

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN CARACTERIZACIÓN, CORRIENTES, ETAPAS

Hasta entrados los años 60 no se puede hablar de un aporte propiamente latinoamericano a la problemática, discusión y reflexión teológicas. Actualmente, gracias a la teología de la liberación (TL) y a la polémica que suscitó, la iglesia de América Latina (AL) se ha hecho presente en el diálogo teológico universal. Y lo que es más: los Romanos Pontífices, en distintas ocasiones, hicieron alusión a ella; su problemática fue en gran parte asumida y puntualizada por Pablo VI en la «Evangelii Nuntiandi»; y por encargo de la Santa Sede fue tratada especialmente por la Comisión Teológica Internacional. Para tratar de la TL, el autor reseña primero brevemente la historia de su surgimiento; intenta luego caracterizarla intrínsecamente en cuanto a su noción y método; en tercer lugar, diferencia sus distintas corrientes y momentos cronológicos; finalmente, presenta una breve conclusión.

La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas, Stromata, 38 (1982) 3-40

I. SURGIMIENTO

Desde mediados de la década de los 60 se fue dando la conjunción de una serie de circunstancias que favorecieron el nacimiento de la TL. Nos limitaremos a consignarlas:

-El Concilio Vaticano II, a través de la Constitución *Gaudium et Spes*, mostró una manera distinta de enfocar teológicamente la realidad, según el ritmo: ver, juzgar, obrar.

-En la iglesia de AL se fueron dando, cada vez más, grupos de laicos, sacerdotes y obispos que tomaban conciencia creciente de la situación de subdesarrollo, injusticia y dependencia estructurales del Continente. Ello fue favorecido por el ambiente de optimismo prorrevolucionario, que se vivía en distintas partes, y por la formulación, en el campo de las ciencias sociales, de distintas versiones de la teoría de la dependencia que interpretaban el subdesarrollo latinoamericano no como un capitalismo atrasado, sino como efecto periférico y dependiente del capitalismo universal.

-En 1968 se da un hecho de capital importancia: la Conferencia Episcopal de Medellín, destinada a aplicar el Concilio a AL. Inspirándose en la metodología de la *Gaudium et Spes*, los participantes se aplicaron a leer los signos de los tiempos. Así fue como ciertos temas ("paz", "justicia", "pobreza", etc.) tomaron especial relevancia y algunas expresiones ("liberación de toda situación opresiva", "situación de pecado", "violencias institucionalizadas", "cambio de estructuras", "concientización", "educación liberadora", etc.) desplazaron el acento del "desarrollo" hacia la "liberación".

-En torno a Medellín, surgió la TL cuyo principal representante es Gustavo Gutiérrez. El es quien planteó, primeramente y de forma explícita, la comprensión global de la TL. Gutiérrez no es sólo un teólogo, sino también un pastor comprometido con su tarea pastoral. Comenzó reflexionando críticamente sobre las teologías subyacentes a las diversas opciones pastorales vigentes en AL. Así concibió la teología como función crítica de la acción de la Iglesia en el mundo, a la luz de la fe. Su propia posición

teológica se fue desarrollando sobre y a partir de lo que él llamó "pastoral profética". Así es como G. Gutiérrez tomó la perspectiva del pobre: no sólo en el compromiso profético de solidaridad con él, sino también en la reflexión teológica que le acompaña. El siguiente paso consistió en plantear *teológicamente* la problemática de la liberación y en asumir explícitamente el lenguaje de la liberación en teología. Estas intuiciones originales fueron tomando cada vez más cuerpo hasta que en 1971 apareció la primera edición del libro *Teología de la liberación. Perspectivas*, donde dio nombre y formuló adecuadamente el fenómeno global que se estaba gestando en la Iglesia y en la teología latinoamericanas.

II. CARACTERIZACION INTRÍNSECA

Daré dos pasos: en el primero explicaré la noción que la TL da de sí misma cuando intenta, si no definirse, al menos señalar su novedad. En el segundo, desglosaré varios aspectos de su método.

1. Noción global

En 1971, G. Gutiérrez había encontrado una formulación definitiva para la TL. Ya no se trataba sólo de la teología "como función crítica de la acción pastoral de la Iglesia", sino "de la reflexión crítica en y sobre la praxis histórica, en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe", tal como aparece en *Fe cristiana y cambio social en AL* (Salamanca 1973), p. 244.

