

La Teología como Sapiencia

José L. Idígoras, S.J.

Profesor de Teología en la Facultad Pontificia y Civil de Lima, Perú

La teología latinoamericana ha pasado en los últimos años de una situación de letargo y desestima a un alto grado de estimación que ha llegado en algunos momentos a convertirse en moda. En ciertos casos ha llegado a convertirse con sus innovaciones y teorías avanzadas en una especie de magisterio paralelo más venerado por determinados grupos que el magisterio eclesial. Aunque, a primera vista, parezca extraño este cambio tan llamativo, encontramos fácilmente su razón de ser en el hecho que, después del Concilio, millones de católicos comenzaban a cambiar su visión general sobre el mundo. Un acontecimiento tan masivo no podía pasar desapercibido al mundo por su enorme importancia. Ahora bien, en esa transformación el rol jugado por la teología fue decisivo, pues fue por su mediación como muchos de los cambios llegaron a formularse y a propagarse de manera expansiva por todo el Continente. No es pues extraño que el interés por la teología creciera y que aun el gran público se interesara por sus publicaciones.

Más aún, en esa circunstancia se hizo claro que la teología, que para muchos era una elucubración abstrusa e inoperante, podía alcanzar un grado de influencia mucho mayor que otras ciencias más prestigiadas. Pues a través de la catequesis y de la predicación, llegaba mucho más eficazmente al pueblo y podía así contribuir al cambio de la mentalidad, en esa dimensión a la vez contemplativa y práctica que es la religión. Y como la nueva teología propiciaba un audaz cambio social en una sociedad injusta se la empezó a exaltar, como testigo e instrumento de las más urgentes tareas sociales.

El rasgo fundamental que ha dado origen a la moderna teología latinoamericana ha sido sin duda la reflexión sobre la propia realidad sociológica y eclesial. Una mirada nueva que parte de la experiencia fundamental de la dependencia y de la necesidad de una lucha para alcanzar una genuina liberación. Se ha superado la etapa en que nuestra teología miraba los problemas siempre desde la perspectiva de la teología europea de la que dependía. Sin prescindir de una ineludible dependencia, se ha empezado a tomar el punto de vista original de nuestra condición de pueblos dependientes y dominados que transforma muchas veces radicalmente el enfoque de los problemas. No es por eso extraño que se busquen también nuevos métodos por los que encauzar la nueva reflexión teológica¹.

¹ Medellín. Doc. Paz, n. 8.

G. Gutiérrez, al plantearse el problema metodológico de la teología latinoamericana, distingue tres formas fundamentales de hacer teología: como saber racional o ciencia, como sapiencia, y como reflexión sobre la praxis. Estas tres formas de teologizar no las considera de suyo excluyentes, antes implicadas la una en las otras. "La teología como reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la Palabra no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como saber racional, sino que las supone y necesita"². No se trata por tanto de exclusivismos, sino de hallar el método más apropiado para nuestra realidad y nuestro modo de reflexionar, aun cuando ese modelo pueda tener una influencia sobre toda forma de hacer teología.

En este artículo vamos a tratar de mostrar que la forma más adaptada a la teología latinoamericana es la sapiencial. Algunos indicios de ello se podrán encontrar en el propio G. Gutiérrez. Preferimos el latinismo sapiencia al término sabiduría que envuelve algo de petulante y superior. Y además con frecuencia en nuestro mundo se reserva el nombre de sabio a los científicos de gran envergadura. Y nuestra tendencia va en la línea de una teología sapiencial que se refiere más bien al saber espiritual y más ligado a las fuentes originarias del cristianismo.

Vamos a comenzar tratando de mostrar los inconvenientes de una teología científica y de una teología como reflexión sobre la praxis, para concluir con las ventajas de una teología sapiencial. Nos referiremos fundamentalmente a la teología latinoamericana y a algunos de los autores que sobre ella han escrito en nuestro contexto.

La Teología como Ciencia

Desde la toma de postura de Tomás de Aquino en favor del carácter científico de la teología, casi todos los teólogos se han visto obligados a defender no sólo la designación de ciencia para la teología, sino también su estatuto epistemológico propiamente científico. Y esa actitud se ha llevado con frecuencia con tal rigor que se ha despojado a la teología de su carácter de sapiencia defendido también por Tomás.

Una de las razones de esa tendencia al cientifismo ha sido sin duda apologética. Reconocer que la teología no era ciencia significaba, en la mayoría de los ambientes intelectuales de Occidente, un desprestigio insuperable. Los esfuerzos de los teólogos se dirigían por eso a mostrar, fuese como fuese, que la teología tenía el verdadero carácter de la ciencia moderna. De esa manera se condescendía con el adversario y se trataba de acomodar la teología a sus exigencias. No es extraño que se pasara así del "dar razón de la esperanza cristiana" a la elaboración de sistemas teológicos que estuvieran a la altura de las exigencias de la razón científica³. Se hablaba así más para el ambiente intelectual dominante que para

² G. Gutiérrez. "Teología de la liberación. Perspectivas". Salamanca, 1974, p. 38.

³ J. Hernández Picó. "Método teológico latinoamericano y normatividad del Jesús histórico para la praxis política mediada por el análisis de la realidad". En "Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina". México, 1975, p. 596.

los sinceros creyentes. "El conocimiento teológico aspira a configurarse como conocimiento científico y para justificar tal pretensión acude a los modelos que en la época le brindaban las disciplinas científicas más pujantes, para asimilarse a ellas"⁴.

En nuestros modernos ambientes secularizados se ha huído también de una teología que pudiera aparecer como saber piadoso y espiritual y se ha buscado por todos los medios el colocarla en un mismo plano con las ciencias humanas, que también han sentido con frecuencia el ansia de aparecer como científicas, porque no eran pocos los que les negaban ese status⁵. Baste aludir al tono enfático y hasta sagrado con que los marxistas proclaman que todo su saber es "científico". Una teología en diálogo con ellos era natural que se esforzara por revestirse de los instrumentos que le hicieran aparecer como científica.

No deja de ser curioso que los que defienden apasionadamente el carácter científico de la teología se apoyen en las palabras de Tomás. Pues no cabe la menor duda que la palabra "ciencia" tenía para el Angélico un sentido fundamentalmente distinto al que tiene en el mundo moderno. Para Tomás la teología es, además de una *sapientia*, un saber racional que se asemeja mucho más a la filosofía que a las modernas ciencias. ¿Hubiera defendido el Aquinate la científicidad de la teología en el ambiente actual? ¿No resultan paradójicas las defensas de algunos teólogos del nombre de ciencia aplicado a la teología? Chenu nos dice "que no se trata de la ciencia tal como hoy, en el vocabulario universalmente reconocido, se entiende"⁶. ¿Para qué hablar entonces en un vocabulario extraño a todos? Alszeghy afirma que "la teología se distingue de todas las otras ciencias tanto naturales como humanas"⁷. ¿Por qué entonces usar equívocamente un vocablo que ni es bíblico ni tradicional?

En un sentido completamente diverso, R. Latourelle nos dice: "Hoy nadie pone en duda con seriedad el hecho de que la teología sea una verdadera ciencia, ya que tiene su propio objeto, su unidad, su sistematización". Y para confirmar su afirmación, nos dice: "actualmente se designa con el término de ciencia a toda disciplina que goza de un objeto y de un método propios y que conduce a una síntesis comunicable"⁸. Para él la duda está sólo en la cuestión de si se trata de una ciencia positiva o deductiva.

Sin embargo cuando acudimos a un diccionario independiente que nos defina lo que se entiende por ciencia, nos encontramos con que, además de los datos indicados, se añade que esos conocimientos científicos han de ser "susceptibles de llevar a los hombres que se consagran a ellos

⁴ A. Fierro. "Teología, punto crítico". Pamplona, 1971, pp. 377s.

⁵ "Hay que decir que el carácter científico de las ciencias de lo social resulta por lo menos bastante problemático". C. Boff. "Teología de lo político. Sus mediaciones". Salamanca, 1980, p. 127.

⁶ M. D. Chenu. "¿Es ciencia la teología?". Andorra, 1959, p. 11.

⁷ Z. Alszeghy y M. Flick. "¿Cómo se hace la teología?". Madrid, 1976, p. 29.

⁸ R. Latourelle. "Teología, ciencia de la salvación". Salamanca, 1968, pp. 63ss.

a conclusiones concordantes, que no resultan ni de convicciones arbitrarias, ni de gustos o intereses individuales que les son comunes, sino de relaciones objetivas que se descubren gradualmente y que se confirman por métodos de verificación definidos”⁹.

Juzgamos que de acuerdo a estas nuevas exigencias, no se puede considerar a la teología como ciencia ya que no puede ser demostrada a base de relaciones objetivas, aceptables por todos los que se dedican a su estudio. La teología es un saber que se hace desde la fe, desde la vivencia eclesial y solamente para los que viven dentro de esa fe y la comprenden afectiva y comunitariamente. Si pues el objeto central de la teología no es accesible a cualquiera que lo aborde desde una postura imparcial, no podemos hablar de un asunto verdaderamente científico, en el sentido moderno de esta palabra.

A. Fierro lo expresa con plena claridad: “El cristianismo, como cualquier otra realidad empírica, es susceptible de estudio científico. Dada su complejidad, además, la realidad cristiana será objeto de diversas ciencias (historia, psicología, sociología, filosofía de la religión) que, si así nos gusta, podemos agrupar en una sola, con tal de respetar el carácter específico de los diversos enfoques. Pero esa ciencia del cristianismo se pronuncia sobre realidades empíricas nada más; no sobre significaciones teologales. Está autorizada a declarar, verbigracia, el *pensamiento* de San Pablo sobre la resurrección de los muertos (que sigue siendo algo empírico, de este mundo), pero no a pronunciarse directamente sobre la *resurrección* misma como realidad de otro orden. Este pronunciamiento compete a la fe sola y también a la teología como autolucidez de la fe”¹⁰.

Ahora bien, es claro que lo que interesa a la teología no es la fecha de los escritos evangélicos, ni la genuinidad de un libro bíblico, ni el sentido exacto de las complejas fórmulas de Pablo. Lo que le interesa fundamentalmente a la teología es la salvación que nos ha venido en Cristo, como la revelación escatológica de Dios, en el centro de la historia. Y esto es precisamente lo que desborda toda posible consideración científica, porque es el objeto de una revelación que sólo puede ser acogida en la obediencia de la fe. Conocimientos históricos, exegéticos, hermenéuticos, lingüísticos, sociológicos y otros más deberán ser fundamentales para la reflexión teológica. Pero en el momento en que sobrepasamos todos esos preámbulos y penetramos en las afirmaciones estrictamente teológicas, estamos ya dejando el campo de la ciencia para sumergirnos en el misterio acogido por la fe.

