

¿Santo Tomás de Aquino y la Teología de la Liberación?

Javier García
Pontificia Universidad de Santo Tomás, Roma

Introducción

Es un hecho que, siempre que nace una corriente teológica, es obligada la confrontación con la teología de Santo Tomás de Aquino, sea para corregirle la plana, sea para llamarlo en apoyo. La Teología de la Liberación, a medida que ha venido explicitando sus primeras intuiciones, articulándolas en una visión global de las diversas partes de la teología, siente hoy, después de una década larga de fecunda reflexión y compromiso pastoral, la necesidad de confrontarse con Santo Tomás de Aquino. Y lo hace por medio de uno de sus representantes, si no más conocido, si no menos cualificado, el teólogo brasileño Clodovis Boff, en su artículo "*Santo Tomás de Aquino e a Teologia da Libertação. (Carta a un joven teólogo)*"¹. Quiero yo terciar en este diálogo, como teólogo y como latinoamericano, aportando algún elemento esclarecedor al "joven estudiante de teología" que se acerca perplejo a la Teología de la Liberación. Para ello, haré un comentario al artículo de C. Boff y expondré Liberación.

lo que, a mi juicio, Santo Tomás podría decir sobre la Teología de la

I. Pensamiento de Clodovis Boff

¿Presenta la Teología de la Liberación una alternativa a la teología de Santo Tomás de Aquino? Los tomistas surgen con vehemencia contra la Teología de la Liberación y rechazan el mismo planteamiento de la cuestión en tales términos. Los antitomistas, en cambio, resuelven afirmativamente dicha alternativa. C. Boff no da la razón ni a tirios ni a troyanos, por dogmáticos unos, por diletantes otros. Según él, Santo Tomás está relacionado con la Teología de la Liberación como *presupuesto teológico*, como *teólogo político*, como *ejemplo* y como *teólogo militante*². Veamos cada punto por separado.

1. La Teología de la Liberación sólo existe, según C. Boff, en base a la tradición teológica anterior, de la que Santo Tomás es representante

¹ En "*Revista Eclesiástica Brasileira*" 163 (septiembre 1981) 426-442.

² C. Boff, o.c., p. 426. El subrayado es del autor.

eminente. El teólogo que quiera hacer una reflexión seria sobre cómo hay que vivir la fe cristiana hoy, en la situación de pobreza y opresión de Latinoamérica, tiene mucho que aprender de Santo Tomás de Aquino en el trabajo de profundizar y organizar los misterios de la fe³, en el lugar central y decisivo que ha de tener la Escritura en esta reflexión de fe y, sobre todo, en la metodología teológica, en la cual fe y razón se armonizan fecundamente. “(Santo Tomás) sempre “jogou limpo” com a inteligência, sem jamais cair na ideologia barata, na utilização mercantil da razão”, afirma C. Boff⁴.

Estoy de acuerdo con C. Boff y nutro igual admiración hacia el pensamiento robusto, articulado y preciso de Santo Tomás de Aquino. Estoy convencido que todo teólogo que quiera hacer una reflexión estructural y seria sobre la vida de fe en el contexto social de Latinoamérica, encontrará principios válidos y método fecundo en las páginas de Santo Tomás. El sigue siendo maestro del pensar teológico, porque, como dijo Pablo VI, “su enseñanza manifiesta la consonancia de su doctrina con la revelación divina, la armonía de fe y razón, conservando cada cual sus derechos respectivos”⁵.

Y Juan Pablo II, dirigiéndose a los participantes al VIII Congreso Tomista Internacional, el 13 de septiembre de 1980, decía: “León XIII lo declaró: *‘Inter scholasticos Doctores, omnium princeps et magister (S. Thomas)’*”. Y tal es en verdad Santo Tomás de Aquino, no sólo por la visión completa, el equilibrio, la profundidad, la limpieza de estilo, sino sobre todo por el vivísimo sentido de fidelidad a la verdad, que también puede llamarse *realismo*. Fidelidad a la voz de las cosas creadas, para construir el edificio de la filosofía; fidelidad a la voz de la Iglesia, para construir el edificio de la Teología”⁶.

2. Santo Tomás de Aquino, añade C. Boff, merece el calificativo de *Teólogo político*⁷, porque afrontó las cuestiones sociales y políticas de su tiempo. Ahí están el opúsculo “*De Regno (De Regimine Principum)*” (años 1265-1266)⁸, el comentario “*In Libros Politicorum*”, de Aristóteles (año 1272)⁹, y las diversas cuestiones que en la “*Summa Theologica*” dedica a temas políticos y sociales¹⁰. Aunque es verdad que

³ Cf. “*Optatam Totius*”, n. 16.

⁴ C. Boff, o.c., p. 430.

⁵ Pablo VI, “Carta al Maestro General de la Orden de Predicadores”, 20 noviembre 1974, con motivo del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás”, Ed. Curia General O.P., 1975, pp. 53-55.

⁶ Juan Pablo II, “*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*”, vol. III, 2, 1980, Lib. Ed. Vaticana, pp. 606-607.

⁷ L. Boff, o.c., pp. 426-431.

⁸ Santo Tomás redactó hasta el Libro II, cap. 5, y lo concluyó su discípulo Tolomeo de Lucca. Cf. J. Riviére, “Lucques (Barthelemy de), en “*DTC*” IX (1926) cols. 1062-1067.

⁹ Comentario también inconcluso. Santo Tomás llegó hasta el libro III, 6. Lo terminó Pietro de Alvernia.

