

CUESTIONES ACTUALES DE EPISTEMOLOGIA TEOLOGICA

Aportes de la teología de la liberación

por J. C. SCANNONE, S. I. (San Miguel)

Aunque el interés principal suscitado por la teología de la liberación no es epistemológico, sino práctico: evangelizador y liberador, y también especulativo: una nueva recomposición de la fe, con todo ella influyó en importantes replanteos de la epistemología teológica. Pues debido a su autocomprensión, su método y su nuevo lugar hermenéutico está contribuyendo a una renovación epistemológica de la teología.

En el presente trabajo abordaré dos de sus contribuciones epistemológicas importantes: en primer lugar, la autocomprensión de la teología como "intellectus amoris" gracias al punto de partida y al método; en segundo lugar trataré del mundo de los pobres y la opción preferencial por ellos como "lugar hermenéutico" del teologizar. Ambas cuestiones se entrelazan íntimamente, pues en ambas es clave el papel de la opción preferencial por los pobres para la teología.

Las dos partes de este estudio fueron escritas al mismo tiempo, pero para dos ocasiones diferentes¹. Con todo, no sólo evidencian una unidad de pensamiento, sino que también se complementan e iluminan mutuamente. Por ello las he unido bajo un título común, aunque conservando casi intacta su redacción original.

I. CONTRIBUCION METODOLOGICA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION A UNA TEOLOGIA DE LA CARIDAD

La principal contribución de la teología de la liberación a la teología de la caridad nace de su propia autocomprensión y de sus

¹ La primera parte fue redactada como Introducción a un Seminario sobre "Aportes de la Teología de la Liberación a una Teología de la Caridad", dentro del marco del Congreso Latinoamericano de la Caridad celebrado en Bogotá (8 al 14 de julio 1990), organizado conjuntamente por el Pontificio Consejo "Cor Unum", la Pontificia Comisión para América Latina (CAL) y el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). La segunda parte fue escrita para ser publicada (en alemán) dentro del primer tomo

características más originales, en especial, su *punto de partida* y su *método*. Como diremos, una de las formulaciones de dicha autocomprensión es la de ser *intellectus amoris*. Pero por ello mismo también en el nivel de los *contenidos* teológicos se pueden señalar distintos aportes temáticos de la teología de la liberación a la teología de la caridad, los cuales corresponden a su *perspectiva formal* y a su *método*. En nuestra exposición trataremos de los aportes que derivan de éstos; pero al mismo tiempo iremos indicando algunas de sus contribuciones referidas a los *contenidos* teológicos.

Daremos tres pasos: 1) primero partiremos de la autodefinition que la teología de la liberación da de sí misma y de su propia originalidad, sobre todo refiriéndose a su punto de partida metodológico; 2) luego pasaremos a completar lo dicho tratando de otras características metodológicas peculiares de la teología de la liberación, ante todo, su acentuación de la lectura teológica de los signos actuales de los tiempos y, 3) finalmente analizaremos su empleo metódico de las ciencias humanas y sociales como mediación para la mencionada lectura teológica de la realidad social y para la acción cristiana correspondiente. En cada uno de esos puntos enfocaremos su relación con la teología de la caridad, a saber, respectivamente: la autocomprensión de la teología de la liberación como “*intellectus amoris*”; su discernimiento de la situación de pobreza injusta como signo de los tiempos que exige una respuesta de caridad liberadora; y el uso de la mediación socioanalítica para que esa caridad sea históricamente eficaz.

1. La teología de la liberación como “*intellectus amoris*” e “*intellectus misericordiae*”

En la autocomprensión que la teología de la liberación tiene de sí se dio una continuidad, pero también una mayor explicación, clarificación y evolución a través del tiempo. Como fruto de ésta ella llegó a autodefinirse últimamente —en palabras de Jon Sobrino— como “*intellectus amoris*” e “*intellectus misericordiae*”². De ahí que —según ya lo dijimos— su contribución principal a

de una obra conjunta de investigación sobre “la ‘opción por los pobres’ de la Iglesia Católica en América Latina”, proyectada por la Universidad Católica de Eichstätt (República Federal de Alemania). El primer tomo se publicará a fines de 1990.

² Cf. J. Sobrino, “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como ‘*intellectus amoris*’”, *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988), 243-266 (en adelante citado como *TL como IA*); id., “*Hacer teología en América Latina*”, *Theologica Xaveriana* 39 (1989), 139-156 (en adelante: *HT en AL*).

una teología de la caridad se da en el nivel de la comprensión de la teología misma y de su método, siendo sus aportes temáticos una consecuencia obvia. Pues se trata del concepto mismo de la teología, no sólo ni primariamente como “*intellectus fidei*”, sino ante todo como articulación reflexiva y crítica del “*lógos*” del amor, es decir, como intelección de la caridad. Pero, en una situación histórica de sufrimiento masivo como la latinoamericana, el amor se hace misericordia que desea ser eficaz. De ahí que, según Sobrino, la teología de la liberación es también “*intellectus misericordiae*”.