Se nos podrá objetar que también las demás ciencias parten de presupuestos inevitables y que tras la más rigurosa investigación científica se esconde una fe precientífica que no puede ser indefinidamente el objeto de la investigación. Rahner lo expresa de la siguiente manera: “La razón crítica puede reconocer por sí misma que ella ciertamente investiga los

⁹ A. Lalande. “Vocabulario técnico y crítico de la filosofía”. Buenos Aires, 1953, Voz “ciencia”.

¹⁰ A. Fierro, lug., cit., p. 383.

presupuestos precríticos de la existencia, pero sin alcanzarlos jamás adecuadamente y que, en concreto, no hay ninguna razón teórica que exista fuera de una decisión de la razón práctica, decisión que nunca puede ser sometida por completo a reflexión”¹¹. Con gusto aceptamos lo que Rahner nos dice en favor de la científicidad de la teología, insistiendo en que no existe ninguna ciencia que carezca de presupuestos no críticamente demostrados. Pero juzgamos que la diferencia entre esos casos y el de la teología es muy grande. Pues los elementos precríticos nunca del todo investigados en las demás ciencias se admiten como inevitables y sometidos a los esfuerzos investigadores de otras ciencias. Mientras que en la teología es precisamente el corazón mismo de la materia tratada el que rehúsa toda posible investigación independiente. No se trata por tanto de presupuestos de los que es inevitable partir, sino del objeto mismo de la teología que es un presupuesto esencial que ha de ser acogido por la fe.

La teología se halla así, pues, en una situación intermedia entre la fe que es adhesión existencial a la Palabra de Dios, y la razón que busca siempre una explicación lo más rigurosa posible. Como mediación entre ambas, participa en algo de las dos. No es pura fe pues se esfuerza por conocer racionalmente sus fundamentos y su estructuración. Pero tampoco es pura ciencia, pues siempre supone la fe y se deja iluminar por ella. Es esa su situación medianera la que ha llevado a concepciones muy diversas sobre su naturaleza en el correr de la historia.

El enfoque latinoamericano de la teología, tal como surge con G. Gutiérrez, parecía inclinarse más del lado de la fe que de la razón. El hecho mismo de partir de la praxis de los grupos eclesiales o de la praxis histórica y social, le daba una dimensión menos predominantemente teórica y más enfocada a la transformación de las condiciones concretas de la vida. Era así una teología más práctica que teórica, más centrada en los problemas inmediatos que en el estudio científico y teórico. Sin embargo también en la teología latinoamericana han surgido voces en favor de una concepción más científica de la teología, como reacción quizás a los abusos de una teología vulgarizadora y poco profunda en los años posconciliares.

Clodovis Boff no sólo rechaza abiertamente una concepción de la teología como sapiencia, a la que considera como “un discurso ventrílocuo de la fe sobre sí misma”, sino que la misma definición tomista de teología como ciencia de la fe le parece insuficiente, por no separar suficientemente el papel de la razón y su independencia plena. Comenta así las limitaciones de esas definiciones: “No obstante, debido a la vinculación demasiado estrecha que establecen entre la teología y la fe, vinculación que hoy se siente de manera especialmente aguda, tienden a ocultar la diferencia de la teología, y por eso mismo su propia autonomía. *No tienen a la teología por lo que ella es: teoría sobre la fe, conocimiento y no reconocimiento.* Escamotean la distancia existente entre la fe como acontecimiento y palabra, por una parte, y su teoría racional y crítica, por otra”¹². Es decir,

¹¹ K. Rahner en *Sacramentum mundi*, VI, 533, Voz “teología”.

¹² Clodovis Boff: “Teología de lo político. Sus mediaciones”. Salamanca, 1980, p. 218.

cree necesario separar la fe, como acontecimiento existencial y la teología, como teoría racional sobre la fe. Lo precisa más en estos términos: "Para que la fe sea y siga siendo fe y para que la teología sea y siga siendo teología, es necesario trazar entre las dos la línea de demarcación diferencial entre el discurso *de* la fe y el discurso *sobre* la fe, entre la palabra del creyente y el lenguaje del teólogo". Y por si quedara alguna duda, vuelve a insistir en el carácter científico de la teología que requiere plena libertad. "Nunca se insistirá bastante en esta diferencia identificadora, en su concepto y en lo que éste permite: la autonomía de la práctica teológica con todas sus exigencias intelectuales"¹³.

Quizás se pueda dar algún sentido aceptable a esas fórmulas, pero más bien tenemos la impresión de que ni atinan en hallar la verdadera función de la teología, ni la de la teología latinoamericana, en concreto. Por eso vamos a hacerle algunas críticas que confirman nuestro rechazo de una tendencia teológica concebida fundamentalmente como saber científico.

Por lo que ya hemos dicho, no dudamos que la tendencia de C. Boff se pueda llevar hasta el extremo y hacer de la teología una ciencia del todo autónoma que se enfrente objetivamente a la fe y la estudie como un objeto independiente y extraño. Juzgamos que en esa dirección la teología puede llegar a ser una verdadera ciencia. Pero creemos que por eso mismo deja de ser teología para convertirse en ciencia de la religión, o del cristianismo que estudia la fe sin compromiso personal de ninguna clase. De hecho, esa ciencia objetiva y autónoma existe ya, pero sólo secundariamente ejerce atracción sobre los creyentes que primariamente ansían comprender lo que creen y buscan una reflexión racional desde dentro de la fe y con todas sus implicancias.

Claro está que se puede tender hacia la autonomía de la teología sin romper los últimos lazos de dependencia de la fe. Ahí tendríamos una teología de tendencia racionalista. C. Boff pretende que ése es el gran aporte de Tomás que logró arrancar a la teología del modelo heredado de Agustín, para el que la teología era *scientia affectiva*, lo que le parece a él una mezcla confusa y desconcertante. El gran mérito del Aquinate habría sido el "haber llevado muy lejos el uso de la razón (especulativa) en teología y de haberlo hecho con plena conciencia"¹⁴. Este sería por tanto el rumbo que debería hoy seguir la teología: distanciarse lo más posible de la fe para alcanzar la independencia científica que reclama la razón.

Pero juzgamos que no es esa la línea emprendida por Tomás que califica muy abiertamente a la teología como *sapientia*. En efecto, Tomás siempre ha puesto de relieve que la teología es un saber iluminado por la fe: *ratio manuducta per fidem*¹⁵, la razón conducida por la fe que llega a comprender mejor las cosas creídas. Y de ahí proviene la certeza de la teología, "porque las otras ciencias la tienen de la luz natural de

¹³ C. Boff. Lug., cit., p. 219.

¹⁴ C. Boff. Lug., cit., p. 221s.

¹⁵ In Sent., prolog. a. 3., sol. 3.

la razón humana, que es falible, mientras que ésta la toma de la luz de la ciencia divina, que no puede engañarse"¹⁶.

Es decir, parece que Tomás no sólo presupone la fe para el discurso teológico, sino que admite una ulterior iluminación que se da en la misma elaboración racional de la teología que no rompe así nunca sus vinculaciones con la fe. Por eso la designa siempre como *sacra* doctrina. "La fe reside dentro de la razón así capacitada para theo-logein: hablar de Dios... La fe dando a luz a la teología, está dentro de la lógica misma de su perfección"¹⁷. Aun cuando en el esfuerzo racional de organizar las verdades reveladas, la razón posea una cierta independencia, siempre está ligada a la fe en sus fundamentos y en su orientación fundamental. Por eso es carisma, o don del Espíritu para la Iglesia.

Y es que la teología no se puede concebir, sino como doctrina eclesial. La fe se trasmite y se realiza fundamentalmente en la comunidad que es la Iglesia. No cabe por tanto una teología independiente de la vida de esas comunidades. K. Barth nos dice que el teólogo en relación a la palabra de Dios y a sus testimonios "jamás se encuentra en cualquier lugar en el vacío, sino muy concretamente, en la comunidad"¹⁸. Y si eso nos dice un protestante, con mucha mayor razón habremos de decir los católicos que la teología se halla esencialmente vinculada a la fe de la comunidad viva que se desarrolla en un proceso complejo y bajo la dirección de la jerarquía. No deja por eso de ser sintomático que, en su afán de cientificidad, C. Boff prescinda casi por completo de la dimensión del magisterio y de su función en la teología.

Es natural que cuanto más científica y rigurosa se quiera concebir una teología, más tratará de apoyarse en fuentes fijas y estereotipadas que se presten a una lectura objetiva. El magisterio vivo con sus alterancias y variaciones, propias del gobierno de una comunidad peregrina, se escapa a ese afán remarcado de cientificidad. Por eso la teología católica, más aún que la protestante, ha de hacerse en dependencia constante de la fe comunitaria y de las enseñanzas del magisterio que vive en esa comunidad y se desarrolla con ella.

Pero queremos además añadir que ese exceso en la búsqueda de rigor científico nos parece carecer de sentido en el terreno de la teología. Lo mismo en la tendencia apologética que en la secularizante, se busca una teología científica que sea capaz de dialogar en un cierto plano de igualdad con las demás ciencias humanas. Con esa intención se esfuerzan por acentuar cuanto signifique estudio riguroso de las fuentes, método crítico y ejercicio lúcido de la razón. Y no es que desdeñemos esa mentalidad exigente que juzgamos nos es necesaria en muchos campos. Lo que queremos poner de relieve es que no es precisamente por su exactitud científica por lo que los no-creyentes se inclinarán a escuchar el mensaje

¹⁶ I, q. 1. a. 5.

¹⁷ M. D. Chenu. Lug., cit., 59.

¹⁸ K. Barth. "Introduzione alla teologia evangelica". Milano, 1968, p. 43. Citado por Alszeghy y Flick, lug., cit., p. 36.

de la teología. Si éstos acuden en alguna oportunidad a los textos teológicos no será precisamente en búsqueda de ciencia.

