

Teología Latinoamericana

Reflexiones Críticas y Consideraciones Prospectivas

Sergio Silva G., SS.CC.

Profesor de la Facultad de Teología de Santiago, Chile

Como lo dice el subtítulo, este artículo tiene dos partes: la primera mira hacia atrás, fundamentalmente a la literatura teológica latinoamericana de los últimos 15 años; la segunda propone algunos modos y condiciones de un quehacer teológico que quiera ser latinoamericano.

I. Reflexiones Críticas

1. *El corpus de "Teología Latinoamericana" y el enfoque de mi reflexión*

1. Puede pensarse que la expresión "teología latinoamericana" se refiere ante todo a una determinación geográfica del origen de la producción teológica. Por "teología LA" habría que entender, entonces, toda la literatura teológica escrita en AL. Lo que trae consigo una serie de preguntas de difícil respuesta. ¿Son latinoamericanas las obras editadas en AL aunque de autores extranjeros? ¿Y si ellos viven y trabajan —o han vivido y trabajado— en AL? ¿Son latinoamericanas las obras de latinoamericanos que no integran en su discurso teológico ni explícita ni implícitamente (aunque esto último es de difícil juicio) la realidad latinoamericana? ¿Qué hay que entender por "realidad" latinoamericana: sólo un determinado análisis social? Las preguntas podrían seguir:

Por otra parte es claro que hay en esta literatura teológica latinoamericana —sea cual sea el límite que se dé a lo "latinoamericano"— diversas corrientes. No sólo entre una teología de la liberación (que según algunos sería la más genuinamente latinoamericana) y otras co-de la liberación y las ha caracterizado como "teología de la liberación". Últimamente Maximino Arias ha señalado dos tendencias en la teología de la liberación y las ha caracterizado como "teología de la liberación y política" y "teología de la liberación y cultura", según que su acento esté puesto en las estructuras sociales y políticas o en la historia y la cultura de AL respectivamente¹.

2. Mis presentes reflexiones críticas se basan no en una delimitación a priori de un corpus de teología latinoamericana según determi-

¹ Ver Maximino Arias Reyero, La Cristología del Documento de Puebla, en *Teología y Vida* 1980, p. 132s.

nados criterios de latinoamericanidad, sino en la producción teológica latinoamericana que las circunstancias me han llevado a conocer, que de hecho ha sido de la corriente que suele llamarse “teología de la liberación”. Entre estas circunstancias, la primera fue el trabajo en mi tesis doctoral sobre el tema Fe y política como desafío latinoamericano. Ahí tuve oportunidad de leer todo lo publicado en tres revistas latinoamericanas: *Mensaje*, de Santiago de Chile, *Perspectivas de Diálogo*, de Montevideo, y *Víspera*, del Secretariado del MIEC-JECI, entre los años 1967 y 1971, ambos inclusive. Pude leer también algunos libros, como la *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez, *De La Sociedad a la Teología* de Juan Luis Segundo, *Opresión/Liberación*, desafío a los cristianos de Hugo Assmann y otros². Luego he hecho lecturas dispersas con ocasión de cursos dados en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile o de otros.

Por último —cosa que para un juicio crítico de la teología LA es de importancia— está el conocimiento “de oído” del pensamiento de muchos teólogos latinoamericanos, logrado en el contacto personal con ellos.

Estas reflexiones críticas se refieren, pues, a la “teología latinoamericana” tal como queda circunscrita en lo que acabo de decir. Si valen, valen respecto de ella. Sin embargo de esta amplitud, cada afirmación particular procuraré fundamentarla con algunas citas de unos pocos trabajos entre los más recientes.

3. Una última observación previa antes de entrar en materia. La crítica que paso a exponer no la hago como desde fuera de la teología LA, sino desde el punto de vista y la opción fundamental por los pobres que creo compartir con buena parte de esta producción teológica latinoamericana. Pero quizá con un acento propio: mucho de lo negativo que señalo en ella lo he descubierto en un proceso que se puede considerar como de autocrítica. Estas reflexiones tienen, pues, algo de una confesión.

2. *El aporte de la Teología Latinoamericana: una experiencia espiritual de los pobres*

4. Creo que hay consenso —expresado por ejemplo en la Declaración de la Comisión Teológica Internacional de Octubre de 1976— en que la teología de la liberación se basa en una determinada experiencia espiritual, la del testimonio evangélico de entrega a los pobres y a su liberación. Dicho con palabras de Leonardo Boff, “lo que sustenta la práctica y la teoría (teología) liberadoras es una experiencia espiritual de encuentro con el Señor en los pobres”³. Esta experiencia, convertida

² La lista completa del corpus analizado en mi memoria está en mi libro *Glaube und Politik. Herausforderung Lateinamerikas. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung*. Frankfurt a. M. y Bern, Lang 1973, pp. 291-296. Este corpus comprende 81 títulos, de los cuales los últimos seis son libros y el resto artículos de revistas.

³ Leonardo Boff, O.F.M., *Mística y acción política. Contemplativus in liberatione*, en *Mensaje*, 1980, p. 171.

en punto de partida del quehacer teológico, es, a mi juicio, el gran aporte de la teología de la liberación. Vale la pena leer algunos trozos de la declaración de la Comisión Teológica Internacional:

“El Concilio Vaticano II ha recordado a la Iglesia la obligación permanente de ‘escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio’ (GS 4). El cumplimiento de esta recomendación fue objeto de una especial insistencia en los documentos emitidos por la II Conferencia General del Episcopado de América Latina, efectuada en 1968, en Medellín (Colombia): la Iglesia escucha el clamor de los pobres y se constituye en la intérprete de sus angustias (...). Es preciso tener en cuenta estas circunstancias⁴ para comprender los numerosos ensayos teológicos que, sobre estas cuestiones, han sido publicados en estos últimos años. Si revisten un carácter científico, no son, por eso, ante todo, como los frutos de una investigación teórica; no se presentan, en primer lugar, como una teología ‘escrita’. Quieren mantenerse en estrecho contacto con la vida cotidiana de las poblaciones víctimas de la miseria y con la tarea que la Iglesia debe cumplir en esta coyuntura. Su propósito es hacer escuchar ampliamente el clamor del hermano pobre y doliente, el lamento que suscitan el hambre, las enfermedades, la explotación injusta practicada en espíritu de lucro, el destierro forzado, la opresión (...). Este testimonio de la preocupación por los pobres, que se alimenta del Evangelio de Jesucristo (cf. Lc 4, 18ss), es como el constante resorte espiritual de todos los ensayos de los teólogos en la materia; las consideraciones teológicas y las opciones políticas le deben su inspiración declarada. Una experiencia espiritual estimula el esfuerzo intelectual que tiende a traducir los movimientos de la caridad cristiana en consignas eficaces de acción, mediante la reflexión humana y el llamado análisis científico. Los dos momentos, el de una experiencia espiritual de carácter fundamental y el del pensamiento teológico y científico, son complementarios y forman una unidad viva. Es necesario, empero, cuidarse de confundirlos. No tenemos derecho, pues, de oponer una crítica negativa a los diferentes sistemas teológicos de que se trata, si no nos mantenemos atentos al clamor de los pobres y si no buscamos una mejor manera de responder a él. Pero, por otra parte, hay motivo para preguntarse si los proyectos teológicos más aceptados en la actualidad, tal como de hecho se presentan, son los únicos que abren el camino que lleva a encontrar más adecuadamente el deseo de un mundo más humano y más fraternal. En efecto, toda teología que se impone la tarea de ser eficaz, debe eventualmente acoger las modificaciones y los correctivos que se indican, si éstos le permiten cumplir mejor su misión fundamental”⁵.

5. Como condición y a la vez como fruto de esta experiencia espiritual de los pobres, la teología de la liberación ha aportado también a la Iglesia una nueva visión del mundo de los pobres latinoamericanos, haciéndonos caer a muchos en la cuenta de su existencia y de su dife-

⁴La Comisión se refiere a los muchos documentos de la Iglesia que se ocupan de este “desafío lanzado por la opresión y por el hambre”.

⁵Comisión Teológica Internacional: La Promoción Humana y la Salvación Cristiana, en *Mensaje* 1977, pp. 679-680. Con pequeñas omisiones, he reproducido todo el primer párrafo de esta Declaración. El texto se encuentra también en *Medellín* 1977, pp. 590-591.

rencia cultural con respecto al clero y a la mayoría de los cristianos de más peso en la Iglesia. Recogiendo una insinuación de Gustavo Gutiérrez, dice Fernando Castillo L.:

“Como lo ha observado Gutiérrez, los cristianos que asumen este compromiso (se refiere al compromiso con la lucha por la liberación de los oprimidos) hacen la experiencia de entrar en un mundo nuevo, el mundo de los pobres, del pueblo. Es un mundo ‘nuevo’ para ellos, porque no ha sido hasta ahí el mundo de la Iglesia. En esa praxis de solidaridad los cristianos han ido aprendiendo a mirar el pueblo desde la perspectiva del pueblo, han visto la red de relaciones sociales que mantienen al pueblo en situación de despojo”⁶.

En este despertar de la Iglesia y los cristianos latinoamericanos al mundo de los pobres han jugado un papel importante, a mi juicio, algunos sacerdotes, religiosas y laicos extranjeros que han entregado sus vidas al servicio del Evangelio entre los pobres de AL. Por lo mismo que venían de otras culturas, pudieron muchas veces captar, mejor que los connacionales, la diferencia cultural entre el pueblo y los grupos medios y altos. En efecto, los connacionales, fácilmente deslumbrados por la aparente identidad de lenguaje, de religión y de historia, y provenientes en su mayoría de los grupos medios o altos de la sociedad, no percibían esa diferencia en toda su verdad, interpretándola muy a menudo como mera deficiencia cultural. Ha ocurrido, así, algo que ya la Ilustración francesa convirtió en recurso literario: la presencia del extranjero permite detectar por contraste lo propio de la cultura que, de otro modo, pasa inadvertido, cubierto de una especie de velo de naturalidad.

