preserve —aun en las formulaciones— el reconocimiento no sólo de la continuidad esencial de la Iglesia a través de sus distintas formas históricas, sino también el de todo lo positivo de la historia de la Iglesia. Una tal conceptualidad debería ser expresión teológica de la praxis de Jesús y de la Iglesia, y de la sabiduría de los pobres, impregnadas todas ellas del espíritu de las bienaventuranzas.

Juan Pablo II previno en México contra quienes oponen la Iglesia “institucional” u “oficial” (de la que desconfían) a otra popular “que nace del pueblo”. Estimamos que esta última expresión está usada por varios de los representantes de la TL en el sentido que Puebla reconoce como válido, es decir, “como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del Continente y que, por lo mismo surge de la respuesta de fe que esos grupos den al Señor”, sin negar “que la Iglesia nace siempre de una primera iniciativa ‘desde arriba’, del Espíritu que la suscita y del Señor que la convoca”, aunque —por otro lado— a Puebla “el nombre (le) parece poco afortunado”<sup>76</sup>. El problema radica —a nuestro juicio— en la oposición y la desconfianza de las que habla el Papa. Estas se provocan —muchas veces sin pretenderlo— cuando para analizar sociológicamente a la Iglesia como cuerpo social y jerárquico se usa el instru-

<sup>73</sup> Sobre lo primero cf. el *Documento de Puebla* n. 233. Testimonio de lo segundo son el art. de Gutiérrez citado en la nota 19, o el libro de L. Boff que citaremos.

<sup>74</sup> Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander, 1981, p. 108 ss. Es importante —para evitar eventuales exclusivismos— seguir reflexionando sobre la interrelación entre la Iglesia de los pobres como “cauce estructural para que surja la verdad de la Iglesia” y las otras estructuras o cauces privilegiados de los que habla Sobrino (v.g. “magisterio”, “sacramento”, cf. p. 110).

<sup>75</sup> Aludo a los títulos del libro citado de J. Sobrino y del de L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, 1980 (ed. en port., 1977).

<sup>76</sup> Cf. *Documenta de Puebla* n. 263, con referencia al Discurso Inaugural del Papa I.8.

mental marxista sin una suficiente refundición conceptual previa, y cuando a nivel teológico se comprende la historia en la cual la Iglesia está y se inserta para cumplir su misión, usando una conceptualidad dialéctica no suficientemente criticada y refundida. Como en los casos anteriormente mencionados, también aquí es necesario superar la dialéctica de oposiciones asumiendo sus valores. Tal superación es posible teóricamente y constituye por tanto un desafío teórico porque —según creemos— ella se está dando en la praxis viva del pueblo de Dios en AL y en la inteligencia sapiencial de su fe.

#### 4. A Modo de Conclusión

De todo lo dicho se deriva una doble apreciación con respecto a la TL: 1) se trata de un movimiento teológico que ha marcado fuertemente la vida de la Iglesia y la teología latinoamericanas, y que —nacido de la toma de conciencia eclesial de la situación injusta y de la correspondiente opción preferencial de la Iglesia por los pobres— de rebote contribuyó a ahondarlas, ampliarlas y fundamentarlas teológicamente. Así es como fue realizando un fecundo pero polémico replanteo global y radical de la teología, lo que llevó a polarizaciones, ambigüedades, malentendidos y conflictos. 2) De ahí la necesidad de discernimiento no sólo práctico sino también teológico en relación con sus indudables aportes y con sus riesgos. No se trata de diferenciar corrientes internas en la TL o derivadas de ella, aceptando globalmente algunas y rechazando otras, sino de llevar la diferenciación, la crítica, la matización o puntualización a cada uno de los problemas teológicos de método y de contenido que la TL aborda y contribuye a plantear y elaborar. Un tal discernimiento hay que hacerlo sin olvidar ni el dolor y la urgencia de la situación, ni las exigencias críticas de la fe y la teología, ni la caridad intelectual que busca comprender y no condenar, ni la responsabilidad del teólogo ante el pueblo de Dios y sus pastores. Tal trabajo ya se está dando en la Iglesia, aunque en medio de dolorosas tensiones.

Con respecto al tema central de la liberación, la *Evangelii Nuntiandi* aportó importantes clarificaciones no sólo en el orden de los contenidos —que no vamos a detallar— sino también en el de la óptica general, al situarla en su íntima relación con la evangelización<sup>77</sup>. Luego Puebla —uno de cuyos referentes obligados fue Medellín, y otro, la *Evangelii Nuntiandi*— trajo nuevas clarificaciones en torno a su planteo de una “evangelización liberadora para la comunión y la participación”. También en este caso se trató no sólo de importantes contenidos doctrinales sino del enfoque global de la problemática de la liberación dentro de la estructura total del texto. Por ambos medios Puebla preservó la identidad cristiana y la identidad latinoamericana de sus reflexiones teológico-pastorales sobre

---

<sup>77</sup> Cf. el Comentario citado en la nota 51, en especial p. 219-238.

la liberación y de las opciones pastorales liberadoras que de ahí luego deriva, como es, en primer lugar, la opción preferencial por los pobres<sup>78</sup>.

En cambio Puebla no quiso pronunciarse acerca de la misma TL<sup>79</sup>. Pero no dejó por eso de emplear el método "ver, juzgar, obrar"; de asumir muchos de los aportes de la TL; de precisar sin nombrarla algunas de sus formulaciones; de prevenir enfáticamente sobre "el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista"; y de exponer criterios evangélicos de discernimiento.

---

<sup>78</sup> Sobre este punto cf. mi trabajo "Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla", *Stromata* 35 (1979), 249-273 (con bibliografía. Ver también: H. Alessandri, "El futuro de Puebla y sus repercusiones en la Iglesia y en la sociedad latinoamericanas", en: *Puebla. El hecho histórico y la significación teológica*, Salamanca, 1981, 83-149.

<sup>79</sup> Como es sabido, se presentó a la Asamblea un "modus" que nombraba explícitamente a la TL, pero no fue aceptado. Narra los detalles H. Alessandri en: "De Medellín a Puebla: los nuevos acentos", en: *Puebla, Grandes temas* I, Bogotá, s.d. (1979), p. 102.