Un ejemplo bien claro lo tenemos en la cita que el mismo C. Boff nos ofrece de su maestro Althusser. Las expresiones del filósofo marxista sobre la teología no pueden menos de llevar a Boff a exclamaciones indignadas. Para Althusser, la teología se está agotando, es "una ciencia sin objeto", "una teoría ideológica", o una "ideología teórica", a pesar de sus "prodigiosos esfuerzos teóricos y la producción más o menos rigurosa de soluciones más fantásticas, como lo es su objeto"¹⁹. Nosotros no podemos, sino estar de acuerdo con Althusser. Pues para el que no cree las afirmaciones sobre Cristo Salvador y presencia escatológica de Dios en la historia no puede ser, sino un clamoroso escándalo. Y ese escándalo no se disimulará, antes se acrecentará, al revestir ese objeto de la fe con un gran aparato crítico, citas muy sabias y argumentaciones muy brillantes.

Y si estos argumentos que hemos dado sirven para toda la teología, juzgamos que poseen una fuerza todavía mayor para la teología latinoamericana. Aunque luego haremos una crítica del método teológico propuesto por G. Gutiérrez, creemos que no se le puede negar la gran intuición de haber descubierto que el camino de la teología latinoamericana iba por la línea de la práctica más que de la teoría. Que debía seguir las corrientes de la primacía de la caridad, de los signos de los tiempos, del acercamiento a los pobres. La teología latinoamericana se siente demasiado urgida por los problemas concretos y palpitantes, como para dedicarse a profundas investigaciones sobre una palabra hebrea, o el sentido de un canon de un viejo concilio. No tiene ni el ocio ni la abundancia de medios para esas elucubraciones que sólo se muestran útiles a muy largo alcance.

Cuando insistimos en el carácter práctico de la teología nos referimos fundamentalmente a los conocimientos estrictamente teológicos, en los que entra en juego más la comprensión de la fe que la adquisición de datos positivos nuevos, más la captación del sentido cristiano de la vida que la investigación rigurosa de las fuentes históricas o el análisis de la situación social. Pues cuando se trata de temas científicos o del análisis social de pueblos a los que se quiere orientar, ahí sí juzgamos imprescindible un estudio lo más serio posible de la realidad, para no sacar conclusiones apresuradas que podrán guiar al pueblo por sendas desastrosas.

Volviendo a los inconvenientes de ese método científico para nuestra teología, añadimos que en muchos casos se aleja de las reales posibilidades de nuestros teólogos. I. Ellacuría nos advierte que "el teólogo latinoamericano cuyo ideal de producción intelectual sea el mismo que el del teólogo primer mundista muestra su desubicación histórica y la ausencia de enraizamiento situacional"²⁰. Y uno de los condicionamientos de la

¹⁹ C. Boff. *Lug.*, cit., p. 217, nota 13.

²⁰ I. Ellacuría. "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en "Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner". Madrid, 1975, p. 328.

teología latinoamericana es la pobreza. Una pobreza de hombres y de medios que responde a la situación misma de su pueblo y que condiciona en gran manera la producción teológica. Como lo hace notar Leonardo Boff, la teología científica "supone un teólogo desahogado económicamente, que tenga mucho tiempo, muchos libros, mucho dinero para comprarlos y mucha tranquilidad. Como todo poder, está sobre la vida, la ordena, la encuadra y la totaliza bajo su criterio: esta modalidad de hacer teología corre el riesgo de volverse fácilmente ideológica de una pequeña élite ilustrada"²¹.

A veces la teología latinoamericana ha criticado acerbamente la riqueza material. Pero ha podido olvidar que cabe también una riqueza de saber que lleva a la autosuficiencia y al desprecio del pueblo. También en el plano de los conocimientos tiene valor la bienaventuranza de Cristo que privilegia a los pobres. Lo que no significa un elogio de la ignorancia que en muchos casos no pasa de ser un burdo mecanismo de defensa de nuestra impotencia o de nuestra pereza. Pero sí una adaptación real a las condiciones de nuestro pueblo que prohíbe, en medio de la miseria, construir alcázares del saber en nombre del evangelio. En este sentido hay que alabar el que, en la mayoría de los casos, nuestra teología haya sido pobre por falta de una adecuada infraestructura, por carencia de tiempo para una prolongada investigación, en circunstancias en que la acción pastoral era apremiante. También la expresión exterior fue modesta, cuando no miserable, en hojas volantes, policopiados, o transcripciones de discursos orales en reuniones pastorales o con motivo de conflictos sociales.

No queremos rechazar la ciencia ni el esfuerzo riguroso por un saber exacto, como si se tratara de actitudes extrañas a nuestra cultura. Juzgamos que el saber científico nos es urgentísimo y no podemos olvidar que los que nos mantienen en situación de dependencia han alcanzado su hegemonía precisamente por el desarrollo de la ciencia y de la técnica. Pero juzgamos que en el campo estrictamente teológico, no es precisamente exactitud y rigor lo que necesitamos. El fin de la teología no es un conocer exacto de datos o de experiencias exteriores que es preciso organizar, en orden a su utilización práctica. La teología no busca de suyo ni la historia, ni los acontecimientos, ni el análisis de la sociedad, ni el cambio de estructuras. En cada uno de esos terrenos hay ciencias correspondientes que estudian la materia en forma científica. El teólogo deberá en muchos casos estudiar esas ciencias, como mediaciones e instrumentos para la reflexión teológica.

Pero la teología se refiere directamente al sentido de la existencia y de la historia, busca en medio de los hechos y de los datos históricos, el valor supremo de la vida que ha de guiar a los hombres en sus acciones y empresas. Y ni el sentido ni el valor se pueden manejar, como términos de una argumentación, mezclados con otros elementos objetivos. El sentido y el valor no se pueden manipular por la inteligencia, ni incluir en razo-

²¹ Leonardo Boff. "¿Qué es hacer teología desde América Latina?". En "Liberación y cautiverio". Lug., cit., p. 148s.

namientos intelectuales. Son dimensiones heterogéneas que no se pueden mezclar. Las definiciones claras, las distinciones y divisiones de los conceptos, el alcance de las expresiones bíblicas podrán ser de interés fundamental para la teología. Pero si nos quedamos en esa dimensión, nos movemos aún en el campo de la ciencia de las religiones o de la teoría ideológica. Sólo cuando en medio de esos datos, se esclarece y se orienta el sentido de la vida para la comunidad creyente, la teología empieza a existir y a cumplir su función esencial.

Y es por eso por lo que creemos que puede florecer una teología latinoamericana, aunque no domine todo el campo de los conocimientos científicos en todas las ciencias auxiliares. En otros campos del saber profano, la situación latinoamericana es mucho más desventajosa, pues allí se trata de conocer datos que no se pueden suplir en manera alguna. En la teología sí cabe una reflexión sin todo el aparato científico de las escuelas tradicionales, por medio de una reflexión evangélica de nuestra propia cultura y de sus interrogantes originales, a la luz del evangelio. I. Ellacuría señala con razón que, en su afán de cientifismo, la teología latinoamericana tiende a dialogar preferentemente con los grandes teólogos europeos y descuida quizás el diálogo fundamental con el pueblo, cuyo sentido cristiano de la vida es preciso orientar. De esa manera se hace también elitista, pues "traslada el carácter del interlocutor, que ya no es el pueblo latinoamericano, sino el sabio europeo"²².

Es evidente que todo saber metódico por su propia naturaleza tendrá algo de elitista. Las grandes multitudes son reacias a cuanto signifique rigorismo y exigencia de método. Pero volvemos a recalcar la diferencia entre la teología y las demás ciencias a las que quizás trata de emular, alejándose de su misión. La teología en su sentido estricto será siempre de pocos. Pero insistimos en que nuestra fuente de originalidad más genuina está en la riqueza cultural de nuestro pueblo y que para desarrollarla no se necesita sólo de la ayuda de las ciencias sociales, sino quizás más hondamente de la filosofía, de una genuina sabiduría popular, de la poesía, del esclarecimiento sapiencial de los símbolos. Y de esa manera llegará más directamente al pueblo y servirá más a nuestras iglesias.

Se ha insistido, sin embargo, en ciertos medios, en la urgencia de una teología bien cimentada en la investigación científica, para evitar uno de los más graves peligros que la teología experimenta en nuestro medio: la instrumentalización que la pone al servicio de ideologías, despojándola de su poder crítico y renovador. Estamos convencidos de que ése es un peligro muy grave para la teología en las circunstancias de cambio social y de enfrentamientos ideológicos en que vive nuestra Iglesia. Pero dudamos mucho que por la exigencia de mayor rigor científico se alcance esa desideologización. Pues hoy hemos abierto los ojos para descubrir que teologías europeas de muy alto nivel científico estaban dominadas por intereses ideológicos. Grandes teólogos se dejaron seducir en Alemania por el marxismo, a pesar del rigor científico de su teología. A. Schweitzer

²² I. Ellacuría. Lug., cit., p. 333.

mostró también que las cristologías europeas del siglo XIX habían proyecta- sus propios ideales morales sobre la figura de Cristo, con no pocos rasgos ideológicos.

Y entre nosotros, la misma obra de Clodovis Boff, que se nos presenta tan llena de aparato crítico y terminología científica, ¿no nos sorprende a veces con la manipulación de textos bíblicos con la misma seguridad con que los manejaría un fundamentalista entusiasta?²³ Más aún, en problemas que trata muy detenidamente, como la elección de la línea de investigación en las ciencias sociales, ¿no volvemos a encontrarnos con planteamientos claramente ideológicos, donde se simplifican dualistamente las cosas, para llegar a la elección que previamente se tenía hecha? Vamos a citar alguno de sus textos que nos ponen de manifiesto el poco valor del rigor científico a la hora de la opción ideológica.

“Es relativamente fácil distinguir dos orientaciones fundamentales, a saber: una tendencia funcionalista que subraya la idea de orden, de armonía, de equilibrio y que procura analizar la sociedad bajo la forma de un todo orgánico, cuyas partes serían complementarias entre sí. Una tendencia dialéctica que pone en el centro de todo la idea de conflicto, de tensión, de lucha y que ve la sociedad como un todo complejo y contradictorio”²⁴. Con esta esquematización dualista, se fuerza una opción tomada de ante mano. “De esta manera, si la opción se hizo, por ejemplo, en términos de ‘liberación de los pobres’ (de acuerdo a un registro ético) o ‘por la emancipación de la clase obrera’ (de acuerdo a un registro político o ideológico), no será precisamente en el funcionalismo donde podamos encontrar los instrumentos teóricos necesarios para la comprensión de lo que está en causa en esa opción, a saber, la realidad muchas veces dramática de las masas explotadas”²⁵. Y de la misma manera se ideologiza la postura de Jesús: “Por eso se oye hablar de la preferencia de Jesús por los pobres, de su actividad arrogante frente al orden reinante en el mundo, de su mensaje de justicia y fraternidad, etc. Estos criterios son suficientemente claros y ciertos para que las comunidades cristianas más conscientes de los problemas de la periferia, con sus pastores y teólogos, no puedan engañarse. Sufriendo y luchando al lado de los no-cristianos y de los seguidores de las ciencias sociales más lúcidos, estos cristianos escogerán decididamente una lectura conflictiva de la realidad que están viviendo”²⁶.