¹⁰ Vgr. El tratado sobre Las Leyes, I-II, q. 90-97; sobre la Justicia, II-II, q. 57-78; sobre La Prudencia, II-II, q. 47-56, etc.

la situación política y social de la Edad Media es distinta de la que hoy reina en Latinoamérica y que Santo Tomás la afrontó desde una perspectiva exclusivamente filosófica y, por ello, abstracta y sin hacer las aplicaciones al campo de las realidades sociales concretas, mientras que nosotros nos movemos en la perspectiva de la racionalidad de las ciencias sociales, eminentemente positivas, con todo Santo Tomás nos enseña a reflexionar sobre los fundamentos filosóficos de lo político y lo social. No se puede abordar adecuadamente ningún tema social o político sin una antropología filosófica que tenga en cuenta todas las dimensiones de la persona humana.

Aquí C. Boff insinúa la sospecha de que Santo Tomás pagó tributo a su tiempo, elaborando una teología que sirvió como "ideología justificadora"¹¹ del *statu quo* de su tiempo.

Estamos de acuerdo con C. Boff en la afirmación de que en las obras de Santo Tomás encontramos principios valiosísimos, a nivel filosófico, sobre cuestiones políticas y sociales de hoy; pero discordamos en la sospecha de que la teología de Santo Tomás pactó con el "statu quo" de dominación y servidumbre feudal. Por un lado, habría que estudiar, a nivel profundo, si no fue precisamente la filosofía tomista, con toda la gran tradición del pensamiento cristiano, la que, analizando las raíces metafísicas de la persona humana, fin en sí misma y sólo sujeta a Dios, su Creador y Fin último, pone las bases firmes para la afirmación definitiva de los derechos de la persona humana. Por otro, releer la historia a la luz de nuestras actuales preocupaciones, sensibilidad y categorías es inducir un proceso dis-crónico y, por lo mismo, distorsionador de la misma historia.

3. Santo Tomás, prosigue Boff, sirve de modelo al teólogo de la liberación en lo que se refiere al diálogo entre teología y cultura del tiempo. "Lo que Santo Tomás hizo con Aristóteles, debemos hacerlo nosotros hoy con Marx". Se trata de la cuestión de las mediaciones culturales y teóricas de la teología, en las que Santo Tomás fue ejemplar por el modo de plantearlas y resolverlas y por la reacción que suscitó. En un momento en que pesaba la sospecha oficial contra Aristóteles y había temor de perder la especificidad de la fe cristiana, Santo Tomás, siguiendo a su Maestro San Alberto Magno, se fija intrépidamente la tarea de integrar en el pensamiento cristiano los principios válidos del sistema aristotélico. La novedad de Santo Tomás estuvo en sintetizar el pensamiento del Estagirita y ponerlo al servicio de la fe cristiana sin traicionar nunca la fe ni contradecir la legítima autonomía de la naturaleza y de la razón, pues estaba convencido del dicho atribuido a San Ambrosio: "*omne verum, a quocumque dicatur, a Spirito Sancto est*". Integración de Aristóteles hecha con agudo sentido crítico, corrigiéndolo donde contradecía a la verdad revelada. Análogamente, concluye C. Boff, hemos de hacer nosotros ante el marxismo y otras corrientes modernas.

De acuerdo con C. Boff en afirmar el mérito de Santo Tomás por la intrepidez, potencia de síntesis y equilibrio en la integración del aris-

¹¹ C. Boff, o.c., p. 433.

totalismo, debidamente purificado y completado, con el pensamiento cristiano.

No así, en cambio, con el otro extremo de la analogía, porque no hay analogía entre aristotelismo y marxismo: aquella fue una filosofía fundada en la realidad, ésta es una ideología que violenta la realidad; aquélla está abierta a la trascendencia, ésta la niega y afirma exclusivamente la immanencia, aquélla reconoce y funda la libertad personal del hombre, ésta la niega, subordinándola al Estado totalitario. Oportunamente Pablo VI recordaba que “mientras Aristóteles y otros filósofos eran y son aceptables —con las debidas salvedades— por la universalidad de sus principios, por el respeto hacia la realidad objetiva y por su reconocimiento de un Dios distinto del mundo, no se puede decir otro tanto de cualquier filosofía o teoría científica cuyos principios fundamentales sean inconciliables con la fe religiosa, sea por el monismo en que se basan, sea por su negación de la trascendencia, sea, en fin, por su subjetivismo o agnosticismo”¹².

Por otro lado, ¿dónde está entre nuestros teólogos de la liberación el Santo Tomás de Aquino moderno que, sin perder un ápice de la verdad revelada, proceda a un responsable ejercicio de discernimiento crítico ante el marxismo, vea si se puede separar análisis marxista de sus presupuestos filosóficos, y, con el residuo —si queda alguno— elabore una nueva y poderosa síntesis cristiana? Analícense las obras de Gustavo Gutiérrez, de Hugo Assmann, de Leonardo Boff y de los demás exponentes de la Teología de la Liberación, y se comprobará fácilmente que acogen el análisis marxista como un apriori indiscutible. Al hacerlo así, podemos decir —glosando una sentencia de Santo Tomás— que, al mezclar el agua de la razón con el vino de la Palabra de Dios, no transforman el agua en vino, sino que intentan servirnos un aguachirle destemplado.

4. En lo que se refiere a la realidad de los pobres y oprimidos, según C. Boff, Santo Tomás habría sido un *teólogo militante* y un “intelectual orgánico”, comprometido profundamente, haciéndose fraile mendicante contra la ambición de su familia, para llevar una vida pobre, al lado del pueblo sencillo y pobre, y participando en el desafío cultural más arriesgado de su tiempo, la cuestión del aristotelismo.

No fue Santo Tomás un teólogo que hablaba desde la torre de marfil de un laboratorio puramente especulativo; estuvo envuelto en toda gran cuestión pastoral que afectara a la vida de la Iglesia, a la fe cristiana, al mundo de la cultura, a la vida religiosa, al buen gobierno del Estado, al diálogo con la filosofía y culturas gentiles o al mundo científico de su tiempo.

