

## RETORNO A LA ARCHE DE LA TEOLOGÍA

*La teología ha sido clásicamente considerada “intellectus fidei”, es decir, inteligencia de la fe. Es la fe, por tanto, fuente (o archê, como gusta decir Clodovis Boff) de toda la reflexión teológica. Principio que ésta no puede olvidar, si no quiere traicionar sus propios presupuestos ni comprometer, ya de entrada, los logros a los que pueda llegar. El artículo que presentamos es, si se nos permite la expresión, un fuerte alegato a favor de la recuperación de la fe como motor de la reflexión teológica, y de lo que esto implica para la teología cuando ésta pretende decir una palabra significativa en el ámbito de lo público.*

*Retorno a la arche de la teología, Alternativa, 18-19 (2001) 103-135.*

### Introducción

En este artículo quiero ceñirme a un único punto, a mi modo de ver absolutamente fundamental: la fe como fuente o *arché* de la teología. Ningún problema metodológico en la teología encuentra solución cuando se prescinde de la fe, ya que ésta es para la teología lo que es para la comunidad eclesial: *articulus stantis aut cadentis*. ¿Por qué volver a la fuente de la teología: la fe?

Al hablar de la fe en teología se corren algunos riesgos: el riesgo de hablar de lo obvio (pero es de esa obviedad de donde proviene toda la luz de la teología), el riesgo de volver atrás (pero es lo que permite avanzar), el riesgo de hacer un discurso alienante (pero es la única garantía de una teología consistente y fecunda).

¿Por qué tratamos de los fundamentos de la teología? Por las razones siguientes:

1<sup>a</sup>. *Déficit epistemológico*. Se da una falta de reflexión y profundización sobre la “cuestión del fundamento”. Se parte de la fe, pero raramente se regresa reflexivamente a ella. Aquí voy a tratar de la fe, no como aquello que se piensa (pensamiento pensado), sino como aquello con que se piensa (pensamiento pensante)

2<sup>a</sup>. *Gravedad de los desafíos actuales*. Los tiempos de grandes desafíos exigen una vuelta decisiva a las raíces. Igualmente, cuando una teología corre el peligro de volverse estéril, haciéndose repetitiva, es la hora de cuidar de las raíces (cfr Lc 13, 6-9)

3<sup>a</sup>. *Volver a lo que interesa realmente*. ¿Por qué no volver a lo absolutamente importante en teología: Dios y su Palabra, la revelación y la fe? Es necesario encontrar el “principio regente” de la teología: lo que está escondido, pero es lo que más actúa; es lo más común, pero al mismo tiempo es lo más singular; es el elemento más comprensible, siendo más o menos comprendido; es lo que más hace pensar, siendo lo menos pensado.

## LA FE COMO PRINCIPIO DE LA TEOLOGIA

### Explicitación conceptual de los términos en cuestión

*La fe.* Me refiero a la *fides quae*, a la fe positiva o dogmática, y no a la *fides qua*, como experiencia de encuentro con Dios. Teología no es hablar de la propia fe, o simplemente de la práctica de la comunidad (Barth decía que eso sería “pisteología”, teoría de la *pistis* subjetiva). Teología es reflexionar el evento de la revelación como autodonación de Dios, tal como subrayó E. Jünger. Es verdad que la teología no llega al acontecimiento revelativo sin pasar por la fe de la comunidad (es la *conditio sine qua non*), pero el *terminus* de su recorrido es llegar a Dios y a su Palabra creadora, reveladora y salvadora.

*El principio.* Es el *fundamentum* de los latinos y, mejor aún, la *arché* de los griegos (principio, fundamento, razón de ser, causa). El NT aplica el término *arché* a Cristo en el sentido de “principio” (Col 1, 8; Ap 3, 14), sentido que se abre a otros dos conexos: *arché* como origen, inicio, comienzo (Jn 1, 1; Ap 1, 8; 21, 6; 22, 3) y *arché* como mando, autoridad, poder (Lc 20,20). El plural *archai* aparece muchas veces en el sentido de autoridad constituida (Lc 12, 11; Ef 1, 21; Ti 3, 1).

