

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Silva, Sergio

La Teología de la Liberación

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 93-116

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Sergio Silva

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

La Teología de la Liberación⁽¹⁾

OBSERVACIONES PREVIAS

1. Hay que tener presente, de partida, una limitación evidente de esta presentación. Cuando uno habla de “la Teología de la Liberación de América Latina” inevitablemente está construyendo un objeto que, así, tal cual, no existe en la realidad. Porque tiene en cuenta unos aspectos y otros no, porque lee unos textos y otros no. Pero lo mismo pasa cuando alguien estudia un autor o una escuela, incluso un texto determinado. Esto hace, por lo demás, que siempre se pueda estar volviendo sobre lo ya estudiado, por uno mismo o por otros, y descubriendo en él novedad.

2. Pienso que una presentación medianamente “acabada” de la Teología de la Liberación debería hacerse en cinco pasos. 1) Descripción de su origen y de su evolución; 2) análisis de su estructura como teología; 3) evaluación de su originalidad, de sus aportes y de sus debilidades, 4) un intento de síntesis, y 5) prospectiva, es decir, la pregunta por si tiene futuro, y qué futuro tiene. En una ponencia breve como ésta no se pueden desarrollar los cinco pasos con la suficiente profundidad. He optado, entonces, por pasar muy rápido sobre algunos, para detenerme en los que creo más importantes y, por lo mismo, más necesitados de ser sometidos a debate.

1. DESCRIPCIÓN

Voy a tocar dos aspectos: los orígenes de la Teología de la Liberación y su posterior evolución.

(1) El presente texto fue presentado oralmente en el Seminario Interno de Profesores de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile realizado durante el año 2008. El título propuesto era “Teología latinoamericana”. Pero, como el tema permanente del Seminario tiene que ver con la “originalidad” de la Iglesia Latinoamericana en los 40 años que van de Medellín a Aparecida, me he detenido sólo en la Teología de la Liberación, que es –reconocidamente– lo más original que ha producido la teología latinoamericana no sólo en estos 40 años sino en toda su historia.

1.1. Orígenes

Una característica notable, curiosa, de la Teología de la Liberación es que, desde muy temprano, ha provocado que se escriba la crónica de sus orígenes y de su desarrollo. Ya en 1980, apenas nueve años después de la publicación del libro señero de Gustavo Gutiérrez, se publica una larga investigación sobre la Teología de la Liberación (2). A partir de aquí la bibliografía ha crecido incansablemente (3).

Destaco cuatro aspectos de los orígenes de la Teología de la Liberación.

- a) En lo teológico, la Teología de la Liberación depende muy directamente de la renovación que se dio en la teología de lenguas francesa y alemana en torno a la mitad del siglo XX, y que influyó decisivamente en el Concilio Vaticano II.
- b) En lo eclesial, la Teología de la Liberación se vincula con la existencia de un activo grupo de Obispos innovadores, sin miedo ante el mundo actual. Estos Obispos constituyen el núcleo que anima y orienta la mayoría en el Concilio y también en la primera repercusión del Concilio en el nivel de la jerarquía en América Latina que fue la Conferencia General de Medellín (1968).
- c) En lo social, la Teología de la Liberación fue impactada fuertemente por la pobreza de América Latina. Pero no simplemente por el hecho de que existe pobreza sino porque esa pobreza fue “sentida” –subrayo que se trata de un asunto de sensibilidad–, por un lado, como un escándalo intolerable dado que América Latina era un continente masivamente cristiano y católico, y, por otro, como un estado que se podía superar, porque la modernidad occidental había descubierto los medios para lograr el desarrollo económico, político y social de los pueblos, como se podía ver en el Norte. Así, se mezclaban en el modo de “sentir” la realidad de la pobreza dos sensibilidades: una, propia de la fe; la otra, de la modernidad. Por esta segunda, entraba en la Teología de la Liberación el talante

(2) Roberto Oliveros Maqueo, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966-1976). Lima, Centro de Estudios y Publicaciones 1980. 479 p.

(3) Yo mismo he contribuido con un trabajo para un volumen sobre la historia del cristianismo entre 1945 y 2000, que se publica en Alemania. Se encuentra en el volumen VII, sobre América Latina, que está en prensa. Se pueden ver también las reseñas de Antonio Bentué (“Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo”, *Teología y Vida* 36, 1995, 159-191), Enrique Dussel (*Teologia da Libertação. Um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis, Vozes, 1999; original castellano: México, Potrerillos Editores, 1996), Luis Del Valle (“Algunos momentos importantes en el desarrollo de la teología de la liberación”, *Christus* 55, 1990, N° 635-636, mayo-junio, 22-25), João Batista Libanio (“Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos”, *Perspectiva Teológica* 24, 1992, 147-192, N° 63, maio-agosto), Marcos McGrath, csc (“Vaticano II, Iglesia de los pobres y Teología de la Liberación”, *Medellín* 21, 1995, 371-407, N° 84), Martin McKeever (“Thirty years of liberation theology”, *Theology Digest* 51, 2004, 237-242), José Ramos Regidor (“Libertação e alteridade. 25 anos de história da Teologia da Libertação”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 57, 1997, 118-138, N° 225, março), Pablo Richard (“La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002”, *Pasos* 103, setiembre-octubre 2002, 29-39) y dos volúmenes colectivos en torno al Congreso de Teología organizado por la SOTER de Brasil en Belo Horizonte el año 2000, dirigidos por Luiz Carlos Susin: *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina, y Sarça ardente. Teologia na América Latina: perspectivas, publicados ambos en São Paulo, Loyola y SOTER, 2000.*

progresista, típico de los años 50 y 60 del siglo pasado, que marcó también, en alguna medida, al Vaticano II.

- d) En lo político, la Teología de la Liberación hizo suya la perspectiva de la teoría de la dependencia. Ésta aparecía como la visión más adecuada no sólo para explicar la pobreza y la opresión de nuestros pueblos, sino ante todo como la que podía proponer las vías eficaces de su superación, precisamente porque detectaba los mecanismos que en la sociedad generan la opresión y la pobreza. Por aquí también, sobre todo por este acento puesto en la necesidad de eficacia en la acción, entraba en la Teología de la Liberación el talante de la modernidad. La teoría de la dependencia se presentaba, además, con un “plus”: era una teoría social elaborada principalmente por científicos sociales de América Latina, en diálogo con las ciencias sociales críticas de orientación marxista, particularmente con la teoría del imperialismo de Lenin.

1.2. Evolución

No me detengo en las etapas de la evolución. Señalo solamente dos rasgos que me parece que la caracterizan.

- a) El primero es la oposición decidida que tuvo que enfrentar, casi desde sus mismos inicios. Y no sólo desde fuera de la Iglesia, donde era comprensible que despertara la ira de los políticos de derecha, defensores del *statu quo*, incluido aquí el gobierno de los EE.UU. (4). Encontró oposición también dentro de la Iglesia. A fines de 1972 –a poco más de un año de la publicación del libro de Gutiérrez– es elegido Secretario General del CELAM el recién ordenado obispo Alfonso López Trujillo, con el expreso encargo de “limpiar” los Institutos del CELAM (Catequesis, Pastoral, etc.) de teólogos y funcionarios adscritos a la Teología de la Liberación o simpatizantes de ella.

(4) En una entrevista recogida en un volumen francés sobre Teología de la Liberación, Jon Sobrino afirma que ante los grupos de cristianos y de gente de Iglesia que van solidarizando con las luchas de liberación de los oprimidos en América Latina toman posición no sólo la izquierda tradicional –que mira con ojos nuevos a esta Iglesia no reaccionaria– sino también los poderes opresores habituales, es decir, los Estados Unidos. Cita las declaraciones de Nelson Rockefeller durante su visita a América Latina en 1969, que afirmó que, si la Iglesia latinoamericana pone en práctica las conclusiones de Medellín, irá en contra de los intereses norteamericanos. Al año siguiente, en 1970, se divulga en Bolivia un documento de la CIA (Central Intelligence Agency, Agencia Central de Inteligencia de los EE.UU.) en que se expone cómo atacar a la Iglesia nacida en Medellín, mostrando a los sacerdotes comprometidos con las luchas del pueblo como sometidos al comunismo. En 1979 el Presidente de los EE.UU. Jimmy Carter pidió a sus asesores un examen a fondo de la actuación de los cristianos de América Latina. En 1982, consejeros del Presidente Reagan declaran que hay que combatir las posiciones de los cristianos que están por la liberación. La entrevista se la hizo Alver Metalli y fue publicada en el periódico *Trenta Giorni* de noviembre 1984 con el título “Quel documento non mi riguarda” (el “documento” aludido es la Instrucción Vaticana de 1984 sobre la Teología de la Liberación). Está traducida al francés en *Théologies de la libération. Documents et Débats*. Avant-Propos de Bruno Chenu et Bernard Lauret. Paris, Cerf y Centurion, 1985, 209-217; de esta edición tomo los datos.

Esta teología despertó pronto también el interés del Vaticano. La Congregación de la Doctrina de la Fe hizo que Gutiérrez y L. Boff se explicaran (5), este último fue obligado a un año de silencio. Luego vinieron las dos Instrucciones sobre la Teología de la Liberación, de 1984 y 1986, la primera de las cuales construyó una Teología de la Liberación marxista y la condenó.