Notemos en el cambio de expresión dos puntos, al menos: el primero, la mutación de las preposiciones: el "de" se explicita como "en" y "sobre". No se trata, por tanto, sólo del *objeto* de la reflexión, sino del *lugar* en donde o desde donde ella se realiza, con su implicación para el *sujeto* de la misma. Segundo, aunque, Gutiérrez sigue incluyendo en su noción de praxis la "actuación pastoral de la Iglesia", indica, sin embargo, como lugar y tema de la reflexión crítica "la praxis histórica, en toda su amplitud, de modo que la teología podrá decirse también "reflexión crítica sobre la sociedad y la Iglesia". Es más, la actuación de la Iglesia no se enfocará en forma restrictivamente pastoral, sino, ante todo, en cuanto la fe es praxis liberadora.

Evidentemente, Gutiérrez habla de un modo nuevo de hacer teología. Por ello, la TL no ha de interpretarse como otra teología de genitivo, pues la praxis liberadora no es sólo un *tema nuevo*, sino una *nueva perspectiva hermenéutica*. No obstante, Gutiérrez no pretende que esta reflexión crítica de la praxis reemplace las funciones tradicionales de la teología como sabiduría espiritual y como saber racional o ciencia. No sólo no las suplanta, sino que las supone y las necesita. Y aun más, las complementa, permitiendo una nueva intelección de las mismas. En efecto, desde la TL la sabiduría espiritual no será meramente la adquirida en el reposo de la contemplación monacal, sino la adquirida en "la contemplación en acción"; acción tanto pastoral como secular y aún política.

Referente al término "liberación", la TL lo entiende en tres niveles de significación teórica, correspondientes a las tres dimensiones de la praxis liberadora y de la historia: la *dimensión teológica*, en cuanto praxis movida por la caridad; la *dimensión humana*

global -filosófica-, en cuanto el hombre es agente activo de la historia, considerada como proceso hacia la liberación; y la *dimensión política*, en cuanto la acción liberadora tiende a la transformación estructural de la sociedad injusta. A estas tres dimensiones de la acción liberadora le corresponden tres niveles de interpretación crítica y reflexiva; a saber: el de las ciencias sociales, que analizan en concreto una situación determinada; el de la filosofía, que es un análisis racional global de la historia; y el de la teología, que ilumina la historia y la praxis a la luz de la palabra de Dios.

2. Algunos caracteres metodológicos

a) El *punto de partida*. Cuando la Comisión Teológica Internacional quiere tratar "de las diversas teologías de la liberación", comienza hablando de las "situaciones de pobreza y de injusticia", como *punto de partida* de un movimiento teológico. Dichas situaciones son "signos de los tiempos" que "para el cristiano iluminado por el Evangelio" constituyen "uno de los más apremiantes desafíos". El propio Gutiérrez ha ido acentuando cada vez más el papel primordial del *pobre* dentro de la TL: se trata del pobre como tema, como lugar hermenéutico y aun como sujeto de la teología.

Por tanto, el punto de partida de la TL no son las verdades de fe, tomadas en sí mismas y a cuya luz la teología interpreta la praxis; ni siquiera es la praxis de la liberación movida por la caridad, pues la misma praxis liberadora ya es una respuesta a una palabra previa interpelante. En efecto, esta palabra previa es la que surge de los pobres y oprimidos, y su interpelación no es sólo *histórica* y *ética* sino *teológica*. (de ahí que la reflexión teológica se inspire en textos bíblicos como Mt 25, 31-45 o Lc 10, 21).

Por lo dicho queda claro que al hablar de *punto de partida* no nos referimos a la praxis liberadora ni al conocimiento científico que utiliza el teólogo de la liberación. Se trata, más bien, de un punto de partida al mismo tiempo práctico y teórico.

b) *Opción por los pobres*. Según lo dicho, la opción cristiana por el pobre -acto primero del cual la TL es el acto segundo- es la respuesta a la palabra interpelante del pobre, oída y mediada por una determinada comprensión de tal pobreza y opresión. Dicha comprensión mira al pobre no sólo de forma *individual*, como relación tú-yo, sino también en forma *colectiva* y *social*, como pueblo y clase. Y aún más, lo comprende *estructuralmente*; es decir, comprende la pobreza como resultado de un sistema social injusto y opresor, cuyos *mecanismos* producen, a nivel internacional, "ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (cfr. Juan Pablo II en Puebla). De ahí que la praxis liberadora que a esa palabra responde y corresponde tiende no sólo a aliviar la situación del pobre, sino a transformarla estructuralmente para construir una sociedad cualitativamente nueva.