Hasta aquí estamos de acuerdo con C. Boff (aunque nos resulta hórrido el calificativo de “intelectual orgánico” aplicado a Santo Tomás). En cuanto a la interpretación de su vocación mendicante como “rechazo a la integración en el sistema”, hay que decir que le empujó a elegir la Orden de Predicadores no tanto el rechazo del “sistema”, cuanto su

¹² Pablo VI, Carta “*Lumen Ecclesiae*” al Maestro General de la Orden de Predicadores, con motivo del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, 20 de noviembre de 1974, n. 18.

positiva determinación de seguir el llamado divino. Si sólo hubiese pretendido "contestar el sistema", allí estaban los "fraticelli" o los "humillados" de su tiempo, para dar más eficacia a su postura. En realidad, haciéndose fraile dominico, dijo no "al sistema" y a otras muchas cosas que no eran "el sistema", vgr. el matrimonio, la nobleza de linaje, la gloria de las gestas militares, etc.

En conclusión, y aunque C. Boff declare que no quiere ser un "teólogo recuperador"¹³, recupera mucho, encontrando entre Santo Tomás y los teólogos de la liberación más elementos de continuidad que de discontinuidad. Por lo cual, no duda en afirmar que Santo Tomás habría hecho Teología de la Liberación, de haber sido latinoamericano del siglo XX, pues la Teología de la Liberación es "la teología que se ha de hacer en Latinoamérica si se quiere ser fiel a las exigencias de Dios en la propia historia"¹⁴.

Veamos, pues, qué habría dicho en verdad Santo Tomás, de haberse topado con la Teología de la Liberación.

II. El Método de la Teología de la Liberación

Lo primero que habría llamado la atención de Santo Tomás de Aquino al toparse con la Teología de la Liberación, habría sido su *método*¹⁵. En torno al mismo creemos se hubiese hecho las siguientes preguntas: ¿Es posible una teología que parta del hombre oprimido y torne al hombre bajo forma de praxis? ¿Dicha teología es una parte de la teología o abarca a toda la teología? ¿Es más práctica que teórica? ¿Cuál es, en definitiva, su objeto formal, Dios o el hombre? Vamos a desarrollar cada uno de estos puntos.

1. Necesidad de una teología de la liberación

Parecería que, existiendo ya la teología como tal, en cuyo objeto entra no sólo la consideración de Dios revelado en sí mismo, sino también la del hombre y demás creaturas porque dicen orden a Dios como a principio o a fin¹⁶, fuera superflua cualquier otra teología acerca de un objeto particular ya incluido en aquella¹⁷.

¹³ C. Boff, o.c., p. 426.

¹⁴ C. Boff, o.c., p. 441.

¹⁵ El método de la teología de la liberación se ha estudiado en diversas obras, de las que reseñamos las principales:

Varios, "*Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*", México, D.F., 1975.

Miguélez, X., "*La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*", Herder, Barcelona, 1976.

Manzanera, M., "*Teología y Salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez*", Mensajero, Bilbao, 1978.

Boff, C., "*Teología de lo político. Sus mediaciones*", Ed. Sígueme, Salamanca 1980.

¹⁶ S. Th. I a. 1, a. 7c; CG 1.2 c. 4; Prolog. in II Sent.

¹⁷ Santo Tomás resume en la "*Summa*" toda la teología en tres partes perfectamente articuladas, en una síntesis superior a cualquier método dialéctico: 1º) Dios considerado

Sin embargo, puesto que la teología escolástica de la "Summa" y la que ha seguido sus huellas ha sido predominantemente especulativa—contemplación de los primeros principios revelados, en general, consideración del hombre y de sus actos humanos en su ordenamiento general a Dios como Bien Supremo—; y puesto que el hombre llamado por Dios a la salvación no existe como especie, sino como individuo histórico, que ha de vivir la fe cristiana en unas coordenadas espacio-temporales que condicionan profundamente su existencia, se hacía necesaria una teología que explicitara las diversas circunstancias históricas, sociales, políticas, culturales y psicológicas del hombre destinado a la salvación. En realidad, dichas teologías no serían sino partes potenciales de la teología *ut sic*, es decir, funciones de la teología y concretamente función práctica y pastoral.

Ahora bien, cuando el influjo de dichas circunstancias históricas, políticas y sociales es determinante en orden a la vivencia de la fe cristiana y a la consecución de la salvación, se hace necesaria una reflexión que explicita la relación que el hombre tiene con tales circunstancias, de tal suerte que no sólo no le impidan, sino que le ayuden a vivir en plenitud su fe cristiana. Pues bien, la situación en que viven la mayor parte de los hombres latinoamericanos es una situación¹⁸ en la que la pobreza, la ignorancia, la enfermedad, la violación de muchos de sus derechos humanos fundamentales es determinante en la vivencia de la fe de esos mismos hombres. Por tanto, aparece justificada una teología que analice dicha situación y oriente al cristiano a superarla y liberarse de ella.

A mayor abundamiento, la doctrina del Magisterio eclesiástico asume la temática de la *liberación*, debidamente purificada y definida como liberación principalmente del pecado y de sus consecuencias, liberación integral o promoción de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, entre las que entra de modo eminente la fe en Dios y en Jesucristo: cf. "Gaudium et Spes", nn. 9, 10, 20 (1965), "Populorum Progressio" (1967), Medellín (1968), "Evangelii Nuntiandi" (1975), "Octogesima Adveniens" (1971), Primer Sínodo de los Obispos (1971), Puebla (1979), por no citar los diversos discursos de Juan Pablo II en México (1979), Polonia (1979), Africa (1980, 1982) y Brasil (1980) o la Encíclica "Laborem Exercens" (1981).