Más allá de esta oposición explícita, de dentro y de fuera de la Iglesia, la Teología de la Liberación ha tenido que desarrollarse en lucha con una historia que le ha sido adversa. Porque, recién nacida, América Latina se llenó de dictaduras militares, lo que hizo que, ya en 1975, se hablara de una “teología de la liberación y el cautiverio” (6). Y porque pierde, a partir de 1989, el socialismo real, en el que podía apoyarse para postular su afirmación de que existe una alternativa al capitalismo, que ahora se convierte en una marea que todo lo arrolla a su paso.

- b) El segundo rasgo que veo en la evolución de la Teología de la Liberación es la capacidad que ha mostrado para abrirse a esta adversidad y cambiar (7). Los teólogos de la liberación en su inmensa mayoría han sido capaces de acoger críticas y de dejarse enseñar por los acontecimientos, pero sin abandonar los principios que dieron origen a la Teología de la Liberación. Un testimonio muy hermoso de esta flexibilidad en la fidelidad es el prólogo, titulado “Mirar lejos”, que añadió Gustavo Gutiérrez a la 14ª edición española de su Teología de la Liberación. Perspectivas, en 1990, una nueva edición que reelabora bastante profundamente la versión original (8).

Entre los factores que han intervenido positivamente en esta apertura se puede mencionar el diálogo con teólogos liberacionistas y con situaciones de pobreza y opresión de fuera de América Latina. Un primer encuentro con “el otro” se dio en EE.UU. con dos minorías, la católica de origen hispano y la negra, en un

-
- (5) En marzo de 1984 la Congregación para la Doctrina de la Fe pide al Episcopado peruano que enfrente 10 cuestionamientos a la teología de Gustavo Gutiérrez. Ratzinger escribe una carta a Leonardo Boff el 15 de mayo de 1984, criticando su reciente libro “Igreja, carisma e poder”, e invitiándolo a un encuentro con él, que se realizó el 7 de setiembre de ese año.
- (6) E. Dussel... [et al.], Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina. Encuentro Latinoamericano de Teología. México, D.F. El Encuentro 1975. 658 p. Leonardo Boff, Teología del cautiverio y de la liberación. Madrid, Paulinas, 21980.
- (7) Subrayan esta capacidad, entre otros, Jacques Haers, s.j. (“La théologie de la libération, un changement de paradigme ? Son apport aux diverses disciplines théologiques”, Transversalités. Revue de l’Institut Catholique de Paris 2001, 101-122, fasc. 79), Diego Irarrázaval (“Nuevas rutas de la teología latinoamericana”, Revista Latinoamericana de Teología 13, 1996, fasc. 38, mayo-agosto, 183-197), João Batista Libanio (“La théologie de la libération. Nouvelles figures”, Études 402, 2005 I, 645-655, N° 4025, mai 2005), Stefan Silber (Vielschichtig und lebendig. Neuere Entwicklungen in der Theologie der Befreiung”, Herder Korrespondenz 60, 2006, 523-528, Heft 10, Oktober), Pedro Trigo (“¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas”, Revista Latinoamericana de Teología 22, 2005, I: 45-74, fasc. 64, enero-abril, y II: 287-313, fasc. 66, septiembre-diciembre) y José María Vigil (“Mudanza de paradigma na Teologia da Libertação?”, Revista Eclesiástica Brasileira 58, 1998, 311-328, fasc. 230).
- (8) Gustavo Gutiérrez. Teología de la liberación. Perspectivas. Salamanca, Sígueme, 141990 (Verdad e Imagen 120). El prólogo en pp. 17-53. Esta edición corresponde a la 6ª edición peruana.

Congreso en Detroit el año 1975 (9). Muy pronto se amplió también el diálogo hacia los otros dos continentes del Sur pobre, África y Asia, y se institucionalizó en la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (10). En ambos casos, el horizonte desbordó lo católico y se hizo ecuménico.

En América Latina hubo también una apertura a las otras formas de opresión, en particular a lo que ocurre con la mujer en nuestras sociedades machistas, que cuando es pobre es doblemente oprimida, como reconoce Puebla (11); con los indígenas que en las últimas décadas han ido tomando conciencia creciente de sí, de los valores de sus culturas, incluidas sus religiones, y de su situación de opresión; y con los afroamericanos, numerosos en Brasil y en otros países tropicales. Uno de los aportes positivos de la Conferencia General de Santo Domingo en 1992 fue el reconocimiento de estas minorías de indígenas y afroamericanos y el llamado a abrirse a ellas y sus culturas (12). Esta apertura ha llevado a una pluralidad de Teologías de la Liberación, de acuerdo a estas diversas formas de opresión; una pluralidad que reconoce cierta unidad de fondo, que Dussel ha propuesto como el tema de una “meta Teología de la Liberación”, “en la que se definen y analizan los problemas abstractos y los supuestos de todas las diversas Teologías de la Liberación específicas” (13).

Ha influido además el profundo cambio introducido por la globalización económica, que ha dejado a gran parte de la población pobre de América Latina sin trabajo, en calidad de masas sobrantes. Como este cambio está impulsado por una aplicación creciente de la tecnociencia a todos los procesos de la economía—desde la investigación y desarrollo, pasando por la producción y distribución de los bienes hasta llegar a su consumo— se requiere de todos los participantes en la economía una mayor calificación tecnocientífica, lo que tiende a dejar fuera del sistema a grandes sectores de la población pobre, cuya mala educación formal no los capacita para acceder a esa calificación. De ahí que se hable hoy de los excluidos del sistema y que se piense que están en peores condiciones aun que los explotados, pues éstos al menos tienen trabajo. Estos cambios en la economía han empezado a afectar incluso a las clases medias de profesionales y técnicos, por la precarización del trabajo, que ya no está asegurado, debido a que las empresas se funden, son compradas por otra o quiebran con relativa facilidad.

-
- (9) Las ponencias están publicadas en Sergio Torres y John Eagleson (eds.), *Teología en las Américas*. Salamanca, Sígueme, 1980. 484 p.
- (10) Esta asociación nació en un primer encuentro en Dar-es Salaam, Tanzania, en 1976. Se puede ver *Teología desde el tercer mundo*. Documentos finales de los cinco Congresos Internacionales de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. San José, Costa Rica, DEI, 1982, 99 p.
- (11) Puebla 1135, nota. En esa nota se dice que los “pobres no sólo carecen de bienes materiales, sino también, en el plano de la dignidad humana, carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros indígenas, campesinos, obreros, marginados de la ciudad y, muy en especial, la mujer de estos sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginada”.
- (12) Santo Domingo 243-251.
- (13) Enrique Dussel, “Teología de la liberación. Transformaciones de los supuestos epistemológicos”, *Theologica Xaveriana* 47, 1997, 203-213, la cita 211.

Ha habido intentos de superar la categoría de “pobre”, porque a algunos les parece estrecha e incapaz de cobijar estas nuevas realidades; se ha propuesto, por ejemplo, la categoría de “víctima” (14).

2. ANÁLISIS

En este segundo paso quiero adentrarme un poco en la estructura teológica de la Teología de la Liberación. Para ello uso un esquema que me parece útil. En primer lugar, toda teología original, que no es la mera repetición o sistematización del pensamiento de otros, brota de una experiencia fundante de fe, que le da, a la vez, su objetivo o finalidad fundamental. En segundo lugar, toda teología original desarrolla un método propio, adecuado a su objetivo.

- a) En el caso de la Teología de la Liberación la experiencia fundante es una experiencia de la pobreza injusta de los pobres de América Latina. Se trata –como reconoce la Comisión Teológica Internacional– (15) de una experiencia “espiritual”, no sólo sociológica o meramente humana; aunque no siempre los teólogos de la liberación logran mantenerse en este nivel, en que están en juego Dios y la persona de los pobres en lo que tiene de más profundo. En el primer capítulo de su declaración la citada Comisión dice: “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” (16). Es esta experiencia la que le da a la teología de la liberación su carácter propiamente latinoamericano, su identidad. Es por esta experiencia que esta teología se hace “desde América Latina”.

La finalidad de la teología de la liberación es la transformación de esta situación de pobreza injusta e inhumana. Esto le da su “profetismo”, semejante al de los grandes profetas de Israel que lucharon contra las injusticias (e idolatrías) de sus contemporáneos. Y esto hace que para la teología de la liberación la fe aparezca ante todo como praxis de liberación. Dicen los hermanos Leonardo y Clodovis Boff: “De cuanto hasta aquí hemos visto resulta evidente que para entender la teología de la liberación se precisa previamente entender y participar activamente

(14) Jon Sobrino afirma: “Como ya nos hemos acostumbrado a ‘los pobres’, usamos la expresión ‘víctimas’ para que, al menos en el lenguaje, se recoja la magnitud de la tragedia de la realidad”. Jon Sobrino, “La teología y el ‘principio liberación’”, *Revista Latinoamericana de Teología* 12, 1995, 115-140 (Nº 35); la cita en nota 9, p. 119.

(15) Comisión Teológica Internacional, “La Promoción humana y la Salvación cristiana”, en *Mensaje* 26, 1977, 679-686.

(16) *Ibid.*, p. 680.

en el proceso concreto e histórico de la liberación de los oprimidos. Aquí, más que en otros campos, se hace apremiante superar la epistemología racionalista, que se contenta con entender una teología por sus mediaciones meramente teóricas, es decir, leyendo artículos, oyendo conferencias y hojeando libros. Importa situarse dentro de la epistemología bíblica, para la cual comprender implica amar, dejarse involucrar en cuerpo y alma, comulgar íntegramente; en una palabra, comprometerse en consonancia con las palabras del profeta: ‘Juzgó la causa del afligido y del oprimido; ¿no es esto conocerme?, dice el Señor’ (Jer 22,16)” (17).