3. *El defecto de la teología de la liberación: una experiencia no plenamente espiritual de los pobres*

6. No todo en la teología de la liberación ha sido aporte positivo. Hay también lagunas y deficiencias. Quiero detenerme en el que, a mi parecer, es su defecto principal: la experiencia de los pobres que está en la base de esta teología no ha sido todavía elaborada teológicamente como una experiencia plenamente espiritual. No me refiero evidentemente a la experiencia de quienes conviven con los pobres de AL y hacen suyos sus “gozos y esperanzas”, sus “angustias y temores”, sus aspiraciones y luchas. Mal podría yo juzgar de la calidad espiritual de su vivencia de fe en medio de los pobres. Me refiero exclusivamente a la elaboración teológica de esa experiencia, experiencia compartida en alguna medida por la mayoría de los teólogos de la liberación. Es la reflexión teológica de esa experiencia la que me parece aún deficitaria. Este defecto de elaboración espiritual de la experiencia de los pobres

⁶ Fernando Castillo L., Religión popular, desafío y esperanza, en *Fe y Solidaridad*, Servicio de Documentación, Serie Religión del Pueblo, n. 1, diciembre de 1979, p. 10, mimeografiado. Este artículo fue publicado en versión sintetizada en *Concilium*, junio de 1979.

se muestra sobre todo en tres aspectos: en la tendencia a romper las tensiones entre el amor de Dios y el del prójimo y entre la persona y las estructuras de la vida colectiva, y en la no bien lograda integración de las ciencias modernas en la mirada de la fe.

Veamos cada uno de estos tres aspectos con algún detalle.

3.1. *Tendencia a romper la tensión entre el amor a Dios y el amor al hermano.*

7. Quizá nadie en todo el NT ha expresado como San Juan esta tensión que está en el centro de la fe cristiana: "El que diga 'Yo amo a Dios' mientras odia a su hermano, es un embustero, porque quien no ama a su hermano, a quien está viendo, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo" (1 Jn 4,20), y dos versículos más adelante: "Sabemos que amamos a los hermanos cuando amamos a Dios cumpliendo sus mandamientos" (1 Jn 6,2). Es decir, si es verdadero que el que no ama al hermano no ama a Dios, también es verdadero que para amar verdaderamente al hermano hay que amar a Dios, fuente del amor. Se trata de una tensión entre las dos formas reales de un único amor, no de una difícil suma de dos amores diferentes. En un sentido, la prioridad la tiene el amor al hermano: es en la realidad del encuentro con el hermano "visible" donde se hace verdad el único amor. En otro sentido, la prioridad la tiene el amor a Dios: porque ese amor concreto al hermano sólo hace verdad el amor, que es el decisivo, al Dios "invisible".

El primer sentido es "encarnatorio": el amor se encarna y por lo tanto se hace real, saliendo de la ambigüedad del sentimiento, en el amor práctico al hermano. El segundo sentido es esencial: el amor a Dios es el contenido, es la sustancia de lo que se tiene que encarnar, porque en la fe cristiana de lo que se trata es de entrar en la circulación del Amor de Dios.

8. Creo percibir en la teología de la liberación una tendencia a romper esta tensión. Se da por sentado que en la fe cristiana se trata de amar a Dios y se elabora más detenidamente la otra vertiente, la del amor al hermano. Esta tendencia se hace perceptible en expresiones como las siguientes:

— A propósito de 1 Jn 4, 11: "Si Dios nos amó de esta manera también nosotros debemos amarnos unos a otros", comenta Jon Sobrino: "Lo que quiere decir Juan es que la forma correcta de responder al amor de Dios es amar a otros; la forma correcta de responder en la fe es una praxis del amor, y sin ésta, aquella es realmente vacía, no puede constituirse como tal. Obviamente Jn habla también del amor cristiano a Dios —expresión de la fe—, pero lo más típico suyo consiste en que la correcta relación con Dios *no es otra cosa que* la correcta relación con los hombres"⁷. Aunque ese "no es otra cosa que" puede

⁷J. Sobrino, S.J., *Evangelización e Iglesia en América Latina*, p. 21. El subrayado es mío. - En el presente artículo citaremos tres estudios de Jon Sobrino, que serán citados respectivamente como:

ser interpretado en un sentido correcto, la tendencia espontánea es a ver en él una ruptura de la tensión por reducción de uno de los polos (el amor a Dios) al otro (el amor al hermano).

— En el mismo artículo insiste Sobrino: “Se da por lo tanto en Juan una dialéctica importante. La fe es la gratuidad de saberse amado por Dios, y de ahí se deriva *en primer lugar* la praxis del amor hacia los hermanos”⁸. Lo obvio sería esperar en vez de esa “praxis del amor hacia los hermanos” una respuesta “en primer lugar” a ese amor gratuito de Dios, amado por sí mismo.

— Todavía Sobrino en el citado artículo: “Reino de Dios es para Jesús un modo de convivencia entre hombres según el cual éstos sean hermanos y *de esa forma* hijos de Dios”⁹. Tiendo a pensar que en el conjunto del NT la verdad es exactamente al revés: que para hacernos hermanos tenemos que empezar por ser hechos y dejarnos hacer hijos de Dios.

9. Es coherente con esta acentuación del amor al hermano que en alguna medida la saca de su relación con el amor a Dios, una cierta desvalorización de la oración.

— Dice Arturo Paoli: “En Roma conocí algunas señoras que, sin tener nada o casi nada que hacer, formaban parte de una asociación de adoradoras. Pasaban horas enteras sentadas o arrodilladas delante de la hostia. ¿Qué le dirían a Jesús? No lo sé, pero sé que lo *único que se le puede decir a Jesús* es ser Jesús, esto es, salvar al mundo. Pero salvar al mundo quiere decir hacernos hermanos, y hacernos hermanos quiere decir no aceptar la distribución actual de los bienes de la tierra, y cambiarla”¹⁰.

¿Es tan cierto que lo único que se le puede decir a Jesús es “ser Jesús, esto es, salvar al mundo”? ¿No se desconoce así el aspecto propiamente contemplativo de la oración cristiana, el entrar en la oración que el mismo Jesús dirigía a su Padre? ¿O era ésta también únicamente oración para pedir la salvación? Es indudable que la oración —la de Cristo y la del cristiano— tiene que ver con la salvación, con la irrupción definitiva del Reinado de Dios en nuestro mundo —como lo muestran los siete momentos en que Jesús aparece en oración en Lc—, todos ellos referidos a su misión mesiánica. Pero hay una manera de entender esa referencia al Reinado de Dios y a la salvación como exclusivamente

— Sobrino I: Evangelización e Iglesia en América Latina, en *Fe y Solidaridad*, Serie Reflexión Teológica, n. 13, agosto-septiembre de 1978.

— Sobrino II: La Unidad y el Conflicto dentro de la Iglesia, en *Fe y Solidaridad*, Serie Reflexión Teológica, n. 15, enero de 1979.

— Sobrino III: Reflexiones sobre el Documento de Cristología de Puebla en *Fe y Solidaridad*, Serie Iglesia Latinoamericana, n. 3, junio de 1979.

⁸ Sobrino I, p. 22. Subrayado mío.

⁹ Sobrino I, p. 23. Subrayado mío.

¹⁰ Arturo Paoli, *El Rostro del Hermano*. Sígueme, Salamanca 1979. El subrayado es mío. He utilizado un extracto mimeografiado, por eso no se indica la página en las citas.

en la línea del quehacer, olvidando que el hombre tiene también una dimensión de ser.

A la que habría que añadir, quizá, una dimensión de "estar", siguiendo lo de Mc 3, 14: los doce fueron escogidos para estar con Jesús y para ser enviados a participar en su propia misión.

—Sobrino, sin embargo, desvaloriza estar contemplativo con Jesús en una nota de su artículo ya citado: "El estar con Jesús no significa en la teología de Marcos el hecho pasivo de centrarse en la persona de Jesús, sino en la globalidad de su misión. (...) No tiene, pues, el sentido unilateral personalista de centrarse en la persona de Jesús. La contraposición del v. 14 entre 'estar con Jesús' y 'ser enviados a predicar' es la contraposición entre acompañar la misión de Jesús o ir enviados a misionar sin Jesús"¹¹. Para lograr esta desvalorización del centrarse personalista en la persona de Jesús, Sobrino ha tenido que torcer manifiestamente el texto de Mc y de paso construirse un fantasma fácil de despachar.

10. Esto me lleva a otra observación. Cuando se rompe en el pensamiento la tensión entre dos polos que se dan en la realidad, se suele desencadenar una inagotable polémica de acentuaciones unilaterales que van construyendo un fantasma con un polo despojado de su relación al otro, fantasma fácilmente destruible. Pero la propia construcción se presta admirablemente para que el oponente haga otro tanto.

En la medida en que la teología de la liberación reacciona contra una presentación de la fe —y una vida de la fe— en que el proclamado amor a Dios se unía sin mayor problema a un menosprecio e incluso a un atropello opresor del hermano, sobre todo de los pobres, es quizá inevitable un cierto desbalance en la elaboración teológica de la tensión entre las dos vertientes del amor cristiano. Es el precio que hace pagar la polémica. Pero la mejor manera de destruir el error dualista y a la vez de no romper la tensión constitutiva del amor, es precisamente mostrando la indisolubilidad de ambos amores, recorriendo sus relaciones en ambas direcciones: del amor de Dios al amor del prójimo y del amor del prójimo al amor de Dios.