No tenemos ninguna objeción contra ese tipo de opción. Pero nos preguntamos, ¿no rezuman esos textos, dentro de una obra de indiscutible rigor científico, la misma fácil proclividad a la ideología que muchos otros textos latinoamericanos, juzgados con razón como superficiales? El rigor científico y metodológico ¿no nos dejan en el mismo desamparo a la hora de la confrontación con las ideologías?

²³ C. Boff. Lug., cit., pp. 194; 198; 199.

²⁴ C. Boff. Lug., cit., p. 126.

²⁵ C. Boff. Lug., cit., p. 128.

²⁶ C. Boff. Lug., cit., p. 130.

Concluimos, pues, que no es la línea científica la más apta para la teología, ni en concreto para la teología latinoamericana, aunque reconocemos la necesidad de numerosos conocimientos científicos, instrumentos de la teología, y de un método teológico que siempre deberá tener algo del rigor propio de las ciencias.

La Teología como Reflexión sobre la Praxis

Creo que mucho más cercana a la realidad latinoamericana es la línea teológica inaugurada por G. Gutiérrez y que trata de contraponer a una teología teórica, una que parta de la praxis y que trate de regresar a ella en orden a cambiarla. Trata de empalmar con otras corrientes tradicionales que en el catolicismo han insistido en el rol central de la caridad, en una espiritualidad contemplativa en la acción, en la reflexión sobre los signos de los tiempos, en la dimensión nuevamente descubierta de la escatología y en otras posturas afines.

Su gran originalidad ha estado en descubrir la ingente novedad de nuestra Iglesia con todos sus conflictos y desafíos. Y por eso ha rechazado, como tarea fundamental de la teología latinoamericana, la investigación de problemas exegéticos en sus fuentes bíblicas o tradicionales, o el estudio de la historia de los dogmas, o la sistematización universal de todas las creencias cristianas. Siendo todos esos temas de gran interés para la teología, no podían ser los característicos de una Iglesia en situación crítica. Resultaban demasiado mediatos y distantes, un tanto lujosos para un Continente desgarrado por el hambre y los conflictos sociales. Por otra parte, dada nuestra condición dependiente, aún en teología, nuestros aportes siempre iban a ser secundarios y carentes de originalidad.

"En este contexto, la teología será una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. Será una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora"²⁷. Se trata de una teología que parte de la praxis de los cristianos y de la praxis de los pueblos y trata de iluminarla con la luz de la palabra de Dios, acogida por la fe. Y se pretende, a través de esa reflexión, volver hacia el pueblo y dinamizarlo para su liberación. Aquí la preocupación científica cede el paso al interés práctico de una acción que se hace impostergable. Ha sido este vuelco sobre la praxis el que ha dado a la teología de nuestro Continente una actualidad que le ha llevado con frecuencia a las páginas de periódicos y revistas y le ha hecho impactar en los medios intelectuales del primer mundo.

A la vez que esa dedicación a los problemas prácticos de un Continente desgarrado por diferencias de clases y herido de miseria, la teología de G. Gutiérrez mostró desde sus orígenes una gran preocupación por la espiritualidad, en contraste con las tendencias científicas. Ya en su primera obra nos dice: "Las categorías teológicas no son suficientes. Es necesaria una actitud vital, global y sintética que informe la totalidad y el detalle

²⁷ G. Gutiérrez. "Evangelio y praxis de liberación", en "Fe cristiana y cambio social en América Latina". Salamanca, 1973, p. 244.

de nuestra vida. Una espiritualidad"²⁸. La praxis liberadora no se vincula exclusivamente con la reflexión teórica, sino con la experiencia espiritual. La cercanía entre teología y espiritualidad nos acerca así a una concepción más sapiencial del quehacer teológico.

Pero, sin querer disminuir los méritos de esta línea teológica, queremos señalar algunas críticas contra su método que nos muestran que no es el mejor para la situación latinoamericana. En muchos casos, las críticas no van tanto contra el método, cuanto contra la utilización real que se ha hecho de él en estos años de efervescencia religiosa y entusiasmo político. Pero juzgamos que el método mismo daba ya pie para muchas de esas utilidades, pues siempre método y contenido van estrechamente ligados. Las mismas circunstancias dramáticas y la irrupción violenta de la teología en todos los medios eclesiales pudieron también contribuir muy eficazmente en las desviaciones de ese método de hacer teología, a partir de la praxis liberadora.

La primera discrepancia que mostramos con el método diseñado por G. Gutiérrez es su clara opción por una teología crítica. Evidentemente que toda teología debe ser crítica, si es que quiere ser teología, a diferencia de la religiosidad espontánea. Pero el tono que predominó, desde los primeros escritos, en esta corriente, fue el de un análisis social que trataba de minar no sólo instituciones cristianas tradicionales, sino la misma fe del pueblo, por sus posibles o reales vinculaciones con motivaciones ideológicas. Nuestro Continente "cristiano" se prestaba fácilmente a una crítica cruel, por el escandaloso contraste entre la fe profesada y la realidad del cuerpo social de nuestros países, llenos de las más horribles llagas. En ese sentido, se tendió con frecuencia a una crítica a veces brutal y poco matizada contra lo que era herencia y riqueza cultural de nuestro pueblo.

De esa manera la crítica vino a afectar en muchos casos la fe sincera de no pocos creyentes que perdieron su tradicional seguridad y sintieron que les faltaba el suelo bajo sus pies. Pero en muchos casos no lograron encontrar nuevos fundamentos sobre los que apoyarse. Algunos se lanzaron apasionadamente a las filas marxistas, pero allí también la crítica les hizo volver al vacío y a la desilusión. Comblin describe así esta experiencia: "Muchos jóvenes cristianos que se habían comprometido en movimientos revolucionarios, se encuentran descorazonados e incluso desintegrados psicológicamente, destruidos por los fracasos de la estrategia en la que habían creído. Es claro que para muchos la revolución procede de un sentimiento violento de compasión, de una rebelión contra la injusticia, de remordimiento de jóvenes que tienen el porvenir asegurado y que comparan su suerte con la de los miserables sin porvenir. No basta con aplicar algunos argumentos evangélicos sobre este tipo de conciencia para crear una práctica revolucionaria. Hay un tipo de predicación cristiana que es apta para despertar una conciencia mesánica mucho más que para forjar una acción eficaz"²⁹.

²⁸ G. Gutiérrez. "Teología de la liberación". Lug., cit., p. 266.

²⁹ J. Comblin. "Teología de la práctica de la revolución". Bilbao, 1979, p. 40.

Y lo que pudo suceder en esos medios más intelectuales, se pudo observar con efectos más demoledores en el mismo pueblo. En no pocos casos, la crítica de los símbolos religiosos aún por aquellos que se esperaba los defendieran llegó a destruir la fe ingenua, incapacitada para distinciones sutiles, sin lograr despertar una conciencia generosa en el campo social. Las élites creyeron muchas veces que el pueblo poseía los mismos resortes espirituales que ellas. Pero el pueblo perdió en muchos casos su riqueza espiritual sin ser capaz de asimilar formas secularizadas de religión que no respondían a su cultura ni a su medio. Es siempre más fácil demoler que construir y algo de ese espíritu destructor se escondió en los esfuerzos de una teología que aspiraba conscientemente a ser crítica.

Se olvidaba un hecho fundamental y es que la fe de nuestro pueblo se ve acosada por mil amenazas que provienen de un mundo secularista y defensor de los valores utilitarios y consumistas. Un ataque demoledor de la fe popular muy ligada a la tradición y costumbres regionales, en nombre de valores extraños de una cultura dominante. Si a esos ataques que venían de fuera, se les unían las críticas destructivas de los mismos agentes de pastoral que veían tan sólo supersticiones e idolatrías, opio y sumisión en la fe del pueblo, era natural que el pueblo se sintiera en la mayoría de los casos amenazado en su fe, desorientado y sin fuerza para las nuevas aventuras generosas que se le proponían.

En segundo lugar, nos parece que tampoco fue afortunado en el nuevo método teológico un cierto tinte pragmatista que procedía de la visión científica y moderna de la realidad. Y no es que nos oponíamos a un enfoque práctico de la teología que más bien propugnamos. Pero criticamos un afán frecuentemente desmedido de sacar conclusiones prácticas a toda costa, como si de lo contrario la teología fuera inútil. Se quería así emular a la ciencia que constantemente nos sorprende con realizaciones prácticas. Este afán venía ya un poco implícito en la formulación del método que se orientaba en la línea del principio marxista: los filósofos se han dedicado hasta ahora a interpretar la realidad y lo que hace falta es cambiarla. Faltaba el sentido sapiencial que se dirige a la vida misma y su valor aún por encima de los resultados prácticos.

J. L. Segundo nos dice que la primera teología de la liberación fue una especie de "teología urgente". "Tenían la sensación de que de lo que hicieran hoy iba a depender el futuro y que, por lo tanto, no había tiempo que perder en reflexionar a largo plazo, sino que era urgente actuar a corto plazo"³⁰. Se perdió la dimensión contemplativa, la reflexión prudente y la captación sapiencial de la realidad. La urgencia puede disculpar muchos de los abusos. Pero la misma orientación del método, inspirado en las ciencias sociales para cambiar el mundo, imprimía ya un cierto ritmo vertiginoso, no temperado por otras actitudes contemplativas.

En concreto, el papel que se les atribuyó a las ciencias sociales fue excesivo. Si gracias a ellas se consiguió un acercamiento a los problemas

³⁰ J. L. Segundo. "Condicionamientos actuales de la reflexión teológica en Latinoamérica". En "Liberación y cautiverio". Lug., cit., p. 94.

concretos de nuestros pueblos y una dinamización de la acción de los cristianos en el mundo, en no pocos casos sometieron a la teología bajo el yugo de las ideologías. Es muy cierto lo que nos dice J. Alfaro que "la teología no puede hoy decir su propia palabra sobre Dios y el hombre sin tener en cuenta lo que las ciencias dicen sobre la relación del hombre al mundo, sobre los condicionamientos subjetivos y sociales de su existencia"³¹. El marco filosófico queda en muchos casos excesivamente lejano e impulsa a la teología por vías demasiado abstractas.