Para desarrollar este primer punto de mi exposición daré tres pasos. En primer lugar haré ver cómo esa nueva autocaracterización de la teología de la liberación se deriva de las primeras “autodefiniciones” propuestas, sobre todo, por G. Gutiérrez, aunque también señalaré su novedad y las probables razones de la misma. Estas corresponden —según creo— a una mayor explicación y cambio de acento que se dan también en el pensamiento de Gutiérrez. Después —en un segundo paso— trataré de comprender la novedad de esa formulación de la teología, ya no en relación con formulaciones anteriores de la teología de la liberación acerca de sí misma, sino en relación con la tradicional determinación de la teología como “*intellectus fidei*” o “*fides quaerens intellectum*”. Por último trataré de la cuestión acerca de la primacía de la praxis, que esconde peligros de malentendidos o eventuales desviaciones.

1.1. *Evolución de la autocomprensión de la teología de la liberación*

Ya desde el principio Gutiérrez planteaba una nueva función de la teología: la de ser reflexión crítica de la praxis a la luz de la Palabra de Dios³. Primero se trató de la praxis pastoral de la Iglesia: de ahí sus análisis de la teología implicada en distintas opciones pastorales, sobre todo la entonces así llamada “pastoral profética”⁴. Algo más tarde profundiza y amplía la comprensión de la praxis desde y sobre la cual se reflexiona: por un lado la va a caracterizar como praxis de liberación, movida por la caridad, ante situaciones de profunda miseria e injusticia; por otro lado se tratará en general de la praxis histórica, por lo tanto, no sólo de la pastoral de la Iglesia, sino también

³ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 2^a 1972, p. 38 (en adelante: *TL*).

⁴ Cf. G. Gutiérrez, *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, MIEC-JECI 1968. Sobre el pensamiento de Gutiérrez y sus primeros planteos cf. M. Manzanera, *Teología, salvación y liberación en la obra de G. Gutiérrez*, Bilbao, 1978.

de la praxis secular: social y política. Pero, como dijimos, ya entonces Gutiérrez acentuaba el papel de la caridad como *fundamento* de la praxis de los cristianos y de su presencia activa en la historia; así como también el momento *contemplativo* de esa acción histórica⁵.

Ya en su primer libro afirma Gutiérrez que la teología es acto segundo, es decir, acto reflexivo, crítico y teórico. Este supone, por consiguiente, un acto primero, al cual se refiere con las siguientes palabras: "Por su predicación del mensaje evangélico, por sus sacramentos, por la caridad de sus miembros, la iglesia anuncia y acoge el don del reino de Dios en el corazón de la historia humana. La comunidad cristiana profesa una fe 'que opera por la caridad'. Ella es —debe ser— caridad eficaz, acción, compromiso al servicio de los hombres. La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo"⁶. Es decir, es reflexión de la caridad histórica, a la luz de la Palabra de Dios. Cuando más tarde Gutiérrez exprese que el acto primero es al mismo tiempo contemplativo y práctico, no hará sino desarrollar lo implicado en esas palabras⁷.

Por ello se puede afirmar que ya entonces el punto de partida de la teología de la liberación no estaba dado propiamente hablando por la praxis misma, pues ésta era ya concebida como respuesta a una palabra anterior, percibida en la fe, a saber, la palabra e interpelación del Señor en los rostros de los pobres: el encuentro de Cristo en los pobres⁸. La opción por los pobres y la conversión a la solidaridad con los pobres son, por lo tanto, respuesta a un momento contemplativo de fe. Ambos: contemplación y praxis forman el acto primero que la teología —como acto segundo— reflexiona a la luz de la Revelación.

Sin embargo, aunque todos esos elementos y su orden mutuo estaban ya presentes desde el comienzo, creo reconocer un cierto

⁵ Cf. Gutiérrez, *TL*, en esp. cap. 1.

⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁷ Preclaro ejemplo de esa comprensión espiritual y práctica del acto primero es el libro de Gutiérrez: *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1983. Entre las menciones explícitas a esa doble dimensión del acto primero (y su relación con el segundo) ver la conferencia de Gutiérrez en Münster (1987) sobre "Teoría y experiencia en la concepción de la teología de la liberación", publicada en: J. B. Metz-P. Rottländer (ed.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, München-Mainz, 1988, 48-60, ver. p. 55 ss.

⁸ Cf. el primer capítulo de mi obra: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976, p. 19: ese capítulo retoma mi interpretación del encuentro de El Escorial 1972. Ver también mi obra: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, cap. 1.

desplazamiento de acentos en las sucesivas afirmaciones de Gutiérrez. Al principio el énfasis estaba puesto en la praxis y el compromiso, como punto de partida para la teología. Luego, sin desdibujar esa acentuación, se irá explicitando cada vez más el momento *contemplativo* del encuentro con Cristo en el pobre, y el carácter de *gratuidad* tanto del mismo como de la praxis que a él responde. Testimonio de ese nuevo acento son, por ejemplo, sus libros: "Beber en su propio pozo" y "Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente"⁹.