*Arché* es, pues, el fundamento que sustenta un proceso y al mismo tiempo lo origina y rige. Eso es la fe para la teología: funda el discurso teológico, lo inaugura, lo determina. Decir que la fe es la *arché* de la teología quiere decir: 1) la teología arranca de la fe como de su principio dinámico, 2) la teología permanece enraizada siempre en la fe (es la raíz y la savia que produce esa raíz y da vitalidad a todo el árbol). Para Santo Tomás, la fe es el *habitus* de la teología, su principio operativo permanente: “*fides...est quasi habitus*”, lo cual quiere decir que la teología se encuentra, de principio a fin, determinada por la fe. La fe está en el comienzo de la teología como punto de partida (*ex fide*); en el medio como atmósfera (*in fide*); y al final como término del trayecto teológico (*in fidem*)

### **El uso propio del concepto de *arché* en teología**

El empleo de la categoría *arché* en teología es analógico. Destaquemos los siguientes rasgos:

Don permanente. La fe es algo permanentemente dado y recibido: nunca es un dato definitivo. La fe, vista desde el sujeto, nunca es situación estable, sino un continuo caminar ¡sobre el agua!. Pero vista desde el “Objeto inmenso”, que es el verdadero sujeto, la fe es fuerza y seguridad suprema. No es el teólogo quien piensa la fe, es ella la que lo posee a él. No es la teología quien define el Misterio, sino el Misterio quien define la teología. “*El teólogo está obligado, cada día y cada hora, a recomenzar todo desde el principio*” (K. Barth)

Mistérico. Lo que funda el saber teológico es el propio Misterio. La fe funda la teología en cuanto fundamento móvil, que se abre sobre el abismo y mantiene al teólogo en suspenso. Es un fundamento abierto que remite al fondo-sin-fondo del Misterio. Los mismos artículos de los símbolos de confesión, las fórmulas positivas, no son más que “visiones del Abismo”, apenas mediaciones, según el decir de Santo Tomás (II-II, q. 1, a. 2 ad 2). Ciertamente el inicio temporal de la teología está en la positividad empírica de los enunciados de la fe, pero sus orígenes se hunden en las “tinieblas luminosas” del Misterio divino.

### **La fe, instancia determinante del método teológico**

Como *arché*, al mismo tiempo inaugural y constitutiva de la teología, la fe determina el método teológico, como modo propio de acceso a su objeto específico.

El modo de acceso a una esfera del ser –en este caso Dios- depende del modo de su manifestación –en este caso la Revelación- y la tematización científica de una realidad obedece al modo como se nos desvela: “el método queda definido por la naturaleza del objeto” (Aristóteles). Es el mismo “objeto” quien indica el camino para acceder a él. El método para la teología es dado por el mismo Misterio en su autodonación.

Romano Guardini insistía en la primacía del objeto teórico sobre el sujeto epistémico: el conocer es un “acto vivo” y no “mecánico” y supone en el sujeto un dejarse abrazar y actuar por el objeto y en la “potencia cognoscitiva” una “adaptación cualitativa al objeto”.

Así pues, la actitud epistemológica apropiada al Dios que se revela sólo puede ser la fe que, como evento inaugural, genera un “nuevo punto de partida” y abre un área de conocimiento absolutamente nueva.

Hay que reconocer ciertamente una dialéctica, entendida en la reciprocidad de los polos (polo fe – polo método), ya que si la fe determina el método, también es verdad que el método contribuye a definir la fe. Sin embargo, estos dos polos no son del mismo orden, sino que estamos ante una “*dialéctica con polo determinante*”, superando la usual dialéctica de los polos simétricos.

¿Cómo se dio concretamente el camino de Dios en nuestra dirección en el proceso histórico salvífico? Dios vino a nosotros por el camino de la *kénosis*, o sea de la humildad, de la pobreza y de la persecución. La conclusión es –y así fue sacada por la teología latinoamericana y caribeña- que los pobres y sufrientes, además de sujetos epistemológicos, son los mediadores privilegiados (no exclusivos) del conocimiento del Dios vivo y verdadero (cfr. Mt 11, 26; 1Cor 1, 26-29).

Razón tienen, pues, los teólogos de la liberación cuando dicen que *su método era su espiritualidad*, precisamente “el encuentro con Dios en el pobre”.

## CONSECUENCIAS EPISTEMOLOGICAS

### **El saber teológico es el saber de una inteligencia “convertida”**

En la base radical de la teología hay una *metanoia*, una conversión de costumbres, que se reflejará a continuación en forma de “conversión noética”, de una nueva inteligibilidad de la Realidad experimentada. Sin la conversión del ser, sin una fe viva, no se hace teología viva: se puede saber mil cosas sobre Dios, pero sin entender nada realmente de su realidad viva.

