

Palabra de Dios y Praxis Liberadora

Rafael Ortega, C.M.

Profesor de Biblia en el Instituto del CELAM

Todo está preparado para iniciar la III Conferencia General del Episcopado Latino Americano. Por razón de tipo pastoral es normal que allí no se aborden a fondo temas que, sin embargo, están en la base de la praxis liberadora de la teología actual latinoamericana.

Algunos pensarán que un tema como este es uno de tantos "fantasmas" o secreciones cerebrales que ridicularizaría irónicamente el viejo Marx. Pero por ser cristianos queremos, con sumo respeto, tomar en serio algunas de las afirmaciones que él y muchos de sus epígonos dicen, aunque ellos tal vez no tomen tan en serio lo que los cristianos afirmamos. En una *interpretación teológica de la historia*, como pretende hacer la III Conferencia General del Episcopado, precisamente para transformar esta misma historia, hay algo muy en la base que puede iluminar desde la Palabra de Dios "la praxis liberadora" de que tanto se habla y tan poco se hace en América Latina.

En realidad la Palabra de Dios tiene mucho que decir en el momento actual a este respecto, como ya han alertado algunos autores¹. Y no sólo porque la Biblia sea "palabra inspirada", sino también por lo que puede tener de cultural y como expresión filosófica de un pueblo y de un ambiente al que K. Marx estaba por los lazos de la sangre mucho más vinculado de lo que él podía imaginar. He podido observar que el concepto de "praxis", que él preconiza contra Feuerbach, está íntimamente ligado, aunque en otras perspectivas, a la realidad (por no decir al "concepto") de la "palabra", "verdad", "naturaleza", "acción" y "pensar" bíblicos, o, si se quiere, de los antiguos israelitas. Es una forma muy distinta de hacer filosofía la que tenían los antiguos israelitas a partir de la experiencia de la historia, de la que tienen las filosofías occidentales que han llegado hasta nosotros. La afirmación de Juan podría servir de fundamento a toda esta temática: "Si permanecéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8,31).

El "nuevo modo de hacer teología", entendida como "acto segundo" que viene después del "acto primero", que es la caridad cristiana o la "praxis liberadora", de que alardean los grupos de la Teología de la Liberación y los "Cristianos por el Socialismo", creo que adquirirían un fundamento muy fuerte, aunque en una clave completamente diversa: porque en la filosofía bíblica (que no quita sea a la vez teología) su "acto primero" y su "acto segundo", pasarían a ocupar los actos "segundo y tercero", relegados (a nivel óntico y metafísico) a un puesto posterior del "acto primero" que sería la "palabra" (dabar) y la "verdad" ('emet) que propone la Biblia.

¹ Cfr. E. Cambón, "Crisis de la Teología de la Liberación y Experiencia de la Palabra de Dios", en *Medellín*, 7 (1976) 301-307.

Un estudio de este tipo pone más en evidencia otra problemática que está ligada a las anteriores: *la historia como lugar de la praxis y como lugar de la palabra de Dios*. A su luz se puede comprobar que la historia no es solamente un "lugar hermenéutico", sino también un "lugar teológico". Porque resulta más evidente que la Palabra de Dios, como "semen Dei", es la que fecunda, crea, da consistencia y plenifica la historia (cfr. Col 1,15; Jn 1,1ss). Lo que nos llevará a decir que la expresión "signos de los tiempos", bíblicamente parece que debe entenderse en el sentido de que el tiempo, la historia y los acontecimientos son una transparencia teofánica de la Palabra de Dios que la crea y la sustenta, a pesar de que "la impiedad y la injusticia de los hombres aprisione la verdad en la injusticia" (Rm 1,18). Queda a los zahoríes rastreadores, que son los profetas, saber detectar estas "semillas del Verbo" (tal vez mejor sería decir "el Verbo en semilla") para "anunciarlas" a los demás o "denunciar" esa "impiedad e injusticia" que opacan y aprisionan lo que debiera ser la "gloria resplandeciente de Dios en el mundo" (cfr. Sal 8; Rm 1,18ss).

De ahí que, ante la problemática propuesta, desearíamos con estas breves reflexiones hacer un aporte para contrastar, desde la filosofía o teología bíblicas, la realidad de la "praxis", "verdad", "palabra", "historia", "justicia", etc., con lo que afirman, sobre las mismas, las categorías dialécticas marxistas o las que les han tomado prestadas la Teología de la Liberación o de los Cristianos por el Socialismo en Latinoamérica. Se trata por consiguiente de contrastar dos ontologías o metafísicas (llámese si se quiere formas de pensar) diversas, que conllevan dos formas distintas de interpretar la "praxis", la "verdad" y la "historia". Al final veremos que tienen sus convergencias y divergencias profundas.

I. "Praxis" y una "nueva forma de hacer teología"

Me temo que si Karl Marx leyera este título de la nueva forma de hacer teología en Latinoamérica, y por los Cristianos por el Socialismo en el mundo entero, iba a sonreír burlescamente como cuando escribió "La Sagrada Familia" u otros de sus escritos. Seguramente que en el matrimonio de la "praxis" con la "teología" no iba a encontrar más que otro tipo de clericalismo o una nueva "superestructura".

Pero, con razón o sin ella, en la nueva teología latinoamericana se ha logrado este maridaje. Merece por ello la pena hacer un esfuerzo por plantear, aunque no sea más que someramente, unos puntos sobre lo que es la "praxis" en Marx, en la Teología de la Liberación y en los documentos de los Cristianos por el Socialismo, para poder, en otro punto, compararlos con la "palabra" bíblica.

1. *La "praxis" en Marx*. Es de todos sabido que la dialéctica de Hegel sufrió una inversión radical con Feuerbach, mostrando el reverso de la medalla. La dialéctica "ideal" y "mistificadora" de Hegel (que estaría "patas arriba") fue puesta por Marx, pasando por Feuerbach, "sobre sus pies". "Para Hegel, escribe Marx², el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con propia vida, es el demiurgo (creador) de lo real, y lo real su simple forma externa. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que

² En *El Capital*, en *Obras escogidas*, trad. española en Moscú 1966, I, p. 443.

lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre. Yo he criticado el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana desde hace treinta años... Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional encubierto bajo la corteza mística".

Este viraje del "idealismo" al "materialismo" lo dió Feuerbach (en "La esencia del cristianismo"), pero en la crítica de Marx "el defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que el objeto, la realidad, la sensibilidad no se los concibe sino *bajo la forma del objeto* o de la *intuición*; pero no como *actividad humana sensible*, como *praxis*; no subjetivamente. Por consiguiente, el lado activo lo desarrolló abstractamente, en oposición al materialismo, el idealismo —que naturalmente no conoce la actividad real, sensible, en cuanto tal— Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente diferentes de los objetos del pensamiento; pero *no concibe la actividad humana misma como actividad objetiva*... Sólo considera como verdaderamente humano el *comportamiento teórico*, mientras que la *praxis* sólo se concibe y se define en su sórdida manifestación judaica. Por esta razón no comprende la significación de la actividad revolucionaria, crítico-práctica"³.

K. Marx resalta, de esta manera, el aspecto activo de la contemplación, aspecto que resulta inseparable de la realidad misma histórica contemplada. Para él, "el mundo sensible" y el hombre como "actividad sensible" solo se encuentran en el corazón de la actividad trabajadora y transformante del ser, mediante la revolución social (por supuesto, de "lucha de clases") que constituye la explicación última de todo desarrollo histórico. La actitud meramente contemplativa o teórica no sería más que una superestructura fantasmagórica que, paradójicamente, siempre resulta opresora. Por eso, escribe al final de sus tesis sobre Feuerbach, "hasta ahora los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de un modo u otro; de lo que se trata es de *transformarlo*"⁴.

"Así es como Marx, glosa y resume un intérprete⁵, estando de acuerdo con Feuerbach en valorizar la sensibilidad en desmedro del 'pensar', se separa de él, para volver a introducir en esta sensibilidad el 'lado activo' que se halla desarrollado de manera abstracta por el idealismo hegeliano. Se ve, pues, que Feuerbach en cierto modo había preparado el terreno exaltando la sensibilidad, lo había hecho también estéril al exaltar la determinación pasiva del sujeto por el objeto. Al recibir en herencia este terreno, Marx se esfuerza por 'devolverle su fecundidad, transpasándole aquello que Hegel había dicho tan bien a propósito de la única actividad que él conocía y reconocía: el trabajo del espíritu'. De esta transposición fecundante nació el concepto específicamente marxiano de *Praxis*".

En términos más vulgares podríamos resumir, diciendo: Para Marx, las ideas o el conocimiento no son más que fantasmas producidos por el cerebro; lo que cuenta son los objetos materiales y sensibles; y ante ellos, el hombre sensible, material y social, está, no estáticamente, sino para transformarlos, a través de la actividad del trabajo, en bien de una sociedad más justa y sin clases sociales. Esta actividad transformadora sería la "praxis".