Luego la consideración de la dimensión histórica en que el creyente ha de vivir su fe se hace hoy en día indispensable, no para modificar el contenido de la misma, sino para ayudar a su expresión, para marcar su alcance y exigencias implícitas, sobre todo en lo que tiene de irradiación social y política.

en sí mismo y como primer principio de todas las cosas; 2º) Dios como último fin de las mismas, especialmente como fin que hace felices al hombre y a los ángeles; 3º) Jesucristo como camino para conseguir la posesión de Dios glorificador y beatificante.

¹⁸ Aunque haría falta una labor previa de análisis cuidadoso de la situación social y política de los diversos países latinoamericanos, y dentro de cada país, de las diversas regiones y estamentos sociales, para no generalizar arbitrariamente incluyéndolos a todos en el mismo rasero social y político, sin embargo, damos de hecho como objetiva la situación de pobreza, ignorancia y opresión en que vive buena parte de hombres y mujeres de Latinoamérica.

2. *¿Teología de la liberación como teología omnicompreensiva o como teología sectorial?*

Al leer algunos autores representativos de la Teología de la Liberación parecería que hablan no de un sector de la teología, concretamente del modo como se ha de anunciar y vivir la fe cristiana en las condiciones históricas concretas en que vive el creyente latinoamericano, sino de un nuevo modo de hacer teología, más aún de una nueva organización de la teología, como si el tema de la liberación fuera un principio arquitectónico universal que abarcara todas las disciplinas del saber teológico. Estaríamos frente a un nuevo intento de *Summa Theologica*.

Si históricamente los intentos de síntesis teológica omnicompreensiva han tenido como principio arquitectónico uno de los trascendentales del ser —así Santo Tomás el “*verum*”, San Agustín y la escuela franciscana el “*bonum*”, H. U. Von Balthasar el “*pulchrum*”— hoy estaríamos ante un nuevo tipo de síntesis teológica que encajaría en el “*bonum*”, no en su dimensión afectiva y frutiva (“*bonum amandum et fruendum*”), sino en su dimensión operativa (“*bonum faciendum*”). Es lo que parece concluir Gustavo Gutiérrez en su reflexión sobre la naturaleza y el método de la teología:

“Por todo esto, “la teología de la liberación nos propone, tal vez no un nuevo tema para la reflexión cuanto una nueva manera de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella —reunida en *ecclesia*— que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera en la construcción de una nueva sociedad, justa, fraternal— al don del reino de Dios”¹⁹.

Para confirmar este aserto del propósito de elaborar una teología omnicompreensiva con la liberación como clave de bóveda, basta repasar las obras de los teólogos de dicha corriente: hay intentos de replanteo de la Cristología, la eclesiología, los sacramentos, la gracia, la escatología; la historia de la Iglesia se revisa a la luz del compromiso liberador, se ensayan lecturas del Evangelio bajo premisas liberacionistas, etc.

En realidad, el planteamiento liberacionista no añade ninguna razón formal nueva a los diversos tratados sistemáticos de la teología, que los altere substancialmente, sino sólo un enfoque y aplicación de dichos tratados a la situación concreta en que vive el hombre latinoamericano, es decir, subraya fuertemente la necesidad y urgencia de traducir el contenido substancial de cada tratado teológico, de todo el mensaje cristiano, a las circunstancias de pobreza, ignorancia, desvalimiento y opresión en

¹⁹ G. Gutiérrez, “Teología de la Liberación. Perspectivas”, Salamanca, 1972, 40-41.

que viven buena parte de los hombres latinoamericanos, para que sea instrumento de promoción humana y liberación cristiana.

Estamos ante aquella parte o función de la teología que "enseña a buscar la solución de los problemas humanos a la luz de la revelación, a aplicar las verdades eternas a las condiciones cambiantes de este mundo y a comunicarlas de modo apropiado al hombre contemporáneo"²⁰, es decir, estamos ante la Teología Pastoral.

La Teología Pastoral viene a ser, en realidad, una *dimensión* de todas las materias teológicas²¹, un aguijón constante que lleva a la teología a mantenerse en contacto con la realidad en que vive el hombre destinatario del mensaje de salvación, a interesarse por sus problemas humanos, sean de índole religiosa, sean de índole social o política, a analizar soluciones que estén en armonía o no contradigan la fe cristiana, respetando la pluralidad de opciones posibles, cuando se trate de materias opinables²².

La Teología de la Liberación, por consiguiente, no puede ser omni-compreensiva, es decir, una reestructuración de toda la teología, sino sectorial, es decir, una teología esencialmente pastoral. E incluso dentro del ámbito pastoral —que abarca lo mismo kerigma que liturgia, catequesis que ministerio social— se ocupa de un sector bien delimitado, el de la *promoción social del hombre* llamado por Cristo a la redención²³.

3. *¿La teología, ortopraxis u ortodoxia?*

A su vez desdoblamos esta cuestión en otras dos: ¿Puede ser la praxis *lugar teológico privilegiado* de la teología? ¿Qué relación hay entre ortodoxia y ortopraxis?

a) *¿La praxis, lugar teológico privilegiado?*

Gustavo Gutiérrez entiende por praxis:

"una acción humana consciente, caracterizada como quehacer político, que incide, no sin conflictividad, en las estructuras económico-socioculturales, buscando la transformación liberadora de la historia de la humanidad para lo cual se requiere un proyecto histórico"²⁴.

En definitiva, la praxis equivale a una acción liberadora. Por otro lado, la praxis histórica está en relación estrecha e inseparable con la fe: viene a ser el lugar o ámbito en el que la fe se verifica. También en H. Assmann, cuanto en Gustavo Gutiérrez, la fe teológica es formulada no sólo en relación a Dios y a Cristo, sino también en relación al prójimo

²⁰ "Optatum Totius", n. 16c).

²¹ S. C. para la Educación Católica, "La Formación Teológica de los Futuros Sacerdotes", 22-II-1976, Roma 1976, Librería Editrice Vaticana, n. 102, p. 43.