A diferencia de otros saberes, se da en la teología una verdadera “transformación epistemológica”. No es el ser humano el que capta a Dios, como si fuera el sujeto primero de la teología, sino es Dios el que capta al ser humano. Así lo percibieron Aristóteles con su concepto de Dios como *pensamiento de pensamiento*, Duns Scoto con la idea de *Teología Absoluta*, o Urs von Baltasar con la expresión *Teología de Dios* en sentido subjetivo. Y surgen algunas consecuencias prácticas como, por ejemplo, la autoimplicación de la persona del teólogo en el objeto de su estudio, el cual en su caso es el Sujeto Supremo. En la teología la distancia entre el sujeto y el objeto es, en el límite, superada, aunque no suprimida del todo (a causa de la absoluta alteridad del Absoluto). Es imposible hacer una teología viva sin sentirse entusiasmado por el mismo Objeto-sujeto.

La vía de la santidad para un teólogo pasa por el camino de la inteligencia. Por algo la Iglesia presenta a la veneración e imitación la figura de los santos doctores. Santo Tomás no era santo y teólogo, sino que era “santo como teólogo” (Chenu): para él, la teología era camino y forma de santidad. De igual manera, para el teólogo profesional la teología puede y debe volverse camino personal de encuentro con Dios y camino de amor y servicio en relación al pueblo de Dios. “El mejor servicio al hermano es la evangelización”. Para Buda, el divulgar la vía de la liberación era la más eminente obra de compasión.

### **El apofatismo del saber teológico**

La palabra teológica se da entre dos silencios: el de la escucha y adoración y el del amor y servicio. Para Baltasar, entre dos noches, dos abismos: la adoración y la obediencia.

Ciertamente, el *principium* de la teología llega siempre envuelto en palabras, pues el lenguaje es una mediación imprescindible, pero el lenguaje religioso necesita ser transcendido, ya que él sólo apunta, remite, orienta hacia una Realidad que le sobrepasa por todos lados. El dinamismo del lenguaje religioso le lleva hacia más allá de sí mismo, al Misterio siempre mayor: es su intencionalidad constitutiva. Entramos aquí en la teoría epistemológica de la analogía, que por desgracia es más admitida teórica que prácticamente en la teología occidental. Veamos sus tres momentos según el Pseudo-Dionisio.

La vía de la afirmación, o catafática: esta vía vale como el modo de hablar de Dios a través del balbuceo, del murmullo, del tartamudeo. La vía de la remoción o apofática: esta vía descarta toda determinación sobre el Absoluto. Es la vía principal, porque se funda en la máxima que define el legítimo “agnosticismo cristiano”: de Dios ignoramos más de lo que sabemos, o en Dios “la desemejanza es mayor que la semejanza” (Concilio IV Lateranense). Esa vía prepara a la “teología mística”, en cuanto salida del lenguaje en dirección del doble y pleno silencio: el de la experiencia amorosa y el del servicio liberador. La vía de la eminencia: es el momento de la exaltación, del fervor, del entusiasmo que instaura en el corazón humano el encuentro con el Divino. Es el momento de la Presencia.

Los resultados de este carácter apofático de la analogía serían: a) relativizar los lenguajes teológicos, evitando rigideces y dogmatismos; b) finalizar el discurso teológico en el silencio adorante y operante; c) polarizar el diálogo interreligioso en torno al “Misterio más allá de todos los nombres”.

### **Cristocentrismo metodológico**

Pero la teología cristiana, centrada toda ella en el Verbo del Padre, ¿no trascendería el apofatismo y no reintroduciría la importancia del *logos* en la teología? Topamos aquí con la delicada cuestión de la teología específicamente cristiana. Por cierto, el orden de la verdad de esta teología es el Misterio cristológico (el *Mysterion*). Y si Cristo es el *hodos* (camino) para ir al Padre, la cristología será el *met-hodos* de la teología. “Sometemos todo el pensamiento a la obediencia de Cristo” (2Cor 10, 5). El Suceso-Jesús es el *positum* inexorable de toda la teología eclesial.