³ Cfr. Tesis I sobre Feuerbach, en *La Ideología alemana*, Montevideo-Barcelona 1972, p. 65-8; los subrayados son míos, para resaltar lo que después diré sobre la concepción bíblica de la "palabra".

⁴ Tesis XI sobre Feuerbach, *Ibid.* p. 668.

⁵ Cfr. D. Dognin, *Introducción a Karl Marx*, Bogotá 1975, p. 148.

2. *La Praxis, acto primero del cristiano, la Teología acto segundo.*⁶ Los teólogos latinoamericanos de la liberación han resaltado siempre el primado de la acción sobre el de la contemplación. A la sabiduría cristiana de los más antiguos teólogos, siguió la síntesis entre la acción y la contemplación ignaciana, para llegar en la actualidad a resaltar más la actividad. Los títulos que se encuentran encabezando capítulos o libros son de por sí dicentes: "La teología como reflexión crítica sobre la praxis"⁷. Hugo Assmann avanza más al cambiar la preposición y titular su obra: "Teología desde la praxis de la liberación"⁸.

Y a esta conclusión han llegado no solo por motivos de corte marxista, sino por otros factores muy razonables. G. Gutiérrez señala, entre otros, los siguientes:⁹

—El aspecto bíblico de la fe que, en su visión gratuita y antropológica, no es auténtica y viva más que en la caridad, en el compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás.

—Las líneas de la evolución de la espiritualidad cristiana a través de los grandes maestros de los últimos siglos, pasando por Ignacio de Loyola y otros.

—Los aspectos antropológicos de la revelación, desde la autorrevelación de Dios en y por la historia, hasta llegar al Dios encarnado; en cuyo antropocentrismo "el hombre es la medida de todas las cosas" (K. Barth).

—La vida misma de la Iglesia, como lugar teológico, a través del cual el Señor ha querido servir al mundo, y ha querido situarla como "Sacramento universal de salvación".

—En esta misma línea, la teología del Vaticano II, más enraizada en la dialéctica de la historia, esbozó los puntos fundamentales para "auscultar, discernir e interpretar" los signos de los tiempos en el aquí y ahora de la historia.

—Además "la problemática filosófica está fuertemente marcada por las nuevas relaciones del hombre con la naturaleza, nacidas del avance de la ciencia y de la técnica".

Por todo esto sería inhonesto afirmar que los teólogos de la liberación se sienten obsesionados por el marxismo, como si en él tuvieran su única fuente. Probablemente, y con la intención más noble, ha sido su amor a los oprimidos lo que ha dado un viraje profundo a su teología de la "praxis liberadora". Pero no hay duda tampoco de que "a esto se añade la influencia del pensamiento marxista centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo"¹⁰. "Y es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia"¹¹.

Todo esto, "unido al redescubrimiento, en la teología, de la dimensión escatológica ha llevado a hacer ver el papel central de la praxis histórica... 'Hacer la verdad', como dice el Evangelio, adquiere así una significación precisa y concreta: la importancia de actuar en la existencia cristiana. De allí el uso reciente del término, que choca todavía a algunas sensibilidades, de *ortopraxis*. No se pretende con ello negar el sentido que pueda tener una *ortodoxia* enten-

⁶ Cfr. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Lima 1971, p. 28.

⁷ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 20.

⁸ Obra publicada en Salamanca, 1973.

⁹ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, pp. 20-27.

¹⁰ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 25.

¹¹ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 26.

dida como una proclamación y una reflexión sobre afirmaciones consideradas verdaderas... En otras palabras, se limitó a la ortodoxia y terminó dejando la ortopraxis en manos de los que estaban fuera de la Iglesia y de los no creyentes"¹².

Así es como se ha llegado a "una nueva forma de hacer teología"¹³. Y así la teología ha querido ser un pensamiento crítico sobre la praxis. "Pero no es únicamente a este punto de vista, de carácter epistemológico, al que aludimos cuando hablamos de teología como una reflexión crítica. Nos referimos también, a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana; no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. Pero, además y sobre todo, tomamos esta expresión como *la teoría de una práctica* determinada... , una teoría crítica, a la luz de la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica"¹⁴.

Quedan aquí, muy claramente expuestos, los argumentos y aclaraciones en virtud de los cuales la Teología de la Liberación es un nuevo estilo de hacer teología. Otros han ido mucho más lejos que Gutiérrez. Donde éste dice que "lo primero es el compromiso de la caridad, de servicio. La teología viene *después*, es *acto segundo*"¹⁵, Hugo Assmann avanza sin rodeos, diciendo:

"Es importante no olvidar que la 'teología de la liberación' se entiende como *reflexión crítica sobre la praxis histórica actual* en toda su intensidad y complejidad concreta. El 'texto' es nuestra situación. Ella es el '*lugar teológico referencial primero*'. Las demás referencias (Biblia, tradición, magisterio, historia de las doctrinas), aun porque contienen la exigencia de una praxis siempre actualizada, *no son el polo referencial primero* de una 'esfera de la verdad en sí' sin conexión con el 'ahora' histórico de la verdadera praxis".

"Se trata también aquí sobre todo de registrar la laguna que representa el problema de los criterios hermenéuticos. Ya no nos bastan las perspectivas usuales de los exégetas que 'trabajan sobre el texto sagrado', porque nosotros queremos 'trabajar la realidad hoy'. *Vacunados contra fáciles concordismos*, ya no nos bastan puentes genéricos, como el que se expresa en la frecuente contraposición del pensamiento bíblico al pensamiento helénico..."

"Ya no es posible creer en la posibilidad de *predeterminar la verdad* en una esfera propia de la misma, separada de la esfera de lo real histórico"¹⁶.

¹² Cfr. G. Gutiérrez. *Ibid.*, pp. 26-27. En las últimas frases, que son de Schillebeeckx y que el autor hace suyas, nos hubiera gustado distinguir la "autonomía relativa de lo temporal", GS 36, y dentro de ella la autonomía relativa de cada campo o ciencia, vgr. lo económico, lo político, social, etc., para que la Iglesia cumpla su misión específica en la historia, sin invadir otros campos.

¹³ Cfr. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 33. Como biblista y teniendo presente lo que después vamos a decir, añadiríamos que este estilo de hacer teología sólo en parte es "nuevo"; porque la teología bíblica ha tenido muy presente "la praxis histórica", aunque interpretada desde otra clave.

¹⁴ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 28.

¹⁵ Cfr. G. Gutiérrez, *Ibid.*, p. 28.

¹⁶ Cfr. Obra citada, p. 102. Los subrayados son míos. Quedan claros en el texto cuáles son los puntos de partida para hacer la crítica de la historia, según el autor: la situación, no la Biblia. Lo de "concordismo" se debiera aclarar para no hacer pensar en "concordismos marxistas". Tal vez para no caer en ese concordismo no se cita, por ejemplo, a Jn 14,6.

En este autor último se ve claro, en resumen, en qué consiste hacer la *nueva teología*: La praxis, o actividad transformadora de la realidad, no tiene como criterio más que la misma "praxis"; "el lugar teológico referencial primero" no es la Biblia, etc., sino "nuestra situación"; la verdad está en la misma situación. Pero uno no ve que eso sea lugar "teológico", al prescindir de otra referencia, de otra verdad, de "La Verdad" (Jn 14,16). Es decir, en esta visión la "ortodoxia" es la misma "ortopraxis", y ni siquiera se ve que la teología sea "acto segundo", sino que simplemente desaparece y se evapora llanamente¹⁷. Este discurso, apodado "teológico", no termina siendo más que una tautología o logomaquia del círculo vicioso de la dialéctica de la praxis marxista. Y perdonéme tanta redundancia!

3. *La Praxis en los Cristianos por el Socialismo*. Siguiendo la línea de los teólogos antes citados, sobre todo de H. Assmann, para el movimiento llamado "Cristianos por el Socialismo", que tuvo su primer encuentro latinoamericano del 23 al 30 de abril de 1972 en Santiago, la "praxis" viene a ser como estribillo recitativo en casi cada uno de los párrafos de los documentos que vienen publicando. Con la diferencia de que en estos documentos la "praxis" está muy especificada, y se puede deducir de ellos, que la entienden como: "*La acción liberadora revolucionaria transformadora de la realidad*"¹⁸. En ellos arrecia el temporal de la praxis que viene a ser el "punto de partida", "el nuevo criterio de la verdad", "el nuevo magisterio infalible" y la "nueva evangelización", según el resumen que de sus textos hace B. Kloppenburg¹⁹. Basta con citar algunos párrafos para comprobar lo dicho:

En el Documento final de Québec (1975) se dice: "Muchos cristianos hemos descubierto que el compromiso con la praxis histórica, liberadora y revolucionaria, es *el lugar de la vivencia, reflexión, comunicación y celebración de nuestra fe*. Esto nos ha llevado a ver cada vez más claramente que *la tarea revolucionaria es el lugar donde la fe adquiere su verdadera dimensión* y su fuerza verdaderamente subversiva". Un año más tarde G. Gutiérrez suaviza esta afirmación cuando escribe:²⁰ "Es en el seno mismo de la lucha de clases en la cual un cristiano debe necesariamente comprometerse, *en la praxis histórica de la liberación subversiva*, que existe *un lugar* de reencuentro con el Señor y este es *un lugar teológico*". Donde el Documento de Québec habla de "el lugar", Gustavo pone el artículo indeterminado "*un lugar teológico*" (claro que con lo de "lucha de clases" y "praxis... subversiva", resulta también un poco difícil entender ese lugar "teológico", al menos "cristiano").