²² Ibid., n. 103, p. 43.

²³ Para una mayor ampliación cf. R. Latourelle, "Teología, ciencia de la salvación" Ed. Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 211-217.

Cf. Asimismo las reflexiones de C. Floristán sobre "La Teología Pastoral", en *Teología de la Acción Pastoral*", BAC, Madrid 1968, pp. 108-115.

²⁴ Miguélez, X., o.c., p. 47.

histórico, necesitado de liberación²⁵. La praxis es, pues, el lugar teológico privilegiado de la Teología de la Liberación²⁶.

¿Hasta qué punto dichas afirmaciones son aceptables teológicamente? Que la vida del hombre creyente y de la comunidad que vive su fe pueda ser el punto de partida de la reflexión teológica, es una verdad pacíficamente admitida: de la vida y acción del hombre en la historia puedo yo, inductivamente proceder al análisis de los principios y verdades de fe implicadas, y a su relación última y definitiva con Dios.

¿Puede ser la praxis histórica, social o política, de la comunidad creyente —i.e., de aquellos cristianos comprometidos por la liberación de sus hermanos oprimidos de Latinoamérica— “*locus theologicus*” obligado y primordial de la teología? Aquí cabe distinguir: “*locus theologicus*” como fuente normativa del pensar teológico, no. Y la razón es porque los lugares teológicos normativos son sólo y exclusivamente la S. Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia —este último es normativo en cuanto interpreta auténticamente el sentido de los dos primeros—. “*Locus theologicus*” no normativo, sino auxiliar (“*adscriptitii loci*”, los llama Melchor Cano en su obra clásica), como la razón humana y, con la razón humana, las ciencias humanas, sí. Si atendemos, pues, a aquel tipo de teología que es necesario hacer para llevar una ayuda inmediata y eficaz al hermano necesitado y oprimido, la praxis histórica puede ser “*locus theologicus adscriptitius*” o auxiliar. La teología que derive de esta fuente vendría a ser teología de urgencia o teología coyuntural. Y puesto que la caridad con el hermano necesitado es la expresión inmediata y más convincente de mi fe (Sant. cap. 2; 1 Joa. 3, 13ss; 4, 7ss), el compromiso que yo asumo y la ayuda que yo doy a mi hermano es el lugar privilegiado para una reflexión teológica²⁷.

b) ¿Teoría o praxis, ortodoxia u ortopraxis?

La Teología de la Liberación, reflexión crítica sobre la praxis liberadora, quizá como contrapartida a un tipo de teología predominantemente especulativa, que prestaba poca atención a la vida concreta del creyente, a su situación histórica y social, tiende a presentar la praxis como alternativa de la teoría, la práctica de la vida cristiana como alternativa de la doctrina. La praxis vendría a ser momento primordial, hecho mayor, momento primero, frente a la teoría, que sería momento segundo y derivado de aquella²⁸. La praxis de liberación, antes que la reflexión sobre esa misma liberación. La praxis donde se vive y se verifica la fe²⁹.

Para Gustavo Gutiérrez la teología es más práctica que especulativa, “es reflexión crítica de la praxis histórica, a la luz de la Palabra”³⁰. No

²⁵ Ibid., pp. 53-74, passim.

²⁶ G. Gutiérrez, o.c., p. 29, 35, 72, 80, 187, etc.

²⁷ Cf. también K. Lehmann, “La praxis de la liberación como ‘locus theologicus’”, en “*Teología de la Liberación*”, BAC, Madrid 1978, pp. 15-18.

²⁸ G. Gutiérrez, o.c., p. 35.

²⁹ G. Gutiérrez, o.c., p. 33.

³⁰ Ibid., p. 38.

tiene como fin pensar el mundo³¹, pensar verdades abstractas o dogmas³², sino mostrar qué debemos hacer por nuestro hermano pobre, oprimido y privado de sus derechos fundamentales de persona humana. No es, por tanto, *ortodoxia*, sino *ortopraxis*. De aquí el "rechazo del primado y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana; y, sobre todo, el esmero —muchas veces obsesivo— en procurar una ortodoxia que no es, a menudo, sino fidelidad a una tradición caduca o a una interpretación discutible. Más positivamente, lo que se quiere es hacer valer la importancia del comportamiento concreto, del gesto, de la acción, de la praxis en la vida cristiana"³³.

Enumera tres funciones de la teología, como sabiduría, como saber racional y como reflexión crítica. Las tres han de tener la praxis histórica como punto de *partida y contexto*³⁴, y como *fin*, transformar el mundo, haciéndose eco y asumiendo el postulado con el que Marx proclama la ruptura epistemológica: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; pero de lo que se trata es de transformarlo" ("Tesis sobre Feuerbach", n. 11)³⁵.

Dicho en otros términos, los teólogos de la liberación contraponen al modo clásico de hacer teología, partiendo del dato revelado, el modo moderno, arrancando de hechos y preguntas recibidos del mundo y de la historia³⁶. Mundo e historia que en el contexto latinoamericano actual se les presenta como mundo de opresión, dominio y explotación de unos hombres sobre otros, y que reclama del creyente responsable un compromiso de liberación del hermano oprimido y necesitado. Frente a una teología que parte de lo alto, predominantemente especulativa, ellos proponen una teología que arranca de abajo, predominante y exclusivamente práctica o praxeológica. De hecho, el análisis de la situación histórica actual en que vive el hombre latinoamericano copa casi por completo su atención; sólo en segundo plano y fuertemente coloreada por las premisas prácticas y sociales, aparece una reflexión sobre Dios y sus atributos, sobre Jesucristo, Dios Encarnado, y su mensaje de salvación sobrenatural y trascendente.