Pero el cristocentrismo no es ultimativo o terminal, sino metodológico. En términos de fin o de destino último, el cristianismo es teocéntrico y trinitario, pero en sentido de mediación es cristocéntrico (Jn 14, 16). Por lo cual, lo último en el cristianismo no es la Palabra, sino el Silencio, Palabra de Silencio, Palabra-claridad (Jn 16, 25).

Esta cuestión tiene extrema relevancia para el diálogo interreligioso. Si Cristo es el camino existencial para el Padre, él es por consiguiente también el camino cognitivo para Dios (el método obedece al modo de ser del objeto). Y en el misterio total de Cristo, la

cruz tiene un lugar privilegiado, dando un carácter especial –*estauroológico*- al saber teológico: sólo en la cruz de Cristo (no, sin embargo, separada de su resurrección) y por nuestra cruz (la experiencia del sufrimiento) resplandece plenamente la Verdad del Dios vivo y verdadero. La cruz sobrepasa la racionalidad teológica para elevarse al nivel de su objeto: el Misterio del amor redentor.

### **La dimensión espiritual del saber teológico**

La teología, radicada en la experiencia de la fe, es un saber radical e íntegramente espiritual. Siendo su raíz el Misterio revelado, ella es esencialmente mística, es “sabiduría de Dios hablada en misterio” (1Cor 2, 7; cf. Ef 3, 4). Toda la teología viva está marcada por el estupor original que suscita en ella el Misterio de Dios y sus maravillas en la historia y especialmente en el suceso Cristo.

Pero ¿dónde queda, en la epistemología teológica, la *indignación ético-profética*, tan decisiva para la Teología de la Liberación? Ese sentimiento puede ser originante de un tipo específico de teología, pero no de la teología sin más. Sólo cuando se ve el dolor de los pobres contrastando con el sueño del Padre de ver a todos sus hijos fraternalmente unidos, es cuando surge del corazón del teólogo esa “sublevación elemental” que es la indignación ética y la consecuente denuncia profética. Sólo cuando el teólogo constata que está vigente una historia de gracia (y no de desgracia), su discurso gana en sentido de misterio, en unción y en reverencia. “Que no pierda el espíritu de santa oración y devoción”, fue la condición que puso san Francisco a san Antonio para poder estudiar teología. Toda teología auténtica es por nacimiento “teología genuflexa” (Urs von Baltasar) y “teología devota”. Recordemos que el Oriente siempre entendió la obra teológica como una tarea hecha esencialmente *in Spiritu*, en el Espíritu, confundándose con la oración y la liturgia.

### **La arché, fuente de la unidad y de la pluralidad de la teología**

El punto central en que todas las teologías se encuentran es su principio: Dios y su manifestación. Para la teología específicamente cristiana esta manifestación se da del modo supremo y definitivo, o sea escatológico, en la persona y obra de Jesucristo. Por eso la variedad de las teologías cristianas encuentra su punto de reconciliación en torno a ese fundamento común. “En cuanto al fundamento, nadie ponga otro, a no ser el que fue colocado: Cristo” (1Cor 3, 11)

Quiero condensar el “pluralismo teológico” en cinco grandes perspectivas o enfoques transversales, complementarios, no excluyentes: a) enfoque socio-liberador (Teología de la Liberación), b) enfoque de género (teología feminista), c) enfoque étnico-cultural (teología indígena y teología negra), d) enfoque ecuménico y e) enfoque ecológico

Además de preguntarnos por una posible jerarquía entre esos enfoques, ese pluralismo de perspectivas suscita toda una problemática epistemológica.

### **Por parte del pluralismo**

Es innegable la riqueza que trajeron los nuevos enfoques a la teología (y a la pastoral y espiritualidad), recibiendo todo el edificio teológico unos nuevos colores, una respiración más intensa y una nueva profundidad. Y el método teológico se enriqueció con nuevas mediaciones analíticas. Pero es preciso reconocer también los efectos negativos que tuvieron esas nuevas perspectivas, que supusieron una conmoción, un choque e incluso una crisis bastante profunda, a resultas tanto de la novedad de esos enfoques como por la urgencia de las cuestiones que abordaban.

Esos nuevos y sorprendentes enfoques llevaron la fe a interrogarse tan radicalmente sobre sí misma que se mostró alcanzada en sus mismos fundamentos. Los resultados de ese enfrentamiento dramático fueron desiguales.

a) algunas teologías se mantuvieron y se afirmaron sobre la *arché*: las teologías cristianas de la liberación, la feminista.

b) otras hicieron saltar el fundamento de la misma teología cristiana, saliendo fuera de su cuadro: la teología india-india (contrapuesta a la teología “india-cristiana”), la teología feminista en la línea de Mary Daly, la teología de la liberación de corte marxista (si es que existió), la teología pluralista de las religiones de J. Hick y P.F. Knitter.