En otros textos no se habla del "lugar teológico" que es la praxis revolucionaria, pero se le subraya y hasta se exagera con otras palabras parecidas: "La teología de la liberación no puede sino *privilegiar la praxis como criterio de verdad histórica, evangélica...*; el discurso teológico, desde la perspectiva de la liberación, *privilegia la praxis cristiana de la liberación como matriz hermenéu-*

¹⁷ Es la denuncia que han hecho ya algunos autores, vgr. P. Bigo, "Nuevo Documento de los Cristianos por el Socialismo", en *Medellín*, 5 (1976) 36-49; F. Moreno, *Cristianismo y Marxismo en la Teología de la Liberación*, Santiago 1977.

¹⁸ Cfr. Boaventura Kloppenburg, *Iglesia Popular*, Bogotá 1977, p. 47.

¹⁹ Cfr. Ob. Cit., p. 47.

²⁰ Cfr. G. Gutiérrez, "Por una Teología y Liturgia de la Liberación", en *Liaisons Internationales*, Boletín n° 10, agosto-septiembre de 1976, p. 13.

tica, primera palabra teológica y primer momento de interpretación y relectura de la Palabra de Dios"²¹.

El teólogo colombiano, Mario Peresson,²² dice del teólogo de la liberación: "Su criterio no estará en su concordancia con doctrinas *preexistentes*, sino en su eficacia para transformar la historia y para la liberación de los oprimidos (ortopraxis)". Y el teólogo europeo radicado en El Salvador, Jon Sobrino,²³ explicaba a los teólogos latinoamericanos reunidos en México: "En la teología europea se ha partido del supuesto de que existe un *depósito de verdades* o al menos de significados que hay que transmitir, interpretar y hacer significativos...; la teología latinoamericana, como conocimiento teológico, ha partido de otros presupuestos... *ha surgido de una praxis* vivida de liberación".

Un texto, mucho más radical, afirma categóricamente: "Si el meollo cristiano es una *praxis política*, resulta que *ella es el tribunal que juzga de la verdad o falsedad de los dogmas y morales* que han surcado la historia de la Iglesia. Cuando decíamos que la política es el elemento fundamental de la fe, queríamos decir, sobre todo esto: que *la praxis histórica es el tribunal cristiano inapelable de la verdad o falsedad de la fe*"²⁴.

Por no citar sino otro texto, los Cristianos por el Socialismo afirman: "El punto de partida de nuestra reflexión *no es algo 'cristiano'*... *La base de nuestra reflexión es la praxis revolucionaria*, el quehacer del pueblo revolucionario que lucha por alcanzar una liberación socialista. Así *hacemos teología sin partir de 'lo cristiano'*. Esta base parece ser extraña, parece incompatible con el Evangelio y la tradición de la Iglesia. Pero en el fondo, es el único camino fiel al Evangelio y la Tradición. Porque solo hay reflexión cristiana en torno a la lucha de los oprimidos por su liberación"²⁵.

En resumen podríamos decir: para los Cristianos por el Socialismo, no existe un depósito de la fe, ni de verdades o doctrinas preexistentes a nosotros; la ortopraxis o la praxis de la liberación subversiva y revolucionaria es un lugar, más aún, el único lugar o el lugar primero y privilegiado, el tribunal inapelable de la verdad o falsedad de los dogmas. Es decir, la ortopraxis es la ortodoxia cristiana.

II. "Palabra" de Dios en la Biblia

Quiero dejar claro que lo que aquí pretendo es ante todo resaltar la diferencia que hay en la forma de pensar en el mundo oriental bíblico y en el mundo occidental griego, del que, en definitiva, dependen Hegel, Feuerbach, Marx y

²¹ Cfr. Raúl Vidales, "Acotaciones a la problemática sobre el método en la Teología de la Liberación", en *Liberación y Cautiverio*, México 1975, pp. 258. El subrayado es mío.

²² En una ponencia presentada en el ciclo de Conferencias sobre *Fe y Política*, Bogotá, abril de 1976.

²³ En "El conocimiento teológico en la Teología europea y latinoamericana", en *Liberación y Cautiverio*, México 1975, pp. 177-207, el texto en la p. 191. El subrayado es mío.

²⁴ Francisco Vanderhoff y Miguel Angel Campos, "La Iglesia Popular", en *Contacto*, dic. 1975, n. 1.2.4, también en *Liberación y Cautiverio*, p. 287. Los subrayados son míos.

²⁵ En *Cristianos por el Socialismo*, preparado por Pablo Richard, Salamanca 1976, p. 272ss. Los subrayados son míos.

todos los amantes de la praxis, a la vez que subrayar diversos elementos que podrían haber tomado las filosofías modernas de la forma bíblica de pensar.

En concreto me voy a referir a la "palabra" bíblica. Desde ahora indico dos elementos que espero queden más claros al final de la exposición. Por una parte, entiendo que el concepto y realidad de "praxis" de la filosofía marxista están mucho más cercanos al concepto y realidad de la "palabra" bíblica de lo que el judío Marx hubiera podido imaginar y que, dicho sea de paso, no han sabido explotar ni los teólogos de la liberación ni los Cristianos por el Socialismo al hablar de la praxis. Por otra parte, hemos visto que la praxis, en estos últimos autores citados, implica una ortodoxia que no admite verdades preexistentes, ni otros puntos de referencia, porque de hecho para ellos todo eso constituye otra "superestructura". Bíblicamente, sin embargo, esto resulta sencillamente falso, por lo que vamos a ver: de hecho la Palabra de Dios, que es la gran Verdad, es vida y realidad en Jesús de Nazaret; la gran realidad-verdad que juzga en última término la realidad de la creación, de la historia, del humanismo y sobre todo del cristianismo.

Nos agrade o no, tal vez en el contexto de que hablamos sea más real que nunca eso de que "la Palabra de Dios es viva y eficaz y más cortante que una espada de dos filos, que penetra hasta los repliegues del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y medulas..." (Hbr 4,12); es la palabra-espada, que hecha vida e historia en Jesús de Nazaret, ha sido puesta como "señal de contradicción... a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones" (Lc 2, 34s). También para nosotros es una espada que nos sirve para discernir entre una "praxis" cristiana y una "praxis" marxista, a pesar de los elementos que puedan tener en común. Veamos:

1. *La realidad de la "palabra" en la Biblia.* Vamos a comenzar explicando algo de lo que implica la realidad de la "palabra" bajo el aspecto etimológico, gramatical y psicológico.

—En primer lugar, bajo el *aspecto etimológico*, el vocablo más importante de la lengua hebrea para indicar el hablar es *dabar*, que normalmente se traduce por "palabra". Según los estudiosos "la etimología se debe buscar en el nombre, no en el verbo *dibber*, que evidentemente proviene de *dabar*, como se indica incluso por la falta de la forma *qal*. Parece que no pueda separarse de *dabar*, el *debir*, o santo de los santos, *el transfondo del templo*, que remite al significado: *parte posterior*. El vocablo árabe correspondiente es *dubr*, *espaldas*, el núcleo del concepto. El árabe *dabara* significa *tener en las espaldas*, el etíope *tatabbara*, *estar de espaldas*, el árabe *d'bar*, *estar uno detrás del otro*, términos todos a los que se les une el sentido sea de *empujar*, sea de *guiar*"²⁶.

Podríamos resumir diciendo que la raíz hebrea *dabar* parece sugerir la idea de: 1) lanzar de atrás hacia adelante, empujar, pro-yectar; 2) lo que lanza uno de dentro hacia afuera, las palabras, el hálito; 3) pro-nunciar, pro-meter, pro-yectar, hablar²⁷.

—Por otra parte, *la psicología hebrea*, muy realista, aunque elemental, se fija en el hombre que habla y ve que al hacerlo lanza, proyecta, desde dentro

²⁶ Cfr. O. Prockscht, comentario al vocablo "légein", en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, traducción italiana del alemán TWNT, Brescia 1970, VI, col 261.

²⁷ Cfr. F. J. Leenhardt, *Parole-Ecriture-Sacrements*, Neuchatel 1968.

hacia afuera algo, el *hábito* (ruaj), las *palabras* (debarím), que se van hacia adelante con fuerza, saliendo por la boca (cfr. Nm 30,13; Jr 17,16; Sal 89,35) desde lo más profundo del "corazón" (cerebro), cfr. Gn 17,17; Is 47,8; Sal 45,2.