La percepción del carácter estructural de la situación injusta repercute no sólo en el talante radical y global de la transformación social que la praxis de la caridad se propone, sino también en la inteligencia de la fe que la acompaña y en la reflexión teológica subsiguiente. Dicha inteligencia debe pasar por una conversión que ponga en tela de juicio la racionalidad y los marcos conceptuales que fundamentan ideológicamente la estructura social injusta y que condicionan la misma inteligencia de la fe. En resumen, la reflexión del teólogo debe pasar no sólo por una conversión personal al pobre, sino también por una conversión cultural.

Esta conversión cultural comporta una doble ruptura en el quehacer teológico. Por un lado, provoca una ruptura a) con las ideologizaciones que tienden a reducir la praxis cristiana al ámbito de lo privado o de lo espiritual, y por ello, a reducir la teoría teológica a un nivel de expresión abstracta y atemporal; b) con las ideologías que absolutizan determinadas interpretaciones socioanalíticas o determinadas opciones políticas, como si fueran las únicas y exclusivas mediaciones de la fe para comprender la realidad histórica, a la luz de Dios... Por otro lado, dicha conversión implica también ruptura en la misma criticidad del yo crítico del teólogo, ya que éste debe ponerse humildemente a la escucha de la sabiduría teologal de los pobres y de quienes, con corazón pobre, se convierten al pobre... De este modo, el teólogo pone la reflexión crítica al servicio de la inteligencia sapiencial que el pueblo de Dios articula en el plano no científico. Claro está que no por eso el teólogo ha de renunciar a los métodos de la ciencia teológica ni a las mediaciones críticas que la filosofía y las ciencias del hombre le proporcionan.

c) *Modos de articulación "sacramental" y científica del sentido teologal. Sus mediaciones.* Según acabamos de insinuar, la reflexión puede articular el sentido teologal que acompaña la experiencia cristiana del pobre en dos planos, el sapiencial y el científico.

El primer modo, que Leonardo Boff llama "articulación sacramental", corresponde a distintos discursos religiosos: el profético, el pastoral, el de la revisión de vida... En este plano no científico es posible y necesario hacer un atento discernimiento, gracias a la sabiduría teologal y desde ella, a la luz de la Palabra de Dios. Se trata de un primer paso decisivo de discernimiento crítico, aunque no científico, de lo ideológico (en sentido peyorativo) que frecuentemente deforma la percepción y el juicio espontáneos sobre la realidad.

En el nivel científico, la TL usará no sólo la mediación de la conceptualidad teológica (que a su vez supone la filosófica), sino también la de las ciencias históricas y sociales, para conocer científicamente la situación histórica y para una crítica científica de las ideologías que impiden este conocimiento. Estos tres niveles (socio-histórico, filosófico y teológico) corresponden a la estructura, arriba descrita, del conocimiento sapiencial.

Creemos que lo dicho en este punto ilustra la afirmación de G. Gutiérrez: "la TL supone y necesita de la teología como sabiduría y como ciencia".

3. La unidad de la historia

En íntima relación con el método de la TL está el problema temático de la unidad de la historia; es decir, la unidad entre la historia salvífica del pecado en Jesucristo y la historia secular de las opresiones y liberaciones humanas.

No existen dos historias diversas, como no existen dos planos superpuestos de la realidad. Existe una única historia real en la cual se dan objetivamente distintas dimensiones reales no deductibles entre sí y a las que corresponden distintos niveles de significación lingüística y de teorización científica, tal como hemos mencionado más arriba.

El problema consiste ahora en cómo pensar su articulación en unidad, respetando la transferencia y gratuidad del orden de la salvación, la autonomía del orden secular y la distinción irreductible de ambos. Conviene distinguir: 1) la unidad *real* de la historia; 2) un primer problema cognoscitivo: cómo pensarla teológicamente; 3) un segundo problema cognoscitivo: cómo discernir, en las liberaciones, la salvación en Cristo.

Para responder al primero de ambos problemas, L. Boff sintetiza varios aportes de la TL y propios, mostrando cuatro modos de comprender dicha íntima articulación: el calcedónico, el sacramental, el agápico y el antropológico.