### **Por parte de la unidad**

Se plantea el problema epistemológico de cómo compaginar entre sí esos enfoques. He aquí tres modelos de enlace de esos enfoques, no excluyentes sino combinables entre sí:

a) El diálogo de *los radios entre sí*. Este es el abordaje de la interdisciplinariedad. Cada saber trata del tema propuesto a partir de su perspectiva. Aquí el principio de unidad que articula los diferentes enfoques es bastante débil. No representa una unidad orgánica, sino apenas una yuxtaposición de puntos de vista.

b) El diálogo de *los radios con el aro*. El principio de unión aquí es la praxis: articulación dinámica de los variados enfoques en función de una acción concreta en torno a un proyecto colectivo.

c) El diálogo de *los radios con el eje*. Lo que une aquí a los variados enfoques es su fundamento común, precisamente su *arché*. Tal es, según mi modo de ver, la unidad originaria y fundamental de los variados enfoques teológicos.

Según el tercer modelo, los variados enfoques de la teología aparecen de por sí como originales, aunque no como originarios. Arrancan y se alimentan del vigor de un enfoque más hondo y más radical: el Misterio de Dios, que constituye el enfoque primacial de la fe. Los nuevos enfoques son horizontes que se sitúan dentro del Horizonte Mayor: el Plano de la Salvación, y así las diferentes ópticas permanecen bajo la regencia de la fe, el “ordenador epistemológico” o el *Kyrios* de toda la teología.

Existe una dialéctica entre la óptica fundamental (Dios) y la óptica transversal (el Pobre, la Mujer, el Negro), lo cual hace que el principio pístico (es decir, de la fe) no quede inmune del impacto –a veces dramático- de esos nuevos enfoques. Sin embargo, se trata siempre de una dialéctica en que el polo determinante está constituido por la fe, y sólo por el “efecto de retorno” -la vuelta dialéctica- los nuevos enfoques inciden sobre el contenido pístico de la fe. Resumiendo esa posición epistemológica, la de la reconducción de los varios enfoques al enfoque de la *arché*, por medio de una metáfora musical: la perspectiva fundamental de la fe sería como el bajo continuo, sobre el que resonarían claramente los timbres de los más diferentes y vigorosos enfoques teológicos.

## **LA ARCHE DE LA TEOLOGIA Y LAS CUESTIONES DE NUESTRO TIEMPO**

### **La *arché* teológica y la “cuestión de la exclusión”**

La continua ida a las fuentes –exigencia perenne e intrínseca de toda teología- es urgida hoy por la cuestión social de la exclusión y por la “opción por los pobres” que ella demanda. La fe como *arché*, a) es el fundamento último, no sólo de toda teología en general, sino en particular de la “opción por los pobres” y de la Teología de la Liberación, b) proporciona el modo correcto de relación fe-política y c) permite redefinir el estatuto epistemológico de la Teología de la Liberación.

### **La fe como *arché*: fundamento último de la “opción por los pobres”**

La “experiencia de Dios en el pobre” está en los fundamentos de la Teología de la Liberación y de su método. Es necesario observar que ésta es una opción eminentemente teocéntrica. Eso quiere decir que el pobre, a partir del cual la Teología de la Liberación busca verlo todo, es él mismo visto a partir de Dios, de Cristo, del Espíritu, de María (Puebla, nº 1141-1144). Además, la “opción por los pobres”, base de la Teología de la Liberación, está ella misma basada en las bases mismas de la fe, dándose así una especie de *petición de principio*. Por donde se ve que la opción por los pobres es más fundada que fundante, y es fundante sólo en un nivel ulterior, o sea, en un discurso que se podría llamar, por razones rigurosamente epistemológicas, “teología de segundo orden”.

Partiendo de esa articulación jerarquizada de perspectivas, veo de modo crítico la propuesta epistemológica de Jon Sobrino de poner como *arché* de la teología el “principio misericordia”. Ese principio, para mí, vale como principio de segundo orden, desde el momento en que la teología se enfrenta con la historia, cuando se da un nuevo inicio (o una “segunda navegación”, hablando como Platón) en la construcción de una teología total.