En sentir de la Biblia, el hombre al hablar *se sale de sí mismo*, se exhibe, se expresa, se proyecta y se pronuncia, y así, al hablar, *se sitúa en el mundo exterior a él* con fuerza eficaz y creadora, *se transciende*. En una palabra, toma una actitud con relación al objeto externo sobre el que toma posesión dominadora. Hablar es *hacer algo* en relación a lo que se habla.

—Además, la misma *gramática hebrea* sugiere también lo dicho: la palabra hebrea es actitud del sujeto que habla, es un "hecho", un "acontecimiento". Pues bien, en hebreo la acción *se expresa por el verbo*, como en toda lengua, pero a diferencia de ellas, en hebreo el verbo no expresa la acción en "tiempos", sino en *modos de acción*: acción acabada o no acabada. El llamado tiempo "imperfecto" (Yiqtol) indica lo que está *inacabado*, lo que aún espera su realización (por ello traduce nuestro presente y futuro), y el llamado tiempo "perfecto" (Qatal) indica lo que está *acabado*, terminado (por ello traduce nuestro pasado o pretérito, totalmente hecho, perfecto).

La psicología nos explicaba, en su interpretación del hombre, que en todas las cosas y sobre todo en el hombre existe un "élan" vital que los relanza a su fin..., a salir de sí mismo para llegar a su plena existencia. La "palabra" realiza la existencia de estas cosas a través de los *modos del verbo*.

2. *Filosofía-teología de la "palabra" bíblica*. Sería muy largo hacer una exposición amplia de este tema, por ello sugerimos solo algunos elementos:

Al hablar, describe F. J. Leenhardt²⁸, "el hombre sale de su subjetividad y se inserta en la realidad. Se afirma y juega un papel. La palabra toma el sentido de un *acto*. Cuando el hombre habla, *actúa* también. El vocablo *dbr*, palabra, en hebreo tiene el sentido de *acontecimiento*, circunstancia. La palabra *no es ruido, es acción*, por lo cual el hombre se siente *comprometido*".

Y más adelante añade: "Hablar (para el hebreo) *no es definir* el objeto en su inercia estática. Lo que importa, en la palabra, es *el que habla* más que lo que dice. El lenguaje, para él, no está ante todo en su significado en relación con el objeto, sino sobre todo *en su relación con el sujeto*, está en la *ex-presión*. Es el acto por el cual el sujeto se sitúa en el mundo y sitúa el mundo en relación a sí mismo. Hablando, el hombre *se expresa*, más que expresar los objetos. Nombrando las cosas no las define, sino que las orienta. Por una relación viva de él hacia ellas. Las saca de la nada de su subjetividad inerte para calificarlas. El que habla hace "algo" de las cosas, de nada que son a pesar de "estar ahí", a pesar de "estar-en-sí". El mundo del objeto puro no existe para el hebreo, que no da a la creación un valor propio, una finalidad inmanente. *El mundo exterior existe para el hombre*. La forma como el hebreo habla y comprende su lenguaje traduce esta actitud fundamental de la conciencia de sí en el mundo"²⁹.

Por ello podemos afirmar que el análisis del concepto *dabar*, implica dos elementos: uno *noético* y otro *dinámico*. El elemento noético explica el significado, el sentido, y entra en el orden del conocimiento; el elemento dinámico, está cargado de una fuerza y eficacia objetiva independientes del que la percibe

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 10.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 14-15.

y acepta. Estos elementos se evidencian sobre todo en la palabra profética y en la palabra de Dios³⁰.

Todo esto nos lleva a otro punto muy importante para comprender nuestro objetivo: Sin exagerar demasiado, cabe, sin embargo, afirmar³¹ *la diferencia de la palabra en el mundo hebreo y en el mundo griego* (del que, en definitiva Hegel, Feuerbach y Marx han partido para sus teorías del "conocimiento y de la "praxis").

Para el griego hablar es "légein", *pensar, enumerar, contar*, y la palabra es la expresión del pensamiento. El griego vive en un mundo *idealista y estático*, y el mundo y el hombre son éxtasis, contemplación de algo acabado. En la concepción griega se piensa que los dioses hicieron un mundo acabado y perfecto, y el hombre está en este mundo para *contemplantarlo*, reflejando e imitando sus ideas. El hombre es un *espectador*.

En la visión hebrea cambian las cosas: para el hebreo hablar es "dabar", es decir, tomar una actitud activa ante las cosas, es *obrar y actuar*, dominar las cosas al expresarlas. El hebreo vive en un mundo *realista y dinámico*, donde el mundo y el hombre son una vocación (cfr. Gn 1,26-28; 2,15; Sal 8,5ss; Sir 17, 1-14), una tarea, una evolución hacia la plenitud. En la concepción bíblica se piensa que el mundo y el hombre provienen de Dios, pero no están acabados. El hombre no está en el mundo solo para contemplarlo, sino sobre todo para dominarlo, transformarlo y plenificarlo. El hombre no es espectador, sino *actor*.

"Según la visión hebrea de las cosas, el hombre se encuentra en un mundo donde la palabra es acción. Lo que constituye la esencia del hombre es el hablar, es decir, *obrar expresando su secreto, proyectando su conciencia sobre las cosas*, imponiéndose de esta forma sobre ellas... La relación del hombre hacia las cosas no está en la conciencia, sino en la acción. El mito de la creación en el Génesis asigna al hombre *la tarea de conquistar el mundo y utilizarlo*. Todo es historia y movimiento. El hombre no está destinado a la iluminación intelectual, a la contemplación de las ideas puras o de las formas perfectas; el hombre no comunica con un lógos eterno, principio de un mundo inmóvil. Para el hebreo *ni el mundo ni el hombre son datos absolutos*, definibles, cerrados en su naturaleza. El mundo ha comenzado y va hacia alguna parte... su esencia es llegar-a-ser (devenir), y *la condición del hombre es vocación*"³².

El hebreo y la Biblia tienen, pues, una visión *dinámica*, cualitativa, mesiánica y escatológica del mundo, a diferencia de la visión estática, esencialista, cuantitativa, imitativa y repetitiva del griego. El hombre bíblico ha sido creado, creador. Y la palabra no explica los fenómenos, los crea. Para el hebreo hablar

³⁰ Cfr. Prockscht, *Ibid.* col. 261-262.

³¹ En efecto, la filosofía griega es diversa según sus escuelas. No podemos poner en la misma línea Pitágoras, Platón o Aristóteles. Para comprender mejor lo que queremos afirmar, tal vez sea mejor partir del mundo mítico de los griegos, donde el tiempo es cíclico, imitativo e ideal, en cuanto que repite la verdadera realidad consistente en el mundo de los dioses o prototipos. Cfr. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, París, 1949; *Traité d'histoire des religions*, París 1949. La Biblia nos remite a una visión menos mítica y más realista y rectilínea de la historia, en la que el hombre tiene un papel más dinámico y creador de su propio tiempo. Cfr. O. Cullmann, *Cristo y el Tiempo*, Barcelona 1967; J. Mouroux, *El misterio del tiempo*, Barcelona 1965; P. Grelot, *Sentido cristiano del A. T.*, Bilbao 1965.

³² Cfr. F. J. Leenhardt, p. 10.

es actuar, más que pensar; la palabra no es "lógos", sino "érgon" o "praxis", y para el hebreo el "érgon", la obra y el acontecimiento, tiene ascendencia sobre la ideología, el "lógos". Y por ello considera que la palabra es *eficaz*, realiza lo que significa. Podemos añadir algunos datos bíblicos que confirman lo que acabamos de decir:

—La Biblia para expresar lo que en nuestro lenguaje llamamos "hechos" o acontecimientos usa el vocablo "debarím": vgr. "las *palabras* que había hecho", lo que había hecho (Gn 24,66); "el resto de *las palabras de Salomón*, todo lo que hizo y su sabiduría, ¿no está escrito en el *libro de los hechos* (dibré) de Salomón?" (1R 11,41). Es decir, libro de los "Hechos de los Apóstoles" en lenguaje bíblico habría que decir libro de las "Palabras de los Apóstoles", y toda la historia de la salvación podría titularse el libro de "las Palabras de Dios". La historia es palabra de Dios *hecha*, y la Biblia es palabra de Dios *escrita*. Por eso los profetas no dudan en decir que la "palabra" se "ve" (cfr. Is 2,1; Jr 2,31) y no solo se "oye", de ahí que la palabra de Dios se les manifiesta fundamentalmente en acontecimientos, en "visiones", más que por voces o ruidos.