Todos estos modelos: el *calcedónico* (unión sin confusión, sin mutación ni división), el *sacramental* (signo eficaz; hecho visible realizado por Dios, mediante el cual la voluntad salvífica divina es representada y hecha presente en la dimensión histórica), el *agápico* (identificación entre el amor a Dios y al prójimo; presencia "sacramental" de Cristo en el pobre) y el *antropológico* (unidad del cuerpo y del alma; trascendencia e inmanencia del alma en el cuerpo); no se excluyen, sino que se iluminan y se corrigen mutuamente. Su convergencia permite concebir mejor, según la analogía de la fe, la estructura *encarnatoria y sacramental* (¡aunque no se trata ni de unión hipostática ni de sacramento!) de la "íntima relación" de la que hablamos.

No obstante, como el mismo L. Boff señala, si bien la salvación tiene siempre una estructura sacramental; es decir, mediatizada por la visibilidad socio-histórica, con todo no está indisolublemente ligada a esta o a aquella mediación. En efecto, la estructura sacramental presenta una cesura. Por eso, el desarrollo y la promoción temporales pueden ser fruto o expresión del pecado. En la historia, dice L. Boff citando un proyecto de los obispos alemanes al Concilio, "las dimensiones simbólica y dia-bólica se permean siempre". De ahí la necesidad del discernimiento, a la luz de la fe, que corresponde al segundo problema cognoscitivo arriba mencionado.

III. CORRIENTES Y MOMENTOS

1. Corrientes

Para ser fieles a la realidad, más que hablar de corrientes habría que tratar primero el pensamiento de cada autor representativo, y luego señalar las distintas corrientes. Como ello no es posible, por falta de espacio, presentaremos, en forma algo artificial, cuatro vertientes de la TL, tal como apuntaban ya en 1972.

a) *Teología desde la praxis pastoral de la Iglesia*. Para reflexionar teológicamente desde y para la evangelización liberadora, la primera corriente considera, ante todo, la praxis pastoral de la Iglesia LA, como cuerpo institucional: el nuevo Pentecostés que significó Medellín, las denuncias proféticas de varios episcopados latinoamericanos, y finalmente, Puebla.

Esta teología acentúa el carácter *integral y evangélico* de la liberación, enfocándola preferentemente desde una perspectiva bíblica y eclesial. "Adopta el lenguaje liberador, pero insiste en sus fundamentos bíblicos y de espiritualidad, sin entrar directamente a reflexionar en los aspectos políticos" (cfr. E Pironio). Aunque no adopta la mediación socioanalítica, sino la ética-antropológica, no deja de tener en cuenta en su discurso

teológico algunos datos estadísticos aportados por las ciencias sociales. Con respecto a los tres niveles del término "liberación", acentúa más la especificidad de ellos que su unidad. Su óptica coincide con la de una parte del episcopado latinoamericano, y tiende a tener menos en cuenta la explicitación teológica de la praxis liberadora propia de los laicos, quienes por su misión se comprometen más con la política.

b) *Teología desde la praxis de grupos revolucionarios.* Hay una vertiente más extrema de la TL que a veces prefiere no usar este nombre, por parecerle ambiguo, precisamente debido al uso del lenguaje de la liberación que hace la primera corriente, a la que acusa de espiritualizarlo, vaciando su contenido socioanalítico y privándole de su mordiente histórico. Su representante más conspicuo es Hugo Assmann. Se ve también reflejada en no pocos planteos de los Cristianos por el Socialismo.

Para comprender la realidad usa el análisis marxista (materialismo histórico) con pocos correctivos; aunque no acepta el materialismo dialéctico, que es ateo. Reflexiona teológicamente, ante todo, desde y para la praxis de grupos cristianos no sólo politizados, sino radicalizados y comprometidos en la acción revolucionaria (no necesariamente violenta). Desde dicha opción revolucionaria critican las formulaciones de la fe; y desde la fe, critican las desviaciones revolucionarias, sin poner en duda la opción misma, que queda, de facto, absolutizada. De este modo, esta corriente se distancia tanto de la jerarquía como del pueblo fiel, en conjunto; y tiende a convertirse en una teología transconfesional. Y lo que es más, llega a veces a vaciarse de contenido teológico, para reducirse a un lenguaje sociológicamente cristiano puesto al servicio de la lucha de clases. En esto, continua la línea radical de la teología de la secularización, hasta el punto de desdibujar y a veces casi borrar las diferencias entre Iglesia y mundo.