Pero en la mayoría de los casos, no se trató de enriquecer la filosofía con los nuevos aportes de las ciencias sociales. Se pretendió suplir su función y se tendió a despreciarla. Las nuevas ciencias humanas entraron así en el terreno teológico, desplazando a la filosofía, pero con la diferencia de que ya no se presentaban como *ancilla*, sino como verdadera *domina* en el quehacer teológico. Así pasaban a desplazar no sólo a la filosofía sino a la misma teología.

En otros casos, sin llegar a ese extremo, se les ha conferido a las ciencias sociales una autoridad englobante y última, como si se tratara de la filosofía. Y en el fondo las ciencias sociales siempre serán una visión limitada y pragmática de los hechos humanos. Siempre les faltará esa capacidad sintética y englobante con que la filosofía estructura la realidad total. Como señala la *Optatam totius*, la filosofía tiene como misión el alcanzar "un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyados en el patrimonio filosófico siempre válido"³². La filosofía no sólo llega hasta Dios a donde las ciencias sociales no alcanzan, sino que da una visión más englobante y organizada de todas las dimensiones humanas. Por eso cuando se desdeña la visión filosófica, se corre el riesgo de universalizar visiones parciales y limitadas, es decir, de ideologizar esas mismas ciencias sociales.

Más aún, podemos añadir que todos los sistemas o teorías sociales se apoyan sobre fundamentos filosóficos más o menos confesados. Y se corre siempre el riesgo de aceptar como hechos científicos, lo que no son sino teorizaciones filosóficas, o presupuestos ideológicos no demostrados. Y como muchas de las filosofías que se esconden bajo las formulaciones de las ciencias sociales son abiertamente contrarias a la visión cristiana del mundo, puede surgir muy fácilmente un conflicto entre la fe y la filosofía cristiana que se disfraza de conclusión científica. Se dejó por un lado la filosofía cristiana por alejada de la realidad y se viene de esa manera a aceptar la filosofía que se trasmite de contrabando en las afirmaciones que se dan como científicas.

Señalamos también en la orientación fundamental del método de la teología de la liberación un ansia de partir de la realidad misma y no de teorías o enseñanzas remotas. Había ahí una sana tendencia a rehuir viejos enfoques abstrusos y acercarse de frente a los vivos problemas de nuestra realidad. Pero no pocas veces se olvidó que no era de la realidad

³¹ J. Alfaro. "Problemática actual del método teológico en Europa". En "Liberación y cautiverio". Lug., cit., p. 420.

³² *Optatam totius*, n. 13.

de donde se partía en los nuevos estudios, sino de su lectura ideológica, dando así a la ideología un cierto carácter absoluto e irreformable, pues se la equiparaba con la misma realidad. Como ciertamente advierte Clodovis Boff, la teología "no parte, o por lo menos no parte *inmediatamente*, de la 'vida', de los 'hechos' o de cualquier otra cosa que sea exterior al pensamiento, como supone el empirismo. El proceso teológico parte de lo 'ideológico', bien sea una palabra, una idea, una noción abstracta, una intuición, o también un tema o una cuestión cualquiera, en fin, cualquier cosa que haya sido percibida y pensada en una primera aproximación"³³. Y esto vale de manera especial para algunos teólogos de la liberación que partían de lecturas muy unilaterales de la realidad.

Ese mismo imperio de la realidad llevaba también a una anteposición de la praxis sobre la teoría que se prestaba a una reducción de la teología a mera servidora de una praxis que se había emprendido independientemente de ella. C. Boff formula también aquí el peligro de desviación. "De hecho, si nos centramos en una praxis común y si esta praxis determina en última instancia la organización de las prácticas teóricas, estas últimas acaban entonces ordenándose dentro de un cuadro estratégico que les señala un lugar en la lógica de los imperativos de la praxis señalada"³⁴. Y ciertamente en cuantos casos se le impuso a la teología lo que debía decir, para que pudiera apoyar determinados movimientos socio-políticos y no los desalentara con sus críticas, tachadas de inoportunas!

I. Ellacuría admite como legítima la utilización de análisis teóricos no cristianos ni latinoamericanos. Pero añade que "si esos análisis se reciben críticamente y se repiten dogmáticamente, constituyen nuevas formas de dependencia y llevan al olvido de características típicamente latinoamericanas y de valores estrictamente cristianos"³⁵. En muchos casos se han simplificado utilitaristamente los datos de una teoría más o menos científica porque se consideraba conveniente para una praxis considerada como revolucionaria y por eso, sin más, necesaria. Y se hacían esas consideraciones con una mentalidad ingenua e idealista.

En concreto, muchos han sido los que se han quejado de la indeterminación que el término "praxis histórica" tiene en la teología de G. Gutiérrez. Se lo podía entender, en un primer sentido amplio, como equivalente a la actividad de todos los cristianos, según sus campos de actividad, en una Iglesia que vive en el mundo. De esa manera, la teología de la liberación se podía acercar a la teología práctica del obrar cristiano. Así hubiera sido mucho más abarcante, pero hubiera perdido su mordiente y su conflicto radical con el mundo latinoamericano de injusticia y explotación.

De hecho, el enfoque de G. Gutiérrez se dirige muy concretamente a la praxis, como acción política, en ese campo privilegiado para la transformación de la sociedad. De esa manera, la teología de la liberación

³³ C. Boff. Lug., cit., p. 160.

³⁴ C. Boff. Lug., cit.

³⁵ I. Ellacuría. Lug., cit., p. 330.

circunscribía inevitablemente su campo, ya que es un hecho patente en la vida social que sólo grupos minoritarios se interesan por una política activa y creadora, fuera de circunstancias muy extremas en que se halla en juego el porvenir mismo de los pueblos. De esa manera un método que había surgido para canalizar la teología latinoamericana se encerraba en reducidos grupos de jóvenes, intelectuales y obreros, alimentados por ideologías muy extrañas a la manera de ser y de actuar de las mayorías.

Pero la noción de praxis se estrecha mucho más y queda reducida a casos muy excepcionales, cuando se nos advierte que no toda acción humana es praxis, sino solamente la que es "creadora y no meramente reiterativa, reflexiva y no exclusivamente espontánea, emancipatoria y de ningún modo alienante"³⁶. Los mismos términos se prestan a tales interpretaciones ideológicas, que acabamos por desconocer casi del todo lo que puede ser en la realidad una auténtica praxis. Para no pocos sola la praxis marxista reúne esas privilegiadas condiciones.

En el entusiasmo proporcionado por esa ideología dogmática y estimulante, se simplificaron excesivamente las cosas y olvidando todo un mundo de conflictos irreconciliables, se contraponía sin más el subdesarrollo dependiente a una liberación que aportaba a la vez la independencia y el desarrollo. Y sin embargo hay ahí un antagonismo que no se puede eclipsar con la confrontación entre el bien y el mal. Con un dilema quizás también exagerado, pero que pone de manifiesto la gravedad del problema en la búsqueda de nuestra liberación, Comblin nos pone delante una opción muy diversa. "Se supone que una vez rechazado el yugo de la dependencia, los países dominados podrán llevar a cabo un proceso análogo al de las naciones industrializadas". Pero el verdadero dilema parece ser otro: "liberarse y no desarrollarse, o bien escoger el desarrollo y someterse. Se trata de un callejón sin salida"³⁷.

Por otro lado, el método de la teología de la liberación incurrió en un elitismo que estaba ya implícito en las actitudes dichas anteriormente. Grupos que se autoafirmaban remarcando su diferencia con el resto de la Iglesia a la que condenaban con el denigrante título de "burguesa". De esa manera, seguros de su propia opción, contraponían su actitud heroica y comprometida a la del resto de la Iglesia, aunque su heroísmo en muchos casos no pasaba de los entusiasmos y de las fórmulas. Y de ese modo, al alejarse de la vivencia eclesial multitudinaria, se alejaban también del pueblo que con dificultad entendía su jerga ni asimilaba sus actitudes extremistas. Preferían entonces reunir en torno a sí a los genuinos fieles y desdeñaban a la masa como alienada.

Es posible que describa situaciones exageradas. Pero autores de esa misma corriente liberacionista muestran críticas muy semejantes. I. Ellacuría advierte que "los planteamientos políticos y también los planteamientos teológicos no se ven siempre libres de elitismo, aunque se hable permanentemente del pueblo. Teólogos y creyentes latinoamericanos

³⁶ Casiano Floristán. "Método teológico de la teología pastoral". En "Liberación y cautiverio". Lug., cit., p. 247.

³⁷ J. Comblin. Lug., cit., p. 134.

deberíamos preguntarnos, si frente a la significatividad académica que busca ser reconocida por élites académicas, no se está propagando una significatividad política que busca ser reconocida por élites revolucionarias”³⁸. A veces se ha llegado a formas nuevas de excomunión de aquellos que no entraban en las nuevas sectas. Y lo triste es que se hacían muchas veces esas selecciones con criterios muy poco populares. ¿No se buscaba así una especie de monopolio de la teología latinoamericana? ¿No se acaparaba la tarea liberadora en manos de unos pocos elegidos?

Señalamos también como crítica al método de reflexión sobre la praxis, el que, a pesar de sus sinceros esfuerzos de hallar una espiritualidad liberadora, en la práctica casi siempre quedó opacada esa espiritualidad por la actividad excesiva y por la obsesión política. La mística piadosa de la pobreza evangélica quedó muchas veces sometida a la mística imperiosa de la lucha de clases. Juzgamos por eso que no se alcanzó a formar una nueva forma de espiritualidad. Reconocemos que la empresa era difícil. El campo político se mueve con frecuencia en un plano muy diverso al de la espiritualidad, y la mística que surge en las causas políticas suele ir impregnada de sentimientos egoístas y conquistadores que se agrandan en la repercusión de los movimientos de masas que provocan tendencias muy apasionadas.

Queremos terminar nuestra crítica del método iniciado por G. Gutiérrez, señalando que se ha hecho excesivo hincapié en dar la primacía a la realidad, en el proceso reflexivo de la teología, como si ahí estuviera la clave para alcanzar las metas deseadas. Nosotros estamos más de acuerdo con esta postura de I. Ellacuría: “no tiene mayor importancia teórica el discutir cómo de hecho deba comenzarse la reflexión teológica: si por el análisis de la situación o del mensaje. La cuestión puede surgir de un mal planteamiento: el de pensar que en nuestro caso histórico sean separables esos dos elementos”³⁹.