- b) La teología de la liberación ha hecho suyo el método “Ver-Juzgar-Actuar”, desarrollado en los movimientos centroeuropeos de la Acción Católica Obrera de los años 30 del siglo pasado y asumido oficialmente por la jerarquía de la Iglesia tanto en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II como en los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado de América Latina en Medellín y Puebla y, luego del interregno de Santo Domingo, en Aparecida. Se trata de un método orientado a la acción, a reforzar y eventualmente orientar la praxis liberadora de los creyentes, como se ve por el hecho de que desemboca en el “Actuar”. Para contribuir a esa acción, la fe aporta sus criterios de juicio, su iluminación; es lo que se hace en el segundo momento del método, el “Juzgar”. Pero lo decisivo es el “Ver”. Como se trata de una fe entendida de partida como praxis de liberación y se está en un continente en que la opresión económica, política y social salta a la vista, se tratará ante todo de ver esa situación de opresión que desafía al carácter liberador de la fe. No basta aquí, obviamente, con el solo ver descriptivo, que a lo más puede llevar a acciones asistenciales puntuales. Hay que llegar al fondo, es decir, a las causas de la opresión. Es por esta puerta por donde entra en la teología de la liberación el análisis que las ciencias sociales hacen de nuestro continente. Es lo que se suele llamar la “mediación socioanalítica” de la teología; ya hemos visto que en los comienzos se usó la teoría de la dependencia. Para los otros dos momentos del método se habla de “mediación hermenéutica” (Juzgar) y “mediación práctica” (Actuar).

3. EVALUACIÓN

3.1. Aportes

Voy a destacar dos aportes teológicos de la Teología de la Liberación, íntimamente vinculados entre sí (18).

- (17) Leonardo y Clodovis Boff, “Cómo hacer teología de la liberación”, Madrid, Ediciones Paulinas, 1986. La cita está al terminar el primer capítulo, “La cuestión de fondo: cómo ser cristianos en un mundo de miserables”, p. 18.
- (18) Antonio González, en “Vigencia del ‘método teológico’ de la teología de la liberación”, *Christus* (México) 62, 1997, N° 698, enero-febrero, 46-49, señala los mismos dos aportes.

- a) El primero es la inversión de la relación entre la teoría teológica y la praxis de la fe. En los siglos de la Escolástica barroca y de la Neoescolástica, el primado lo había tenido la ortodoxia, la exactitud en la formulación de las verdades en las que hay que creer (19). La Teología de la Liberación opta decididamente por la ortopraxis (20). Lo decisivo es que el creyente se comporte en su vida cotidiana de acuerdo a su fe en Jesús, que lo siga. Y la fe es concebida como esencialmente liberadora. La praxis de la fe, que es lo primero, es praxis de liberación en la historia. Luego viene la teología como acto segundo, para reflexionar esa praxis a la luz de la Escritura (y de los demás lugares teológicos). Ahora bien, dado que la Teología de la Liberación nace –como acabamos de ver– por el impacto sobrecogedor de la experiencia de la pobreza, en esta praxis la liberación política y económica ocupa el primer plano y a ratos, incluso, toda la visión. Sin embargo, como ha subrayado Gustavo Gutiérrez en repetidas ocasiones, desde el comienzo está claro que esa liberación es sólo el primero de tres niveles, cada vez más hondos, que constituyen la liberación que busca y ofrece la fe; los otros dos son la liberación personal y la liberación del pecado (21). Hay en esta inversión una recuperación de la savia que recorre toda la Escritura. El Dios que nos presentan tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento no está interesado en primer lugar en enseñarle a su pueblo cómo es Él ni quién es Él, sino en intervenir en su historia para salvarlo. Y es en esa acción histórica, liberadora, de Dios que el pueblo va conociendo quién es y cómo es su Dios. Es lo que vemos también en los Evangelios; Jesús primero actúa y luego de algún tiempo plantea a sus discípulos más cercanos la pregunta por su identidad, confiando en que, por lo que le han visto hacer y decir, podrán inducir quién es él. La intervención histórica de Dios llega precisamente a su extremo en Jesús, porque, en la Encarnación, Dios, en la persona de su Hijo, se hace uno de nosotros para compartir desde dentro nuestra condición humana. Así, invertir el orden para poner la ortopraxis por sobre la ortodoxia no es más que ser fieles al Dios de Jesús.
- b) El segundo aporte original de la Teología de la Liberación surge orgánicamente del anterior. Si lo central de la fe es la praxis de liberación, entonces los creyentes deben hacer una opción decidida por los pobres, entendiendo que “pobre” es como el símbolo, la cifra o el sumo analogado que designa a todos los necesitados de liberación. Esta opción por los pobres que hace el creyente en Jesús no es más que el eco de la opción de Dios tal como nos lo presenta la Escritura, de modo que, aquí también, la Teología de la Liberación no hace más que ser fiel al Dios de Jesús.
- Como lo que busca la opción por los pobres es su liberación, la Teología de la Liberación se vincula inevitable y necesariamente con el contexto en que

(19) Una experiencia personal apunta en este sentido. Como catequista misionando en Chiloé en mis primeros años de universitario en la segunda mitad de los años 50 del siglo pasado, tenía que enseñar a los niños lo que se llamaba “verdades de medio”, porque si uno no creía en ellas no se salvaba.

(20) Ver las atinadas reflexiones de Antonio Pérez García, “Sobre la teología de la liberación”, *Razón y Fe* 226, 1992, 297-310 (Nº 1127-1128, setiembre-octubre).

(21) Así ya en la 1ª edición del libro de Gustavo Gutiérrez. “Teología de la liberación. Perspectivas”. Lima, CEP, 1971, 58-59, páginas que son la “Conclusión” del capítulo II, Liberación y Desarrollo.

viven los pobres cuya liberación hay que contribuir a lograr de la manera más eficaz posible; y se vincula también con las ciencias humanas y sociales que permiten, en principio, percibir con más claridad lo que está en juego en ese contexto, ayudando así a encontrar los caminos de una praxis que sea eficazmente transformadora.

Una consecuencia ineludible es que el diálogo de la Teología de la Liberación se hace en primer lugar con esas ciencias. No sucedía lo mismo en la teología escolástica que, al poner en primer término la ortodoxia, tenía que dialogar ante todo con la filosofía, que se supone muestra la verdad universal e inmutable, independiente de los contextos históricos cambiantes. Sin embargo, se percibe actualmente una crisis en las ciencias sociales, que parecen incapaces de comprender la situación actual y, por lo tanto, no logran dar orientaciones para una transformación liberadora.

Respecto de la atención de la Teología de la Liberación al contexto social e histórico quiero hacer dos acotaciones. Esta atención ha sido valorada por muchos (22) como un rasgo distintivo de la Teología de la Liberación. Porque se trata de tomar en serio el contexto, no como un mero dato previo al quehacer propiamente teológico, y por lo tanto extrínseco a él, sino como un elemento intrínseco esencial del acto de la reflexión teológica. En esto la Teología de la Liberación está en línea con la filosofía hermenéutica contemporánea, que muestra que la comprensión es la mediación entre el horizonte del intérprete –marcado por su contexto social, cultural, histórico– y el de lo que se da a comprender; en este caso, la fe en Jesús. En el contexto de América Latina, la Teología de la Liberación ha subrayado la decisiva importancia de los pobres, entendidos no sólo como lugar epistemológico –contexto desde el cual y para el cual hay que hacer la teología– sino también como lugar propiamente teológico, porque en ellos se está haciendo presente Dios.

La segunda acotación es que los teólogos europeos llaman “contextualidad” de la teología a este modo de hacerla atendiendo al contexto real en que se hace. Fue Hans Waldenfels uno de los primeros en lanzar el tema de la “teología contextual” (23). A los diez años, reconoce expresamente que su propuesta debe

(22) Entre ellos Juan Noemi. Respecto del mundo, señala que la Teología de la Liberación se abre a él, siguiendo las orientaciones del Concilio Vaticano II. El Concilio asume consciente y explícitamente la extroversión de la Iglesia, es decir, su relatividad mundana e histórica (su carácter de ser relativa al mundo y a la historia, al servicio de ellos). Pablo VI había ya invitado a la Iglesia de América Latina a considerar la situación latinoamericana no como un mero accidente sino como un antecedente que debe ser reflexionado, en la línea del Concilio (AG 22); en esta perspectiva la teología no es un mero requisito para la formación del clero, sino que pasa a ser un requerimiento pastoral fundamental, y cambia también el interlocutor de la teología: ya no es el clero, ni siquiera el cristiano, sino el hombre de hoy. La Teología de la Liberación quiere ser una teología de la historia. Aquí está, según Noemi lo mejor de la Teología de la Liberación; esto la sitúa en la huella del Vaticano II, que inició el descenso al valle de la conciencia histórica del hombre moderno. De aquí también su atención a los signos de los tiempos. Juan Noemi C., “Rasgos de una teología latinoamericana”, en Juan Noemi C. y Fernando Castillo L., *Teología Latinoamericana*. Santiago, Centro Ecuaménico Diego de Medellín, 1998, 11-39.

(23) El tema está en el título de su libro de 1985, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, traducido como *Teología fundamental contextual*. Salamanca, Sígueme, 1994.

mucho a la Teología de la Liberación (24). Gutiérrez ironiza un poco al afirmar que toda teología, en cuanto es un esfuerzo de inteligencia de la fe, se halla estrechamente ligada a las preguntas que vienen de la vida y, por lo tanto, “se vincula al momento histórico y al mundo cultural en el cual surgen las preguntas”; “de allí que, rigurosamente hablando, decir que una teología es ‘contextual’ resulta tautológico, de un modo u otro toda teología lo es” (25).