11. Al no considerar adecuadamente la tensión entre el amor de Dios y el amor del prójimo se puede caer, por último, en una acentuación unilateral de los valores cristianos de justicia, amor, paz, libertad, etc.; desprendidos de su relación viva con la persona de Dios. En un texto en que trata de la relación entre la historia presente y la plenitud futura del Reinado de Dios, dice Sobrino: "En un sentido es claro que la historia actual es previa a su plenitud final. Esta es una utopía y por lo tanto no adecuadamente analizable por la razón humana, sino captada a modo de esperanza. Pero según la fe la historia presente no es sólo una prueba para adquirir la futura, como si entre ambas no existiese continuidad. Pues precisamente la prueba presente consiste en realizar bajo las condiciones de la historia lo que en la esperanza se espera como consumación final: el Reino de Dios. *El contenido de la*

¹¹ Sobrino I, p. 34, nota 5.

prueba es la realización del amor, de la justicia, de la fraternidad entre los hombres, que son los símbolos usados para describir la plenitud final. Por ello, aunque la plenitud es gratuita y acción de Dios, y en ese sentido discontinua con la historia presente, existe sin embargo, una profunda continuidad. Sólo quien hace aquí la nueva tierra participará en el nuevo cielo"¹². Dios aparece aún, para dar la plenitud final, pero la "prueba" en la historia es la construcción que el hombre hace de los valores cristianos. La relación con Dios no parece formar parte de esa prueba.

12. En definitiva, yo diría que la teología de la liberación corre el riesgo de no considerar adecuadamente que el contenido esencial de la fe es la relación del hombre con Dios, mediada por Jesucristo. Relación que tiene que hacerse carne en la totalidad de la vida del hombre, en "obras" de diverso tipo.

De alguna manera, pues, la tensión entre el amor a Dios y el amor al hermano reproduce la tensión que hay entre la fe y las obras; mejor, es el núcleo de esta tensión. Sabemos que ya en los primeros años de la Iglesia esta tensión se prestó a polémicas y malas comprensiones. De ello testimonian Pablo (que acentúa el valor salvador de la fe) y Santiago (que acentúa la necesidad de las obras, para que la fe sea viva, es decir, salvadora). Ambas tensiones se dan entre un polo en cierta manera visible (las obras, el amor real al hermano) y un polo en cierta manera invisible (la fe, el amor a Dios). Hoy vivimos en un ambiente cultural impregnado del pragmatismo propio de los Tiempos Modernos, que —quizá sin saberlo reflejamente— ha hecho suyo el principio de verificación empírica del positivismo. Si es cierto que la teología de la liberación tiende a romper la tensión del amor en favor del polo visible, esto podría estar indicando que no se ha liberado aún plenamente de esta influencia cultural moderna ni se ha dejado criticar por aquello de Saint-Exupéry en *El Principito*: "Lo importante es lo que no se ve".

Pero esto nos lleva a la segunda manifestación de la falta de elaboración plenamente espiritual de la experiencia de Dios en los pobres en la teología de la liberación.

3.2. *Tendencia a romper la tensión entre el corazón del hombre y sus organismos.*

13. Si la primera manifestación del defecto de la teología de la liberación era teológica, esta segunda es propiamente antropológica, aunque luego se traduzca también en teología. Se trata de una visión insuficiente del hombre que tiende a romper la tensión entre los dos polos que la constituyen: el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, o —como yo prefiero decir, recuperando el sentido bíblico de la palabra "corazón"— el corazón y los organismos del hombre (organismos que son tres: el corporal, el síquico y el cultural).

¹² Sobrino I, p. 17. Subrayado mío.

La teología de la liberación tiende a poner el amor al hermano sobre todo en la construcción de una nueva sociedad. Así, una vez desbalanceada la tensión constitutiva del hombre, del polo orgánico se escoge su aspecto cultural, colectivo. (Otros grupos o movimientos pueden hacer otra elección, pero sobre la base de la misma ruptura, sea que acentúan lo síquico —las ideas ortodoxas o los actos ascéticos de la voluntad, por ejemplo—, sea que acentúan lo corporal —el sometimiento a determinadas normas de conducta).

14. Veamos algunos textos donde se manifiesta la tendencia a esta ruptura.

— Dice Paoli a propósito de la Eucaristía: “Pero comer la carne y beber la sangre significa meterse dentro del problema de la distribución de los bienes y del uso de esos bienes, *ya que* en ese uso es donde nos hacemos amigos o enemigos, en donde somos hermanos u opresores”¹³. Ese “*ya que*”, que he subrayado, puede entenderse bien. Pero lo espontáneo es ver ahí un desconocimiento de la dimensión interior del hombre, que es donde se decide su conducta exterior: “porque de dentro, del corazón del hombre, salen las malas ideas: inmoralidades, robos, homicidios, adulterios, codicias, perversidades, fraudes, desenfreno, envidias, calumnias, arrogancia, desatino” (Jesús, en Mc 7, 21-22).

— El mismo Paoli insiste: “Si no somos hermanos porque los bienes están mal distribuídos, hacernos hermanos significa cambiar la relación entre los hombres cambiando la relación con los bienes”. ¿Es tan cierto que no somos hermanos *porque* los bienes están mal distribuídos? Jesús quizá lo diría al revés: están mal distribuídos los bienes porque no tenemos corazón de hermanos. Es cierto que nuestro corazón es influído por nuestros organismos y que la extracción social y la inserción social nos predisponen para ver o no ver determinadas realidades o para verlas y sentir las de tal o cual manera. Pero eso no justifica poner la carreta delante de los bueyes.

— Sobrino, aún reconociendo que el amor al hermano tiene múltiples formas, dice: “En nuestro Continente, el amor debe tomar privilegiadamente, aun sin ignorar otras necesarias formas de amor, la forma de la justicia, como vehículo indispensable de la creación de la fraternidad entre los hombres y así de la filiación de hijos de Dios”¹⁴. Sobrino tiene plena conciencia de que este amor que se hace lucha por la justicia social no es más que una mediación del Reinado de Dios, no constituye ese Reinado. Que, por lo tanto, vale para él la reserva escatológica. Sin embargo, afirma: “En esta situación (de violencia institucionalizada en AL) lo más típico de la evangelización no debiera ser relativizar las mediaciones del reino, sino promover con todas las fuerzas las mediaciones de una sociedad más justa, sobre la cual ciertamente habrá que aplicar *después* la reserva escatológica”¹⁵. Y, a continuación, en directa referencia al problema que vengo señalando, dice: “Y algo parecido habrá que decir del peligro de que la persona individual quede ahogada

¹³ Obra citada en la nota 10.

¹⁴ Sobrino I, p. 19.

¹⁵ Artículo citado, p. 19. El subrayado es mío.

en el enfoque estructural de los problemas y soluciones. Es evidente que la evangelización no puede ni debe olvidar el aspecto personal del hombre, pues es claro en la fe cristiana el valor absoluto de la persona humana y la necesidad ineludible de que ella misma tome decisiones que son inalienables. Pero en nuestro Continente es también claro que ese valor de la persona humana y su misma capacidad de decidir está secularmente amenazado y anulado en gran parte por las estructuras en que vive. Por ello la evangelización aunque no hará depender de la transformación de las estructuras la total renovación de la persona, el hombre nuevo, deberá tomar absolutamente en serio el cambio de dichas estructuras injustas, pues son la negación formal del Reino de Dios en su aspecto comunitario y además uno de los más serios obstáculos para que la misma persona, en cuanto individuo, recobre y crezca en su dignidad de hijo de Dios”.

— También se encuentra esta ruptura en algunas expresiones de los hermanos Boff. Dicen: “La política se presenta hoy como una dimensión esencial de la fe. En la medida en que fe implica el ágape (caridad), y que el ágape tiende a una inserción social e histórica, es imposible hoy creer auténticamente sino participando en la política”¹⁶. Lo que me preocupa en esta formulación es el exclusivismo que refleja. Porque igual raciocinio se puede hacer con cualquiera de las otras manifestaciones del organismo cultural del hombre, con la estética, por ejemplo. Pero ¿quién aceptaría que “es imposible hoy creer auténticamente sino participando en la estética”? Creo que hay aquí un doble desconocimiento de hecho: de la variedad (y por lo tanto multiplicidad) de aspectos de la dimensión cultural del hombre y de la variedad (y complementariedad) de vocaciones personales.

— Otra formulación de los hermanos Boff muestra esta misma tendencia excluyente: “En verdad, el Reino no está solamente en la Iglesia. Está también en la sociedad. No está sólo en la comunidad religiosa, está inclusive en el Partido. Pero está ahí o aquí de modo diferente. Ahí como manifestación, aquí como realización. Ahí como celebración, aquí como instauración. Ahí como pistis (fe) aquí como ágape (amor). Allí como ciencia, aquí como praxis. Allí como liturgia, aquí como historia”¹⁷. Como si no hubiese más realización del Reinado de Dios que la transformación de la sociedad. Quizá estamos ante una reacción (unilateral) contra una presentación y vivencia de la fe que expulsaba del Reinado de Dios precisamente lo que los Boff ahí afirman. Pero ¿por qué responder a una exclusión con la exclusión contraria? ¿No refleja esto una ruptura de las tensiones constitutivas del hombre?