El gran aporte de la metodología de G. Gutiérrez, ha sido el incluir el elemento indispensable de la realidad, en la reflexión teológica. Pero el que deba ser el punto de partida, juzgamos que no es esencial. Pues cuando se empieza a reflexionar sobre la realidad, ya se posee al menos una precomprensión del mensaje que ha de influir en la lectura de los hechos. Y, a su vez, cuando se empieza por el mensaje, debe haber siempre una conciencia de la situación real que debe influir activamente en todos los pasos de la reflexión.

Podríamos decir que lo esencial está en la toma inicial de postura ante nuestros problemas. Postura que no es ni puede ser científica, sino complexiva, racional, ética y, entre nosotros, cristiana. Es como nuestra opción fundamental ante la situación de miseria que nos rodea, la respuesta de nuestra personalidad al mundo que nos rodea. Sobre la base de esa primera opción preferencial por los pobres, se puede empezar el estudio teológico lo mismo por los datos bíblicos que por los dogmáticos, o los

³⁸ I. Ellacuría. “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”. En “Liberación y cautiverio”. Lug., cit., p. 630s.

³⁹ I. Ellacuría. “Tesis sobre la posibilidad...”. Lug., cit., p. 348.

sociales. Pues la precomprensión que ya se lleva guiará a seleccionar en la Biblia, en la tradición o en la realidad, aquellos datos que se consideran fundamentales para la opción decisiva. Por el contrario, quien carece de esa opción, será igual que comience por la Biblia o por la realidad, pues nunca alcanzará por los datos científicos la fuerza para un compromiso.

Las ventajas que se pueden señalar en el comienzo por el estudio de la realidad social se pueden compensar por los inconvenientes. Es cierto que de esa manera se adquiere un conocimiento más detenido y directo de los problemas del pueblo y de la Iglesia y se entrevén las pistas que las ciencias sociales ofrecen. Pero existe también el peligro de que la visión un tanto dogmatizada de la realidad social impida un acercamiento sincero y humilde a los datos del mensaje revelado. Por eso para evitar la unilateralidad, se podría recomendar el que ambos métodos se utilizaran alternativamente. De esa manera se tiende a flexibilizar la mente e impedir que determinados esquemas de pensamiento se hagan dominantes e impidan un acercamiento más polifacético a los hechos reales.

Los estudios que parten del mensaje han de mostrar la primacía que éste tiene en el orden del sentido. Los que comienzan por la realidad social, han de acostumbrar a tomarlos muy en cuenta y no enfrascarse en teorías al margen de su testimonio directo. Pensar que otras teologías deberían ocuparse del mensaje y reducir la teología latinoamericana al estudio de los hechos sociales, sería renunciar a hacer verdadera teología y contentarse con una sociología de inspiración más o menos cristiana.

Para terminar esta larga crítica, aclaramos que no es nuestro fin el descalificar al método teológico de reflexión sobre la praxis. Creemos que, en medio de los abusos señalados, ha contribuido a una dinamización de la teología latinoamericana y ha abierto campos nuevos a la investigación. Sin embargo, por las críticas señaladas que juzgamos son bastante conexas con el método mismo, juzgamos que no es en realidad el mejor camino para nuestra teología latinoamericana. Preferimos el método sapiencial del que queremos decir algo para terminar nuestra reflexión.

La Teología como Sapiencia

Tras las críticas que hemos hecho a los métodos anteriores, vamos a desarrollar el tema del método sapiencial, tan tradicional en la Iglesia. Lo mismo el método científico que el de reflexión sobre la praxis se han desarrollado entre nosotros por una influencia dominante de los países europeos. Ha sido en esos campos tan grande su influencia que han podido reprimir nuestros anhelos de autoexpresión. En concreto, sobre el método de la teología de la liberación, nos dice J. C. Scannone: "El planteo centrado en el binomio dependencia-liberación corría el riesgo de dejar de lado lo positivo de la originalidad cultural latinoamericana, es decir, aquello propio que no se reduce a la negación dialéctica de lo alienadamente dependiente, aunque lo implica. O bien corría el riesgo de señalar esa originalidad solamente en forma abstracta, sin haber pasado por una hermenéutica histórico-cultural"⁴⁰.

⁴⁰ J. C. Scannone. "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana".

Esos valores olvidados pueden ser desarrollados por un método sapiencial que trate de enraizarse en lo más profundo de nuestra tradición cultural cristiana. Aunque de nuevo decimos que eso no significa el rechazar las funciones más científicas y prácticas de la teología.

La palabra sapiencia difiere en gran manera de la palabra ciencia. Más que referirse al conocer intelectual y abstracto, proviene de la palabra latina *sapere* que da origen al verbo saber, en el sentido de gustar. Es por tanto algo más propio del gusto que de la inteligencia. Pero se trata aquí de un gusto espiritual que penetra hasta la hondura de las cosas y las califica de acuerdo a esa experiencia gustativa. Ese gusto puede referirse a la vida misma con todas sus dimensiones.

Si enfocamos de esta manera el sentido de la teología, podremos reducir en gran manera la ruptura que suele darse entre la teología del pueblo y la teología propiamente dicha. Todos admiten que de alguna manera todos los cristianos son teólogos, en cuanto más o menos conscientemente se interrogan sobre su fe y tratan de explicársela racionalmente. Pero si entendemos la teología como ciencia, entonces la ruptura entre esas dos formas de pensar la fe ahonda. Pues la ciencia parte siempre de una ruptura con la interpretación popular de los hechos y busca moldes nuevos de comprensión y de expresión, con actitud crítica. Sin embargo, la sabiduría se da ya de alguna manera en el pueblo creyente, como gustosa interpretación de la fe. Una teología sapiencial podrá continuar por esa misma línea, esclareciendo y ahondando la misma vivencia cristiana del pueblo.

G. Gutiérrez nos dice expresamente: "en todo creyente, más aún en toda comunidad cristiana hay pues un esbozo de teología, de esfuerzo de inteligencia de la fe"⁴¹. Y Chenu lo desarrolla con varios ejemplos. "Usted está enrolado en un grupo de acción católica y su actitud está influenciada por una determinada actitud respecto a la visión cristiana de la salvación del mundo. Y esto no solamente movido por su celo apostólico, sino por una percepción característica de las condiciones de la gracia de Cristo: usted ha redescubierto el misterio de la encarnación". Y se refiere a ese "usted", como a un "teólogo sin saberlo"⁴². Por eso, añade, no sólo Tomás es teólogo, sino también "el cura de Ars posee una teología y esa viejecita (vetula, decía Sto. Tomás) que desgrana el rosario sobre las palabras de Dios, tiene también la suya. Agustín es teólogo no sólo cuando escribe su profundo *De Trinitate*, sino también cuando comenta a su pueblo el evangelio de San Juan"⁴³.

Queremos señalar algunas de las características de la sapiencia, en contraposición con la ciencia, para aclarar así nuestra visión de la teología. Frente al saber científico que es esencialmente especulativo y teórico, ya que busca la comprensión de una determinada realidad, desprendiéndose del primer deslumbramiento de las cosas, la sapiencia es un saber más

⁴¹ G. Gutiérrez. "Teología de la liberación". Lug., cit., p. 21.

⁴² M. D. Chenu. Lug., cit., p. 16s.

⁴³ M. D. Chenu. Lug., cit., p. 40.

complejivo que abarca la vida entera y muy especialmente los valores morales. No brota por tanto de una experimentación metódicamente dirigida, sino de una experiencia de la vida, y de la vida cristiana especialmente, íntimamente gustada y confrontada con la realidad en sus variables situaciones. Es por eso menos rigurosa y exacta, pero más complejivamente humana. Mientras la ciencia no se da más que en los que se consagran a ella, la sapiencia puede darse en personas de escasos conocimientos sistemáticos, pero más enraizadas en el misterio de la vida. Así, por ejemplo, Santa Teresa nos puede ofrecer un grado de saber teológico muy superior al de muchos teólogos profesionales.

En ese mismo sentido, la sapiencia busca un saber unitario y sintetizador que comprenda, que deguste lo que es la vida y sus metas esenciales. No es el saber analítico de puntos determinados, ni de la investigación exacta de textos o de situaciones, como lo hace la ciencia. Pretende dar una visión integral de la existencia, ligada al sentido mismo de la vida. Más cercana en esto al saber filosófico que al científico, es un conocimiento global y englobante que se refiere al obrar humano en su conjunto, más que a conocimientos parcelarios rigurosos.

Por lo mismo tiene como meta fundamental el esclarecer los fines de la existencia humana, más que los medios. Es decir, no es tanto utilitaria, en el uso de los objetos que enriquecen el modo de vivir, cuanto buscadora del sentido y de aquello por lo que la vida merece la pena vivirse aún en las condiciones más adversas. Y de la misma manera le preocupa el conocimiento complejo de los fines que son las personas, y del modo de relacionarse con ellas. Por eso a las mentalidades utilitarias les puede aparecer como un conocimiento inútil, pues no proporciona medios concretos de vida, sino que amplía el horizonte luminoso en el caminar humano.

En lo dicho ya está sobrentendido que la sapiencia no es función de la mera razón especulativa, sino que se ejercita también con la sensibilidad y con el espíritu creyente, con el corazón que gusta y discierne las personas y sus circunstancias. Es por eso un saber más integral y más plenamente humano. Más aún, como precisaremos después, interviene la luz de la fe en la sapiencia cristiana y abre la comprensión de los misterios humanos y de la revelación.

Frente a la exactitud que es el orgullo de la ciencia, la sapiencia se mueve en el plano más riesgoso de la libertad, donde las medidas exactas quedan excluidas. También en la sapiencia, como en la filosofía, contra lo que sucede en la ciencia que materializa constantemente sus resultados, se trata muchas veces más de un sabio interrogar que ensancha la mirada que de unas respuestas precisas que posibilitan el uso del mundo material. Un saber que impulsa a una acción libre y comprometida en un clima de inseguridad existencial, donde es el sujeto quien confiere la última certeza del obrar.