c) *Teología desde la praxis histórica.* Esta teología es la que más directamente continúa las "perspectivas" abiertas por el libro citado de G. Gutiérrez, ahondándolas y enriqueciéndolas. Es radical en sus planteos de transformación de la sociedad latinoamericana; pero conscientemente desea ser fiel a la Iglesia y a la tradición teológica. Da especial relevancia a la praxis liberadora -pastoral y política- de los sectores cristianos más concientizados, procurando, sin embargo, no caer en elitismos.

En relación con esto, ya en el comienzo de sus reflexiones, G. Gutiérrez afirmaba que "no tendremos una auténtica TL sino cuando los oprimidos puedan alzar libremente su voz y expresarse directamente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios". Por ello, siempre estuvo atento al esfuerzo realizado por la reflexión teológica arraigada en una militancia revolucionaria y encarnada política y pastoralmente a través de organizaciones y comunidades de base. "No se trata sólo -dirá en trabajos más recientes- de una reflexión hecha en común, "en iglesia"; sino también y muy especialmente del sujeto de la reflexión teológica, sujeto comunitario, colectivo: son las comunidades eclesiales de base mismas las que son el sujeto de la reflexión teológica".

Esta corriente acentúa la unidad de la historia, apartándose, con todo, de los reduccionismos. Desde esa base, algunos de sus representantes más cualificados prefieren detenerse en el carácter de "Teología de lo político" o "TL socio-histórica" o "socioeconómica"... Continuando líneas de la teología de la secularización comprenden en forma demasiado corta lo *específicamente cristiano* de la praxis y el valor *religioso* del cristianismo, ya que ponen lo propio del orden de la fe y de los símbolos que la expresan y celebran, sólo -aquí está el problema- en la *conciencia* de la salvación y en la

referencia *consciente* a Jesucristo, referencia que en el nivel de las prácticas ofrece *solamente* motivaciones nuevas. Con ello se infravalora la eficacia real de los símbolos cristianos en relación con el compromiso ético, que ellos expresan, exigen y promueven en el orden de las motivaciones psicológicas y, sobre todo, de las realidades teológicas.

El punto principal de discusión con esta corriente (y *a fortiori* con la anterior) es el uso que hace del análisis marxista de la realidad, como mediación socio-analítica, para lograr así el material que la teología debe interpretar desde su propio método. Claro que existen matices distintos en los diversos autores.

Otro de los problemas que se presentan es el de la comprensión del "pobre" y del "pueblo" como clase, según una interpretación tomada del marxismo o influida por él. Ello implica importantes consecuencias para la comprensión de la praxis liberadora de los cristianos (como lucha de clases, aunque no reducida a ella), de la opción por los pobres (como opción clasista), del amor cristiano, de la misión de Cristo y de la Iglesia, y aun de la misma comprensión de Dios.

Estas dos últimas corrientes (en sus autores más representativos, aunque no siempre en sus seguidores) son bien conscientes de la necesidad de "una utilización no servil del instrumental analítico elaborado por la tradición marxista, *desvinculándolo* de sus presupuestos filosóficos (materialismo dialéctico); así como de la necesidad de que el saber sociológico que se use en la reflexión teológica sea *controlado* previamente por la experimentación y la verificación.

Sin embargo, ahí está precisamente la cuestión: a) pues es altamente problemática la posibilidad real de separar el análisis marxista de la comprensión global del hombre y de la historia que él presupone; así como la de separar "la práctica de la lucha de clases de su interpretación marxista, ignorando el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que este proceso conduce"; b) esto no excluye la posibilidad -y aun necesidad histórica- de retomar lo válido del método marxista *desde otro horizonte humano-cultural* de comprensión. Pero este trabajo debe hacerse *primeramente* en las mismas ciencias sociales e históricas, asumiendo asimismo lo válido de otros métodos. En nuestra opinión, este trabajo está todavía por hacer; c) mientras tanto, la teología sólo debe utilizar los análisis e interpretaciones comprobadas, sin que sea lícito embarcar a las comunidades cristianas en una práctica inspirada por el análisis marxista de la realidad, dados los riesgos que la Iglesia ha señalado (cfr. Puebla, 545).