15. Esta ruptura *puede* llevar a dos consecuencias negativas. Por una parte, a una pérdida o al menos desvalorización del mundo interior

¹⁶ Clodovis Boff y Leonardo Boff: Comunidades cristianas y política partidaria. Traducción mimeografiada por *Fe y Solidaridad*, Serie Reflexión Teológica, n. 16, mayo de 1979, p. 4, de un artículo publicado primero en *Revista Eclesiástica Brasileira* de septiembre de 1978.

¹⁷ Artículo citado, p. 7.

del hombre y a un menosprecio por todo sufrimiento humano que no sea producto de las estructuras de la sociedad. Es decir, a una subordinación de la persona a las estructuras, lo que es exactamente contradictorio con la fe cristiana (y que suele llevar a una distorsión del privilegio evangélico de los pobres, eliminando de él a los niños, las prostitutas, los recaudadores de impuestos y otros. Sobre esto vuelvo más adelante). A este propósito, creo iluminador citar algunas expresiones de un marxista chileno en el exilio, José Rodríguez Elizondo, en entrevista publicada en *Mensaje* (1980, 329-332): "La desgracia del exilio es que muchas veces hay gente que piensa más en las tomas de posiciones abstractas, en las tesis, en el combate con enemigos 'principales', gigantescos, enormes, y que no tiene demasiado tiempo para pensar en el pequeño, concreto y siempre valioso ser humano" (p. 331). Pero, según su testimonio, él logró encontrarse con otros hermanos en desgracia, que sí percibían ese valor del hombre: "Habíamos sido educados —dice— de acuerdo con ciertos cánones cristianos; teníamos esa solidaridad con el prójimo como tal, y no con el prójimo como perteneciente a determinada clase, a determinado partido o a determinada ideología" (ibidem).

No estoy diciendo que la teología de la liberación haya caído en este peligro. Sólo afirmo que hay que tenerlo presente como cautela, porque al romper la tensión constitutiva del hombre es casi inevitable caer en él.

16. Por otra parte, la ruptura de la tensión entre el corazón del hombre y sus organismos puede abrir paso —a la vez que ser su efecto— a la supervaloración que la cultura moderna hace de la acción, del quehacer, de la praxis o como se quiera decir, por encima del ser y del estar de hombre en el mundo y ante Dios. Sobrino, por ejemplo, insiste en que la Iglesia se constituye para la evangelización (lo que es cierto) y en la evangelización (lo que es discutible). Pone como modelo al propio Jesús, tal como lo presenta la reflexión de la Carta a los Hebreos sobre su sacerdocio. Dice textualmente: "La misión sacerdotal, evangelizadora en nuestro lenguaje, es lo que ha constituido al mismo Jesús"¹⁸. Creo percibir aquí también una reacción. En el pensamiento medieval el acento era inverso; lo que se expresaba en el axioma "agere sequitur esse", la acción es fruto del ser. Este pensamiento de la teología de la liberación sería de nuevo tributario de la cultura moderna, que es cultura de la acción, sobre todo de un determinado tipo: la acción de conquista y de dominación. ¿No habría que pensar más a fondo la relación entre el ser y el quehacer —incorporando, quizá, también el estar— del hombre, para reconocer a cada polo su valor, sin romper las tensiones que establece con los otros?

17. Por último, pienso que la ruptura de la tensión que constituye al hombre desemboca inevitablemente, cuando se consuma, en el fari-saísmo —que es el gran adversario al que se enfrenta Jesús, la postura que El maldice con sin igual fuerza.

¹⁸ Sobrino I, p. 24.

Un elemento importante del farisaísmo es contar con las propias fuerzas —con la propia capacidad de acción— y no remitirse a la envolvente y siempre previa acción del amor creador y liberador de Dios. Algo de esta actitud —que constituye también la que Pablo tiene en vista cuando polemiza contra los que creen en la justificación por las obras y no por la fe— creo percibir en textos como los siguientes.

— En referencia a la unidad de la Iglesia Sobrino señala: “Cualquier ideologización de la unidad eclesial debiera tener en cuenta que esa unidad es ciertamente un desiderátum en el NT (...), que por esa unidad hay que trabajar (...), para que la mera declaración de que existe un solo Señor, una sola fe, un bautismo, un cuerpo, un Espíritu, un solo Dios y Padre no realiza por sí la unidad; es el fundamento cristiano de que lo que haya de haber de unidad sea cristiano, pero de por sí no la realiza sin más”¹⁹. No pretendo negar la posibilidad de que nos quedemos en meras declaraciones; pero me habría gustado que se expresara más nítidamente que la unidad de la Iglesia es un regalo de su único Señor, que debemos primero acoger con humildad y agradecimiento, para luego hacer crecer con toda nuestra capacidad de comunión.

— Otro texto del mismo artículo de Sobrino deja pensativo: “En ese hacer histórico de la misión la Iglesia irá reconquistando su esencia cristiana y se irá aproximando a la Iglesia de la fe; irá haciendo real su fe en Jesús como el Cristo, irá comprendiendo su misión también como un camino del pueblo de Dios hacia el Padre”²⁰. Me parece riesgosa esa dicotomía entre la Iglesia y la Iglesia de la fe, como si el don de Dios (la Iglesia de la fe) fuera distinto de la tarea nuestra (la Iglesia, la de la historia).

— El mismo acento en la acción del hombre se percibe en otro artículo del mismo Sobrino: “La realidad cristiana es el proceso histórico de creer en el Dios del reino *haciendo* el Reino de Dios”²¹. Es cierto que se suele usar hoy la expresión “hacer” o “construir el Reino de Dios”. La ha encontrado, por ejemplo, en discursos de Juan Pablo II. Pero cree que no es exacta y se presta para una interpretación “conquistadora” y “dominadora”, muy del gusto del pensamiento moderno.

— Es curioso que cuando Sobrino se refiere a la lucha de Jesús con los fariseos, dice: “Lo que Jesús denuncia en sus controversias y anatemas es el legalismo de quienes han hecho de Dios legalismo opresor y no amor”²². Es decir, según él Jesús condena sobre todo el contenido del farisaísmo (identificado con ese “legalismo opresor”) y no tanto la actitud, que consiste entre otras cosas en romper la unidad del hombre quedándose con sólo lo externo (ver Mc 7; Mt 23; etc.).

¹⁹ Sobrino II, p. 19.

²⁰ Sobrino II, p. 20.

²¹ Sobrino I, p. 20. El subrayado es mío.

²² Sobrino I, p. 21.

3.3. *El problema de la integración de las ciencias modernas en la mirada de la fe.*

18. La historia de las conflictivas relaciones de la fe con la razón moderna muestra que no ha sido fácil para la Iglesia integrar en su mirada de fe la nueva cultura que surgió en Europa a partir del Renacimiento. Particularmente difícil le ha resultado integrar no sólo algunos resultados de las ciencias modernas —como pueden ser, por ejemplo, el heliocentrismo de Copérnico y Galileo, las teorías de la evolución de la vida desde Darwin y Lamarck o la sicología de las profundidades desde Freud—, sino sobre todo el modo científico de enfocar la realidad física y humana. Es cierto que el método de las ciencias modernas —en la medida en que prescinde de la “hipótesis Dios”— hace más difícil esa posible integración que, en ningún caso, por lo tanto, podrá significar una mera canonización de las ciencias por la Iglesia (¿para qué? por lo demás), sino que inevitablemente ha de incluir un momento crítico en que los supuestos de las ciencias deben ser sometidos a cuestionamiento desde la fe y las opciones antropológicas y metafísicas que trae consigo.

Si hago este breve recuerdo de una ya larga historia de desencuentro es para relativizar esta tercera manifestación del defecto que vengo criticando en la teología de la liberación. No se trata de algo propio de ella, sino, en cierto sentido, de lo que podríamos llamar un “mal común” de la teología moderna. Esta, en efecto, ha oscilado demasiado a menudo entre un “liberalismo” que adapta la teología (y a veces la fe misma) a la modernidad, y un tradicionalismo que le vuelve decididamente las espaldas.

En el caso de la teología de la liberación LA veo esta dificultad de integrar los aportes de las ciencias modernas en la mirada de la fe sobre todo en dos zonas: en la exégesis y en las doctrinas eclesiológicas. Me detengo un momento en cada una de ellas.

19. Planteado abruptamente y sin muchos matices, creo que el problema de la exégesis —que la teología de la liberación importa de la escuela histórico-crítica europea, ya que no se ha desarrollado aún una escuela original en AL— es que tiende a poner como norma de la fe la historia que ella reconstruye con ayuda de sus métodos científicos, por encima del testimonio de la fe que en la SE la Iglesia apostólica nos ha dejado.

Por mi parte, creo que esa norma es el testimonio de la fe de la comunidad apostólica y que el valor de la crítica histórica (y de cualquier otro método científico de análisis de la SE) depende de la medida en que nos ayuda a penetrar más a fondo y mejor en el sentido de ese testimonio.

De nuevo son algunas expresiones de Sobrino las que más a las claras muestran esta tendencia a invertir los papeles del testimonio y de la ciencia exegética.

—En su artículo sobre “La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia” insiste Sobrino en varias oportunidades en que la Iglesia no se

funda tanto en la enseñanza de Jesús como en su historia: "Si la Iglesia reconoce en su fundador no un Cristo cualquiera, sino al Cristo que es Jesús de Nazaret, entonces su realidad más profunda no puede estar basada sólo ni principalmente en las instrucciones que Jesús pudiera haber dado sobre el modo de organización y misión de la Iglesia, sino en primer lugar en la misma historia de Jesús"²³. "El cristianismo no es una verdad que aparece hace dos mil años para ser después aplicada a lo largo de la historia, sino que se funda en la historia concreta de Jesús de Nazaret que a su vez desencadena una historia"²⁴.