En esa misma línea —que prepara la formulación de J. Sobrino— se sitúan también numerosas expresiones de otros teólogos de la liberación. Bástenos citar aquí a Leonardo y Clodovis Boff cuando aseveran que la teología de la liberación se mueve dentro de la dialéctica mayor entre teoría (de la fe) y praxis (de la caridad)¹⁰. Según ellos toda teología nace de una espiritualidad: la de liberación se origina también de un encuentro de Dios en la historia, el encuentro con Cristo pobre y sufriente en los pobres de América Latina. Así es como afirman: "El primer momento es de contemplación silenciosa y doliente" "del Crucificado en los crucificados", la cual "exige más que contemplación, una acción eficaz que libera. El crucificado quiere resucitar"¹¹.

Todas esas afirmaciones y muchas otras de la misma índole culminan en la caracterización de la teología de la liberación por Sobrino como "intellectus amoris et misericordiae", tema al que ahora dedicaremos nuestra atención.

1.2. La teología como "intellectus amoris"

Según Sobrino el "intellectus amoris" está hoy en América Latina íntimamente entrelazado con el "intellectus misericordiae", pues ante un mundo sufriente la reacción del amor es la misericordia. Cuando se trata de un sufrimiento injusto y opresivo, aquélla implica promoción de la justicia y liberación de la injusticia, de modo que el "intellectus amoris" se hace también "intellectus justitiae et liberationis"¹², aunque la misericordia no se agote en la justicia y el amor diga más que la misericordia.

Para Sobrino ésta es totalizante: abarca a todo el hombre,

⁹ Cf. op. cit. en la nota 7, y *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima, 1986.

¹⁰ Cf. L. Boff y Cl. Boff, *Como fazer teologia da libertação*, Petrópolis, 1986, p. 38.

¹¹ *Ibidem*, p. 14 s.

¹² Cf. Sobrino, *HT en AL*, p. 147. En esta parte de la exposición me refiero a los dos artículos citados en la nota 2.

pues incluye una visión de lo real desde el sufrimiento ajeno, responde prácticamente al mismo tratando de erradicarlo, y así encuentra para sí conversión, sentido y salvación. En la Revelación la misericordia es una forma eficaz para mostrar algo primero y último de la realidad de Dios, de Jesucristo y del hombre: testigo son las parábolas de la misericordia y las figuras del padre del hijo pródigo, del buen Pastor, del buen samaritano. Aunque se pueden dar razones del amor misericordioso (de Dios, de quien —siguiendo a Cristo— desea vivir y actuar como El, como hijo del Padre y hermano en Cristo), sin embargo hay en la misericordia algo último que no se reduce a razones previas o exteriores, pues “nada hay fuera de su mismo ejercicio que la ilumine o exija”¹³. En el amor misericordioso radica, por consiguiente, un “lógos” gratuito que, según mi opinión, da la base más profunda de la teología cristiana como “intellectus amoris”, no sólo en cuanto saber práctico para orientar la vida cristiana, sino también como saber contemplativo y especulativo de Dios, de Cristo, de la Iglesia y del hombre como imagen de Dios en Cristo.

Esto lleva a afirmar la teología *formalmente* como “intellectus amoris” e “intellectus misericordiae”. Pues la reflexión teológica, en cuanto actividad *teórica* y quehacer *intelectual*, debe reaccionar también en su propio nivel, es decir, *intelectualmente*, en forma humana y cristiana ante el sufrimiento. Esa re-acción de la teología en cuanto tal supone, en primer lugar, *conversión* de toda eventual pecaminosidad intelectual. Precisamente el encuentro con el Señor en los pobres cuestiona toda posible ideologización del quehacer teológico y lo invita a adoptar una perspectiva pobre y evangélica. La pecaminosidad propia de la inteligencia —que denuncia san Pablo en la Epístola a los Romanos— es su tendencia a someter la verdad, en este caso, a ocultar para la reflexión teológica el hecho del sufrimiento de los pobres que la cuestiona e interpela en cuanto tal. Además, el des-centrar la tendencia de la razón a autocentrarse, le ayuda a reconocer su *creaturidad* —aun en cuanto razón—: todo acto de fe es un des-centramiento; pero la teología de la liberación ha reconocido un “*principio* de descentramiento”¹⁴ en la alteridad del pobre, que desde el vamos pone a la razón no al servicio de sí misma, aun de sus intereses legítimos de búsqueda de intelección y sentido,

¹³ Cf. Sobrino, *HT en AL*, p. 145. En una línea semejante está la siguiente afirmación de B. Lonergan: “Tal estar-en-el-amor tiene sus antecedentes, sus causas, sus condiciones, sus ocasiones. Pero una vez que ha florecido y mientras permanece, toma la preeminencia (*it takes over*). Es el principio primero”: cf. *Method in Theology*, New York, 1972, p. 33.

¹⁴ Cf. Sobrino, *TL como IA*, p. 253.

sino que —incluyendo a éstos— la pone al servicio del amor a los otros, sobre todo, los pobres. De ese modo éstos contribuyen a liberar a la teología de una eventual falta de identidad cristiana o de relevancia histórica.