Digamos finalmente, que importantes teólogos de estas corrientes no dejan de tener conciencia de "que el carácter científico de las ciencias de lo social resulta por lo menos problemático". En consecuencia proponen criterios éticos y evangélicos para justificar la opción por dicho instrumental de análisis, pues según su apreciación, está más en la línea de la opción evangélica que otros instrumentales; aparte (le que es la que han asumido, de hecho, no pocas comunidades cristianas comprometidas. Recuerdan, no obstante, que no se han de confundir las opciones éticas con los argumentos teóricos.

d) *Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos*. Debido a la evolución histórica de las diversas corrientes y al uso semántico del término "Teología de la liberación", frecuentemente se reserva esta denominación para las dos últimas líneas mencionadas, sobre todo para la tercera. Pero cuando se habla de teologías de la

liberación, en plural, se incluye también esta cuarta, y según los casos, también la primera. Nosotros la tratamos, sin pronunciarnos acerca de la denominación.

Quizás el punto central de diferencia con la línea anterior se da en la comprensión de lo que es el "pueblo" -e indirectamente, la posición diferente ante el análisis marxista-. Mientras que las dos últimas corrientes entienden el "pueblo" como clase (las clases oprimidas por la estructura socioeconómica capitalista), esta otra corriente, sin negar valor a la categoría "clase", concibe el "pueblo", ante todo, desde una perspectiva histórico-cultural.

"Pueblo" es para ella el sujeto comunitario de una historia y de una cultura. Cuando se dice: *sujeto de una historia* (¡no de *la* historia!) se piensa en determinadas experiencias concretas (por ejemplo, la latinoamericana, desde sus orígenes), en una conciencia colectiva y en un proyecto histórico común -no necesariamente explicitado. Cuando se dice: *sujeto de una cultura*, ésta es entendida como un estilo de vida. La cultura así definida no sólo comprende un núcleo de sentido último de vida -con los símbolos y las costumbres que lo expresan-, sino también las estructuras e instituciones políticas y económicas que lo configuran -o lo desfiguran, como ocurre en AL-. Por tanto, "pueblo" es una categoría primariamente histórico-cultural.

Aunque el pueblo es toda la comunidad organizada, en él "los pobres y sencillos" (Pablo VI) son en AL, no sólo mayoritarios, sino que constituyen su parte básica y principal. Pues lo común y comunitario de los valores (religiosos, éticos, culturales...) del pueblo encuentra en los pobres su lugar preferente de condensación y de transparencia, sin las deformaciones provenientes del orden del "tener, del poder o del saber".

Esta corriente estima que la línea entre pueblo y anti-pueblo (las estructuras injustas de la sociedad, las relaciones injustas de dependencia,...) pasa por la realización de la justicia; pero medida ésta por criterios no sólo abstractamente éticos, sino históricos. De ahí que utilice para la comprensión de la realidad no sólo la mediación de la filosofía y del análisis socio-estructural, sino también, y de preferencia, la mediación del análisis histórico cultural. Además, no descuida tampoco el conocimiento sapiencial, en especial la sabiduría popular de AL, los símbolos que la expresan y su correspondiente hermenéutica (cfr. L. Boff, J. Sobrino,...).

Esta línea teológica tiene especial cuidado de la dimensión *religiosa* de la praxis liberadora, por la influencia que tiene sobre las otras dimensiones, aun la política; y por ende, presta singular atención a la capacidad liberadora de la *religiosidad popular*. En consecuencia, recalca lo *específicamente cristiano* en la praxis liberadora y revaloriza la *historia concreta* de nuestros pueblos y su cultura. Por todo ello se explica que esta corriente estime que las categorías sacadas de la historia y cultura latinoamericanas son más apropiadas que las marxistas para interpretar nuestra realidad. Sin que ello signifique que deban desecharse ciertos aportes de la tradición marxista; a condición de que sean asumidos críticamente desde el horizonte de la fe cristiana y de la cultura latinoamericana.

2. La "segunda generación" dentro de la TL

Aunque convencional, es innegable que en la TL se han dado dos momentos cronológicamente distintos. En el *primero* se trató sobre todo de una perspectiva; en el *segundo*, se ha logrado una cada vez mayor diferenciación temática dentro de una perspectiva básicamente común: la liberación, contrastada ahora con el tema del cautiverio. En este crecimiento, junto a los de la primerísima hora, participan nuevos autores.