3.2. *Deficiencias*

La principal deficiencia de la Teología de la Liberación es, a mi entender, su dificultad para integrar equilibradamente sus descubrimientos con el acervo de la mejor tradición teológica.

- a) Esta dificultad la percibo, en primer lugar, en la antropología. En la Teología de la Liberación de la primera hora, el descubrimiento de la dimensión política de la existencia humana tiende a llenar todo el campo de la visión, con lo que se cae en una especie de exclusivismo político; influye sobre todo el aspecto conflictivo inherente a esta dimensión en la perspectiva de Marx, que lleva a la necesidad de hacer una revolución para acabar con la dominación de clase (26). Esto impide, por un lado, integrar en una visión coherente de la persona la amplia gama de lo humano, que no es sólo ni principalmente lo político; e impide también, por otro, reconocer las perplejidades reales en medio de las cuales se desarrolla nuestra vida; reconocer, por ejemplo, que todos somos a la vez, en alguna medida, opresores y oprimidos.

Paradójicamente, la situación actual, que ha dejado a la Teología de la Liberación sin mediación socioanalítica clara, tiende a hacer desaparecer de su reflexión esta dimensión política del ser humano. Lo que, de nuevo, apunta a una dificultad de integrar en una visión antropológica coherente todas las dimensiones del ser humano.

- b) En segundo lugar, no es fácil para la Teología de la Liberación integrar el valor que se reconoce al esfuerzo humano por lograr la liberación histórica con el designio de Dios, que promete la liberación escatológica, definitiva. El acento puesto en la necesidad de actuar puede dejar en la sombra la conciencia de que finalmente la prioridad es de la gracia de Dios, no de nuestras obras, porque la finalidad de todo –desde el punto de vista tanto de Dios al crear

(24) H. Waldenfels, “‘Kontextuelle Fundamentaltheologie’-Zum Anspruch eines Programms”, en *Theologie und Glaube* 86, 1996, 146-156, aquí 146, 147.

(25) Gustavo Gutiérrez, “Situación y tareas de la Teología de la Liberación”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 50, 2000, 101-118; las citas, 101.

(26) Pueden verse, por ejemplo, los siguientes textos de Gustavo Gutiérrez: “Apuntes para una Teología de la Liberación” en *Liberación. Opción de la Iglesia Latinoamericana en la década del 70. Documentos de reflexión. Simposio sobre Teología de la Liberación*, Bogotá, marzo 6 y 7 de 1970. Bogotá, Presencia, <1970>, 25-62, especialmente 56; *Hacia una Teología de la Liberación*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1971 (*Iglesia Nueva* 8) 81 p., especialmente 64 y 65; “Evangelio y praxis de liberación” en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1973 (*Agora*) 428 pp., 231-245, especialmente 235.

como del sentido de la vida humana— es nuestro encuentro personal con Dios. Porque lo que Él ha querido, al crear y echar a andar esta historia humana de liberación, es encontrarse personalmente con cada ser humano y dársele. Esta dificultad de integrar adecuadamente en la reflexión teológica nuestra acción y la gracia (27) la reconoce posteriormente Gutiérrez al hablar de la complejidad de nuestra relación con Dios, que no se puede reducir a la mera obra humana de liberación. “No hay por cierto ningún tipo de inmanentismo en este enfoque de liberación integral. Y si alguna expresión nuestra pudiera dar tal impresión, queremos decir con fuerza que toda interpretación en ese sentido es ajena a la postura que planteamos” (28). Es, como se ve, una forma específica del complejo problema de pensar adecuadamente las relaciones entre la inmanencia y la trascendencia; en este caso, entre la inmanencia de nuestra acción liberadora en la historia y la trascendencia de la gracia de Dios.

- c) En tercer lugar, creo percibir una no siempre correcta relación entre teoría y praxis en la epistemología que subyace a la Teología de la Liberación. El descubrimiento de la influencia de la praxis sobre la teoría y, por consiguiente de la prioridad de la ortopraxis en la fe, puede llevar al extremo de pensar en una determinación de la teoría por la praxis. Se acude a la idea de Vico: “el hombre no conoce bien sino lo que hace. La verdad para el hombre contemporáneo se *veri-fica*, se hace. Un conocimiento de la realidad que no lleve a una modificación de ella, es una interpretación no verificada, no hecha verdad. La realidad histórica deja así de ser el campo de aplicación de verdades abstractas para ser más bien el lugar privilegiado del que se parte y al que se regresa en el proceso del conocimiento. La praxis transformadora no es el momento de la encarnación degradada de una teoría límpida y bien pensada, sino la matriz de un conocimiento auténtico y la prueba decisiva de su valor. Es el lugar en que el hombre recrea su mundo y se forja a sí mismo, conoce la realidad en la que se halla y se conoce a sí mismo” (29). A esto se añade la idea de que la Teología de la Liberación ha significado una ruptura epistemológica. La teología, si quiere decir algo al hombre de hoy, debe romper con sus viejas maneras de conocer. Del compromiso de liberación nacen nuevos gérmenes de conocimiento, que llevan a una relectura del Evangelio. Todo eso es verdad, pero falta, a mi juicio, considerar la influencia que la teoría —especialmente el momento del juzgar, en el método de la Teología de la Liberación — puede y debe ejercer sobre la praxis, el momento del actuar.

De nuevo paradójicamente, la actual situación de predominio incontrarrestable del capitalismo parece haber dejado a la Teología de la Liberación en una especie de vacío práxico, que se trata de llenar de distintas maneras: sea con

-
- (27) Pueden verse dos textos de Gutiérrez: *Hacia una Teología de la Liberación*. Montevideo, Centro de Documentación del MIEC-JECI, 1969 (Servicio de Documentación, Serie 1, N° 16) 15 pp., especialmente 12 y 42; “Ponencia de Gustavo Gutiérrez” en Sergio Torres y John Eagleson (eds.), *Teología en las Américas*. Salamanca, Sígueme, 1980 (Agora) 485 pp., 349-353, especialmente 352.
- (28) Gustavo Gutiérrez. “Teología de la liberación. Perspectivas”. Salamanca, Sígueme, 1990 (Verdad e Imagen 120), 44.
- (29) Gustavo Gutiérrez, “Evangelio y praxis de liberación” en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1973 (Agora) 428 pp., 231-245; la cita en pp. 241-242.

una preocupación ambigua por la espiritualidad (30), sea con la atención a los movimientos sociales de base y sus muy específicas reivindicaciones locales y grupales (31), sea con la formación de laicos cristianos que, en un futuro no predecible, pudieran retomar una praxis de transformación integral de la sociedad (32).

- d) El descubrimiento de un nuevo modo de hacer teología a partir de la praxis de la fe deja en la sombra los aspectos de sabiduría espiritual y de saber racional propios de la teología clásica, acentuando unilateral y desmedidamente su carácter de reflexión crítica sobre la praxis de la Iglesia y de la fe. Gutiérrez, en el nuevo prólogo ya citado, lo reconoce. Ahí se refiere al concepto de praxis o práctica, que ha sido enriquecido por la experiencia de estos años. “La conjunción de esas dos dimensiones, oración y compromiso, constituye estrictamente lo que llamamos práctica. De ella procede la teología de la liberación” (33); de aquí la abundante producción sobre espiritualidad en la Teología de la Liberación. “Ella (la espiritualidad) nos ayudará a desarrollar, más de lo que hasta ahora ha sido hecho, un aspecto tradicional de la teología tempranamente reconocido en la perspectiva en que nos situamos; nos referimos al de su función como sabiduría. El discurso sobre la fe es, en efecto, un saber con sabor; un saboreo espiritual de la palabra del Señor que alimenta nuestra vida y es la fuente de nuestra alegría”. Sabiduría que nace “del seguimiento de Jesús” (34).
- e) Se podría añadir, además, la dificultad para integrar orgánicamente en la Eclesiología las comunidades eclesiales de base y la estructura jerárquica de la Iglesia, que tienden a verse como alternativas excluyentes. Una salida posible pasa por distinguir claramente el papel estructural de la autoridad jerárquica en la Iglesia y el ejercicio concreto de esa autoridad por los que la detentan, ejercicio tan a menudo autoritario y criticable.

(30) Valiosa la advertencia de Jorge Costadoat acerca de que la Teología de la Liberación de los inicios analizó el contexto mediante las ciencias sociales, pero como esto ya no sirve, se ha confinado en la espiritualidad, en Jorge Costadoat, “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”. *Teología y Vida* 46, 2005, 56-74, aquí 66. Me parece interesante la “confesión” de Richard, que confirma el riesgo anotado por Costadoat: “Es cierto que la Teología de la Liberación en sus inicios tuvo como una referencia teórica fundamental el concepto de clase, pero posteriormente ha ido mostrando su capacidad de asumir los conceptos de género, etnia, generación y naturaleza. Tuvo como contexto histórico fundamental la sociedad política (la ‘toma del poder’), pero posteriormente ha sabido desplazarse hacia la sociedad civil (la construcción de ‘nuevos poderes’). La Teología de la Liberación tuvo como interlocutor teórico las ciencias sociales, pero posteriormente se ha ido abriendo al uso de otras referencias teóricas, como la economía, la antropología cultural, la psicología, etc... Tuvo como referencia fundamental los movimientos políticos, pero posteriormente se abrió a la religiosidad popular, al catolicismo popular, a los movimientos carismáticos y pentecostales, a las religiones indígenas y afro-americanas. Si la Teología de la Liberación hubiera nacido con mediaciones teóricas e históricas cerradas y dogmáticas, no se habría abierto con tanta facilidad a otras mediaciones, como realmente sucedió”: Pablo Richard, “Futuro de la Teología de la Liberación. Una visión desde América Latina”, *Carthaginensia* 15, 1999, 325-345, la cita en 326.