Se da aquí un ineludible proceso dialéctico: existe una luz particular que le llega a la teología cuando es reflejada a la luz de la categoría misericordia y otras afines (como justicia), categorías rigurosamente “písticas”, es decir, referidas al ámbito de la fe. Y en esa dialéctica, el movimiento de la fe en dirección al ágape (misericordia, justicia...) lleva la delantera sobre el movimiento opuesto, a saber, del ágape a la fe. Me refiero no al orden del hacer, sino al orden del saber estrictamente teológico.

Así, en esa colocación “radical” o “arcaica”, queda mostrado que la opción por los pobres o el compromiso de liberación no se agrega desde fuera de la fe, sino que fluye de su fuente, del corazón mismo del Misterio de Dios. Es verdad que esa opción no es, ni puede ser, el “centro” de la fe, pero ella no deja de ser “central” en la fe, porque ella va estrictamente conectada con el Centro, que es evidentemente Jesucristo, en cuanto Hijo del Padre y portador del Espíritu.

### **La fe como *arché*: modo adecuado de establecer la relación fe y política**

Distingo un doble modelo de relación entre fe y política:

El del *enfrentamiento dialéctico*. El más difundido y cuyas virtudes conocidas son: el didactismo (fácilmente inteligible) y la capacidad de esquivar el peligro de *la alienación* de la fe, garantizando a ésta su carácter liberador. Ese modelo sigue, a mi parecer, la dialéctica de los polos simétricos: fe y política aparecen como magnitudes homogéneas, de tal modo que muchas veces la política toma la delantera sobre la fe. He ahí un límite fundamental y un peligro en que se incurre frecuentemente.

El del *desdoblamiento*. Sigue la dialéctica de los “polos asimétricos”, más adecuada para una relación entre polos heterogéneos. Aquí el primado de la relación lo tiene exactamente la fe, sin negar el necesario *feedback* de la política sobre la fe. La virtud de ese modelo es el de plantarle cara al peligro de la alienación sin caer, como en el modelo ante-

rior, en el peligro opuesto, el de la funcionalización de la fe, cuando el empeño cristiano se concentra en la praxis de la liberación socio-histórica, de tal modo que queda marginada la dimensión soteriológica y espiritual de la liberación. Ilustración de ese peligro es la propuesta de hablar en términos de “vida y fe” (y no de “fe y vida”), pasando el polo “fe” a ser simple mediación, mero recurso o “herramienta” de la práctica social. Invertir así los términos “manda al espacio” la idea original de “gracia”, absolutamente central y constitutiva en el cristianismo.

En mi opinión, la tesis de anteponer la vida a la fe, además de no ser sustentable desde el punto de vista teológico, tampoco lo es desde el punto de vista pastoral, especialmente hoy en relación a la gran masa de excluidos, quienes buscan y necesitan más razones para sobrevivir que medios inmediatos para luchar y transformar esas mismas condiciones. Apoyo, pues, la propuesta de una “teología espiritual de la liberación”, distinta de la “teología socio-estructural de la liberación”, la dominante hasta hoy y que parece más pertinente para los agentes con condiciones inmediatas de lucha, pero no para la masa de los excluidos.

Entonces el modo de enfrentamiento entre fe y política –la “interpolación recíproca”- legitimada por Pablo VI, ¿debe ser dejado a un lado? No, ya que mantiene su vigencia, no ciertamente en el momento originario o primero de la articulación entre las instancias fe y política (inegablemente asimétricas), pero sí en el momento derivado o segundo, que es el de la institucionalización de esas dos instancias bajo formas sociales determinadas, en donde hay que reconocer una simetría social fundamental.

### **Redefinición de la “Teología de la Liberación” a partir de la *arché***

La Teología de la Liberación necesita ser considerada, a) no como una teología *a parte*, sino como *una parte* de la teología, b) no como un cuerpo autónomo o como un camino metodológico particular, sino como una pieza integrante del *organon* teológico, como un mecanismo indispensable de la “maquina de producción teológica” total, c) no como *pars pro toto* (en el sentido de parte en lugar del todo), sino como *pars in toto*, en el sentido de parte en el todo.