Así es como, con distinto grado de madurez, se ha ido tratando principalmente: a) del *método* de la TL o de la teología de lo político (pienso, entre otros, en Raúl Vidales, J. L. Segundo y sobre todo, Clodovis Boff); b) de temas centrales de la *teología dogmática* como el cristológico y el eclesiológico (en los importantes trabajos de Jon Sobrino y de Leonardo Boff, etc.); c) de nuevos enfoques tanto en la *teología espiritual* (G. Gutiérrez, Segundo Galilea, etc.) como en la *hermenéutica bíblica* (Carlos Mesters, entre otros), la *historia de la Iglesia* (Enrique Dussel, etc.) y otras disciplinas teológicas; d) de la problemática *filosófica* conexas con la TL (trabajos de E. Dussel, J.C. Scannone, etc.). Hablamos sólo del ámbito católico; en el evangélico, puede citarse entre otros a José Mínguez Bonino.

En la imposibilidad de reseñar concisamente todo ello, elegimos tratar aquí sólo dos temas; y aun así, en forma más bien de insinuaciones.

a) *Temas teológicos fundamentales: esbozos cristológicos: J. Sobrino.* En ellos se da el entrecruce de la moderna teología, sobre todo alemana, con la perspectiva de la TL, relacionada con la reflexión de grupos cristianos comprometidos.

Se destaca la acentuación del *Jesús histórico*, que se pone como *punto de partida* temático de la Cristología, más que sobre el Cristo de la fe. Así se intenta prevenir el peligro de una reflexión abstracta, a-histórica y no-operativa. La trascendencia de una tal opción hermenéutica es importante tanto respecto a los *contenidos* como a la *lógica*.

Entre los primeros, se afirma la *relacionalidad* constitutiva de Jesús frente al Padre (el Dios del reino) y a su misión (el reino de Dios, entendido como la utopía de la liberación absoluta). Se pone más énfasis en la *praxis* de Jesús que en su doctrina. Se da especial importancia al *seguimiento* del Jesús histórico. "A la afirmación de la ejemplaridad definitiva del Hijo" se le reconocen contenidos concretos: el anuncio de la utopía, la denuncia de la injusticia como pecado por antonomasia, la 'parcialidad' hacia el oprimido, el desenmascaramiento de los mecanismos religiosos alienantes... ". Se comprende la muerte de Jesús *desde* su vida, su misión y los conflictos que desencadenan (conflictos religiosos y políticos); a la par que se acentúa el valor teológico de la *muerte en Cruz* para la comprensión de la Resurrección y aun, del Dios 'siempre mayor', etc.

A nivel de la lógica, se van a preferir, consecuentemente, las categorías *históricas* y / *u operativas* (pecado y conflicto, tentación, proceso, conversión, seguimiento...) a las ontológicas; el pensamiento *dialéctico* (negatividad, ruptura, contrariedad, 'parcialidad') al analógico; la categoría de *relación* a la de sustancia (para comprender trinitariamente a Jesús, pensar su persona y afirmar su divinidad). "La lógica de la reflexión cristológica -dirá J. Sobrino- no puede consistir en reflexionar directamente sobre los

dogmas cristológicos, sino en recorrer el camino que hace posible la formulación de tales dogmas. El proceso lógico de la cristología no es entonces otra cosa que el proceso cronológico".

Tal tipo de enfoque y de acentuación. ¿corre peligro de cercenar o deformar la fe de la iglesia en Cristo? Aunque se dan -también en AL- relecturas cristológicas que silencian o mutilan, al menos, la clara afirmación de su divinidad para convertirlo en un profeta, un luchador revolucionario o político, con todo estimamos que los mejores ensayos cristológicos de la TL no caen en estos excesos. Sin embargo, hay en ellos algunas afirmaciones ambiguas y algunas formulaciones que exigen precisión para que no induzcan -a pesar suyo- a error o falsa interpretación.

Entre las primeras merece especial atención la interpretación del amor de Jesús a los pobres como "toma de partido" o de "parcialidad"; en el sentido de que Jesús se inserta en su sociedad "desde una óptica de clase", o que "hace la experiencia de clase". Dado el uso que se hace de tales expresiones y el tipo de análisis social con que se asocian, muestran una fuerte tendencia a reducir la óptica y la misión de Jesús. Ello no significa que haya que evacuar de la interpretación de la experiencia de Jesús la comprensión real de la situación conflictiva en que vivió -y que le llevó a la muerte-. Pero para expresarla, y expresar el "desde" y el "para" los pobres, dicha concepción de clara redolencia marxista, parece inadecuada (como lo es asimismo una concepción a-histórica, abstracta o intimista).