La interpelación de los pobres no sólo libera y sana a la reflexión teológica, sino que además es *don y buena noticia* para ella en cuanto tal. Pues la inteligencia creyente recibe nueva luz y sabiduría a partir de la irrupción en ella de los pobres. Aun prescindiendo de la discusión acerca de si los pobres elaboran contenidos propiamente teológicos en la así llamada “teología popular” (por ejemplo, en las Comunidades Eclesiales de Base)¹⁵, para Sobrino está fuera de discusión que ellos hacen más luminosos los contenidos teológicos desde la *perspectiva* que abren al pensamiento, y que le ofrecen a la teología positivos *contenidos evangélicos*. El “potencial evangelizador de los pobres”¹⁶, del que habla Puebla, evangeliza también a la teología. Ellos son asimismo “mediación actual del aspecto de don y gracia que tiene la revelación”¹⁷, pues le recuerdan a la teología que lo que ella debe entender y esclarecer “no es sólo algo consignado como verdadero y ahora retenido, sino algo formalmente dado gratuitamente; y que por ello es razonable buscar mediaciones históricas que expresen la gratuidad con que se ha comunicado la verdad. Para una teología que se base en esa irrupción (del pobre) esto significa que debe asumir activamente en su propio quehacer la dimensión de gratuidad y que una teología basada en esa irrupción tiene que ser también *intellectus gratiae*, tiene que ser reflexión sobre lo que se le ha dado en cuanto dado”¹⁸. De ahí que la teología pueda autocomprenderse como inteligencia del *Lógos* del Amor, en el cual se revela el Padre: Dios es amor.

Resumamos lo dicho: la teología de la liberación se auto-comprende como *intellectus amoris*, en primer lugar, porque es reflexión crítica a la luz de la fe, de una práctica de amor: la opción creyente de amor preferencial por los pobres y la praxis de misericordia liberadora que de ahí se deriva; Ellacuría dice con razón: “se conoce mejor lo que se practica”¹⁹. En segundo

¹⁵ Sobre ese tema ver mi trabajo: “Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología popular”, *Revista Católica Internacional, Communio* 9 (1987), 411-422. Fue republicado en mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, cap. 14.

¹⁶ Cf. *Documento de Puebla* 1147 (en adelante *DP*, con el número de párrafo).

¹⁷ Cf. Sobrino, *HT en AL*, p. 150.

¹⁸ Cf. Sobrino, *TL como IA*, p. 264.

¹⁹ Cf. Sobrino, *HT en AL*, p. 146 y *TL como IA*, p. 157, donde remite al trabajo de I. Ellacuría: “Hacia una fundamentación filosófica del método

lugar, en cuanto la misma actividad intelectual, sin perder autonomía teórica, se convierte y asume la perspectiva de comprensión de la realidad y de la fe que es abierta por dicho amor misericordioso, perspectiva al mismo tiempo de gratuidad y de servicio histórico eficaz. En tercer lugar, además del *punto de partida metodológico* y de la *perspectiva hermenéutica*, también se trata de la *finalidad* de la misma reflexión teológica: ella es teoría teológica de una práctica evangélica pastoral, social y aun política, que desea realizar también históricamente la misericordia, aun más, se pone al servicio del anuncio y de la realización actual y escatológica del Reino de Dios. Sin embargo la razón principal es que, como Dios es Amor, su Palabra es palabra encarnada de amor y su Espíritu es el amor mutuo de ambos, derramado en nuestros corazones, por ello su intelección o teología es la intelección del amor: *lógos* del *Agápe*. Por lo tanto, no se trata sólo del punto de partida, la perspectiva hermenéutica y la finalidad, sino de la misma *formalidad* de la teología como cristiana.

Por esas cuatro características la teología es intrínsecamente espiritual, pastoral, social y mistagógica, sin perder su especificidad teórica. Pues es *intellectus* (inteligencia crítica, teórica, metódica, sistemática), pero del amor, desde, en y para el amor, el cual desea ser eficaz tanto histórica como escatológicamente.

Según Sobrino la autocomprensión de la teología como *intellectus fidei* y *fides quaerens intellectum* en san Agustín y luego en san Anselmo y la escolástica, es una caracterización válida, pero histórica; así como lo es la de J. Moltmann, de la teología como "intellectus spei", y la que él propone, en la línea de la teología de la liberación, como "intellectus amoris". Pues se trata de investigar el contenido, en la perspectiva y al servicio de las tres virtudes teologales. "Por ello —dice— queremos proponer que la teología, en cuanto *intellectus*, se comprenda a sí misma desde la totalidad de la tríada fe, esperanza y amor y que, dentro de ella, dé prioridad al amor. Creemos que la teología debe incorporar en su quehacer lo que en Dios hay de verdad y en los seres humanos de posibilidad y necesidad de conocer esa verdad; lo que en Dios hay de promesa y en los seres humanos de esperanza; pero sobre todo, lo que en Dios hay de amor y en los seres humanos de posibilidad y necesidad de realizar el amor, como el más alto nivel de realización de su esencia y de su salvación"²⁰.

teológico latinoamericano", *Estudios Centroamericanos* Nº 322-3 (1975), p. 149.

²⁰ Cf. Sobrino, *TL como IA*, p. 260 s.