Para Santo Tomás, en cambio, la cuestión no se plantea en términos disyuntivos, sino copulativos, teoría y praxis, doctrina y compromiso en favor del hermano necesitado, especulación y práctica, contemplación y acción. A la pregunta sobre si la teología es más *práctica* que *especulativa*, responde que comprende tanto la práctica, cuanto la teoría, del mismo modo que Dios, con la misma ciencia se conoce y conoce lo que hace³⁷. Y si le apuramos más, concluye afirmando que la teología es más especulativa que práctica, porque trata sobre todo de las cosas divinas más que

³¹ Ibid., p. 41.

³² Ibid., p. 27, p. 33.

³³ Ibid., p. 33.

³⁴ Ibid., p. 38.

³⁵ Ibid., pp. 31-32.

³⁶ Y. Congar, "Situación y tareas de la teología hoy", Ed. Sígueme, Salamanca 1974. pp. 89-90.

³⁷ S. Th., I, q. 1. a. 4c.

de la acción humana, de la cual habla en cuanto que por ella el hombre se ordena al perfecto conocimiento de Dios, en lo cual consiste la perfecta felicidad humana. Más adelante afirma que la teología más que *ciencia* —conocimiento adquirido por estudio— es *sabiduría* —conocimiento conatural— puesto que la teología ordena toda la acción del hombre al fin último, que es Dios³⁸.

Santo Tomás, en su grandiosa visión cosmogónica, reflejada en la estructura de la "*Summa Theologica*" y en la estructura de todo su sistema, descubre en todo el universo creado un movimiento de emanación fontal de todas las cosas a partir de Dios ("*Causa Efficiens*", Dios Creador y Conservador), y un movimiento de retorno de toda la creación, principalmente del hombre, a Dios como a su Causa Final (Dios beatificante y glorificado); en el centro y punto de intersección de estos dos movimientos, más aún en su origen, está el Verbo, sea como Imagen increada de la esencia divina, participada en todas las cosas creadas, sea como Verbo Encarnado, autor del movimiento de retorno a Dios de toda la creación, principalmente del hombre. En el Comentario al Libro de las Sentencias escribe:

"In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt"³⁹.

Parábola perfecta de salida y retorno, que va impresa en la naturaleza misma de las cosas, como *forma* participada y como tendencia al propio *fin*, en conformidad con el designio de la Causa eficiente. En definitiva, la teología es una ciencia unitaria, no podemos separar ni mucho menos contraponer la función especulativa, doctrinal o dogmática a la función operativa, práxica y moral. Son dos vertientes yuxtapuestas, las dos caras de la misma realidad, en la que las categorías de especulativo y de práctico, lejos de señalar una división, indican las dos dimensiones profundas de la misma realidad.

Aquí se inserta la praxis humana: los actos humanos son como los "pasos" a través de los cuales se realiza, en el camino de regreso, el fin del hombre, la felicidad y perfección a la vez, queridos por Dios Creador. O dicho en términos de Teología de la Liberación, la praxis liberadora es el medio por el cual se realiza, camino del retorno a Dios, el fin del hombre, creado y recreado en la libertad de los hijos de Dios, en cuyo retorno está su plenitud como persona humana y su felicidad última. En el centro de esa praxis liberadora, como condición de posibilidad y como modelo supremo, está Cristo Liberador del hombre.

El teólogo repite así la ciencia misma de Dios, perfectamente una, puesto que Dios "*eadem scientia se cognoscit* (teología especulativa) *et ea quae facit* (teología que atañe a la práctica, vgr. Teología de la Liberación y tantas otras "teologías de la praxis"⁴⁰. Así se cierra el arco de la

³⁸ S. Th., I. q. 1. a. 6.

³⁹ I Sent. 14, q. 2, a. 2.

⁴⁰ B. Mondin, "*Teologías de la praxis*", BAC, Madrid, 1981.

Summa Theologica, cuya arquitectura especulativa refleja la misma arquitectura ontológica del universo creado. Cae de su peso, por lo que se refiere a la cuestión que nos ocupa —¿teoría o praxis?—, que quien pretenda, no ya oponer estos conceptos, sino simplemente separarlos, desconoce el abecé del quehacer teológico.

Por lo demás, es de sentido común que la fe cristiana contiene los dos elementos: en el mismo movimiento del asentimiento a unas verdades reveladas, hay una profesión doctrinal y una praxis fiducial ante Dios que revela. En el ámbito cristiano no hay ortodoxia que no vaya ligada necesariamente a una ortopraxis, y toda ortopraxis lleva aneja una ortodoxia. Como también toda heterodoxia lleva a una heteropraxis, y viceversa.

Absolutamente hablando es antes la teoría que la praxis, desde un punto de vista filosófico y teológico, porque para obrar adecuadamente he de conocer qué tengo que hacer, cómo, por qué y con qué finalidad, de lo contrario mi praxis será ciega y caótica; y porque el creyente primordialmente se define como *el que escucha, el oyente de la Palabra encarnada*⁴¹.

4. Objeto formal de la teología de la liberación: ¿Dios o el hombre?

Examinando la Teología de la Liberación tal como de hecho la formulan sus diversos autores, el objeto inmediato de que trata es el hombre ("*objectum materiale*"); en esto coincide con cualquier otra ciencia que trate del hombre. Pero el hombre concreto de Latinoamérica es visto en su situación de opresión y en su esfuerzo por liberarse de la misma: éste sería su objeto formal terminativo ("*objectum formale quod*"). Y en esto coincide con la sociología, la política, la economía y las demás ciencias humanas que miran a la promoción del hombre latinoamericano. ¿En qué se diferencia específicamente la Teología de la Liberación de la sociología, la política y las demás ciencias humanas que también miran a la promoción y liberación del hombre? Pregunta importantísima a la que no siempre han respondido de modo adecuado varios autores de la Teología de la Liberación. De hecho, al trazar la tipología de la misma, se encuentran diversas corrientes, entre las que es posible detectar las que subrayan casi exclusivamente lo social y político a expensas de lo teológico⁴².