(31) Un tema muy presente en Juan Carlos Scannone, por ejemplo.

(32) Es lo que propone Pablo Richard, “La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002”, *Pasos* N° 103, set-oct 2002, 29-39, especialmente 36-38.

(33) Gustavo Gutiérrez. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, Sígueme, ¹⁴1990 (Verdad e Imagen 120), 36.

(34) G. Gutiérrez, o.c., *Ibid.*

4. SÍNTESIS

Se puede afirmar, a mi entender, que la Teología de la Liberación es –deliberada y conscientemente o no– un intento de reflexionar la fe desde la cultura moderna y en una perspectiva de teología fundamental, que subraya la pregunta por la credibilidad de la fe cristiana. De ahí que surja como “naturalmente” a partir del Concilio Vaticano II, sobre todo de GS, la “Constitución Pastoral sobre la Iglesia *en* el mundo de hoy”, ya no *fuera de* él, ni mucho menos *contra* él; y de su primera recepción oficial en la Iglesia latinoamericana en la Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín, 1968, convocada para tratar sobre la “Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina”. Como todo comienzo, la Teología de la Liberación es inevitablemente ingenua: no puede prever de partida todos los problemas de la empresa que acomete, habrá que ir enfrentándolos uno a uno, a medida que se presenten.

4.1. *El carácter moderno de la Teología de la Liberación*

La Teología de la Liberación es moderna porque se sitúa ante la historia como ante el campo del desarrollo de la humanidad, no sólo de la persona individual sino de la colectividad humana en cuanto tal; es moderna porque apuesta a un sentido de la historia inmanente, un sentido que la humanidad puede descubrir y puede realizar, transformando la historia recibida en función de ese sentido que ha descubierto.

Esto lleva a la Teología de la Liberación como de la mano al tema de los pobres, ya no sólo como destinatarios de una preocupación sólo caritativa y moralizante, como había sido desde siempre en la Iglesia, sino en cuanto actores de la historia, lo que implica que deben llegar a ser sujetos. De aquí las dos vertientes “modernas” de la preocupación por los pobres: una, que busca promoverlos para que se integren individualmente en la sociedad moderna; la otra, que busca que lleguen a ser sujetos colectivos de una transformación radical de la sociedad actual; en esta segunda opción se sitúa la Teología de la Liberación, y esta opción la pone en la cercanía del marxismo. Porque así como la burguesía, apoyada en buena medida en el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII, tomó conciencia de sí y luchó para acabar con la sociedad estamental en que reinaba la nobleza, para establecer una nueva sociedad democrática o republicana, sin esa opresión, así ahora los pobres –el “proletariado” en Marx– deben luchar por sacudir la opresión de la burguesía, para establecer la sociedad sin clases, por lo tanto ya sin opresión. Como ya he señalado antes, el problema es que hoy no parece haber posibilidades de una transformación global de la sociedad.

Pero en esto también la Teología de la Liberación es “moderna”, por cuanto sigue los avatares de la modernidad. Desde la caída del socialismo real ha cambiado el “clima” cultural de la modernidad. Si en los años 60 se creía que era posible cambiar radicalmente las estructuras de la sociedad, hoy se ha perdido esa fe; estamos perplejos ante la sociedad, sin saber cómo transformar una realidad que se ha vuelto tan compleja e inmanejable; y, en esta perplejidad, la sociedad sigue su tranco globalizador. Esto repercute obviamente en el aporte que se supone puede y debe dar la fe cristiana (y la reflexión teológica) a la sociedad; ya no se lo piensa del orden

ideológico-político, como un modelo ideal de sociedad y de los caminos para llevarlo a cabo, sino más bien del orden evangélico-dialogal, como una orientación para la praxis. Si el riesgo anterior era el de un mesianismo con tendencias totalitarias, el actual es el de un evangelismo (o teologismo) que no reconoce suficientemente la autonomía de la realidad social y renuncia a la mediación de las ciencias sociales; un riesgo acompañado de la tentación, muy posmoderna, de encerrarse en la propia institución eclesial. ¿Se podrá recuperar en la Iglesia latinoamericana la confianza en que el cambio social en favor de los pobres es posible, por difícil que hoy nos parezca? A eso parece que nos llama Aparecida (35). ¿Y no habrá que buscar con ojos nuevos lo que el Espíritu de Dios –que nunca se cansa ni deja de actuar– está suscitando en la historia, sin que lo percibamos?

4.2. *La Teología de la Liberación como teología fundamental*

La Teología de la Liberación puede ser vista como una teología fundamental práctica (o práxica), es decir, como una teología que reflexiona sobre la praxis cristiana que puede hacer creíble el cristianismo. No se trata obviamente ni de convertir a la teología en una praxis de liberación ni de dar simplemente recetas para la acción liberadora; se trata de una reflexión teológica sobre las condiciones de una praxis liberadora en la circunstancia de América Latina.

Un aspecto de esta reflexión lo ha subrayado Adolphe Gesché, al mostrar que un aporte importante de la Teología de la Liberación ha consistido en replantear el problema del mal, una de las preguntas más acuciantes y que más difícil hacen mostrar la credibilidad del Dios cristiano (36). El aporte consiste en haber recuperado la conciencia de que hay que luchar contra el mal-desgracia, ya que éste no es querido por Dios ni es mucho menos el castigo que Él dispone para el mal culpable.

Otra línea de reflexión puede vincularse con la teología fundamental de Balthasar, que centra la “mostración” de la credibilidad de la fe cristiana en el amor (37). Con una diferencia, que la Teología de la Liberación, en cuanto influida por la modernidad, ha descubierto la dimensión política de la praxis del amor, una dimensión que, sin embargo, por los últimos desarrollos de la modernidad, se ha vuelto a oscurecer.

(35) Ver, por ejemplo, el número 64, que habla de una posible nueva forma de globalización, diversa de la que se está imponiendo. Después de describir en los números anteriores la globalización actualmente en curso, en la que predomina la dimensión económica, dicen los Obispos: “Por ello, frente a esta forma de globalización, sentimos un fuerte llamado a promover una globalización diferente que esté marcada por la solidaridad, por la justicia y por el respeto a los derechos humanos (...)”.

(36) “La teología de la liberación y el mal”, *Selecciones de Teología* 33, 1994, 83-98 (fasc. 130), original en *Lumen Vitae* 47, 1992, 281-299 y 451-480.

(37) Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca, Sígueme 41995 (1988). El original alemán: *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln, Joahannes Verlag, 1963.

5. PROSPECTIVA

El futuro de la Teología de la Liberación pasa necesariamente por la reflexión acerca de los nudos problemáticos que presenta en la actualidad. En los pasos anteriores han quedado señalados algunos de los que yo veo. Ahora me referiré a los cuatro que me parecen prioritarios y terminaré con una consideración sobre el papel de la teología universitaria en relación con la Teología de la Liberación.

5.1. *La opción por los pobres*

Un primer nudo problemático tiene que ver con la opción por los pobres. Voy a presentar tres consideraciones de diverso orden.

- a) Una objeción que se ha hecho a la opción por los pobres es la de su carácter exclusivo y excluyente, que significaría que los que no son pobres no tendrían acceso a la salvación que Dios ofrece gratuitamente a todos. Creo que esto ha llevado a hablar de opción “preferencial”, sobre todo en los pronunciamientos oficiales de la Iglesia.

Me parece que no es necesario usar este adjetivo, si se tiene en cuenta la diferencia de nivel en que se sitúan la opción por los pobres y la salvación escatológica. La primera se sitúa en la inmanencia de la historia, la segunda es trascendente. Dios quiere que todos los seres humanos se salven (1Tim 2,4) y precisamente por eso los discípulos de Jesús optan por los pobres, porque a ellos hay que hacerles ver, en sus vidas actuales en la historia, que, a pesar de que todo parece contradecirlo, Dios los ama. Aquí se juega, para los pobres, en gran medida, la credibilidad de la fe cristiana (38).

- b) Una segunda dificultad que se plantea es la de saber, con exactitud, quiénes son estos pobres por los que la fe en Jesús nos hace optar, porque él mismo se identifica con ellos (39). Aquí también se mezclan niveles diversos, lo que ha podido llevar a afirmar que los verdaderos pobres son los ricos que no encuentran sentido a sus vidas. Esto es una evidente distorsión del Evangelio. No porque a Dios no le importe que la gente no encuentre el sentido de su vida, sino porque, cuando la SE habla de los pobres que Dios ama con predilección, se refiere a los que no tienen lo suficiente para vivir con la dignidad propia de hijos suyos. Aquí puede ayudar la siguiente consideración.

El ser humano es un ser de carencias, de necesidades. Para satisfacerlas, necesita de diversos bienes, servicios y relaciones interpersonales, que podemos llamar

(38) Maria Clara Bingemer afirma que la tarea pendiente de la Teología de la Liberación en los años 90 es impulsar la esperanza de los pobres, “hacer creíble a los pobres y abandonados de este mundo la verdad primordial de que Dios los ama”. Maria Clara Lucchetti Bingemer, “La teología de la liberación: ¿Una opción por los pobres?”, *Revista Latinoamericana de Teología* 9, 1992, 189-199 (Nº 26, mayo-agosto), la cita en 197.