Sin tocar el fondo del asunto —en el que, creo, hay una importante verdad— cabe anotar que Sobrino no señala aquí cómo podemos tener hoy acceso a esa historia de Jesús. Pero en otro lugar del mismo artículo supone inequívocamente que la puerta de acceso es la exégesis histórico-crítica: cuando habla del "redescubrimiento del Jesús histórico"²⁵.

—A propósito de la fundación de la Iglesia por Jesús dice Sobrino en una nota: "Lo que llamamos concepción histórica quiere decir que el NT debe en general ser leído como historia a través de la cual se comprende también su doctrina. Reconocer esto es importante para el problema que nos ocupa, pues aun cuando *la exégesis dificulte aceptar sin más como problema del Jesús histórico* el texto clásico de Mt 16, 16-20 o designar exactamente el lugar y tiempo en que las hubiera pronunciado, no supone esto ignorar la realidad fundamental de la fundación de la Iglesia por Cristo, sino buscar en la misma historia de Jesús aquella realidad que desencadena realmente la realidad de la Iglesia"²⁶. La afirmación que hace aquí Sobrino in recto me parece matizada; pero de paso, en la frase que he subrayado, se afirma algo inaceptable, porque ahí se pone el resultado (siempre hipotético) de la ciencia histórica por encima del testimonio (inequívoco, a mi juicio) de la comunidad apostólica.

20. El problema de la exégesis tiene otro aspecto de consecuencias delicadas, que surge de la investigación histórica del AT. En efecto, esta investigación no tiene por qué hacerse a la luz de la fe en Jesús como término y plenitud de la historia de salvación del pueblo de Israel. Se priva así necesariamente, en la medida en que se pretende científica, de un principio clave de la interpretación cristiana del AT. La consecuencia puede ser grave si, además, como expresé en el párrafo anterior, a los resultados de la exégesis histórica se les da un valor implícitamente normativo para la fe.

Por una parte, en el pueblo de Israel la revelación de Dios está aún en estado de promesa. Esta promesa va avanzando hacia su cumplimiento mediante nuevas intervenciones históricas de Dios que superan lo anterior —piénsese por ejemplo en la forma cómo ve el segundo Isaías la relación del retorno del Exilio en Babilonia con el Exodo de Egipto—. Pero desde la fe en Cristo sabemos que la promesa se ha cumplido y no

²³ Sobrino II, p. 17.

²⁴ Sobrino II, p. 19.

²⁵ Sobrino II, p. 6.

²⁶ Sobrino I, p. 34, nota 4. El subrayado es mío.

podemos ya esperar nuevas intervenciones de Dios que superen lo ocurrido en El, si no es la consumación escatológica de su Reinado, que extenderá a la humanidad lo ya realizado en Cristo.

Por otra parte, las intervenciones de Dios en el AT son marcadamente políticas: se trata de crear un pueblo que sea suyo y esto supone un pueblo que sea políticamente soberano, que no esté sometido a otros pueblos y a sus dioses. En Jesús, sin embargo, se supera —sin negarla— esta perspectiva política: huye al monte solo cuando quieren hacerlo rey luego de la multiplicación de los panes (Jn 6, 15) y no contesta la pregunta de los discípulos por la restauración del Reino en Israel antes de su ascensión (Hch 1, 6-8).

Creo que el recurso de la teología de la liberación al AT, sobre todo al tema del Exodo, no ha sido suficientemente cristocéntrico y ha consistido muchas veces en un simple adosar los textos bíblicos a la situación actual de los pueblos latinoamericanos, saltándose no sólo la necesaria mediación cristológica del AT sino también la mediación cultural, es decir, la elaboración de la diferencia histórica entre el pueblo de Israel en el AT y los pueblos latinoamericanos de hoy. No quiero negar con esto la validez y la riqueza de un procedimiento de lectura de la SE que consiste en reconocer la propia historia (personal o colectiva) en la del pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento. Quiero señalar sólo uno de los límites que hay que tener presente precisamente para que ese procedimiento sea válido y fecunda la vida actual de la fe.

21. La dificultad de integrar en la mirada de la fe la manera de ver y los resultados de las ciencias modernas se ve también muy patente en el caso de la Eclesiología. Aquí hay un campo en cierto modo privilegiado para el choque de esas dos visiones, porque la Iglesia es, por una parte, una organización humana como cualquier otra —y, por lo tanto, un interesante objeto para las ciencias sociales— y, por otra, es el Pueblo *de Dios*, el Cuerpo *de Cristo*, el Templo *del Espíritu*, es decir, una realidad sólo accesible desde la fe. La Iglesia es, así, una realidad constituida por una tensión análoga a la que acabamos de ver que constituye al hombre: su corazón, lo que la hace ser Iglesia, es su relación invisible con Dios, mientras que su organismo está dado por su realidad organizacional, histórica.

Creo que aquí también la teología de la liberación tiende a romper la tensión de estos dos polos, de nuevo en favor del polo visible. Es decir, la mirada de la fe tiende a ser ahogada por la mirada de las ciencias sociales.

Quizá por reacción contra una actitud muy difundida anteriormente de cierto paralelismo, en que los hombres de Iglesia se refugiaron muchas veces en su mirada de fe para desconocer algunos aspectos de la realidad histórica y social de la Iglesia.

Esta tendencia la veo confirmada en expresiones como las que siguen:

— En su artículo sobre la unidad de la Iglesia se refiere Sobrino al pluralismo al que el Concilio Vaticano II dio carta de ciudadanía en la Iglesia y que permite reconciliar —según él inadecuadamente aún— unidad y multiformidad en la Iglesia. Sobrino critica este pluralismo por-

que en él “estaba ausente la concepción de la unidad a partir de la misión (de la Iglesia), es decir, a partir de lo por hacer, tanto en el sentido futuro como práxico. Y estaba ausente sobre todo la parcialidad de esa misión. La dirección hacia el pobre y el oprimido, si es que se consideraba, era una más de las exigencias, pero no la que concretaba todo el hacer eclesial. Y al faltar esa parcialidad constitutiva se ignoraba *la constitución del mundo y de la Iglesia de forma antagónica entre oprimidos y opresores*, lo cual es la más profunda causa del conflicto y la óptica también de considerar la unidad de la Iglesia”²⁷. Cabe preguntarse si es verdad que el mundo y la Iglesia, en lo que tienen de más entrañable, estén constituidos por ese antagonismo. Leída con rigor, esa expresión revela una indebida sociologización de la mirada sobre la Iglesia.

— Más adelante, en el mismo artículo, dice Sobrino: “Es un error buscar el primer origen y la primera solución al problema del conflicto (dentro de la Iglesia) en *la pura subjetividad* de los individuos. Evidentemente que el carácter de las personas y de los grupos configurará externamente el conflicto; pero *su raíz no está ahí*. Lo que la Iglesia tiene planteado hoy no es un problema de sicología —como tantas veces se presupone—, no es un problema de docilidad o rebeldía psicológica, sino que es un problema de misión”²⁸. Entendido como un conflicto entre una interpretación psicológica y una sociológica del conflicto dentro de la Iglesia —como parece ser aquí— no hay salida: porque ninguna de las dos perspectivas logra penetrar hasta el corazón del hombre, que es tanto el punto donde se origina el conflicto, como la sede capaz de recibir y asumir la misión que Dios le da.

— Esta misma mirada sociológica, que no logra penetrar en la profundidad espiritual de la Iglesia, se manifiesta en lo que dice Sobrino sobre el profetismo y la herejía en la Iglesia: “El que la Iglesia pueda integrar ese nuevo avance (que propone el profeta) motivará que el profetismo no se convierta en herejía; pero si no integra la profecía, la Iglesia se anquilosará”²⁹. Poco antes ha dicho, en referencia a la herejía: “Esto mismo vale para el profetismo (se refiere a que hace repensar el problema de la unidad ayuda a que sea más cristiana), sólo que el profeta permanece dentro de la Iglesia, y por ello perpetúa el conflicto en su mismo seno”.

De modo que, según Sobrino, toda la diferencia entre el profeta y el hereje es quedarse o no dentro de la Iglesia, al margen del espíritu con que se quede. Se trata, a mi entender, de una concepción muy superficial, que no penetra hasta el corazón.

— El problema que estoy tratando de mostrar queda agudamente planteado en una nota de Boff³⁰ en que se refiere a “la complejidad de lo real social, hoy extremadamente sofisticado y asequible *solamente* mediante el instrumental científico” (subrayado mío). Creo, por mi parte, que el instrumental científico desarrollado hasta hoy nos permite captar

²⁷ Sobrino II, p. 2. Subrayado mío.

²⁸ Sobrino II, p. 9. Subrayado mío.

²⁹ Sobrino II, p. 13.

³⁰ En el artículo citado en la nota 3, p. 174, nota 3.

solamente la expresión orgánica de la realidad social, no el corazón del hombre que ahí se expresa. Por lo demás, en los distintos y a veces contrapuestos enfoques de las escuelas de ciencia social anida una misma visión del hombre como creador ilimitado y por lo tanto irresponsable. De modo que si la visión de las ciencias sociales no se integra en una mirada que vea el corazón, no sólo es inútil sino que es perjudicial, pues puede hacer creer —en parte debido a su misma sofisticación conceptual— que nos introduce a profundidades de la realidad social inaccesibles de otro modo.

Creo que en Puebla los Obispos de AL nos señalan este camino de integración cuando, en lugar de recurrir a mucho instrumental sociológico para describir la pobreza de AL nos hablan de los rostros de pobres que nos desafían (número 31 a 39). Porque el rostro, más que los conceptos de las ciencias sociales, es la ventana por donde asoma el corazón del hombre.