La Teología de la Liberación se diferencia de la sociología, la economía, la política, en que estudia al hombre latinoamericano oprimido en busca de una liberación *integral*, es decir, principal y resolutivamente *cristiana*⁴³. Lo que da a la Teología de la Liberación su estatuto especí-

⁴¹ Cf. I. de la Potterie, "*La Virite dans Saint Jean: Le croyant et la Verite*" (Vol. II), Rome, 1977.

⁴² Cf. López Trujillo, A., "Las teologías de la liberación en América Latina", en "*Liberación: Diálogos en el CELAM*", Ed. Secretariado General del CELAM, Bogotá 1974, pp. 27-67. Galilea, S., "Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas", en "*La Nueva Frontera de la Teología en América Latina*", Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 156-173.

⁴³ Naturalmente tomamos el término "liberación" en el sentido antonomástico, como liberación de Cristo (genitivo subjetivo y objetivo), sea del pecado, de la muerte, del

ficamente teológico es, por tanto, su "*objectum formale quo*" u "*objectum formale motivum*". ¿Respetan los teólogos de la liberación este estatuto? Para responder a esta pregunta, hay que ver caso por caso si se trata de liberación *parcial* —social o política— o de liberación *integral* y plenamente cristiana⁴⁴.

Santo Tomás, en cambio, señala como *objeto material* de la teología a Dios, como *objeto formal terminativo*, a Dios bajo la razón de su vida íntima, y como *objeto formal motivo*, la revelación virtual⁴⁵.

Comparando ambos esquemas, podemos representarlos así:

	SANTO TOMAS	TEOLOGIA DE LIBERACION
Objectum Materiale	"Deus"	"Homo latinoamericanus"
Objectum Formale Quod (o "terminativo")	"Deus sub ratione Deitatis"	"Homo latinoamericanus pauper liberandus"
Objectum Formale Quod (ó "motivo")	"Revelatio virtualis"	"Homo latinoamericanus plene liberandus in Christo" ⁴⁶ .

Parecería que la teología de la liberación realiza un giro de ciento ochenta grados. ¿Estamos en los antípodas del tomismo? ¿Ha quedado desplazado Dios de su centro, por el hombre? ¿La teología, de *teocéntrica*, pasaría a ser *antropocéntrica*?

Ciertamente la cuestión es crucial. No se le plantea sólo a la Teología de la Liberación, sino a buena parte de la teología contemporánea. La cuestión es compleja e importante como para afrontarla en unas breves notas⁴⁷. No obstante, aquí sólo queremos apuntar algunos términos del problema para ayudar a la Teología de la Liberación a librarse

diablo, de los poderes del mal, sea, consecuentemente de cuanto deriva de estos poderes. En este caso "liberación" equivale a "redención" ("*red-emptio*").

⁴⁴ En este sentido de "liberación integral" la toma el magisterio de la Iglesia: II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín 1968, "*La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. II Conclusiones", Bogotá, 1968, Justicia II, 4; Catequesis III, 6. Pablo VI, "*Evangelii Nuntiandi*" nn. 27-59.

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla 1979, nn. 353, 354, 355; 470-506.

⁴⁵ S. Th. I, q. 1, a. 7. Cf. también S. Ramírez, "Introducción a la Cuestión 1, de la Primera Parte", en "*Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*", BAC, Madrid, 1964, pp. 225-257.

⁴⁶ Como se ve, hablamos de las mejores intenciones de la teología de la liberación, vgr. de la de G. Gutiérrez, de Leonardo y Clodovis Boff, de la de J. Sobrino, etc., no, en cambio, de los medios que ellos propugnan, como el método del análisis marxista, con su instrumental de lucha de clases, conflicto, revolución, utopía de la nueva sociedad socialista, etc., que están en contradicción real con sus intenciones.

⁴⁷ Cf. Y. Congar, o.c.; R. Latourelle. "*Teología, ciencia de la Salvación*", Ed. Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 11-132, passim. Z. Alszegyi - M. Flick, "*Cómo se hace la teología*", Ed. Paulinas, Madrid 1976, pp. 41-126.

del callejón sin salida en que se está metiendo y, a la vez, sugerir sendas fecundísimas a una teología que quiera ser válida en Latinoamérica y en cualquier situación histórico-existencial.

Ante todo, hay que recordar que la teología, puesto que habla de Dios directa o resolutivamente, es por naturaleza y definición *teocéntrica simpliciter*". Ahora bien, como la revelación de los misterios de Dios y la reflexión que en torno a ellos hacemos tiene al hombre como destinatario único, la teología también es *antropo-céntrica "secundum quid"*". Luego es legítimo partir del hombre para hacer teología, a condición de que, por vía inductiva, se llegue a Dios.

Históricamente se han dado dos movimientos pendulares: el pensamiento humano en la época patristica y en la edad media estuvo dominado por el teo-centrismo, y se prestó menos atención al hombre mismo, destinatario del mensaje de salvación. A partir del renacimiento, el péndulo inicia su camino de descenso y pasa a la banda del hombre. Se afirma estentóreamente el antropo-centrismo en el siglo XVIII, con la enciclopedia y el iluminismo en el siglo XIX. Dios cede terreno y se proclama su muerte con Jean Paul, Nietzsche, Feuerbach, Marx y Freud, extienden el dominio del hombre con los despojos de las parcelas que antes pertenecieron a Dios. El hombre, dominador de la ciencia y manipulador de la técnica, vive la embriaguez de la fe en sí mismo para solucionar sus dificultades y alcanzar su plenitud y felicidad mediante el progreso científico y técnico, y mediante las ciencias humanas.