—En el mundo bíblico, debido a la fuerza que el "ruaj" (espíritu) comunica a los "debarím" o palabras salidas del interior del corazón del hombre, las palabras tienen tal sentido creador y dinámico que Dios creó con su palabra o el aliento de su boca (cfr. Sal 33,6; 147,18; Gn 1,1ss); las palabras buenas o malas, *ben-diciones* o *mal-diciones*, tienen un efecto casi mágico (cfr. Nm 22,6; Sal 109,8; Zac 5,2s, maldiciones; Nm 6,22-27; Rt 4,14s; 1S 25,32-34, bendiciones). En los mojones, sarcófagos, etc. de Fenicia, Egipto y Babilonia se han encontrado escritas maldiciones contra sus profanadores; así pretendían eliminar todo acto que deteriora los objetos. En la fuerza eficaz de la Palabra de Dios, pronunciada en el momento cumbre de Jesús, se funda también la teología de la gran bendición eucarística.

—Pero, por la dimensión noética y dinámica que tiene la palabra, su principal atributo es *la verdad*, el "émet", la realidad consistente. Como las palabras de Dios son "émet" (2S 7,28), así deben ser también las palabras humanas (cfr. Gn 42,16. 20; 1R 10,6; 17,24 Sal 45,5; etc.). De ahí proviene el realismo de la expresión introductoria "amén, amén" (Gn 42,20; 1Cro 17,23; 2Cro 1,9; 6,17 y 75 veces en los Evangelios) o al final de una expresión (cfr. Dt 27,15) o de una doxología (23 veces en el N.T.). "*El culmen de la palabra divina es la verdad*" (Sal 119,160). La palabra más perfecta de Dios es la que se pronunció en Jesús, y por eso él es *el "Amén"* (Apoc. 3,14; cfr. Is 65,16) y *la "Verdad"* (Jn 14,6; cfr. Apoc 3,14; 19,11)³³.

³³ Nótese que bíblicamente la "verdad" o "fidelidad" (émet) es una realidad paralela a la de "justicia" (sédek) (cfr. Sal 89,15; 85-11; Is 51,6-8). Practicar la "justicia" es caminar en la "verdad". Hacer la "justicia" es llevar a plenitud la realidad inacabada, porque la justicia de Dios es la fidelidad a sus mismas promesas o proyecto con relación al hombre y las cosas (cfr. S. Lyonnet, "La soteriología paulina", en *Introducción a la Biblia*, II, Barcelona 1965, p. 757). "La medida de la justicia es el derecho que tiene cada tú a ser lo que ha de ser o a realizarse según su capacidad de plenitud" (Cfr. Angel González, "Semblanza de un Profeta: Amós", en *Profetas verdaderos y Profetas falsos*, Salamanca 1977, p. 92). Por eso son paralelas y casi sinónimas estas dos nociones de "verdad" y "justicia", porque en definitiva la justicia es ofrecer al otro lo que necesita para llegar a ser lo que debe ser según el objetivo que Dios le asignó.

3. *La Palabra de Dios en la historia.* Todo lo que acabamos de decir sobre la palabra bíblica en general, se aplica de una forma especialísima a la Palabra de Dios. De esto vamos a decir algo que complete lo anterior.

Si la palabra es ex-hibición, pro-yección o pro-nunciamento, aplicado a Dios significa que *al hablar Dios se ex-presa, se pro-yecta, se pro-nuncia y se sale de sí mismo*, su palabra es una acción "ad extra", es fuerza, dinamismo y creación. Dios cuando habló se pro-yectó y se in-yectó en la historia por él creada, y a la vez se ex-presó y se auto-reveló en ella (el sentido dinámico y noético de que arriba hablamos). Al crear el mundo por su palabra, "dixit, et facta sunt", también el "ruaj" o aliento divino fecundaba, "incubaba" este mismo mundo (cfr. Gn 1,1-2; Sal 33,6; 147,18; Jn 1,1s; 2Co 4,6; Hbr 1,1-3).

Este dinamismo de la Palabra divina es lo que le hace eficaz. Eficacia que sugiere la Biblia de múltiples formas, no solo a base de metáforas en las que la palabra divina es comparada con una espada tajante (Is 49,2; Os 6,5; Sb 18, 14-15; Lc 2,35; Hbr 2,2; 4,12), con el fuego devorador (Jr 5,14; 23,9), con un martillo que tritura (Jr 23,29), con la lluvia que fecunda y fructifica (Is 55,10) y se llega a decir que es como el "semen Dei", Lc 8,11ss, algo que es vida y fecundiza..., sino también indicando que la palabra divina anuncia y realiza los acontecimientos (cfr. Is 9,7; 42,9; 55,10-11; Jr 5,14; 23,29; Zac 9,1).

Si el mundo, la naturaleza o la historia son *ex-presiones de la Palabra de Dios*, se deduce a la inversa (aspecto noético) que el mundo, la creación, la historia, son también teo-fanías, signos de esa misma Palabra. De ahí la afirmación bíblica de que las obras anuncian la "gloria", es decir, la presencia de Dios (cfr. Sal 18,1ss; Sir 42,15-22; Sb 13,1-9; Rm 1,20). Sólo hace falta ser "inteligente" o "sabio" para conocer y leer en la creación y en la historia esa presencia divina de la que el mundo no es más que un despertador. Únicamente los que tienen el corazón opaco o grasoso, como el Faraón (cfr. Ex 7,3.13.22), no son capaces de entender, son "necios" (cfr. Is 6,10) y no tienen excusa (cfr. Sb 13,10s; Rm 1,21; Jn 1,10), por la sencilla razón de que "asfixian la verdad con la injusticia" (Rm 1,18).

La Palabra es el instrumento del *diálogo* divino. Las "palabras que hizo" el Señor (Dibré Yahweh) son un compromiso dialógico con el hombre. La *propuesta* de Dios exige una *respuesta* por parte del hombre, piden otro compromiso humano. Así se "verifica" la fe en toda su dimensión existencial que supera la ideología, como la *respuesta que el hombre ofrece a la propuesta del diálogo que inició gratuitamente Dios*.

Pero siendo la Palabra de Dios numéricamente una, tiene, sin embargo, al menos una triple manifestación, en la creación, en la historia y en el hombre, con una dimensión cada vez más significativa de la presencia del Dios vivo y veraz:

—*La creación, las obras de Dios* son el comienzo de la acción eficaz de la palabra de Dios en la historia humana, a la que sirven de escenario (cfr. Sal 18,1ss; Gn 1,1ss, etc.). La creación es uno de los lugares teológicos donde los inteligentes pueden leer los signos de Dios (cfr. Mt 16,2ss; Rm 1,18ss).

—*La historia, las acciones de Dios*, (los dibré Yahweh, como "los hechos de Salomón, 1R 11,41; cfr. Gn 24,66) son también signos reveladores de Dios. La historia es otro lugar teológico porque en ella habla la palabra de Dios. Esto explica por qué la expresión "*en esto* —en las acciones salvadoras— *conocerás*

que yo soy Yahweh" (Ex 7,5.17; 10,2; 14.18.40; Ez 6,7.13.14) se usa tanto en la Biblia para dar a entender que Dios se revela en sus gestas históricas. La historia es el lugar de la autorrevelación de Dios. Y dentro de esa historia, los profetas (como los hombres que descubrían y anunciaban esa palabra) y las leyes o Torá ("las diez palabras de Dios", Decá-logo, Ex 34,28; cfr. Dt 4,13; 10,4), son lugares privilegiados de la palabra de Dios.

—Pero, la Palabra de Dios que creó el mundo y realiza la historia es la misma que se manifiesta plenamente, dando así consistencia y plenitud a los tiempos (cfr. Hbr 1,1-3), en la *Palabra encarnada en Jesús de Nazaret* (cfr. Jn 1,1.3.10.14.18; cfr. 2Co 4,6), en quien se autorrevela plenamente Dios, constituyendo a ese Jesús de Nazaret en el "lugar teológico" privilegiado. En él la Palabra divina se hizo la *Verdad* (Jn 14,6) y el *Amén* (Apoc 3,14), es decir, la realidad y consistencia de todo.

Jesús, la Palabra encarnada de Dios, da consistencia a toda la historia y creación: "Todo fue creado por él y para él y todo tiene en él su consistencia" (Col 1,15). Esto significa que la razón de ser de todo es la Palabra de Dios que lo crea, fecundiza, sustenta y relanza a su ser-vocación. "El culmen de la palabra divina es la Verdad" (Sal 119,160), y en Jesús de Nazaret es donde se realiza en su plenitud. Si el Evangelio es considerado como "norma de toda verdad", es porque es la expresión escrita de la Palabra definitiva de Dios pronunciada en Jesucristo. Esta Palabra y esta Verdad no son ideologías, fantasmas o secreciones cerebrales de una superestructura opresora y burguesa; es la acción o praxis de Dios "que estaba junto al Padre y se nos manifestó...; lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos...; lo que palparon nuestras manos acerca de la Palabra de Vida" (1 Jn 1,1), hecha carne en Jesús (cfr. Jn 1,14). En Jesús de Nazaret la "ortopraxis" y la "ortodoxia" de Dios se identifican, como acción y revelación definitivas, tribunal supremo del Ser y la Verdad.