22. Cuando no se logra integrar críticamente la ciencia en la mirada de la fe sino que ésta se subordina a aquella, se pierde el sentido simbólico, que es esencial a la fe cristiana (y al hombre mismo), y se reduce el símbolo a mero signo. Es lo que ocurre en este pasaje de Sobrino: aludiendo a lo que dice el Vaticano II sobre la Iglesia como signo y sacramento: “El Concilio elige un concepto sistemático de suma importancia. Pues *el signo es un tipo de realidad que no tiene consistencia en sí misma*, sino sólo en cuanto significa algo para alguien”³¹. La frase que he subrayado es la negación misma del símbolo —y los sacramentos son símbolos, no meros signos—. Al no captar lo que hay en el símbolo (de nuevo la analogía con el corazón del hombre), su carne es reducida a mero vehículo de un significado, es decir, de un contenido conceptual que se adosa arbitrariamente a esa carne. Nos encontramos aquí con ese sesgo dominador y constructivista del hombre y la cultura modernos.

23. Una última observación. Creo que esta sociologización de la mirada en la teología de la liberación da cuenta de una dificultad sentida por muchos frente a la presentación exclusivista del privilegio de los pobres. Percibo tres problemas en el tratamiento que suele darse a este tema en la teología de la liberación.

— El primero se refiere directamente al hecho de que el “pobre” es interpretado ante todo en un sentido social y económico. Esto lleva a olvidar que junto a los pobres (que indudablemente en boca de Jesús son los pobres reales) El menciona otras categorías de destinatarios privilegiados del Reinado de Dios: los niños, los pecadores (entre los cuales están los extremadamente ricos recaudadores de impuestos) y otros. Oigamos a Sobrino: “En el sentido material del término los pobres son los destinatarios privilegiados de la evangelización. Esto lo muestra la historia de los profetas y de Jesús. De hecho Jesús aparece que se dirige con gran frecuencia a los empobrecidos y socialmente desclasados. Esto es coherente con su visión del reino de reinstaurar la fraternidad hu-

³¹ Sobrino I, p. 5. Subrayado mío.

mana. *El empobrecimiento material es la forma de deshumanizar las relaciones entre los hombres*, y la acción de Jesús pretende en la medida de su eficacia restablecer esas relaciones”³². La frase que he subrayado manifiesta una reducción sociológica y económica de las relaciones entre los hombres. Pienso que éstas también se deshumanizan —y quizá más radicalmente— por la falta de respeto a la dignidad, es decir, por no permitirle al otro ser otro delante de mi. El empobrecimiento es malo precisamente porque impide al pobre desarrollar plenamente su alteridad y su dignidad.

— El segundo problema es que del privilegio en cuanto destinatarios del Evangelio se pasa a un privilegio en cuanto al contenido mismo de la Evangelización. Hablando de la tensión que hay entre Cristo como contenido de la Evangelización y Cristo como evangelizador —que le parece “la tensión de fondo de la Cristología”—, dice Sobrino: “Para que la evangelización avance cristianamente en América Latina se deberán tener muy presentes ambos términos de la tensión. En el fondo sabremos a qué Cristo predicar si predicamos como El el Reino de Dios; sabremos cómo evangelizar, qué buena nueva hay que anunciar, qué Cristo salvador y liberador hay que presentar, si como El anunciamos la buena nueva a los pobres, y en ellos encontramos el rostro escondido de Cristo”³³. ¿Podemos predicar una buena nueva previa a Cristo o al margen de El? No pretendo desconocer el hecho de que en el proceso de evangelización el evangelizador no sólo transmite la buena nueva, sino que, en la medida en que los destinatarios aceptan el Evangelio, ambos penetran más a fondo en su comprensión y vivencia, de modo que el evangelizador es también evangelizado y descubre “un rostro escondido de Cristo”. Pero esta verdad no tiene por qué hacer desconocer la otra: el evangelizador, si es auténtico, tiene ya una buena noticia sobre Jesús que transmitir.

— Por último, creo que el privilegio de los pobres suele extenderse en la teología de la liberación indebidamente también al papel del evangelizador. Es decir, que al pobre se le considera muchas veces no sólo como destinatario privilegiado de la evangelización sino también como agente privilegiado. Boff trata de justificar teológicamente esta última extensión diciendo: “Creemos que en los últimos años hubo una irrupción volcánica de Dios en nuestro Continente latinoamericano. El ha privilegiado a los pobres como su sacramento de auto-comunicación. En los pobres hizo oír sus exigencias de solidaridad, de identificación, de justicia y de dignidad. Y las Iglesias supieron ser obedientes (ob-audire = ser oyentes) a la llamada de Dios”³⁴. Mi dificultad frente a este texto está en la afirmación de que los pobres son sacramento de la autocomunicación de Dios. Creo innegable que en los pobres Dios nos llama a la solidaridad activa. Pero otra cosa es que sean sacramento, es decir, vehículos del encuentro con el Señor resucitado. Al afirmar que son sacramento, ¿no se tiende a hacer de ellos una especie de absoluto estático?

³² Sobrino I, p. 28.

³³ Sobrino III, p. 9.

³⁴ En el artículo citado arriba en la nota 3, p. 171.

Creo que, por el contrario, el NT nos presenta a los pobres más como destinatarios privilegiados del Evangelio que como agentes sacramentales de la comunicación de Dios. Esto permite conservar a la afirmación del privilegio de los pobres su carácter de afirmación estrictamente teológica, es decir, referida a Dios y al misterio de su elección gratuita e inmerecida, y le quita ese carácter de afirmación social y antropológica que de otro modo reviste y que lleva inevitablemente a buscar en los pobres aquellas cualidades que los hacen dignos de este privilegio.

El NT nos muestra que a Dios no lo encontramos estáticamente en el "sacramento" de los pobres sino en el dinamismo de los que asumen frente a los pobres la actitud de Dios. Creo que por esto a las cuatro primeras bienaventuranzas de Mateo, que hablan de los pobres y los que sufren como destinatarios de la misericordia de Dios, siguen otras tres que se refieren a los que asumen la acción y la mirada de Dios para con los pobres. Creo que esto mismo quiere decir Jesús cuando al final de la parábola del Buen Samaritano invierte la pregunta inicial del escriba: lo que importa no es determinar estáticamente quién es el prójimo sino hacerse dinámicamente prójimo del necesitado.

II. Consideraciones Prospectivas

24. Entramos ahora a la segunda parte, que será más breve, pues se trata de hacer algunas proposiciones sobre el futuro quehacer teológico en América Latina, y de proponer algunas consideraciones prospectivas.

Al hablar de "prospectiva" no estoy pensando en una predicción ni en una exploración de las posibilidades futuras de la teología latinoamericana. Mi propósito es más modesto: quiero señalar algunas pistas que a mi juicio están abiertas y que sería deseable que la teología latinoamericana las recorriera. La crítica que acabo de hacer en la primera parte muestra ya las grandes líneas de estas proposiciones.

He tratado de mostrar que el defecto o el déficit fundamental de la teología de la liberación que se ha estado haciendo en AL estas últimas dos décadas consiste en una elaboración insuficientemente espiritual de la experiencia del Señor en los pobres, experiencia que la teología de la liberación quiere poner como fundamento de su propia reflexión y que hemos reconocido como la gran riqueza que esta teología aporta a la Iglesia.

El esfuerzo futuro debería consistir, entonces, en elaborar con mayor plenitud espiritual esa experiencia fundamental.

En la crítica mostré con algún detalle que esa deficiencia se traduce en una inadecuada atención a dos tensiones que son constitutivas de la fe cristiana y del hombre, respectivamente: la tensión entre el amor a Dios y el amor al hermano y la tensión entre la persona y las estructuras de su vida colectiva. Esta deficiencia lleva también —y en parte es fruto de ella— a una inadecuada integración de la perspectiva de las ciencias modernas en la mirada de la fe.

Para lograr esa elaboración más plenamente espiritual de la expe-

riencia de Dios en los pobres, habrá que trabajar, pues, esas tensiones en toda su realidad y habrá que esforzarse por lograr una nueva relación con las ciencias.

Mostré también en la parte crítica que en gran medida este déficit de la teología de la liberación le viene de la influencia envolvente de la cultura y el pensamiento modernos, asumida sin suficiente crítica. Esto nos pone como tarea futura contribuir a un discernimiento crítico de la modernidad.

En lo que sigue, quiero desarrollar algunos de estos puntos; pero antes propongo dos observaciones sobre el problema de la identidad latinoamericana de la teología y de la cultura.

1. *El problema de la identidad latinoamericana de la teología y la cultura*

25. En estos años recién pasados, los teólogos de la liberación han enfatizado a menudo el carácter latinoamericano de su modo de hacer teología. A veces esto les ha servido de coartada frente a las preguntas críticas de sus colegas, sobre todo europeos.

De crearle a Erik Erikson, todo adolescente pasa necesariamente por una crisis de identidad; la adolescencia es el período en que el hombre, que ya no es niño y todavía no es adulto, busca afanosamente su propia identidad. Quizá los pueblos y los grupos humanos reproducen de alguna manera las mismas crisis de los individuos. La teología latinoamericana estaría, entonces, en su adolescencia —con toda esa capacidad de irritar que tiene el adolescente, pero también con toda su carga de promesa de una vida nueva.

Lo importante, me parece a mí, son dos cosas: no caer en un prurito de originalidad latinoamericana y no usar la latinoamericanidad como un pretexto para no exponerse a la crítica. El prurito de originalidad normalmente lleva a la esterilidad. La originalidad es un don, no una construcción laboriosa. Y las más de las veces, el que es verdaderamente original no tiene conciencia de serlo, pues sólo está expresando lo que él ve, como fruto espontáneo de su modo de estar en el mundo y de captarlo.