Por último señalamos que la sapiencia suele vivirse siempre arraigada en una tradición, a diferencia de la ciencia que es el descubrimiento de hechos que la razón teórica realiza. Participar de la sapiencia es estar inmerso en una corriente de sabiduría, como es la tradición eclesial, en la que se reciben, como por ósmosis, todo un conjunto de aportes que

son previos a la propia actuación racional. Por eso la sapiencia es más comunitaria y se realiza en el seno dialogante de la Iglesia, o de otras comunidades vivientes. Frente a la independencia individualista de la ciencia que actúa según sus propios criterios.

Sólo así se comprende que la teología sea un saber eclesial y que esté estrechamente ligada a la conciencia de la fe de la comunidad misma y bajo la orientación directiva de la jerarquía. Más aún que sea "una ciencia" que no se puede enseñar "sine licentia docendi" concedida por la autoridad eclesiástica.

Si concebimos así la teología como sapiencia, creo que debemos añadir que siempre deberá ser querigmática y apologética, notas que se hermanan difícilmente con la ciencia. La teología nunca puede ser un saber por saber como ciertas artes. La teología ha de ir siempre dirigida a la revitalización y transmisión de la fe. Es decir, ordenada a la predicación. K. Rahner lo formula así: "puesto que la teología es una reflexión de responsabilidad crítica de la fe y está esencialmente dirigida al testimonio y a la predicación, toda teología es necesariamente querigmática"⁴⁴. La teología está siempre al servicio del mensaje que trata de comprender para transmitirlo.

Y por la misma razón, también afirmamos que toda teología ha de ser apologética. Pero no como una categoría diversa de la anterior, sino como dos caras de una misma realidad, ya que hoy no puede darse comprensión de la fe ni predicación, sin una dimensión apologética. Pero el sentido de esta apologética es muy diverso al que se entendió en la Escuela a lo largo del siglo XIX. La visión sapiencial no concuerda con la organización de un arsenal para combatir y convertir a los adversarios. Tal visión está demasiado influenciada de categorías racionalistas y científicas. La verdadera apologética trata de defender la fe, primero, ante nosotros mismos que nos sentimos siempre acosados por las dudas, y en segundo lugar, para poder dar una explicación a los que nos piden la razón de nuestra esperanza.

Por eso, como ya lo insinuábamos antes, la teología surge primero en la misma predicación de los Padres que reflexionan ante su pueblo la vivencia de la fe, en un ámbito religioso, como el templo, y en el ambiente de la eucaristía. Piezas incomparables de teología son así las homilías del Crisóstomo sobre San Mateo o las cartas paulinas, las homilías de Agustín sobre el evangelio de Juan, las narraciones sobre los Salmos, las cartas de Cipriano a sus colegas, las catequesis de Cirilo de Jerusalén, o las cartas y sermones de San León. Teología toda ella sapiencial, querigmática y apologética, a la vez.

Sólo posteriormente la teología se racionalizó y se separó del contexto eclesial y litúrgico, para aislarse en las aulas universitarias. Ahí comenzó un proceso de especialización que ha aportado numerosos progresos racionales, pero que ha contribuido quizás a cientificar la teología y a separarla de su matriz bíblica y de su ambiente sapiencial. Se avanzó en exactitud y en claridad, se llevaron a cabo síntesis racionales valiosas,

⁴⁴ K. Rahner. *Sacramentum mundi*, VI, 534. Voz 'teología'.

pero en ciertos casos la teología empezó ya de alguna manera a convertirse en ciencia de las religiones, o del cristianismo. La división que hace la Escolástica entre la *lectio* y la *quaestio* y la *disputatio* rompe la unidad entre las fuentes bíblicas y la reflexión teológica. En muchas ocasiones se llegó así a una teología lógica, seca, descarnada y privada de toda relación existencial con la fe.

De ahí brotaron las virulentas quejas de Lutero contra una teología que parecía ser más metafísica que cristiana, más aristotélica que evangélica. Y el mismo reformador logró en no pocos de sus escritos un nuevo estilo teológico, indudablemente más sapiencial y querigmático. Posteriormente, sin embargo, volvieron en toda la Iglesia las confrontaciones escolásticas, donde por la repetición y aquilatación de las ideas, la teología se volvió de nuevo seca y privada de auténtico espíritu. Aun hoy en día, cuántos artículos de revistas bíblicas o muy especializadas apenas se pueden considerar como teología, sino como ciencia de la religión o del cristianismo. Y entre los que han contribuido a un nuevo despertar teológico, se hallan hombres que no fueron profesionales de la teología, sino más bien hombres de su tiempo, dotados de un profundo sentido espiritual y poético, capaces de hacer resucitar palabras que parecían ya muertas. Baste aludir a un Guardini o a un Teilhard de Chardin.

En el mismo Concilio Vaticano I, en época de predominio racionalista, se nos trasmite una bella definición de la teología, de profundo sabor sapiencial. Nos pone ciertamente a la razón como el sujeto que realiza el trabajo teológico. Pero añade que esa razón está iluminada por la fe (*ratio fide illustrata*). Es decir, no se trata de un saber científico que la razón elabora por su cuenta. Se trata de un saber racional que no sería factible sin esa iluminación fiducial. Y esa razón así iluminada trata de buscar la inteligencia de los *misterios* revelados que, aun después de la revelación, permanecen envueltos en tenebrosa oscuridad. Por eso ha de buscar sobria y piadosamente. Dos nuevos epítetos que nos alejan totalmente de una concepción científica que es siempre audaz y dominadora. Sólo la sapiencia mantiene esa reserva piadosa y precavida. En ese esfuerzo, la razón trata de comprender la conexión íntima de los diversos misterios y su relación con las realidades naturales. Alcanza así un grande y provechoso fruto, pero sólo gracias al don de Dios (*Deo dante*). Una nueva nota que aleja del espíritu científico y acerca a la sabiduría⁴⁵.

En el Vaticano II, en un ambiente mucho más pastoral, continúa la misma tendencia. "Las disciplinas teológicas —nos dice— han de enseñarse a la luz de la fe y bajo la guía del magisterio de la Iglesia, de modo que los alumnos deduzcan cuidadosamente la doctrina católica de la divina revelación, penetren en ella profundamente, la conviertan en alimento de la propia vida espiritual y puedan en su ministerio sacerdotal anunciarla, exponerla y defenderla"⁴⁶. Y como comentario, podemos aducir la nota del mismo concilio que se refiere a este texto de S. Buena-

⁴⁵ DS. 3016.

⁴⁶ *Optatam totius*, n. 16.

ventura: "No crea nadie que le basta la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin el regocijo, la pericia sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, el espejo sin la sabiduría inspirada por Dios"⁴⁷.

Contra la corriente racionalista y cientista que antes criticamos, el Concilio nos invita a relacionar estrechamente estas tres dimensiones de la vida cristiana: el estudio, la oración y la predicación. Son ciertamente momentos diversos en la vida cristiana: el estudio y la reflexión teológica se dirigen fundamentalmente a la comprensión de la fe por vía racional. La oración es vivencia dialogal con Dios en la fe. Y la predicación es la trasmisión gozosa del mensaje de fe vivido. Pero el abuso ha estado frecuentemente en la separación de esas tres dimensiones de la única sapiencia cristiana. Todos hemos conocido profesores muy piadosos en su vida personal que daban luego clase de teología, como si se tratara de una alta metafísica lógicamente estructurada y que nada parecía tener en común con su vida de piedad.

No queremos una teología que se limite a repetir las consideraciones piadosas de la oración. Pero tampoco queremos una teología que nada sabe de esa vivencia radical de la fe, o no la trasluce en su ejercicio. Ya dijimos que una teología puramente científica no ayuda ni a los creyentes ni a los ateos. Queremos una teología seria, profunda, distinta de la mera piedad, crítica, clarividente, pero a la vez piadosa, sapiencial, eclesial y dinamizadora de la fe que estudia. Se nos podrá decir que esas dos series de propiedades son imposible de conciliar. Pero las vemos conciliadas de hecho en hombres como Agustín, Buenaventura, Lutero, Newman, de Lubac, Guardini, Teilhard de Chardin, Congar y en muchos escritos de Rahner.

Si ésa juzgamos que es la línea predominante en la enseñanza de la Iglesia, creemos que en el caso de América Latina hay razones especiales para insistir en una teología de carácter sapiencial. La teología europea y norteamericana se ha visto con frecuencia interpelada por corrientes racionalistas y en un ambiente dominado por la secularización. Es natural que la tendencia a hacer de la teología una ciencia lo más independiente posible y lo más semejante a las demás disciplinas haya predominado. La situación en América Latina es diferente. Aun cuando existen las mismas élites racionalistas que en otros continentes, la Iglesia en Puebla ha insistido en la necesidad de partir de la fe y de la sapiencia popular de nuestro pueblo que es hoy en día predominante y necesita del apoyo de la Iglesia no sólo en defensa de su cristianismo, sino de su propia cultura amenazada desde el exterior por la cultura dominante.

En este aspecto, podemos decir que lo mismo la teología científica que la de la liberación muestran una marcada dependencia de los patrones científicos europeos. Son predominantemente elitistas y se dejan influir por las ciencias teóricas y racionalizantes. Una teología sapiencial que

⁴⁷ Itin. Prol., n. 4.

parte además de la sapiencia popular del pueblo latinoamericano responde a la vez a las necesidades religiosas de nuestro pueblo y a su necesidad de reafirmar su cultura cristiana amenazada por la cultura secularista⁴⁸. Es así más popular y razona la fe no tanto a partir de teorías científicas del racionalismo europeo, sino de la misma vivencia cultural de nuestro pueblo.

Tampoco una teología latinoamericana puede prescindir del hecho fundamental de la pobreza que caracteriza nuestra cultura y que interpela al cristianismo. En este sentido, la corriente liberadora ha contribuido muy poderosamente a despertar una vivencia radicalmente evangélica. Pero esa misma corriente se ha limitado muchas veces a estudiar el fenómeno de la pobreza con sus características genéricas, aplicables a cualquiera de los continentes en situación de dependencia. Puebla ha venido a añadir un nuevo dato y es el carácter cristiano de esas mayorías de pobres. Esa pobreza es de hecho vivida en una cultura cristiana que, aun en medio de sus deformaciones, ayuda a sus miembros a vivir con dignidad y a aspiraciones de justicia. No podemos reducir el hecho de la pobreza a su mera condición material. Debemos tener en cuenta esa sapiencia popular que tiene valores muy propios en la vivencia evangélica de la pobreza. Por algo los pobres han de ser también evangelizadores⁴⁹.