Por eso los teólogos genuinamente cristianos saben que Jesucristo, que continúa vivo y comunicando su Espíritu de Verdad, es la plenitud de la praxis y de la verdad. La ontología cristiana dista mucho del materialismo reduccionista que se autorrealiza en la praxis inmanente del quehacer humano y social, al margen de la Palabra divina que en Jesús de Nazaret le dió sentido y consistencia: "Todo fue creado por él y para él y todo tiene en él su consistencia". Al lado de esta Verdad suprema de la Palabra de Dios, resultan superficiales y falsas, o al menos poco afortunadas, las afirmaciones arriba citadas de los Cristianos por el Socialismo.

En el Evangelio y en el Magisterio de la Iglesia se entiende por verdad, o mejor, por la Verdad³⁴, algo que no es un fantasma o un fósil, sino la Palabra viva de Dios que se ha hecho historia en Jesús de Nazaret. "Ni hay que esperar, dice el Vaticano II, otra revelación pública, antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor (cfr. 1Tm 6,14; Tt 2,13)" (DV 4).

³⁴ Es curioso cómo en la Teología de la Liberación y en los Cristianos por el Socialismo se da una importancia extraordinaria al mensaje de los Profetas. Pero se olvida que los grandes profetas bíblicos eran los defensores del depósito de la tradición del pasado. Su mensaje tenía como criterio la vuelta a la palabra-acontecimiento del pasado: la elección, el éxodo, el noviazgo, el desierto, el pacto. Su verdadera revolución creadora estuvo en no absolutizar las formas y las fórmulas para superar la "letra" y permanecer, reactualizándolo, en el "espíritu" de la tradición del pasado. Cfr. sobre esto, N. Lohfink, "Los profetas ayer y hoy", en *Profetas verdaderos y Profetas falsos*, Salamanca 1977, pp. 97-145, sobre todo pp. 109-123.

III. La historia como "lugar teológico"

En la teología hecha *desde* la praxis de la liberación se da por supuesto, como lo sugiere su nombre, que la praxis es un "lugar teológico". En algunos casos se exagera diciendo que es el único "lugar teológico". Es evidente que en su forma de pensar se trata de una praxis que va unida al quehacer histórico, y por ello se ha de entender que se trata de la "praxis histórica" o del quehacer histórico de lo que se quiere indicar como "lugar teológico" en la "nueva forma de hacer teología".

No faltan autores que hayan hecho un estudio de lo que se pretende indicar con estas terminologías³⁵. Pero los nuevos autores de esta teología son muy explícitos en sus afirmaciones, que hemos visto más arriba, como para que ahora nos detengamos en repetir lo que ellos dicen.

En realidad esta temática de la historia como "lugar teológico" está en la base de la nueva teología. Por otra parte es algo que está ligado a lo que nosotros acabamos de exponer. Por ello merece la pena concretizar algo más este punto, aunque no sea más que brevísimamente, dando algunas pistas para el mejor enfoque del asunto. Creo que hay ciertos aspectos bíblicos que normalmente no se tocan al tratar esta temática y que hay que subrayarlos.

1. *¿Qué es un "lugar teológico"?* Al publicar Melchor Cano su libro "De locis theologicis libri duodecim" (Salamanca 1563), acuñaba la expresión "lugar teológico", entendido como: "ciertos lugares especiales, *peculiares*, que son como los domicilios de todos los argumentos teológicos, donde los teólogos encontrarán con qué alimentar todas sus argumentaciones, sea para probar, sea para refutar" (I, I. c. III)³⁶.

El autor distingue los lugares teológicos "propios" y los "anexos", (adscriptitia ac velut ex alieno emendicata, I.XII.c.III). Entre los "propios", sólo dos son *fundamentales*, porque contienen el depósito de la fe: la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica; los otros cinco son *declarativos* y tienen el valor de conservar, interpretar y transmitir el depósito de la fe: la autoridad de la Iglesia católica, de los Concilios ecuménicos y de la Iglesia romana-Papa (estos tres ofrecen argumentos eficaces y seguros), mientras que la autoridad de los Padres y de los teólogos escolásticos y canonistas, solo ofrecen autoridad probable. Los lugares teológicos "anexos" son: la razón natural, la autoridad de filósofos y juristas, y la historia y tradiciones humanas, pero esta historia es entendida como tradición, como narración escrita por historiadores, más que como acontecimiento (que es lo que a nosotros nos interesaría).

Por lugar teológico, enunciado de una u otra forma, se entendió siempre "los puntos de vista o criterios más generales en la epistemología y metodología teológicas"³⁷. Sin entrar en muchas precisiones, Congar lo define diciendo: "Los

³⁵ Cfr. J. Jesús Herrera Acebes, "La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial", en *Liberación y Cautiverio*, México 1975, 341-352.

³⁶ Véase un amplio estudio en A. Gardeil, "Lieux théologiques", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, col. 712-747.

³⁷ Cfr. E. Haible, "Lugares teológicos", en *Sacramentum Mundi*, Barcelona 1963, vol. IV, col. 369.

'lugares' designan las distintas fuentes del conocimiento teológico, cualificadas según las reglas de la criteriología teológica"³⁸.

Sin entrar tampoco nosotros en excesivas precisiones, en lo que sigue vamos a entender por *lugar teológico*: todo aquello que de alguna forma es *lugar de la presencia divina* y que, al detectarla, nos ayuda a descubrir la continua autorrevelación de Dios y nuestras respuestas de fe hacia ella. Mientras que por "lugar hermenéutico" vamos a entender todo aquello que nos remite a comprender mejor la revelación pública del pasado. Es decir, la historia va a ser a la vez lugar teológico y lugar hermenéutico. Damos por cierto que los lugares teológicos no tienen todos el mismo valor, como es diversa la presencia divina en ellos.

Esto supuesto, afirmamos que en la historia o en los acontecimientos históricos de hoy se pueden descubrir formas nuevas de autorrevelación de la presencia divina que nos invitan a repensar y reformular, actualizándola, nuestra fe cristiana y que, por consiguiente, alimentan la reflexión teológica para probar o refutar.

2. *La historia como Palabra de Dios y lugar teológico.* De lo dicho en la segunda parte de nuestro artículo, se desprende que en la concepción bíblica la naturaleza, y en ella el hombre, no se pueden comprender sino dentro de una visión dinámica y escatológica en el devenir histórico. Esta historia de la naturaleza y del hombre comenzó con la Palabra creadora de Dios, que la fecundaba, la daba consistencia y la relanzaba hacia la plenitud o fin de los tiempos que ya se han iniciado en el acontecimiento Jesús de Nazaret, pero que todavía no han llegado a su total plenitud.

Con razón se ha dicho que la concepción estática, o más bien repetitiva de un tiempo cíclico que retorna incesantemente al pasado, está superada por la visión actual de las ciencias y por la concepción bíblica del tiempo y de la historia³⁹. El prototipo del hombre cristiano no es Ulises, que retorna a través de mil odiseas al hogar de Itaca, sino Abrahán, Moisés y el Pueblo de Israel, peregrinos, sin patria fija, hacia un futuro siempre abierto a otro futuro. Hasta el cosmos, en una especie de génesis continua, espera la solidez de su misma realización que, por culpa del hombre, ha sido sometido a la vanidad o inconsistencia (cfr. Rm 8, 19-22).

Y en este peregrinaje del hombre, aunque sea por un "valle de lágrimas", la Palabra de Dios está siempre presente en la historia dándole sentido. La historia entera es la Palabra de Dios hecha acontecimiento (los "dibré Yahweh"), así como la Biblia es la Palabra de Dios puesta por escrito. A partir de estos conceptos, podemos comprender mejor la historia como "lugar teológico".

El Vaticano II podría ayudarnos en la reflexión que queremos hacer: "La revelación se realiza por *obras y palabras* intrínsecamente ligadas; las obras que realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las

³⁸ Cfr. "La historia de la Iglesia, lugar teológico", en *Concilium*, 57 (1970), pp. 86-97, la cita en la p. 86.

³⁹ Cfr. los autores citados en la Nota 31.

realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio" (DV 2)⁴⁰.

Si, como afirma Congar⁴¹, se admite como cuestión de principio que "la teología es una elaboración científica de lo que ha sido revelado", nos encontramos, por otra parte, con que Dios se ha revelado en los acontecimientos, es decir, en la historia, y nos atrevemos a decir que *sólo* en la historia (las palabras escritas con que se ha formulado ese acontecimiento son "acto segundo"). La Biblia, palabra escrita de Dios, se puede comprobar —so pena de creer todavía en una inspiración al estilo de un "dictado mecánico", por generación espontánea o venida en paracaídas— que ha sido la formulación escrita e interpretativa de los acontecimientos, y sobre todo del Acontecimiento-Cristo, en los que sus contemporáneos sabían leer religiosamente la presencia de la Palabra dinámica de Dios. Cabría repensar aquí lo que W. Pannenberg nos propone en la obra "La Revelación como Historia" como Tesis 1a.: "*La autorrevelación de Dios, según los testimonios bíblicos, no ha sucedido directamente —como por ejemplo al estilo de una teofanía—, sino indirectamente, a través de las gestas históricas de Dios*"⁴².