Tal comprensión configura y orienta la del "intellectus fidei", pues testimonia que su función no es sólo hacer avanzar el "lógos" teológico o el "lógos" del Magisterio, sino —en general— la realización del Reino de Dios. De ahí que la realidad misma de Dios, su Revelación y la fe que busca la inteligencia son asimismo recomprendidas. Ahora baste recordar que —según la misma Revelación— Dios se revela sí como Verdad viva, pero sobre todo como amor; la revelación de Dios no es entendida formalmente como comunicación de verdades plurales acerca de Sí, sino como autodonación de su misma Realidad, que es Verdad, Promesa y Vida. Pues "en la entraña de la revelación del Dios cristiano está la prioridad de la comunicación real de Dios sobre el mero saber acerca de ella; la prioridad de la voluntad de Dios que el mundo llegue a ser de una manera determinada"²¹, es decir, según Cristo y el Espíritu de amor.

De ahí que la teología de la liberación también profundice e historicice la concepción de la fe "como "obsequium rationale": pues precisamente trata de responder, según Gutiérrez, a la pregunta: "¿cómo decir a los pobres de este mundo que Dios los ama?"²². En ese sentido la teología como "intellectus" o "lógos" del amor es la respuesta a esa acuciente pregunta pastoral, crítica y teológica, en la línea de la afirmación de H.-U. von Balthasar: "sólo el amor es creíble"²³, pues allí encuentran su última sustancia tanto la apologética como la dogmática²⁴.

1.3. ¿Primado de la praxis?

Antes de pasar adelante no queremos dejar de tratar una objeción que se le hace a la teología de la liberación y un riesgo real que ella corre, en cuanto pone su punto de partida y su lugar hermenéutico en la opción preferencial por los pobres, en el amor preferencial por ellos, la misericordia, la praxis de liberación. Dilucidar este punto ayudará para prevenir malentendidos, dificultades y peligros que se puedan originar por entender formal-

²¹ *Ibidem*, p. 260.

²² *Ibidem*, p. 263, donde se remite a los trabajos de Gutiérrez: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (cit. en la nota 9), p. 19 s., y "Cómo hablar de Dios desde Ayacucho", *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988), 233-241.

²³ Cf. H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1953 (traducido como: *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, 1971). A pesar de las diferencias, llaman la atención las profundas semejanzas que se dan entre von Balthasar y Sobrino referentes a la relación entre la inteligencia del amor (a Dios y al prójimo) y la comprensión formal de la teología y de su método.

²⁴ Entre otros textos ver: H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit I*, Einsiedeln-Trier, 3 1988, p. 409.

mente la teología como "intellectus amoris". De ese modo más fácilmente se aceptará el aporte de la teología de la liberación a la teología de la caridad.

Primero trataremos del "punto de partida" y luego del "lugar hermenéutico". Con respecto al primero, se debe ante todo esclarecer un malentendido bastante frecuente, que le contrapone las verdades de la fe como punto de partida de la teología. Con ello probablemente se quiere indicar lo afirmado por la teología de la liberación cuando dice que su reflexión se hace "a la luz de la Revelación" como objeto formal, mediación hermenéutica y clave de lectura, juicio y valoración: en ese sentido, la Revelación es punto de partida y le cabe una prioridad dentro del círculo hermenéutico, es decir, dentro del círculo que se da entre la interpretación de la realidad a la luz de la Palabra de Dios y de ésta desde la realidad así discernida y los interrogantes que ella plantea.

Según lo dijimos más arriba, cuando la teología de la liberación pone la praxis o la realidad histórica como punto de partida, se refiere a la distinción ya explicada entre el acto primero de fe viviente y caridad operante en la historia, y el acto segundo, reflexivo, crítico y teórico, propio de la teología. Por otro lado, aunque algunos intentos de definición de la teología de la liberación no son felices y algunos quizás estén desviados —como en las primeras obras de H. Assmann²⁵—, sin embargo Gutiérrez y las corrientes principales de dicho movimiento teológico señalaron desde el principio y luego explicitaron cada vez más el momento de fe, contemplativo y receptivo, del encuentro con el pobre como encuentro actual de fe con Cristo. Por consiguiente, cuando se habla de la opción por los pobres, no se trata de cualquier opción, amor o praxis, sino de la que surge de la "fe que opera por la caridad".

Los problemas se presentan sobre todo cuando se habla de la opción preferencial o del amor por los pobres como precomprensión y "desde donde" o lugar hermenéutico, el cual abre la óptica, la perspectiva, el horizonte de interpretación, tanto de la realidad histórica como de la Palabra de Dios, y cuando se habla, por consiguiente, del mundo de los pobres como "lugar de la teología". En ese ámbito se situó la discusión acerca del proyecto "Palabra y Vida": no me refiero a aspectos parciales del mismo, sino a la afirmación básica de que la Escritura debe leerse desde la óptica de los pobres.

Ante todo conviene distinguir lugar teológico y lugar her-

²⁵ Por ejemplo pienso en: H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1973, y su interpretación de la praxis.

menéutico. Este último, como lo describimos en el párrafo anterior, es el desde donde se hace una interpretación. En ese sentido todavía no se dice si la perspectiva de interpretación que él abre es legítima o ideológica. En cambio, cuando se habla de "lugar de la teología" (como lo hace Sobrino)²⁶, se está indicando que se trata de un lugar hermenéutico legítimo y —en el caso que nos ocupa— recomendable, aunque no exclusivo, para la teología. Por otro lado los "lugares teológicos" son *tópoi* (en el sentido aristotélico), es decir, *fuentes* (constitutivas o declarativas) del conocimiento teológico²⁷.