Con esta nueva visión, concebimos al pueblo latinoamericano no solo como el sujeto pasivo de innumerables injusticias, sino también como el poseedor de una cultura cristiana que hay que revitalizar y que es una sabiduría popular, cargada de valores. Puebla los describe con delectación, frente a los que han caracterizado sin más a nuestro pueblo como alienado⁵⁰. Es una sapiencia popular con gran capacidad de síntesis vital y que abarca los elementos naturales y los sobrenaturales en conexión inseparable.

Ya hemos dicho que la teología científica dialoga fundamentalmente con la ciencia europea. La teología sapiencial debe acercarse a la sapiencia del pueblo, en orden a un diálogo del que pueda resultar una verdadera teología latinoamericana. Puebla se queja de que las élites latinoamericanas se han sentido muchas veces divorciadas de su pueblo y han preferido una relación estrecha con las élites del primer mundo⁵¹. ¿No existe una profunda comunidad de valores entre una teología sapiencial y un pueblo que posee esa honda sabiduría popular y cristiana?

J. C. Scannone ha desarrollado ampliamente estas ideas. Insiste en la marcada diferencia entre el logos racional del pensamiento moderno

⁴⁸ DP., nn. 421; 425.

⁴⁹ DP, 447; 1147.

⁵⁰ "La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital... Esta sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios... Esta sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico". DP, 448.

⁵¹ DP. 455.

que es el de la cultura dominadora y el logos sapiencial de nuestros pueblos dominados. El logos de la moderna técnica es el que ha dirigido a la teología europea. "Formas de ese logos son tanto la unidimensionalidad de la razón técnico-industrial, como la circularidad niveladora y reductiva propia de la razón dialéctica marxista y su concepción de la praxis histórica⁵².

Esa racionalidad moderna es la que ha oprimido a nuestra cultura popular, aunque sin lograr extinguirla. No podemos nosotros continuar esa tarea opresora, aliándonos con la racionalidad occidental y alejándonos de nuestro pueblo. Hemos de defender y descubrir valores ocultos en los mitos y fiestas populares que se están perdiendo en las modernas culturas. Valores de gratitud, de fraternidad, de humanismo, de apertura a la trascendencia, muchas veces desprestigiados por una visión extraña y despreciadora del pueblo pobre⁵³. Puebla exhorta repetidas veces a un diálogo vital con el pueblo y con su lenguaje silencioso, no verbal en el que el pueblo sencillo tiene mucho que enseñarnos⁵⁴.

Claro está que esa sapiencia popular cristiana no es una teología en el sentido profesional de la palabra. Pero contiene sin duda una teología implícita que no podemos descuidar. Es tarea de la teología profesional latinoamericana descubrir, acoger, elucidar, explicitar y estructurar el mensaje de esa forma peculiar de cristianismo popular y latinoamericano. Este puede ser un punto de partida privilegiado para nuestra teología que se hará así respetuosa de su pueblo y tenderá a orientarse por los caminos sapienciales que él le sugiere.

Eso no quiere decir que se pueda prescindir de las ciencias humanas. Sin ellas el verdadero acceso al mundo cultural de nuestro pueblo se hace imposible. Pero esas ciencias no han de venir con una actitud imperativa y superior, juzgando a priori de nuestros valores con criterios racionalistas del mundo dominante. Han de ser auténticas ciencias y no ideologías cargadas de prejuicios contra un pueblo al que denominan sin más como subdesarrollado o precientífico.

Pero para que ese estudio alcance el nivel teológico será necesario el confrontamiento con la revelación. Revelación que está ya en nuestro mismo pueblo vivida de alguna manera en su fe. Y que habrá que conocer más hondamente. Pero revelación que se halla sobre todo en la Escritura a la que deberemos acceder por medio de las ciencias históricas y hermenéuticas, con tal que tampoco estas ciencias impongan sus criterios racionalistas y reduzcan la fe a hechos brutos sin significación. El mensaje bíblico deberá ser entonces criterio y orientación para toda la religiosidad popular y sus manifestaciones.

Ahora bien, la tarea de esta teología latinoamericana será, a través

⁵² J. C. Scannone. "Teología, cultura popular y discernimiento", en "Teología y mundo contemporáneo". Lug., cit., p. 364.

⁵³ Cf. J. C. Scannone. "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión posmoderna y latinoamericana situada". En "Panorama de la teología latinoamericana". Vol. II., Salamanca, 1975, p. 113s.

⁵⁴ DP. 457.

de un diálogo profundo entre la sapiencia popular y la sapiencia evangélica, descubrir y expresar la auténtica fe popular, latinoamericana con su originalidad y sus peculiaridades, con sus valores humanos y religiosos, dándole una configuración más sabia, más organizada y más racional, de manera que pueda hacerse presente y respetada en nuestro mundo. Para ello hará falta en el teólogo un sentido de connaturalidad con su pueblo y una preparación no sólo en las ciencias humanas, sino en la poesía y en la literatura, donde se expresa muchas veces el alma popular.

Será también necesaria, como nos dice J. C. Scannone, "una epistemología teológica que revaloriza el conocimiento comunitario, sapiencial, práctico e histórico, sin descuidar por ello ni la función del magisterio ni la del teólogo, así como tampoco el momento científico y teórico de la teología y su vigencia universal. Pero está claro, ha de repensarse en este contexto la noción de *ciencia* aplicada a la teología, no sólo purificándola de los resabios iluministas que pudo haber adquirido en los últimos siglos, sino también explicitando que está al servicio de la *sabiduría*, y que ésta es colectiva e histórica sin dejar de ser interior y trascendente"⁵⁵.

De esta manera la teología buscará el simpatizar con la sabiduría cristiana del pueblo y leerla a través de los instrumentos de las ciencias sociales y humanas, en orden a una reinterpretación que guíe al mismo pueblo en su vida cultural que es cristiana. Logrará así expresar más sabiamente la sapiencia popular, en un plano nuevo, después de haber atravesado la crítica de las ciencias sociales, y haber alcanzado una nueva actitud complexiva, afectiva y práctica con una segunda ingenuidad.

No pretendemos que toda teología sapiencial deba ir ligada a la sapiencia popular. Sólo hemos indicado que nos parece la más apropiada en la situación latinoamericana, tras la consigna de Puebla de evangelizar nuestra cultura cristiana y ayudarla al paso de situaciones rurales a otras urbanas y secularizadas. Aquí está el campo no sólo más apostólico para una teología eclesial, sino también el que ofrece mayor espacio de originalidad en nuestra situación concreta. Y aquí también la forma más eficaz de defender a nuestro pueblo pobre al que se le quiere despojar de su cultura cristiana y de fuerza más propia para enfrentar sus luchas.

Quizás se nos pueda decir que esta forma sapiencial de hacer teología sea solamente uno de los campos de su actividad, pero que, aparte de ese limitado sector, se deberían dar otros más amplios de carácter científico o liberador, para las élites que se mueven en los modernos centros secularizados. Pues esas élites ilustradas o dirigentes se hallan enfrentadas con el mundo del saber técnico y de los cambios sociales y comprenderían mejor una teología científica o liberadora.

Pero creemos que no debería ser así, pues sólo se conseguiría el ahondar la trágica brecha que separa entre nosotros a esas élites de sus pueblos. Juzgamos que la teología latinoamericana se ha de consagrar,

⁵⁵ J. C. Scannone. "¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?". En *Stromata*, 32 (1976), p. 283. Ver también del mismo autor: "Sabiduría popular y teología inculturada". Publicado en *Stromata* y reproducido en "Encuentro 80", (1980), n. 9, p. 142ss.

en la línea señalada por Puebla, a una evangelización de nuestra cultura cristiana. Y para ello es preciso que todos nos hagamos conscientes de pertenecer a ella y no traicionemos su causa, ante el prestigio deslumbrante de las nuevas culturas técnicas o socializantes en las que por lo general se está perdiendo el auténtico espíritu humanista y cristiano.

Y es que, en el fondo, el logos modernos heredero de la Ilustración, lleva en su entraña un profundo rechazo de la religión que no encaja dentro de sus moldes racionalizadores y prácticos. Para el racionalismo, la religión es siempre sospechosa de superstición. Y para las tendencias liberadoras, aparece como narcótico adormecedor de las luchas sociales. Sólo una actitud sapiencial que rechaza la crítica radical a todo saber o actitud espontánea y popular y acepta el valor de una ingenuidad, propia de la religión, puede ser marco de interpretación de la fe cristiana. Pues la fe siempre llevará consigo una actitud de ingenuidad, primera o segunda, que es contraria al espíritu desconfiado de la ciencia.

El que se instala en el ambiente de duda y de sospecha ante todo lo no racionalmente demostrado, propio de la ciencia, se pone en una pendiente que le arrastrará hacia el rechazo de la fe. Sólo quien acepta una actitud radical diversa, de simpatía con el espíritu popular y sus más genuinas expresiones, se moverá siempre como naturalmente en medio de lo religioso, aun cuando luego deba ejercer su espíritu crítico para corregir defectos y modificar abusos. Y creo que la primera postura ha sido muy propia de los teólogos en los últimos siglos. Y por eso su fe se ha debilitado con frecuencia y ha sucumbido al espíritu del siglo.

Hay una sentencia de M. Molinos, rechazada por el magisterio, pero que contiene un fondo de verdad que queremos enfatizar. Dice así: "El teólogo tiene menor disposición para la contemplación que el hombre rudo: primero, porque no tiene una fe tan pura. Segundo, porque no es tan humilde. Tercero, porque no se preocupa tanto de la propia salvación. Cuarto, porque tiene la cabeza repleta de fantasmas, de especies, de opiniones y de especulaciones y no puede entrar en ella la verdadera luz"⁵⁶. El espíritu científico es el que tiene algunas de esas características que lo hacen autosuficiente y desdeñoso de la humildad de la fe. Y es el que tiende a preocuparse más del saber sobre la fe que del encuentro personal y siempre ingenuo con Dios. Por eso atiende más a las opiniones y conceptos que a la luz que viene de su fuente primera. Es preciso un espíritu diverso más humilde y más ingenuo, más sabio y más contemplativo, un auténtico espíritu sapiencial que acerque a Dios, al mismo tiempo que penetra más hondamente en el misterio de la realidad y de la revelación de Dios. Es el mismo Jesús quien bendice a su Padre, porque ha ocultado sus misterios a los sabios del mundo y se los ha revelado a los sencillos de corazón.

⁵⁶ DS. 2264.