Muchas de las afirmaciones que hicimos arriba, al hablar de la teología bíblica de la palabra, podrían confirmar la verdad de esta tesis que el autor deduce de los análisis de otros investigadores. Pero queremos añadir algunos datos más para confirmarlo:

—Ya el mismo nombre "Yahweh" (como revelación del ser divino) se nos presenta, no solo en Ex 3, sino a través de las otras tradiciones bíblicas como "el Dios que actúa en la historia": el Dios leal, justo, fiel, constante, eterno en su estar y actuar al lado de los suyos: "Yahweh, Yahweh... rico en misericordia y fidelidad" (Ex 34,6). "En esto conocerás que yo soy Yahweh" (Ex 7,5,17; etc.), es decir, por sus actuaciones se le conoce. De esta forma esta interpretación concuerda con otros nombres que el mismo Dios se da: "Emanuel", Dios-con-nosotros (cfr. Is 7,14; Mt 1,22), "Amén", el "Fiel" (Apoc 3,14), "Dios es amor" (1Jn 4,8), y el Dios que nos salva en "Jesús" (Mt 1,21; Lc 1,31).

—Como la actuación de Yahweh con los suyos es en sí misma reveladora, por ello *sus gestas históricas son el objeto de la fe*, y el contenido de los "credos" bíblicos eran los acontecimientos salvíficos, no verdades o fórmulas abstractas (vgr. Dt 26,5-10; Jos 24,2-13). De ahí la importancia que daban a la tradición histórica y por ello el mandato de narrar la historia (cfr. Sal 78, 1-7). Narración que era profecía (el canon hebreo designa como "profetas anteriores" a diversos

⁴⁰ Hay que tener presente este principio, que hoy resulta evidente, al hablar de la inspiración bíblica, es decir: la inspiración de los hagiógrafos no es sino la expresión escrita, y formulada con las categorías de su época, de la palabra de Dios, que, a través de la fe, han detectado en los acontecimientos cósmicos, históricos y humanos. Cuando M. Cano habla de la Sagrada Escritura, como lugar teológico, la entiende como una autoridad "inspirada", pero no resalta la obra del hombre inspirado: Los libros sagrados, dice, han sido escritos "Spiritu Sancto dictante, assistente"; su autor es: "non homo, sed Deus" (O. Cit. I, II, c. III y c. XVI, XVII). Se olvidó decir que el Espíritu Santo "dictó": la Biblia al hablar *en los acontecimientos* que los hagiógrafos supieron leer y formular por escrito.

⁴¹ Ibid., p. 91.

⁴² Cfr. W. Pannenberg, y otros, en *Rivelazione come Storia*, Bologna 1969, p. 165.

libros históricos) y alabanza, himno y acción de gracias, "ben-dición" de Dios. La historia en el A.T., y lo mismo se podría decir del N., no fue una simple narración de hechos, sino una recitación aleluática de la fe.

—Los profetas han sido considerados como los instrumentos más nobles y fieles de la revelación divina. Ahora bien, *los profetas son los teólogos de la historia*. Sus grandes visiones parten fundamentalmente de los hechos históricos: Los profetas son los hombres de la palabra de Dios, pero una palabra que detectan con su fe en la historia-verdad de su pueblo, muchas veces aprisionada por la injusticia de los hombres (cfr. Rm 1,18). "Toda palabra profética, escribe Procksch⁴³, es fuerza operante, el contenido de toda profecía es siempre la palabra del Dios vivo, que permanece por siempre. Como en Jeremías, también en el Deuteronomio el elemento dinámico del 'dber Yahweh' es más evidente que el noético". Y si todo esto se aplicará al gran Profeta de Nazaret, se comprenderá mejor que la historia, tal como afirma el otro "lugar teológico" por antonomasia que es la Biblia, también es un "lugar teológico".

3. *Toda la historia, no solo la bíblica, es "lugar teológico"*. Algunos autores no tienen inconveniente en admitir que la historia bíblica es un lugar teológico, pero se muestran recelosos cuando se habla de nuestra historia actual que rebasa los límites del tiempo posterior a la muerte del último apóstol, con quien se cerró la "revelación pública". Si fueran lógicos, deberían concluir que la revelación se cerró con la muerte y resurrección del Maestro, palabra definitiva y última del Padre. El miedo a los "reduccionismos" les lleva al exclusivismo⁴⁴.

La Tradición viva que va creando el Espíritu de la Verdad en la Iglesia de hoy, extendida por todas partes, ¿no será un lugar teológico en nuestra historia actual? (Cfr. GS 22.26.38.41.57). ¿Dios ya no se revelará en los actuales "signos de los tiempos"? (cfr. GS 44). ¿No estará actualizándose cada vez que celebremos el "memorial" del Señor? Sobre esto comenta irónicamente Congar⁴⁵: "Entonces, ¿se ha terminado el juego? ¿Acaso la escatología, como ha dicho K. Barth, consistirá solamente en retirar el mantel que recubre la mesa servida desde siempre? ¿Nada nuevo tiene que aportar la historia?"

Si únicamente fueran "lugares teológicos" los que son fuente de la revelación *pública, constitutiva*, tendríamos que eliminar la mayor parte de los "loci theologici" que proponía M. Cano. Una cosa es la *revelación pública*, como "norma normans", y otra cosa que no haya también *otras* revelaciones y que éstas tengan —aunque sea en menor intensidad— como fuente o lugar teológico *nuestra historia*. Una cosa es que la *revelación pública* sea la "realidad primera"⁴⁶ o el primer criterio y, si se quiere, el "primer lugar teológico" para detectar la presencia real de Dios en *nuestra historia* (lo mismo que en la historia bíblica

⁴³ Cfr. Prockscht, O. Cit., col. 278.

⁴⁴ Algo de esto se insinúa, por ejemplo en K. Lehmann, "Problemas Metodológico-Hermenéuticos de la Teología de la Liberación", en *Medellín*, 13 (1978) pp. 3-26, sobre todo en las pp. 8-12, pero resulta más evidente en B. Kloppenburg, cuando afirma: "Nos enseña también la buena, común y corriente teología católica que esta Revelación Divina Positiva Pública se hace en la 'historia', por cierto, pero *exclusivamente en la historia 'bíblica'*, alcanzando su punto culminante y final en Jesucristo, mediador y plenitud de la Revelación Pública" (cfr. O. Cit., p. 51).

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 92.

⁴⁶ Como parece imaginarse K. Lehmann, *Ibid.* p. 12.

del A.T. que recibe de esta "primera realidad" toda su significación), y otra cosa que esta misma historia nuestra no sea *un* "lugar teológico" o el espacio donde también continúa revelándose la presencia divina.

Que en la historia, incluso extrabíblica, está la presencia divina revelándose, se puede comprobar fácilmente a partir de la misma Biblia:

—Dios no dejó sola a la humanidad anterior a Abrahán ni a las naciones, incluso enemigas, que no pertenecían al pueblo de Israel. Eso pensaba el nacionalismo reduccionista judío. Pero los "Oráculos contra las naciones" en casi todos los profetas, y muy en particular Jonás y el Deuteroisafas, dicen otra cosa⁴⁷. El Apóstol de los Gentiles, digamos de las naciones extrabíblicas, no duda en afirmar que a estas naciones Dios "no dejó de dar testimonio de sí mismo, derramando bienes, enviándoles desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, llenando sus corazones de sustento y alegría" (Act 14,17). De forma que para el Apóstol, y antes para el autor de la Sabiduría, los que en el mundo visible, aunque no sea más que "a tientas" (Act 17,27), no detectan la presencia de Dios, son "necios" e "inexcusables" (Sb 13,8; Rm 1,18ss).

—Glosando el texto de Mateo (16,1-4), podríamos añadir que no hay que recurrir siempre a la "realidad primera" (digamos la resurrección de Jesús) para interpretar nuestra historia: "¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos! ¡Generación malvada y adúltera!".

—El caso de Cornelio en los Hechos de los Apóstoles no es, como a veces se afirma⁴⁸, un "caso episódico", pues el Apóstol en otro lugar generaliza cuando hace suyas las palabras de un antiguo poeta pagano: "En El (Dios) vivimos, nos movemos y existimos...; porque somos también de su linaje. Sí, pues, somos del linaje de Dios..." (Act 17,28s). Todo esto es un poco la teología de los "semina Verbi" (cfr. AG 11; LG 17).