Es así como la vida de la Iglesia debe ser reconocida como lugar teológico —según lo afirma Gutiérrez citando explícitamente a Chenu—: "la vida, predicación y compromiso histórico de la Iglesia será, para la inteligencia de la fe, un privilegiado lugar teológico"²⁸. En consecuencia, la opción preferencial de la Iglesia por los pobres (pero no cualquier opción por los pobres) debe ser considerada lugar teológico, ya que en él se manifiestan en forma viva contenidos de la Revelación.

Por su parte, la auténtica opción agápica del teólogo por los pobres puede servir legítimamente como lugar hermenéutico de su teología, pues le permite descubrir en la Revelación aspectos nuevos, no suficientemente explicitados y quizás olvidados. Centrará ahora la atención en la consideración del lugar hermenéutico; aunque luego volveré a tratarlo en la segunda parte.

Toda opción, toda praxis, todo tipo de amor abre o cierra una pre-comprensión, una perspectiva, una óptica, como ya lo reconocio siempre la experiencia espiritual cristiana, que sabe con san Pablo que el pecado puede someter la verdad e impedir su visión plena y no deformada: sea la verdad de la realidad histórica y social, sea la de la Escritura. La tradición reconoce con san Ignacio de Loyola que las afecciones desordenadas, los intereses espúreos y los amores idolátricos promueven una ilusión "sub angelo lucis", que modernamente se llamará "racionalización" o "ideología": por ende la conversión del corazón implica al mismo tiempo una conversión de la mente, una *metánoia*. Ya Aristóteles, al hablar de la prudencia, ponía como condición de

²⁶ Cf. Sobrino, *HT en AL*, p. 154. En la p. 151 lo llama "lugar teológico" (ver también el título del libro que citaré en la nota 29); la relación entre ese lugar y los "loci theologici" clásicos la trata en la p. 155.

²⁷ Cf. K. Rahner-H. Vorgrimler, "loci theologici", *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961, 229; A. Lang, "loci theologici", *Lexikon für Theologie und Kirche* 6, Freiburg, 1961, c. 1110-1112.

²⁸ Cf. Gutiérrez, *TL*, p. 29 (ver también p. 35 y 112). Cita el trabajo de M.-D. Chenu, "La théologie au Saulchoir", en: *La Parole de Dieu* I, Paris, 1964, p. 259.

esa virtud intelectual el apetito recto, aunque no hacía extensible esa afirmación también para la sabiduría especulativa.

Pues bien, la rectitud del corazón, la actitud práctica de conversión a la Verdad, la ortopraxis, son condición para no someter la verdad de la Revelación y poder reconocer su luz. Pero no es la actitud práctica la causa de la comunicación y moción de Dios ni es ella quien juzga la Revelación, sino lo contrario.

Si aplicamos lo dicho a la opción preferencial por los pobres y al amor por ellos, podremos distinguir la riqueza del aporte de la teología de la liberación y los peligros que se encierran en su falsa intelección. Pues si la reflexión teológica supone un acto primero, éste tiene que ser un acto cristiano y evangélico, es decir, debe tratarse de un encuentro de fe con Cristo pobre en los pobres y de una respuesta práctica de caridad que en Cristo opta preferencialmente por ellos, y no de cualquier experiencia de los pobres o de cualquier tipo de opción por ellos. Precisamente el amor y la misericordia de que hablamos más arriba son respuesta a una visión de fe y a una gracia del Señor que sólo la fe puede interpretar como tal. De modo que la prioridad en el círculo hermenéutico —tanto en el nivel teológico, experiencial y práctico del acto primero como en el nivel teológico, reflexivo y teórico del acto segundo— la tiene la fe. De ahí que sea la fe —la fe viva y la Revelación— quien tiene la prioridad también en el juicio de discernimiento acerca de si esa opción y la óptica que ella abre son o no cristianas y evangélicas, y si esa praxis histórica es praxis de caridad misericordiosa (aunque se trate de una praxis social o política) u otro tipo de praxis. De paso indiquemos que en lo dicho se funda el papel del Magisterio acerca del discernimiento de dicho carisma dado a la Iglesia y a la misma teología.

Por lo tanto la óptica que se tiene desde los pobres y la opción por ellos debe ser la óptica de Cristo pobre en los pobres, abierta por la pobreza de Cristo en el corazón del mismo intérprete en cuanto creyente y operante en Cristo pobre. Claro está que el encuentro con Cristo en los pobres, la opción correspondiente y la óptica de fe y amor que desde ahí se abre están encarnados en la realidad histórica, social y cultural. Pero esas mediaciones históricas en las que fe y caridad toman cuerpo deben ser discernidas a partir de las mismas, a fin de que no corran peligro de deformar ideológicamente la perspectiva o de reducirla a lo meramente social o político (aun legítimo).

En esas condiciones dicha óptica no sólo será legítima y fructuosa para la teología, sino también privilegiada y preferencial, según la índole de la Revelación cristiana y de su espíritu, en la cual la pobreza de Cristo ocupa un lugar central.