Por otra parte, inmunizarse a la crítica so pretexto de que los otros no entienden esta originalidad, llevaría a la teología latinoamericana a su ruina. No sólo desde un punto de vista teológico —pues sólo tenemos acceso a la Verdad total en la comunión eclesial que crea el Espíritu Santo—, sino también desde el punto de vista de la fecundidad de la reflexión. No podemos aislarnos de Europa y de la tradición teológica a la que pertenecemos. No tenemos nosotros ni el espíritu ni los instrumentos de investigación que su larga tradición ha creado —y sin ellos la reflexión se ahoga o se degrada en pragmatismo utilitario.

26. Esto me lleva a mi segunda observación previa. En estos años se ha hablado mucho —y a veces por las mismas personas— de dos conceptos a mi juicio contradictorios. Por una parte, se ha insistido en la necesidad de valorar la cultura y las culturas latinoamericanas (hay

una serie de números en el Documento de Puebla que recogen esta preocupación); por otra, sin embargo, se ha mostrado con mucho vigor la dependencia cultural en que se encuentra América Latina y el peligro de una total transculturación que la amenaza, por obra de la fuerza avasalladora de los MCS y de los nuevos estilos de vida coherentes con la producción y el consumo masivos (lo que también señala el Documento de Puebla).

Creo que ha llegado la hora de preguntarnos si existe una cultura latinoamericana. Aunque parezca extraño o inusual, el acento de la pregunta está puesto no en "una" sino en "cultura". No señala, por lo tanto, el problema de la unidad o pluralidad de la cultura en AL —es obvio que hay muchas culturas, entre ellas algunas aborígenes absolutamente irreductibles al "mestizaje cultural" de que han hablado los Obispos en Puebla, tratando de interpretar nuestra realidad cultural. Lo que quiero preguntar es si hay cultura propiamente tal en AL.

El sociólogo y el antropólogo cultural pueden objetar aquí que no existe pueblo conocido sin cultura —y quizá estarían dispuestos a extra-polar esa constatación diciendo que tampoco nunca lo habrá—. Sin embargo, creo que hay razones para hacerse esta pregunta.

27. La cultura es una magnitud histórica, sometida al cambio como todo lo humano. Las culturas nacen, crecen, maduran, decaen y mueren. Pero el ritmo de sus procesos de cambio es quizá más lento que el del individuo. Y, por lo mismo que toda cultura crea una infraestructura material —lo que algunos llaman 'civilización' para distinguirla del núcleo central de la cultura—, se produce en ellas algo análogo a lo que ocurre en el individuo: algunas funciones de su organismo perduran algún tiempo después de su muerte. Y precisamente porque se trata de un muerto, se desarrollan sin limitación, hasta que también les alcanza la desintegración.

Mi pregunta es precisa, así, con la ayuda de esta analogía con la persona humana (analogía cuya validez habría que someter a prueba): ¿está muerta la cultura latinoamericana y lo que en este momento ocurre entre nosotros no es más que la persistencia de algunos procesos de su infraestructura junto con la invasión de una cultura nueva?

La pregunta habría que extenderla quizá a la cultura moderna en general. El desmesurado desarrollo de los procesos y productos tecnológicos puede entenderse como síntoma de muerte: ya no está despierto el corazón de la cultura y no se puede controlar el crecimiento tecnológico.

28. A este argumento se puede añadir otro, basado en la riqueza relativa de una cultura.

Es cierto que no existe una cultura que pueda ser considerada como la cultura ideal o superior, norma de toda otra cultura. Quizá durante demasiado tiempo el Occidente se creyó la cultura superior, en parte como justificación ideológica de su tendencia expansionista y conquistadora.

Sin embargo, la comparación entre diferentes culturas nos muestra que unas son más ricas que otras, en el sentido que permiten y favorecen un mayor desarrollo de las mejores potencialidades del hombre.

Habría que preguntarse qué ocurre actualmente en las distintas cul-

turas y subculturas latinoamericanas. ¿Están favoreciendo el desarrollo integral y armonioso de la persona, sobre todo de las personas del mundo popular? La respuesta no podrá ser sí o no; pero en la medida en que se acerque más al no habrá que concluir que en América Latina no hay cultura propiamente tal.

29. No pretendo dar aquí respuesta definitiva al interrogante acerca de la existencia de una cultura latinoamericana. Sólo quiero insistir en que esta pregunta es importante cuando se trata de hacer teología latinoamericana. En efecto, nunca la teología ha florecido al margen de un florecimiento cultural —sea que ella se desarrolla en el surco abierto por otros crecimientos culturales, sea que ella contribuye decisivamente a despertar las energías espirituales de una cultura—. Y no puede ser de otra manera, pues la teología, en cuanto reflexión sistemática sobre la vida de la fe, requiere de instrumentos culturales que toma de la cultura en que vive o los crea aportándolos a ella.

2. Una "teología latinoamericana" hecha desde AL y para ella

30. Aún antes de resolver el problema planteado acerca de la cultura latinoamericana, se puede afirmar que una teología será latinoamericana en la medida en que se haga desde AL y para ella; o, como dice Ronaldo Muñoz, "a partir de nuestra realidad y al servicio de las urgencias de nuestra misión evangelizadora"³⁵.

¿Qué significa hacer teología "desde AL"? De partida, no se trata de un problema de ubicación geográfica, sino fundamentalmente de un asunto de situación cultural.

La teología es reflexión sobre la vida de la fe. Toda reflexión se hace siempre desde un determinado punto de vista, que le es dado al que reflexiona por su situación cultural e histórica. La SE, la tradición, la vida actual de la Iglesia y los cristianos nunca los leemos desde un punto de vista universal, absoluta, omnicompreensiva. Nos aproximamos a ellos desde una perspectiva, que nos descubre aspectos siempre limitados y particulares.

Es cierto que, dentro de ciertos límites, podemos cambiar nuestro punto de vista y obtener así nuevos aspectos que enriquecen nuestra comprensión de la fe.

Este punto de vista se traduce para la reflexión teológica en determinadas preguntas que la guían. Estas preguntas las podemos tener explicitadas o no; de cualquier manera, son ellas las que nos hacen encontrar en el depósito de la fe y en la vida actual de la fe determinadas respuestas.

Hacer teología desde AL significaría entonces hacer nuestras las preguntas que nos impone la situación cultural de AL. Dicho de otro modo, habría que hacer la reflexión teológica situados en el corazón

³⁵ Ronaldo Muñoz, Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla, en *Fe y Solidaridad*, Serie Iglesia Universal, n. 3, marzo de 1979. Edición original mimeografiada.

de la cultura latinoamericana. Lo que nos devuelve a la pregunta por la identidad cultural latinoamericana.

31. En Puebla, los Obispos de AL han hablado de un "mestizaje cultural". Puede que sea así, en algunos casos, en épocas o regiones. Para el conjunto de la historia latinoamericana quizá sea más exacto decir que se trata de trasplantes culturales muy diversos, de intentos variados de injertos culturales.

Si esto es así, entonces el problema de la situación cultural desde donde se hace la teología se agudiza. En cierto sentido hay que optar. O se hace teología desde la cultura moderna tal como se aclimata en nuestras tierras en las capas sociales dominantes o se intenta hacerla desde la situación del pueblo. En el primer caso, se cuenta con un aparato cultural desarrollado, que aparentemente facilita las cosas. Pero quizá se pierde savia vital, si es cierto que esa cultura moderna, también en AL agoniza. En el segundo caso, se está más indefenso: no hay instrumentos culturales desarrollados para la reflexión, no hay tampoco una adecuada protección crítica frente a la fuerza conquistadora de la civilización moderna. Pero está la fuerza vital que habita en el pueblo. Pienso que es ésta la opción que hay que hacer. Y la veo coherente con la opción por los pobres que los Obispos de AL tomaron en Puebla.

Hacer teología desde AL significa, entonces, asumir la situación cultural del pueblo como punto de partida de la reflexión, hacer nuestras las preguntas que de ahí surgen y con ellas interrogar al Evangelio y a la vida de la fe. En diálogo con los otros puntos de vista que se han dado en la historia de la Iglesia y que se dan actualmente en su vida. Pero enraizados firmemente en el pueblo latinoamericano.

Para lograr este enraizamiento pueden ser útiles los análisis de las ciencias sociales, siempre que se les integre en una mirada de fe que trasciende las limitaciones que he señalado en la primera parte de esta ponencia.

32. Enraizado en la situación cultural de un pueblo latinoamericano, el teólogo deberá hacer su reflexión también para ese mismo pueblo. El servicio del teólogo consiste precisamente en que "lee" el Evangelio y la historia de la fe para otros y con otros. Si el momento "desde dónde" se lee el Evangelio apunta sobre todo a la teoría, el momento "para quiénes" se lee nos lleva explícitamente a la praxis, al quehacer.

Este momento práctico del quehacer teológico no es un añadido posterior a la misma comprensión del depósito de la fe. Cada uno a su manera, Gadamer (en "Verdad y Método") y Habermas (en "Lógica de las ciencias sociales" y en "Conocimiento e interés") han mostrado que este momento práctico forma parte del proceso mismo de la comprensión histórica. Para Gadamer, comprender un texto, una tradición o una historia no es apoderarse del objeto y dominarlo al modo de las ciencias naturales, sino, por el contrario, es servir al contenido de este texto, de esa tradición o de esa historia, haciendo posible aplicar a la situación presente lo válido que hay en él, es decir, su referencia a la verdad, de manera de poder dejarse formar por ella.