Nos encontramos en la segunda mitad del siglo XX, a tres lustros del año dos mil. Una breve descripción del panorama actual nos dará el cúmulo de resultados del reinado del hombre en los últimos tres siglos:

El progreso científico y técnico ha llevado al hombre a la luna y al dominio del espacio, le ha permitido penetrar en el secreto del microcosmos, a nivel de átomo y de biogenética, ha creado una sociedad de bienestar y abundancia. Pero, al mismo tiempo, ha permitido al hombre crear potentísimas armas nucleares, en tal cantidad y potencia que puede acabar con toda forma de vida. El progreso indefinido, como lo cantó el iluminismo del siglo pasado, ha venido a ser un mito maléfico que está destruyendo el equilibrio natural del planeta y amenaza con agotar y envenenar sus recursos. Los admirables conocimientos genéticos abren al hombre el espejismo de la manipulación del ser humano, a sentirse aprendiz de brujo en contacto con las fuentes de la vida.

El progreso de las ciencias humanas ha permitido al hombre tomar conciencia de su dignidad en todas las dimensiones y reclamar los derechos y deberes fundamentales que le competen; sobre todo, le han dado una aguda conciencia de su libertad. Hoy la aspiración a la libertad viene a ser un signo de los tiempos. Pero al mismo tiempo ha hecho ver dolorosamente las diferencias y desigualdades sociales que existen entre hombre y hombre, entre clase y clase, entre pueblo y pueblo. Sobre todo, le han hecho constatar el fenómeno doloroso de que unos pocos disfrutan de una gran abundancia de bienes materiales y de cultura mientras que otros muchos viven en la penuria más inhumana.

Por un lado, el hombre tiene un agudo sentido de su libertad y de su dignidad, por otro, millones de hombres viven esclavizados por regí-

menes totalitarios y, lo que es todavía peor, reina el imperio de la mentira y la perversión de la verdad⁴⁸.

Todo esto hace que el hombre contemporáneo se pregunte si vale la pena todo el progreso científico y técnico, cuando no va acompañado de un parejo crecimiento humano. Los más grandes pensadores y escritores modernos, intérpretes de las inquietudes y angustias de sus contemporáneos, sienten y expresan en sus obras esta angustia existencial del hombre, bajo forma de desintegración lingüística, ética, lógica y metafísica, hacia la que el hombre moderno se encamina.

Las marchas multitudinarias de la paz, contra todo tipo de armas, atómicas o convencionales, del Pacto de Varsovia o del Pacto Atlántico, el llamamiento del Papa Juan Pablo II al desarme total, no es otra cosa que la expresión de esa angustia profunda que atenaza al hombre actual.

Es decir, estamos asistiendo a los últimos estertores del iluminismo, la exaltación del hombre de espaldas a Dios. El resultado era metafísicamente previsible: la muerte de Dios ha sido, en realidad, la muerte del hombre, y sólo ahora lo percibimos experimentalmente.

Ahora, ¿qué?, se pregunta el hombre contemporáneo. Pues bien, ahora, es el momento de la síntesis fecunda. Históricamente el teocentrismo ha tenido su época y ha dado sus frutos. El hombre sintió que faltaba algo, la atención por el hombre mismo: y vino la era del hombre, con su zenit en el iluminismo. Ahora ya tenemos perspectiva histórica como para hacer un balance: el antropocentrismo ha dado sus frutos, admirables y a la vez, amargos. Nos toca asistir a la muerte del iluminismo y con él, del antropocentrismo. Ahora comienza, tiene que comenzar, si el hombre quiere seguir viviendo y creciendo, la era de la síntesis armoniosa, Dios y el hombre juntos, cada uno en su justo lugar. Dios y el hombre no como antagonistas, ni simplemente yuxtapuestos, en compromiso de urgencia, sino Dios y el hombre en una unidad orgánica y arquitectural: Dios como principio, salvador y fin del hombre; el hombre como imagen creada de Dios llamado a la libertad de los hijos de Dios y a su crecimiento pleno y felicidad supremas en Dios. El hombre acompañado por Jesucristo, Dios y hombre, hermano suyo de camino, que le ha liberado radicalmente y lo acompaña en la conquista de esa libertad.

Este es el camino que hoy se le abre al hombre: la sabia combinación del principio teocéntrico absoluto, con el del principio antropocéntrico relativo. Juan Pablo II afirma que es éste quizá el principio fundamental que ha guiado al Concilio Vaticano II⁴⁹. Queremos terminar este artículo aludiendo a la encíclica "*Dives in Misericordia*", porque creemos no ha sido suficientemente comprendida: es el acta de defunción del iluminismo y, a la vez, el acta de bautismo de la nueva era, en que el hombre, pródigo, angustiado, pecador, pobre, oprimido, manipulado y deshecho

⁴⁸ Cf., por ejemplo, "*Gaudium et Spes*", n. 4, Esperanzas y angustias del hombre en el mundo contemporáneo.

⁴⁹ Juan Pablo II, "*Dives in Misericordia*", 8-II-1980, n. 1 "Mientras las varias corrientes del pensamiento humano en el pasado y en el presente han sido y continúan siendo propensas a dividir e incluso a contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia, en cambio, siguiendo a Dios, trata de unirnos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda".

se encuentra con el amor misericordioso de Dios, su Padre, que le devuelve la memoria y la realidad de su antigua dignidad perdida

En adelante, Dios y el hombre caminarán juntos; el hombre, empeñándose en la conquista de su propia libertad y dignidad personal de hijo de Dios y en la praxis por ayudar a su hermano necesitado de liberación integral, y Dios, mostrándole en Cristo la verdadera e integral libertad, dándosela como don gratuito, pero, al mismo tiempo, como conquista que ha de alcanzar en el compromiso social, político, cultural y religioso. He aquí espacios más amplios para la Teología de la Liberación.

Esto es lo que, entre otras cosas, Santo Tomás podría decir al joven estudiante de teología que se asoma hoy, perplejo, a la Teología de la Liberación.