Por lo tanto, aunque se deba hablar de un primado de la praxis (de fe y caridad) con respecto a la teoría (teológica), debe con todo reconocerse una prioridad de la fe sobre la praxis, y un primado de la caridad en la teología entendida como "intellectus fidei, spei et caritatis".

2. La lectura teológica de los signos de los tiempos y la teología de la caridad

No es exclusivo de la teología de la liberación leer, como lo hace ya el Concilio Vaticano II, los signos de los tiempos, ni siquiera el considerar el hecho de la irrupción de los pobres en la sociedad y en la Iglesia como signo de los tiempos. En este punto su peculiaridad es doble: por un lado, reconocer dicha irrupción como *hecho mayor* para la reflexión teológica; por otro lado, su énfasis puesto en la manifestación *actual* de Dios en sus signos, sobre todo, en los pobres, sin descuidar por ello su manifestación pasada en Israel, en Jesús, en la Iglesia apostólica. Por el contrario, desde allí discierne esos signos. Pero la teología de la liberación toma muy en serio el presente como manifestación de Dios, deja que sea la "palabra" o signo actual de Dios quien actualice las virtualidades de su Palabra ya definitivamente revelada, y que sea el Espíritu de Dios actuando hoy en la Iglesia y en la historia quien nos recuerde todo lo que Jesús nos reveló del Padre. De ese modo en la tarea teológica se da prioridad al presente sobre el pasado, y a la realidad actual (de Dios, de Cristo, la Iglesia, etc.)²⁹ sobre los textos que nos hablan de Dios, Cristo, la Iglesia, etc. Pues precisamente son esos textos, leídos en la Iglesia actualmente movida por el Espíritu Santo, que siguen siendo actuales y dan la luz o el objeto formal para interpretar y discernir teológicamente los signos de los tiempos, aun el signo que para la teología de la liberación es el hecho mayor: el de la irrupción del pobre; aunque —a su vez— desde esos signos actuales discernidos por la fe se redescubren en la misma fe y en las Escrituras nuevas profundidades, por ejemplo, en la línea del amor preferencial de Dios, de Cristo y la Iglesia por los pobres.

Peter Hünermann tiene en cuenta ese acento metodológico de la teología de la liberación cuando reconoce que ésta plantea nuevos capítulos en la Cristología y en la Eclesiología, a saber, respectivamente, la consideración de Cristo como *hoy* se manifiesta y obra por la acción del Espíritu, y de la Iglesia en cuanto

²⁹ Cf. Sobrino, *HT en AL*, p. 140-144. Ver también su obra: *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiología*, p. 16 ss.

actual sacramento de Dios y respuesta *actual* de fe a su llamado³⁰. Pues bien, lo mismo se puede y debe decir acerca de la teología de la caridad, la cual ha de descubrir y discernir —a la luz de la Escritura y la tradición— la *manifestación actual* del amor de Dios, de Cristo, de la Iglesia, la actual exigencia de amor que de ahí surge para el hombre, etc.

También la teología de la caridad debe, entonces, discernir los signos de los tiempos tanto en su dimensión eclesial-pastoral (como exigencia de amor a la Iglesia y respuesta actual de amor dada por la Iglesia) cuanto en su dimensión teológico-sacramental (como actual manifestación del Dios Amor, del designio amoroso del Señor, de la Voluntad de Dios)³¹. Para la teología de la liberación la irrupción del pobre y el amor preferencial por los pobres que hoy se explicitan como tales en la Iglesia son uno de esos signos que la teología de la caridad ha de interpretar y discernir para encontrar en él una manifestación actual del amor de Dios y de la respuesta de amor de la Iglesia, a fin de tomar dicha manifestación y dicha respuesta como clave hermenéutica no sólo para reflexionar, desarrollar y sistematizar teóricamente una teología de la caridad, sino también para encontrar vías prácticas de su realización histórica —pastoral y social— y escatológica.

3. Las mediaciones históricas —teóricas y prácticas— de la teología de la caridad

Una de las características de la teología de la liberación es su uso de las ciencias humanas y sociales como mediación analítica (teórica) para que la fe lea teológicamente los signos de los tiempos, y para que la caridad encuentre caminos eficaces (mediaciones prácticas) de realización histórica³². La razón del uso de esas ciencias no es primeramente el aprecio por su tipo de racionalidad (además de la filosófica) o una determinada concepción de la epistemología teológica, sino sobre todo el amor preferencial por los pobres, que quiere ser realmente *eficaz*.

³⁰ Cf. P. Hünermann, "Statement zur Entwicklung der Theologie der Befreiung", Mainz, 1989, ad instar manusc. (Ese trabajo fue presentado en la reunión del grupo alemán del proyecto "Doctrina Social de la Iglesia en América Latina. Un programa de diálogo con interlocutores latinoamericanos", tenida en Maguncia los días 13 y 14 de enero de 1989).

³¹ Tomo de Sobrino esa distinción de dimensiones en los signos de los tiempos, interpretando *Gaudium et Spes* 4 y 11: cf. *HT en AL*, p. 140. Sobre ese tema ver también: M. A. Fiorito-D. Gil, "Signos de los tiempos, signos de Dios", *Stromata* 32 (1976), 3-95.