Actualmente, y en mayor o menor grado, la propuesta de la Teología de la Liberación se encuentra hoy como diluida o diseminada en la reflexión teológica global, incluso en el discurso del magisterio: el lugar preferencial del pobre, la dimensión socio-liberadora de la fe, la eclesiología de comunión y participación, la formación de comunidades de base, etc...

Epistemológicamente hablando, diría incluso: “La Teología de la Liberación se acabó”, en el sentido de que realizó, en buena parte, su misión: la de hacer que la teología como tal se apropie de sus grandes intuiciones, de tal modo que todo discurso teológico hoy, para ser lo que es, necesita incorporar, de un modo u otro, la dimensión socio-liberadora de la fe.

Y me pregunto por la validez de los esfuerzos de hoy para continuar llevando adelante una “Teología de la Liberación” caracterizada como tal. A mi modo de ver, una Teología de la Liberación aparte es todavía válida e incluso necesaria si asume conscientemente la doble función, de ser una teología profética (minoritaria, de grupos restringidos) y la de ser una teología al servicio de la teología más general o universal (ayudar a despertar o a estimular a toda teología a incorporar la dimensión socio-liberadora de la fe).

### **La *arché* de la teología y la “cuestión del sentido”**

Esta es una de las cuestiones más graves de nuestro tiempo, de una problemática inmensa y que aquí no tengo condiciones para profundizar.

Existe hoy una inmensa búsqueda de sentido, expresada en la búsqueda de la “experiencia religiosa”. En el reverso de esa búsqueda se encuentra la devoradora esfinge del nihilismo, que con otro nombre es la “crisis de la esperanza”, pero en un sentido más profundo que la simple crisis de la esperanza histórica o social.

Esa búsqueda de sentido obliga a la teología a volver a su *arché*, ya que sólo una fe como experiencia de encuentro con el Misterio responde satisfactoriamente a la “cuestión de sentido” por excelencia.

Podríamos preguntarnos si el “compromiso de liberación” no podría garantizar un sentido consistente a la vida, si podría constituir una respuesta adecuada a la actual “cuestión del sentido”. Eso es verdad, pero sólo hasta cierto punto: en el nivel más profundo, el mismo compromiso liberador se apoya en la respuesta a la cuestión del sentido último y global de la existencia y se nutre de ella. Cuando hay “crisis de sentido” hay también “crisis de compromiso”. Ambas cuestiones, la del sentido y la del compromiso, urgen a la teología a volver a su *arché*, a la fuente, a radicalizarse.

## CONCLUSIÓN GENERAL

Indico algunas tareas que nacen de la búsqueda de la revitalización de la teología a partir de su regreso a las fuentes, las cuales son propuestas en la forma de “cuidados epistemológicos”

### **Prioridad de la perspectiva de la fe**

La fe ha de ser realmente el *hegemonikon* de la teología, la instancia que ejerza el señorío epistemológico. La perspectiva fundamental de la fe debe ser, según la imagen de Bonhoeffer, el *cantus firmus* de la teología. Y entonces se podrán desdoblar, con toda su fuerza y con plena libertad, todos los otros enfoques teológicos, y el primero de ellos, el socio-liberador

### **Espiritualización de toda teología**

Debemos esforzarnos en que la “savia mística” que la “raíz de la fe” extrae del “surco del Misterio” recorra todo el “árbol teológico”, revitalizándolo permanentemente. La espiritualidad debe ser una perspectiva, un estilo de hacer teología, la cual debe estar profundamente impregnada de la unción espiritual que enseña todas las cosas (1Jn 2, 27), para que pueda desprender el “buen olor de Cristo (2Cor 2, 24-25).

### **La “razón cordial” en teología**

La teología debe reaprender a ser “sabiduría”, discurso del sabor, de la emoción religiosa, de la *pietas* de cara al Misterio. Buscando una nueva síntesis entre razón y corazón (una razón cordial), ya que la “*Esposa del Verbo no puede ser estúpida, pues un amor sin cultura se desorienta*” (San Bernardo) o, invirtiendo las palabras del Doctor Angélico (la teología era “sabiduría” en forma de “ciencia”), podríamos decir que hoy necesitamos en teología de “una ciencia en forma de sabiduría”.

Y para terminar, esa cita del doctor Seráfico: “*La mejor manera de conocer a Dios es experimentar la dulzura de su amor. Ese modo de conocimiento es mucho más excelente, noble y deleitable que la investigación por vía de raciocinio*”

Tradujo y condensó: MIQUEL SUNYOL