(39) Gustavo Gutiérrez, en “Donde está el pobre, está Jesucristo”, *Angelicum* 84, 2007, 539-553, plantea otra pregunta, la de si los “hermanos míos más pequeños” (Mt 25,31-46) con los que Jesús se identifica son los cristianos perseguidos o, en general, todo ser humano necesitado, y responde que son los pobres, los necesitados, sean o no creyentes en Jesús.

genéricamente “satisfactores”. La pobreza consiste en la carencia de los satisfactores adecuados para las necesidades. Ahora bien, éstas son diversas, como se constata a simple vista al considerar que necesitamos comer y vestirnos, educarnos, ir al médico cuando estamos enfermos, amar y ser amados, encontrar el sentido de la vida, etc. Estas necesidades, tan diversas entre sí, no están simplemente yuxtapuestas, sino que constituyen un sistema ordenado, un organismo jerarquizado, de modo que hay entre ellas algunas cuya satisfacción es la condición necesaria para la satisfacción de otras. De manera que la pobreza que consiste en carecer de los satisfactores para esas necesidades que están en la base es la pobreza por antonomasia. Es evidente que en ese nivel básico se encuentran las necesidades vinculadas a nuestra supervivencia como personas individuales –las necesidades de “pan, techo y abrigo”–, porque si ellas no se satisfacen, la persona muere, y si se satisfacen mal, la vida queda hipotecada y las restantes necesidades, que podemos llamar “superiores”, quedarán también mal satisfechas.

Esta idea de que las necesidades humanas y sus correspondientes satisfactores forman un conjunto orgánico fue desarrollada hace 30 años por el grupo “Desarrollos sinérgicos” (conocido también como el “Grupo Bariloche” porque su sede estaba en esa ciudad argentina) (40). Sin pretender que sea la más exacta expresión de lo que son las necesidades humanas, me parece un muy buen ejemplo de lo que tendríamos que buscar en la teología si queremos ayudar a que la opción por los pobres sea eficaz y no un mero deseo sentimental. Simplificando un poco la compleja teoría del Grupo Bariloche, el ser humano tiene un conjunto de cuatro niveles de necesidades: 1) la existencia, que implica la supervivencia y la seguridad; 2) la convivencia, que implica la pertenencia y la estima; 3) la realización, que implica el desarrollo personal y la renovación; y 4) la superación, que implica la trascendencia y la madurez. Los satisfactores para cada una de estas ocho necesidades son de tres tipos –y se necesitan los tres–: los individuales o sicosomáticos (intrahumanos) y los ambientales, que se dividen en dos tipos: los sicohabituales (extrahumanos) y los sicosociales (interhumanos).

Junto con subrayar la prioridad de las necesidades básicas –la “existencia” en los términos del Grupo Bariloche– como lo ha hecho la Teología de la Liberación, hay que tomar conciencia también de que lo propio del ser humano, a diferencia del animal, es que estas necesidades se hallan integradas en la complejidad de su realidad de espíritu encarnado. Lo que implica una dialéctica entre las necesidades de los distintos niveles. Así, no sólo la insatisfacción de una necesidad de un nivel más básico dificulta y, dado el caso, imposibilita la satisfacción de las necesidades de los niveles superiores (al mismo tiempo que su satisfacción la hace posible), sino que también, en la dirección contraria, la satisfacción de las necesidades más altas estimula al ser humano para buscar los satisfactores

(40) Carlos A. Mallmann, Manfred A. Max-Neef y R.A. Aguirre, *La sinergia humana como fundamento ético y estético del desarrollo (A modo de sinfonía)*. San Carlos de Bariloche, Argentina, Desarrollos Sinérgicos, marzo 1978. Mimeo, 26 p. Trabajo presentado para la 2ª reunión latinoamericana sobre Investigación y necesidades humanas. Montevideo, Uruguay, 26 al 29 de junio de 1978.

necesarios para las básicas. Creo que esta es la experiencia que han hecho muchos cristianos del mundo popular en las comunidades eclesiales de base; al sentirse estimados, tomados en cuenta por sus hermanos –y, en ellos, por el mismo Dios–, crece la conciencia de su propia dignidad, lo que los estimula para luchar y organizarse con el fin de conseguir la satisfacción de sus necesidades básicas. En esta misma línea está la constatación de la inmensa capacidad que tienen las madres del mundo popular para luchar por el bienestar y el desarrollo humano de sus hijos, porque ahí encuentran el sentido de su vida.

- c) Finalmente está la dificultad de situar exactamente el lugar de los pobres en la teología. Recientemente, Clodovis Boff ha hecho una crítica radical a la Teología de la Liberación, acusándola de haber hecho una nefasta inversión epistemológica en el principio de la teología, poniendo la opción por los pobres en lugar de la fe apostólica transmitida por la Iglesia (41); poniendo al pobre en el lugar de Dios (ib., 1004); una “teología segunda”, la del pobre, categorial, en lugar de la “teología primera”, la de la fe, trascendental (*ibidem*); el principio segundo (el pobre como comienzo, como óptica de la teología), en lugar del principio primero, el principio formal o teórico (que sólo puede ser Dios, nunca el pobre) (ib. 1005-1006); poniendo finalmente el régimen de la urgencia, referido al pobre y su liberación, por sobre el de la excelencia, que se refiere a Dios, lo que la hizo caer en un “urgentismo histórico” (ib. 1008). Como fundamento de esta inversión, Clodovis Boff ve una rendición de la Teología de la Liberación ante la modernidad que, en el giro antropológico, puso al ser humano en el lugar de Dios; el matiz propio de la Teología de la Liberación es haber puesto al pobre en el lugar del ser humano (ib. 1008-1009).

Leonardo Boff le ha respondido en Internet duramente (42). Su respuesta tiene dos partes. En la primera, muestra que esa crítica sólo puede aprovechar a los que en la sociedad y en la Iglesia, especialmente en el Vaticano, quieren acabar con la Teología de la Liberación (párrafo 1). En la segunda parte le reprocha tres fallas teológicas: la ausencia de una auténtica teología de la Encarnación (párrafo 2); una mala comprensión del sentido del pobre en la Teología de la Liberación, reducido en el escrito criticado a sus dimensiones socioeconómicas, mientras que en la Teología de la Liberación se lo ve como la transparencia para nosotros del Encarnado y Crucificado (párrafo 3); y la ausencia de una teología del Espíritu Santo, lo que lleva a Clodovis a un cristomonismo que le hace desconocer la acción del Espíritu en la historia humana, presente ya antes de la llegada de los misioneros del Evangelio de Jesús (párrafo 4) La conclusión (párrafo 5) es que debemos cuidar la calidad evangélica de la teología, lo que significa, por un lado, rescatar la dignidad de los pobres y, por otro, reconocer el puesto central que ocupan en la perspectiva de Jesús y su Evangelio: por la Encarnación, ya no se puede separar a Jesús y a Dios de los pobres.

(41) Clodovis Boff, “Teologia da Libertação e volta ao fundamento”, Revista Eclesiástica Brasileira 67, 2007, 1001-1022 (fasc. 268, outubro), 1002.

(42) Leonardo Boff, “Pelos pobres, contra a estreiteza do método”. Petrópolis, festa de Corpus Christi, 22 de mayo de 2008. Tomado el 8.9.08 de < <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/205711>>.

Creo que a esto hay que añadir una crítica a la epistemología que parece subyacer al escrito de Clodovis Boff, no suficientemente atenta a que esa “teología primera, trascendental”, esa teología de “la fe”, incluso ese “Dios” que está por encima del pobre –pero también “el pobre”– no son sin más teología primera, fe, Dios, pobre, sino la representación que de ellos se hace el autor, desde su determinada situación histórica y cultural, desde su punto de vista particular, siempre limitado y posiblemente distorsionador. Más a fondo, en esta misma línea, Clodovis Boff parece desconocer la circularidad hermenéutica que hay entre el horizonte de comprensión del teólogo, marcado por sus opciones –deliberadas y explícitas o no–, y la realidad del Dios con nosotros y para nosotros que trata de comprender y expresar.

5.2. *La Teología de la Liberación como teología de la historia*

La Teología de la Liberación considera la liberación no sólo como un tema de la reflexión teológica; no es una más de las llamadas “teologías de genitivo”, cuyos objetos son sectores delimitados de la realidad, como, por ejemplo, los diversos capítulos de la “Teología de las realidades terrenas” de Thils (43). La Teología de la Liberación hace de la liberación el principio, el lente, el horizonte de su modo de hacer toda la teología, de encarar todos los posibles temas teológicos. Así, la liberación impregna toda la teología; y, dado que la liberación es un proceso que se da en la historia y abarca al ser humano entero y a la humanidad toda, la Teología de la Liberación se convierte en una teología de la historia. Entre los muchos interrogantes y problemas que esto plantea quiero señalar tres.