Relacionado con todo esto va igualmente la problemática del *monismo histórico*, que se opone fundamentalmente al *dualismo*, llamemos *óntico*, de la historia salvífica. Este es un problema que parece resuelto para todo quien desee leer la Biblia dentro del contexto del dinamismo de la Palabra de Dios. Toda la historia está atravesada por la Palabra de Dios (cfr. Hbr 1,1-3) y por eso es historia salvífica. Dios con su Palabra llamó a la existencia a toda la historia (cfr. Deuteroisafas y 2Co 4,6). Se "infundió", aunque no se "confundió" con el mundo, análogamente a como la Palabra de Dios se infundió en la naturaleza humana de Jesús, pero sin "confundirse" con ella.

No obstan, como a veces se objeta, a la unidad de la historia salvífica, los dualismos de tipo "moral"; es decir, que en esta misma y única historia y sólo dentro de ella, esté actuando al lado del "mysterium salutis" el "mysterium iniquitatis". ¿Es que en la historia salvífica bíblica, e incluso en los santos bíblicos, no actuaba también el pecado, el trigo y la cizaña? Ciertamente que el pecado y la iniquidad de los hombres, a nivel de individuos y de pueblos, pueden crear "una situación en la cual Dios es explícitamente excluido, insultado, deshonrado y

⁴⁷ El profeta Amós, por ejemplo, ve cómo obra de Dios no solo el Exodo de Israel, sino también el de otros pueblos: "¿No hice yo subir a Israel de Egipto, como a los Filisteos de Kaftor o a los Arameos de Quir?" (Am 9,7).

⁴⁸ Cfr. B. Kloppenburg, *Ibid.*, p. 89.

eliminado, y el hombre maltratado, humillado, torturado y pisoteado"⁴⁹, pero otra cosa es que logren expulsarlo y eliminarlo!

Cabría aquí afirmar lo que decía Santo Tomás del pecador, que no ofende ni expulsa de sí mismo a la Divinidad sino indirectamente, a través del prójimo ofendido. Es un dogma cristiano la "inmutabilidad" de Dios, por eso en la conversión a Dios, no es El quien vuelve a nosotros, sino que nosotros, al quitar el obstáculo que impedía las relaciones de presencia amorosa, nos convertimos a El. El pecado es ese obstáculo, que no quita esa presencia, sino que hace que no sea amorosa, filial. Pero la presencia reveladora de Dios continúa en el pecador⁵⁰.

Todo esto nos lleva a decir que la historia, incluso la nuestra o extrabíblica, es un "lugar teológico" y no solo "hermenéutico" como a veces se afirma o se sugiere⁵¹. Ciertamente nuestra historia nos invita a recurrir al "primer lugar teológico", a la Revelación pública o constitutiva, que adquiere una nueva aclaración a través de los signos de los tiempos, y en este sentido nuestra historia es verdaderamente un "lugar hermenéutico". Pero a la vez también es un "lugar teológico", porque en nuestra historia está actuando la presencia reveladora de Dios. Es cierto también que *este lugar teológico no es ni el único ni el primero*, ni basta por sí solo, como afirman los Cristianos por el Socialismo, ya que la Palabra que Dios pronunció en Jesús de Nazaret es el tribunal de última instancia que deja al descubierto, dentro de la única historia salvífica, lo que hay de "mysterium salutis" y lo que hay de "mysterium iniquitatis", lo que hay de trigo y lo que hay de cizaña, lo que es de Dios y lo que es del César.

En una palabra, reconocer que la Revelación "pública y constitutiva" es el lugar o criterio teológico por antonomasia ("fundamental", diría M. Cano), no quita que nuestra historia y los signos de los tiempos sean *otro* "lugar teológico" (cualitativamente diferente), aunque tampoco es esto lo que afirman algunos de los Cristianos por el Socialismo⁵².

Conclusiones

El lector seguramente ha sacado ya muchas. Queremos, sin embargo, añadir algunas, para contrastar la "palabra" bíblica con la "praxis" liberadora. Pretendemos, por una parte, buscar los datos que podríamos llamar *convergencias* entre una y otra praxis y, por otra parte, añadir luego las *divergencias* profundas. Se podrán comprender mejor comparándolas según el orden literal en que van expuestas.

⁴⁹ Cfr. B. Kloppenburg, *Ibid.*, p. 89.

⁵⁰ Hablando Santo Tomás de la forma como se "aplaca a Dios", dice: "Non tantum ad hoc quod de novo amare inciperet, cum scriptum sit: 'In caritate perpetua dilexi te' (Jr 31,3); sed quia per passionem Christi *sublata est causa odii*" (S. Teológica, 3^a, q. 49, a.4 ad 2^{um}). Y Cayetano lo comenta con estas palabras: "In responsione ad secundum, declaratur quomodo intelligatur Deum placatum: *Mutatio enim in nobis, non in Deo inventa est, ex qua Deus placatus dicitur*". Igualmente, tratando de la reconciliación, afirma Santo Tomás: "Subtracta inimicitiae causa, scilicet, *peccato, sequitur reconciliatio*" (In Rm 5, lectio 2^a).

⁵¹ Expresamente B. Kloppenburg, *O. Cit.* p. 46 y 51, y más veladamente K. Leehmann, en *O. Cit.* p. 12.

⁵² Siguiendo estos criterios últimos, nos traza otro estilo de hacer teología, diverso al de los Cristianos por el Socialismo, Xavier Pikaza, *Evangelio de Jesús y Praxis Marxista*, Madrid 1977.

1. *Convergencias* entre palabra bíblica y praxis liberadora. Sugerimos las siguientes:

a) El mundo, y el hombre en él, no son una realidad acabada y perfecta. Su razón de ser tiene una dimensión esencialmente dinámica y escatológica. Son una tarea, un proyecto y una vocación a ser lo que deben ser. Cierta tipo de filosofía ve más bien el mundo como algo acabado y perfecto y las "ideas" serían una imitación o reflejo de ese mundo acabado y perfecto.

b) La vocación del hombre no es la de ser un simple espectador en el escenario de este mundo, sino la de un actor que lo transforma con la producción y reproducción en la naturaleza y en la vida, sobre todo social. Esta transformación debe constituir una auténtica "praxis liberadora".

c) La vocación prometeica puede entenderse como la praxis liberadora que lleva a cabo la consecución de la libertad individual y social, sobre todo de los más pobres. Hemos sido llamados a la libertad o autorrealización plena y total.

d) La contemplación o ideología en tanto son válidas en cuanto pasan a la acción constructiva del mundo y de la historia, "haciendo la verdad". La palabra, si no quiere ser inútil, debe ser acción y revelación a la vez.

e) La ortopraxis liberadora debe ser el criterio de todo hombre honrado. "Por sus obras les conoceréis". Amar al hermano debe ser el compromiso eficaz para sacarle de la situación opresora en que vive; lo demás no es caminar en la verdad. Este es el criterio humano y cristiano de la verdad misma.

f) La historia es el escenario o lugar donde se realiza la salvación o liberación.

2. *Divergencias* profundas entre la palabra bíblica y la praxis liberadora. Completando los literales anteriores, que eran más afirmativos que exclusivos, podríamos añadir lo siguiente:

a) El mundo y el hombre provienen de la Palabra dinámica de Dios que gratuitamente los crea y sustenta (Biblia), y no son una mera autogeneración, "generación equívoca", o nacidos por generación espontánea (marxismo).

b) La transformación del mundo por medio de una "praxis liberadora" no puede reducirse a lo económico y social (marxismo), sino que debe llegar a todo el hombre y a todos los hombres (Biblia).

c) La vocación prometeica del hombre significa que él, lo mismo que las realidades temporales, gozan de una verdadera "autonomía" (marxismo), pero esta autonomía es "relativa", porque proviene de Dios y tiende a él. El mito de Prometeo tendría su explicación válida bíblica en Dt. 8,7: "No digas en tu corazón: Mi propia fuerza y el poder de mi mano me han creado esta prosperidad. Sino, acuérdate de Yahweh, tu Dios, que es el que te da toda la fuerza para crear esta prosperidad".

d) "Hacer la verdad" a través de la praxis revolucionaria de la "lucha de clases" (marxismo), no es hacerla al estilo de la Verdad cristiana, que es Jesús de Nazaret, en quien la Palabra y la Verdad encarnada no eran pura ideología,

sino el "culmen de la verdad", palabra-vida, obras y palabras íntimamente unidas (Biblia).

e) La "ortopraxis" es a la vez la "ortodoxia" para los marxistas y para los cristianos que siguen las nuevas formas de hacer teología "desde la praxis liberadora". Para la Biblia, la Palabra dinámica de Dios es la que da consistencia a la Verdad, y esta Palabra de Dios se pronunció en su máxima expresión en Jesús de Nazaret. Por ello la ortopraxis y la ortodoxia de Jesús son el criterio máximo de toda praxis liberadora que quiera ser humana y cristiana .

f) La historia es el lugar exclusivo de la praxis liberadora (marxismo). Pero la historia viene de Dios y a El tiende. Ciertamente es un lugar teológico de la Verdad que se hace, pero no el único ni el primero, pues la Palabra dinámica de Dios expresada en la revelación "pública" es la "primera verdad" de óptica y criterio para juzgar la praxis verdadera de la falsa.