Entre las formulaciones que requieren precisión, contamos algunas como: "Jesús se va haciendo, va deviniendo Hijo de Dios" y otras similares. Sería falso pensar que el autor pretende con ello negar o diluir la afirmación de divinidad de Jesús (en relación con el Padre) que el mismo autor hace. El problema está en el "modelo explicativo" y en la conceptualidad que adopta al explicar el misterio. Sin duda, es meritorio haber encontrado una manera histórica y "ascendente" de rechazarla, debe ser "dialectizada" con una manera "descendente" y ontológica.

b) Los *temas fundamentales: reflexiones eclesiológicas*. Las reflexiones eclesiológicas se ven fecundadas tanto por la experiencia global latinoamericana de lo que significa "pueblo" como también por la experiencia cada vez más madura de las Comunidades Eclesiales de Base (cfr. L. Boff). En relación con ello y con la experiencia cristiana del pobre surgen las reflexiones acerca de la Iglesia de los pobres, forma histórica de ser Iglesia que se está dando en AL, y de los pobres como centro de ese modo de ser Iglesia y como "lugar teológico" de la eclesiología. Son reflexiones no suficientemente desarrolladas o matizadas, pero que tratan de responder a realidades vivas.

Aquí habría que recoger también lo valioso de tales planteamientos, pero procurando que en las formulaciones y expresiones (como, por ejemplo, "Eclesiogénesis", "las comunidades de base reinventan la Iglesia", "resurrección de la verdadera Iglesia", etc...) se preservase el reconocimiento de la continuidad esencial de la Iglesia a través de sus formas históricas y de lo positivo de dichas formas.

Juan Pablo II previno en México contra quienes oponen la Iglesia "institucional" u "oficial" -de la que desconfían- a otra Iglesia "que nace del pueblo". Estimamos que esta última expresión está usada por varios de los representantes de la TL en el sentido que Puebla reconoce como válido; es decir, "coma una Iglesia que busca encarnarse en los

medios populares del Continente y que, por lo mismo, surge de la respuesta de la fe que esos grupos den al Señor" (Puebla 263). Pero el problema radica, a nuestro juicio, en la desconfianza y en la oposición de que habla el Papa. Esto ocurre -muchas veces sin pretenderlo- cuando para analizar sociológicamente a la Iglesia como cuerpo social se utiliza el instrumental marxista sin una previa refundición conceptual.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

De todo lo dicho se deriva una doble apreciación con respecto a la TL: 1) se trata de un movimiento teológico que ha marcado fuertemente la vida de la Iglesia y de la teología latinoamericanas, y que -nacido de la toma de conciencia eclesial de la situación injusta y de la correspondiente opción preferencial de la Iglesia por los pobres- ha contribuido y contribuye a fundamentarlas, ahondarlas y ampliarlas teológicamente. Así es como fue realizando un fecundo pero polémico replanteo global y radical de la teología, lo que llevó a polarizaciones, ambigüedades, malentendidos y conflictos; 2) De ahí la necesidad de discernimiento no sólo práctico, sino también teológico en relación con sus indudables aportes y sus indudables riesgos. No se trata de diferenciar corrientes internas en la TL o derivadas de ella, aceptando unas y rechazando otras, globalmente; sino de llevar la diferenciación, la crítica, la matización o puntualización a cada uno de los problemas teológicos de método y contenido que la TL aborda. Y todo ello sin olvidar ni el dolor y la urgencia de la situación, ni las exigencias críticas de la fe y la teología, ni la caridad intelectual que busca comprender y no condenar, ni la responsabilidad del teólogo ante el pueblo de Dios y sus pastores.

Tal trabajo ya se está dando en la Iglesia, aunque en medio de dolorosas tensiones.

Notas:

¹Nota de la redacción: Dada la longitud del original hemos tenido que prescindir de sus muchas notas que enriquecerían sensiblemente la presente condensación. Para dichas notas, por tanto, y para unas valiosas referencias bibliográficas, remitimos al original del artículo

Condensó: JOSEP CASAS