- a) El primero tiene que ver con la llamada mediación socioanalítica. Hacer teología de la historia supone conocer la historia; no tanto la historiografía, el relato de lo sucedido, sino ante todo las estructuras y el sentido de la historia en cuyo seno se hace la Teología de la Liberación. Hasta ahora se ha privilegiado el aporte de las ciencias sociales críticas, que intentan descubrir las causas estructurales de la opresión y la violencia, para buscarles remedio. Pero estas ciencias han entrado en crisis, arrolladas por el triunfo del neoliberalismo. Entre los teólogos de la liberación pueden detectarse dos posturas que me parecen insuficientes. Unos mantienen la actitud crítica ante la estructura capitalista actual, a pesar de que no se pueda ofrecer un proyecto alternativo de sociedad. Otros –como acabamos de ver– reducen el campo de la reflexión a las pequeñas organizaciones de la base, a los movimientos que se hacen cargo de un aspecto específico de la opresión actual, renunciando a una visión de conjunto de la historia (44).

(43) Gustave Thils, *Théologie des réalités terrestres*. 2 volumes. Leuven, Desclée de Brouwer, 1946; traducción castellana, *Teología de las realidades terrenas*. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948.

(44) Así, por ejemplo, Víctor Codina, “A teologia latino-americana na encrucilhada”, *Perspectiva Teológica* 31, 1999, 181-200 (fasc. 84, maio-agosto 1999), especialmente 195-198. Según él, la primera Teología de la Liberación fue hecha en un paradigma mesiánico, que ya no se sostiene; pero no sabe cuál puede ser el nuevo paradigma, sólo apunta a la figura de María, a la razón simbólica, a la acción del Espíritu y a la praxis cotidiana del pueblo.

Una perspectiva para comprender más a fondo la historia que nos toca vivir puede ser la reflexión sobre la tecnociencia, un factor cada vez más decisivo en la configuración de la sociedad y la cultura, una de las causas fundamentales de la globalización actualmente en curso.

- b) El segundo nudo problemático de una teología de la historia en América Latina son los signos de los tiempos, entendidos en su sentido más propiamente teológico (45), como aquellos acontecimientos en los que podemos reconocer una presencia activa de Dios, cuya acción tenemos que secundar, o también una ausencia clamorosa de Dios, que deberíamos de alguna manera intentar remediar. Cuando se habla de signos de los tiempos se trata de reconocer determinados acontecimientos como ausencia o presencia de Dios. Se trata de una tarea eminentemente hermenéutica, de interpretación del presente. Es por ello imprescindible desarrollar criterios para hacer esta interpretación. Para la Teología de la Liberación el criterio fundamental es que Dios está actuando donde se dan procesos de liberación, y no está presente donde se ejerce la opresión. Pero este criterio tan genérico hay que especificarlo para hacerlo operativo en las distintas formas de opresión –y de correlativa liberación– que se dan en nuestra historia.
- c) En tercer lugar la Teología de la Liberación en cuanto teología de la historia tiene que tener presente la “reserva escatológica” que pesa sobre la historia, es decir, que la acción por la que Dios salva definitivamente a la humanidad no se da dentro de la historia sino en su final escatológico. Esto libera a la Teología de la Liberación de la tentación de establecer una utopía intrahistórica de liberación total, que la llevaría inevitablemente al totalitarismo. Y la hace libre también para percibir que en la historia que nos toca vivir no se da un solo sentido único, no hay una sola corriente, sino muchas que compiten entre sí; y que la salvación escatológica no asegura que, en la historia, triunfará la corriente liberadora (46). Todo esto hace posible que la Teología de la Liberación pueda hacer pequeños aportes positivos a las corrientes históricas que, en un momento dado, parecen estar situadas en la línea de la liberación, sin pretender grandezas omniabarcantes (47).

5.3. *El método de la Teología de la Liberación*

El tercer nudo problemático tiene que ver con el método de la Teología de la Liberación. Me detengo en dos aspectos.

-
- (45) Aludo a la distinción que hace Sobrino de dos sentidos de la expresión “signos de los tiempos” en GS: el sentido histórico-pastoral, es decir, aquello que caracteriza una época (GS 4) y el sentido histórico-teológico, es decir, aquello en que se hace presente Dios y su voluntad (GS 11). Jon Sobrino, “De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 10, 1993, 27-48 (fascículo 28, ene-abr 93), aquí 33.
 - (46) Ver Eugenio Rubiolo, que cita a Paul Ricoeur en este mismo sentido: “Aportes para el debate en torno a la Teología de la Liberación. Un enfoque epistemológico de la cuestión”, *Stromata* 46, 1990, 175-186 (fasc. 1/2, enero-junio), aquí 185.
 - (47) Con la modestia del salmista del Salmo 131(130).

- a) Se suele afirmar que los tres pasos –ver, juzgar y actuar– están en un círculo hermenéutico. Sin embargo, en la práctica no siempre es así, y hay la tendencia a desvincular el momento del ver del momento del juzgar. Esto ha ocurrido en las dos direcciones: el ver se desvincula del juzgar cuando se toma como verdad inconcusa los resultados de una determinada ciencia social; el juzgar se desvincula del ver cuando se parte de una doctrina de fe aparentemente ajena a todo contexto, para intentar luego aplicarla a las situaciones históricas. En cuanto al momento del actuar, a pesar del acento puesto en la praxis de fe como acto primero –sobre el cual debería reflexionar la Teología de la Liberación–, de hecho me parece que ha quedado como el pariente pobre, sobre todo luego del colapso del socialismo real.

Para avanzar en el tema del método, sin simplificarlo, creo conveniente tomar una conciencia más clara de una triple “espiralidad” hermenéutica que se da entre los tres momentos clásicos. (Me parece más exacto hablar de espiral hermenéutica que de círculo hermenéutico, para incorporar el paso del tiempo en el intérprete).

Esta espiral se da entre el ver y el juzgar. Nunca vemos desde un punto de vista absoluto, libre de prejuicios. Por el contrario, nuestra mirada como personas individuales depende siempre del horizonte de comprensión en el que estamos situados, constituido por los prejuicios que hemos recibido de la cultura en la que nos hemos formado y de las experiencias que estamos haciendo permanentemente. Algo análogo vale para la mirada de las ciencias, que depende siempre del horizonte de comprensión dado por sus marcos de referencia, que definen *a priori* los objetos que pueden encontrar y las relaciones que en ellos pueden estudiar. Al mismo tiempo, sin embargo, lo nuevo que vamos viendo se va incorporando a nuestro horizonte de comprensión y lo va transformando. Más concretamente, cuando se trata del juzgar teológico, del juicio que hacemos sobre la realidad vista a la luz de la fe, se puede afirmar que hay potencialidades ocultas de la revelación que sólo salen a luz gracias al trabajo de la razón; es la tarea de siempre de la teología. Pero también, al revés, hay potencialidades ocultas de la razón que sólo salen a luz gracias a la revelación; un caso muy claro ha sido el del descubrimiento de la interioridad y el valor de cada ser humano individual, gracias al concepto de persona. ¿No tendríamos que pensar más a fondo qué aporte podemos dar hoy desde la fe en la revelación de Dios a nuestra razón posmoderna fragmentada y sin mucha fe en sí misma?

La espiral se da también entre el juzgar y el actuar. Nuestros juicios nos llevan a actuar de una determinada manera en la realidad, y esa acción repercute en nuestros juicios, reforzándolos o modificándolos.

Finalmente, hay una espiral hermenéutica entre el actuar y el ver. Una determinada acción nos hace ver la realidad de una manera nueva, y lo que vamos viendo en la realidad modifica nuestra acción, sea porque la facilita o porque la dificulta hasta incluso hacerla imposible.

- b) Detrás del método hay un cierto ejercicio de la razón y la consiguiente idea de qué es la razón y cuál es su alcance. Ya he señalado cómo en la Teología de la Liberación ha entrado, por distintas vías, el talante de la modernidad. En el método también se ha hecho presente. Los teólogos de la liberación han

trabajado en la perspectiva de la llamada “segunda Ilustración”, especialmente en la perspectiva de Marx, que planteó que no bastaba con la primera, la de Kant, concentrada sólo en la liberación de la propia razón (“sapere aude”), sino que había que liberar al pueblo pobre, al proletariado, de las cadenas de la opresión. Pero se trata de una razón ilustrada que se ha mostrado incapaz de comprender los fenómenos culturales y religiosos del mismo pueblo pobre que se trataba de liberar. Por lo tanto, se hace urgente integrar las perspectivas de la razón simbólica, que hunde sus raíces en lo que la Escritura llama el “corazón” del ser humano, el lugar central donde aún no se han separado sus diversas facultades (48).

5.4. *La dimensión pastoral de la Teología de la Liberación*

Hemos visto que la Teología de la Liberación nace en estrecho contacto con la acción pastoral de la Iglesia latinoamericana que busca ser fiel a la opción por los pobres. Por lo demás, toda teología debe tener una dimensión pastoral, en la medida en que la teología es eclesial y la Iglesia existe para la misión del Evangelio. ¿Cuál puede ser el aporte de la Teología de la Liberación a esa acción pastoral?

La tarea pastoral consiste fundamentalmente en llevar el Evangelio de Jesús a las personas, pero sabiendo que viven en una determinada cultura, y que ya tienen algo de ese Evangelio en su experiencia humana y cultural (que incluye su experiencia religiosa). La cultura en que estamos viviendo hoy es, cada vez más, la cultura moderna tecnocientífica globalizada o globalizándose. ¿Cómo evangelizarla, es decir, cómo hacer posible que las personas que viven en ella y que están profundamente marcadas por ella reciban el Evangelio de Jesús?