La teología trabaja también con un contenido histórico, que apunta a la verdad de Dios con nosotros, verdad de vida. Pero hay una diferencia con el simple conocimiento histórico: no basta aquí con que el teólogo individual configure su vida de acuerdo a la verdad que ha contemplado, sino que su reflexión es un servicio a la Iglesia, que es la que en último término está llamada a adecuarse a la Verdad.

Sabemos, en efecto, que el Evangelio es fermento de transformación de la realidad total, del hombre y sus culturas. La teología latinoamericana deberá reflexionar explícitamente sobre qué transformación es la que el Evangelio debe lograr en nuestra situación cultural, pero desde la perspectiva de los pobres.

33. Recogiendo positivamente la crítica que he hecho a la teología de la liberación, creo que es de vital importancia que en el futuro la teología latinoamericana incorpore más detenidamente una reflexión sobre la transformación de la persona. No como un añadido a la transformación social y cultural sino como su centro orientador y su núcleo. Sólo así se librará de la politización indebida que ahora la amenaza.

Este peligro de politización indebida le viene, a mi juicio, de la insuficiente profundidad espiritual con que elabora la experiencia de Dios en los pobres —lo que le he reprochado como deficiencia capital—. Este peligro se manifiesta en la tendencia a reducir la fuerza transformadora del Evangelio a la sustitución del sistema capitalista por un sistema socialista. Esta tendencia se ve, por ejemplo, en el siguiente pasaje del artículo de los hermanos Boff ya citado, en que responden a una posible objeción de reformismo hecha a sus proposiciones sobre la actuación política de los cristianos en la actual cuyuntura brasileña (proposiciones que se resumen en que los cristianos apoyen el actual partido de oposición, tratando de convertirlo desde dentro de un partido popular): “¿No sería esto reformismo? ¿Paliativo (ilusorio)? ¿No sería una desviación de una opción de fondo por una sociedad alternativa? No, si se mantiene claro el proyecto fundamental que orienta los diferentes pasos por dar. Hay que aprovechar las brechas del sistema”³⁶. Dos o tres frases más adelante se expresa cuál es esta sociedad alternativa: “Claro, no será con un sinnúmero de reformas que se va a pasar al socialismo, como cree la social-democracia. Sino que las reformas han de tener un contenido revolucionario”. Y, poco más adelante, hablan de poner “como objetivo a largo plazo el proyecto de una sociedad socialista”. Esta misma tendencia se muestra en la condenación de las estructuras capitalistas como pecado. Dice Sobrino: “La situación actual muestra la verdad de la Iglesia, si ésta predica a un Dios que es esperanza real para la mayoría de los oprimidos (...); si llama por su nombre el pecado concreto, a las estructuras capitalistas, que son las que de hecho hoy configuran a la sociedad”³⁷.

Dejando de lado la tremenda simplificación que hay en hablar de esos dos “sistemas”, creo que detrás de esta tendencia hay un falso

³⁶ Cf. artículo citado en la nota 16, p. 12.

³⁷ Sobrino II, p. 20.

dilema: o capitalismo o socialismo. Un dilema falso, pues no logra ver —y más bien oculta— que ambos sistemas tienen en común un elemento cada vez más decisivo en la configuración social: la ciencia y la técnica modernas, que determinan las formas de la producción y de la organización de la sociedad.

En repetidas ocasiones los Obispos de AL nos han llamado a romper el cerco de esas dos opciones. Esa ruptura no se produce, a mi parecer, por las terceras vías que intentan administrar con más sentido social el aparato productivo y la organización de la sociedad. Esa ruptura se producirá cuando se descubra una nueva manera de producir y de organizarse, que ponga en el centro al hombre y no a las cosas; cuando se logre incorporar en la ciencia y la técnica modernas junto al principio de dominación de la naturaleza, hasta ahora sin contrapeso, el principio de la responsabilidad: fuimos puestos en el jardín para labrarlo y cuidarlo.

Esto me lleva a mi última consideración prospectiva.

3. *Una "teología latinoamericana" como crítica de la cultura moderna*

34. Creo que, si es cierto lo que vengo señalando, hacer la crítica de la modernidad es un deber de toda la teología, no solo de la teología latinoamericana. Pero es también una oportunidad de la teología latinoamericana. En efecto, nuestra situación cultural en cuanto herederos de un trasplante cultural occidental más o menos logrado, pero siempre dependiente de los centros del Norte, nos hace capaces, por una parte, de hablar y entender el lenguaje de la modernidad y nos pone, por otra parte, en el lado donde esa modernidad hace sentir toda su negatividad.

A nivel social y cultural ya no es un misterio para nadie que la cultura moderna ha producido tres grandes desequilibrios. Fundamentalmente por los métodos depredatorios de producción se ha roto amenazadoramente el equilibrio ecológico, pero también se han agudizado las tensiones sociales tanto a nivel internacional como a nivel nacional (me refiero al conflicto entre burguesía y proletariado, las dos clases que se han desarrollado junto con la revolución industrial), y se ha amenazado el equilibrio síquico no sólo por la velocidad de los cambios culturales y el agitado ritmo de vida que impide la comunicación serena y privada al hombre de un contacto fecundo con la naturaleza, sino ante todo por una degradación del trabajo mismo por obra de su indefinida división que, como ha mostrado el Padre Lebret, incapacita al hombre para crear una cultura a partir de su mismo trabajo.

Dicho sea de paso, creo que Leonardo Boff ve las cosas con demasiado optimismo cuando dice: "El desarrollo socio-histórico se encaminó hacia la relativa autonomía de lo profano y de una cultura del trabajo. La operatividad y la eficacia llegaron a ser los ejes de la moderna cultura, cuya expresión acabada se encuentra en nuestros días bajo el imperio de la empresa científico-técnica"³⁸. Esa "cultura del

³⁸ Artículo citado, *Mensaje* 1980, p. 172.

trabajo" le hace escribir la siguiente nota: "Con la cultura del trabajo se ha creado algo sin precedentes en la historia de la humanidad; hubo una notable actividad de las fuerzas productivas, cambiando al hombre y su mundo; ya no se trata solamente de trabajar, sino de producir lo máximo con el mínimo de inversión. Esto hoy tiene una dimensión planetaria. La Iglesia no ha asimilado todavía en forma adecuada esta revolución; la ética, la espiritualidad y la teología están todavía demasiado marcadas por un mundo de ritmos de la naturaleza y de la armonía del mundo antiguo. Fue mérito incuestionado del sistema capitalista haber introducido este cambio cualitativo en la historia; y es también su gran contribución".

Los desequilibrios que he mencionado son sentidos con mayor o menor intensidad tanto en los países centrales del Norte como en los países periféricos del Sur. Pero es un hecho que los países centrales están en mejores condiciones para defenderse de sus funestas consecuencias, en parte exportando a los países periféricos algunas de las causas o de los efectos de estos desequilibrios, como ha ocurrido, por ejemplo, con el alza de los salarios de los obreros europeos, financiada en alguna medida por el creciente deterioro de los términos del intercambio comercial entre los países centrales y los periféricos.

35. Hay otra razón que hace ver la oportunidad que tiene la teología latinoamericana de hacer una crítica a la modernidad, una crítica que pueda ser eficaz, es decir, que lleve a un cambio cultural efectivo o que contribuya a él. De hecho, una transformación de los modos de producción y de organización social es más posible en el corto plazo en países como los nuestros, donde la complejidad y por lo tanto la extrema delicadeza de los mecanismos y procesos sociales no es tan alta como en el Norte desarrollado.

36. Que la crítica a la modernidad no es sólo un deber sino una posibilidad abierta para la teología latinoamericana se puede fundamentar, por último, por el hecho de que en nuestros pueblos se mantienen aún vivas —aunque amenazadas de muerte próxima— enormes fuerzas de resistencia a los males de la modernidad.

Pienso sobre todo en la capacidad que tienen grandes sectores de nuestros pueblos de vivir desde el corazón. Al revés del hombre típicamente moderno, que ha ahogado en sus empresas de conquista y de consumo su radical realidad de creatura pecadora, pero llamada a la comunión con Dios y con los hermanos, el hombre del pueblo latinoamericano vive con el corazón aún a flor de piel, y, por lo mismo, tiene todavía un gran sentido de Dios y de fraternidad.

37. Al hacer esta crítica no podrá la teología latinoamericana desconocer todo lo positivo que la modernidad ha significado en cuanto a despertar capacidades reales del hombre para tomar en sus manos la historia y llevarla a una meta de mayor libertad, igualdad, fraternidad.

La postura crítica que estoy tratando de diseñar no es un puro antimodernismo —como pudo ser la crítica ultramontana del Liberalismo del siglo pasado, encerrada en el dilema revolución-contrarrevolución, sin

abertura a un futuro nuevo—. Es más bien una postura consecuente con el repetido llamado hecho por las jerarquías de la Iglesia en estos últimos años a evangelizar las culturas. Como en todo proceso evangelizador, se trataría de hacer presente la buena noticia de la inminente irrupción en la historia del Reinado de Dios. Pero de hacerla presente no sólo de palabra, sino también con el poder transformador del Espíritu de Dios. Se trata de despertar el corazón de la cultura moderna para que sean los mismos hombres modernos los que transformen su cultura, como expresión de su conversión al Dios vivo y verdadero. Con las energías de todo orden que ha desencadenado la cultura moderna, se trataría de oponerse a sus desviaciones destructoras de la vida y de construir lo que Pablo VI ha llamado la "Civilización del Amor".

Pienso que la situación de nuestra generación es dramática. O se logra esa conversión o la catástrofe se hará inevitable. Esta es la oportunidad y el desafío de la teología latinoamericana: contribuir a preparar y a llevar a cabo esta conversión.