Pienso que podemos aprender de E.F. Schumacher. En otro terreno, el del desarrollo de los pueblos del Tercer Mundo, en los años 60 del siglo pasado él ha propuesto un modelo que puede inspirarnos en la tarea pastoral. Schumacher ha tomado vívida conciencia de que el desarrollo tecnocientífico, en su alianza de hecho con la industria y el poder de los Estados –y, cada vez más, con el poder de las empresas transnacionales–, lleva inevitablemente al “gigantismo” de las empresas y, en general, de toda la vida social. Y ha buscado cómo iniciar un movimiento de empequeñecimiento, de manera que el ser humano, que es pequeño, pueda sentirse a sus anchas. La salida la ha encontrado en lo que denominó una técnica intermedia, que consiste en potenciar la productividad de las artesanías gracias al conocimiento científico moderno. De ahí su carácter intermedio, porque se sitúa entre la artesanía tradicional de los pueblos del sur, gestionada por personas y grupos cara a cara, pero de muy baja productividad, y la industria gigante, de altísima productividad, pero que se escapa de las manos de las personas y de los grupos.

Así como Schumacher se centró en las personas y los grupos cara a cara para desarrollar técnicas adecuadas a ellos, ¿no podrían los grupos inspirados en la Teología de la Liberación poner a los pobres y sus comunidades de base como punto de partida para la evangelización de toda la sociedad? Así, la vida de la Iglesia

(48) Ver Víctor Codina, “A teologia latino-americana na encrucilhada”, *Perspectiva Teológica* 31, 1999, 181-200 (fasc. 84, maio-agosto 1999), especialmente 185-189.

giraría en torno a ellos. Y se podría impulsar a los profesionales cristianos a servirlos, no sólo en horas extra sino –disminuyendo sus ingresos– también en algunas de sus horas normales de trabajo. Se podría estimular a los investigadores cristianos a tomar los temas que afectan más a los pobres, en salud, sicología, organización familiar y vecinal, etc., aunque eso les disminuyera su impacto en los índices de productividad científica, hechos a la medida de los países del Norte, y perdieran prestigio internacional. Análogamente, se podría poner a la naturaleza, creación de Dios –maltratada tan intensamente por la estructura actual de la producción y el consumo– en el centro de las preocupaciones de la Iglesia, inspirando un estilo nuevo de vida, y estimulando a los investigadores a encontrar los caminos adecuados del respeto a los delicados equilibrios ecológicos. También habría que buscar el servicio de los “nuevos pobres”: mujeres, indígenas, afroamericanos, etc.

5.5. *El papel de la teología universitaria en el futuro de la Teología de la Liberación*

Para terminar, ¿qué papel puede jugar la teología de una Facultad universitaria en el futuro de la Teología de la Liberación?

La literatura sobre Teología de la Liberación es muy abundante. Se encuentra en ella desde la crítica inmisericorde hasta las alabanzas beatas. Si nos concentramos en los textos que tienen pretensión teológica, encontramos dos tipos principales. Unos textos, que podemos denominar “catequéticos”, pretenden exponer la Teología de la Liberación a los que ya están convencidos de ella. Los otros, más propiamente teológicos, la elaboran críticamente, como corresponde a toda auténtica teología; es decir, se preguntan por sus *a priori*, por su método, por sus logros y debilidades. Entre estos textos teológicos encontramos algunos que son favorables a la Teología de la Liberación y otros que le son más bien adversos.

Los autores de los textos “catequéticos” están sometidos a la tentación de idealizar la Teología de la Liberación, especialmente a los pobres; suelen caer en un moralismo fervoroso que llama, a veces dramáticamente y con tonos proféticos, a colaborar en la liberación de los oprimidos; y tienden a asumir sin la suficiente crítica tanto los resultados de las ciencias sociales como las ideologías que les parece que pueden contribuir a la liberación. Son autores movidos por la urgencia de la acción liberadora. En muchos de sus textos se puede encontrar también una crítica bastante ácida a las estructuras actuales de la Iglesia y a la conducta de su jerarquía.

Por su parte, los autores de los textos más propiamente teológicos están sometidos a la tentación de perder el contacto con la realidad de los pobres y sus urgencias acicateantes, incómodas; pueden perderse en finuras especulativas, poniéndose al margen de la vida cotidiana de los pobres y de los discípulos de Jesús que deben optar por ellos. De sucumbir a esta tentación, su teología terminaría siendo in-significante, no significativa.

Cuando teólogos asentados en una Facultad universitaria de teología tratan acerca de la Teología de la Liberación (o la hacen), deberían a mi juicio buscar, por un lado, el nivel propiamente teológico, pero sin caer en la tentación de perder el contacto con la realidad que mantienen los autores de los mejores textos “catequéticos”; una forma de asegurar este contacto es establecer y mantener el diálogo de los teólogos universitarios con los que están más cerca de la acción pastoral de orientación liberadora;

quizá nuestra recién inaugurada carrera de Estudios Pastorales puede ofrecer el asiento institucional adecuado para este diálogo. Deberían, por otro lado, aprovechar la presencia de las demás disciplinas científicas en la Universidad y entablar un fecundo diálogo con ellas para poder leer la realidad de la historia actual de manera más rica y acertada.

UNA PALABRA FINAL

En el ésjaton –dice Pablo– cuando haya sido vencido el último enemigo, la muerte, Cristo entregará su Reino al Padre, y entonces Dios será todo en todos (ver 1Co 15, 22-28). Lo que implica que todo será transparente de Dios. Lo que sucedía con Jesús de Nazaret, que quien lo veía a él, veía al Padre (Jn 14,9), sucederá en el ésjaton con todas las creaturas, incluidos nosotros y nuestras obras, que nos siguen (Apoc 14,13). Pero esa presencia escatológica de Dios en sus creaturas no se les añade como por arte de magia, sino que es simplemente la plena eclosión de su presencia histórica en ellas, de lo que ha habido de Él en ellas en el tiempo.

Esto me lleva a plantear la pregunta: ¿qué hay de Dios en la Teología de la Liberación desarrollada en América Latina en estos 40 años? Sabemos que en el tiempo de la historia el trigo se da siempre mezclado con la cizaña (ver Mt 13, 24-30, 37-43), que en todo lo humano –la persona y sus obras– se da una mezcla inextricable de gracia y de pecado. Si dejamos de lado la cizaña del pecado, me parece ver como trigo donado por Dios a los autores de la Teología de la Liberación y a las comunidades eclesiales de base, que son su base en la Iglesia, su decisión de poner en el centro de la Iglesia y de la sociedad a los pobres, incluso –como han hecho muchos de los nuevos mártires– hasta el punto de dar su vida por ellos; y su decisión de insertarse entre ellos –al menos en sus preocupaciones, sus intereses, su cultura, su modo de hacer Iglesia en sus comunidades–, a la manera como Jesús se encarnó en la humanidad.

RESUMEN

El artículo recorre muy brevemente el origen de la Teología de la Liberación y su evolución, marcada casi desde el comienzo por la oposición tanto desde dentro de la Iglesia como desde fuera de ella, y por su capacidad de abrirse a la crítica y cambiar. Muestra luego su estructura teológica: su experiencia fundante, que es una experiencia espiritual de la pobreza injusta que sufren los pobres de América Latina, y su método, basado en los tres pasos clásicos del ver-juzgar-actuar. En tercer lugar, señala dos aportes teológicos principales: la inversión en la relación entre teoría y praxis y la decidida opción por los pobres, recogida de hecho por la Iglesia universal; hace también una crítica de las deficiencias, que le vienen de cierta dificultad para integrar sus descubrimientos con la tradición teológica de la Iglesia. En cuarto lugar, el artículo sintetiza la Teología de la Liberación como un intento de reflexionar la fe desde la cultura moderna y en una perspectiva de teología fundamental, que subraya la pregunta por la credibilidad de la fe cristiana. Finalmente, en una prospectiva, el artículo muestra cuatro nudos prioritarios que esta teología deberá resolver si quiere tener futuro (aclarar ciertos aspectos de la opción por los pobres, de las condiciones para

hacer teología de la historia, de su método y de su dimensión pastoral) y se pregunta por el papel de la teología universitaria en el futuro de la Teología de la Liberación.

Palabras clave: Teología de la Liberación, método ver-juzgar-actuar, opción por los pobres, América Latina, relación teoría-praxis, fe y cultura moderna, teología de la historia, teología universitaria en América Latina, credibilidad de la fe cristiana, futuro de la Teología de la Liberación.

ABSTRACT

This article reviews very briefly the origins of Liberation Theology and its evolution, marked almost from the beginning by opposition from both within and outside the Church, and by its capacity to open itself to criticism and change. Then the author reveals its theological structure: its founding experience, which is a spiritual experience of the unjust poverty that the poor of Latin America suffer, and its method, based on the three classic steps of see-judge-act. Thirdly, the author indicates two principal theological contributions: the inversion of the relation between theory and praxis, and the decided option for the poor, taken on in fact by the universal Church; the article also criticizes its deficiencies, which come from a certain difficulty in integrating its discoveries into the theological tradition of the Church. Fourthly, the article synthesizes Liberation Theology as an attempt to reflect upon faith from modern culture, and within a perspective of fundamental theology, which underlines the question of the credibility of Christian faith. Finally, in a closing prospective, the article identifies four priority core problems that this theology must resolve if it wants to have a future (clearing up certain aspects of the option for the poor, of the conditions for doing a theology of history, of its method and of its pastoral dimension) and wonders about the role of university theology in the future of Liberation Theology.

Key words: Liberation Theology, See-Judge-Act method, Option for the poor, Latin America, Theory-praxis relationship, Faith and modern culture, Theology of history, University theology in Latin America, Credibility of Christian faith, Future of Liberation Theology.