³² Acerca de esa problemática cf. el libro citado en último lugar en la nota 8, en esp. cap. 2. En el cap. 6 aplico lo dicho (*mutatis mutandis*) a la doctrina social de la Iglesia.

En ello radica un aporte importante de la teología de la liberación a la teología de la caridad, pero también un riesgo. Pues en la historia no sólo actúa y toma forma histórica el Amor Salvador del Señor, sino también el pecado. Este llega a tomar cuerpo también en "pecado social" y "estructuras de pecado", que son, como lo afirman *Reconciliatio et paenitentia* y *Sollicitudo Rei Socialis*, "el fruto y la concentración de muchos pecados personales" y "son fuente de otros pecados, condicionando las conductas de los hombres"³³.

Las ciencias sociales dan el instrumento para analizar —en el orden empírico— dichas estructuras, sus causas y efectos. Por ello pueden servir como mediación instrumental, aunque intrínseca, para la lectura teológica de la realidad histórica a la luz de la fe y para que la caridad promueva estrategias de acción evangélicamente eficaz. Como lo dice *Libertatis Nuntius*: "es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social, es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso"³⁴. Por eso el uso de la mediación socioanalítica y —en general— de las ciencias humanas y sociales por la teología de la liberación, aunque no sea exclusivamente suyo, significa para la teología de la caridad un aporte de concreción y eficacia histórica. Así podrá descubrir en la realidad histórica y social los "mecanismos perversos"³⁵ que se oponen a la caridad, las estructuras de solidaridad que la favorecen o encarnan, los caminos viables para cambiar los primeros y promover las últimas.

Pero ese aporte importante a una teología de la caridad tiene sus peligros cuando se adoptan análisis científico-sociales o estrategias basadas en ellos que no son compatibles con la comprensión cristiana del hombre, la sociedad y la historia. Ya el Documento de Puebla alertaba acerca de ello diciendo: "se debe notar aquí el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión tras-

³³ Cf. *Reconciliatio et paenitentia* 16, cit. por *Sollicitudo Rei Socialis* 36 (cf. también 40). Sobre esa temática cf. C. Galli, "El pecado social", *Sedei documentación* N° 106 (1990); acerca del influjo de la teología de la liberación sobre el magisterio en ese asunto cf. M. Sievernich, "Konturen einer interkulturellen Theologie", *Zeitschrift für katholische Theologie* 110 (1988), 257-283, en esp. p. 271 ss.

³⁴ Cf. la instrucción *Libertatis Nuntius* VII, 3.

³⁵ Cf. *Sollicitudo Rei Socialis* 16-7, 35, 40.

cidental de la salvación cristiana”³⁶. Todo ello sería funesto para una teología de la caridad, que de ésta retendría sólo el nombre.

No se trata ahora de discutir en general toda la cuestión del uso del así llamado análisis marxista o de puntos de vista tomados del mismo por algunos teólogos de la liberación. Solamente tocaremos un punto relacionado con la teología de la caridad y con lo dicho en los dos capítulos anteriores. Se suele exponer ese tema bajo los epígrafes: “fraternidad (o amor) cristiana y lucha de clases”, “¿opción por los pobres, opción de clase? ¿opción por los pobres, lucha de clase?”, o bien “principio de parcialidad” para interpretar el amor de Dios, de Cristo, de la Iglesia, del cristiano por los pobres³⁷.

¿Acaso el amor cristiano no es universal y la opción por los pobres no es preferencial, es decir, ni exclusiva ni excluyente, como, por otro lado, lo reconoce la misma teología de la liberación?³⁸ ¿En qué consisten en este punto sus aportes, sus riesgos y —a veces— sus ambigüedades o desvíos en relación con una teología de la caridad?

La teología de la liberación da su contribución a la teología de la caridad no sólo tomando en serio la *concreción* histórica y la eficacia *práctica* de la misma (y del pecado que a ella se opone), sino también cuando lo hace con la real *conflictividad* histórica, aun social y política. Pues en el caso de las injusticias sociales y los ya mencionados mecanismos estructurales perversos, éstos impiden o traban la realización efectiva del amor fraterno y son consecuencias históricas del pecado: su fruto y condicionamiento para nuevos pecados.

Pero esa significativa contribución, si es mal entendida, puede albergar riesgos. Estos son: o bien el de *reducir* la dinámica de la sociedad y de la historia en último término al conflicto, o bien —aun sin dicho reduccionismo— el peligro de *privilegiar de tal manera* la conflictividad en las pautas de análisis social de los conflictos reales, que se diluya o desdibuje el trasfondo de *unidad* anterior a todo conflicto y que lo posibilite. Me refiero a la unidad de lo humano (tanto la unidad “trascendente” fundada en la dignidad ética de todos los hombres y de cada uno,

³⁶ Cf. DP 545.

³⁷ Aludo, respectivamente, a: Gutiérrez, *TL*, p. 352-362; J. Pixley-Cl. Boff, *Opción por los pobres*, Buenos Aires, 1986, p. 146-150 y 150-152; Sobrino, *TL como IA*, p. 252 s. En la 7ª edición de *TL*, Lima, 1990, Gutiérrez sustituye el acápite titulado “Fraternidad cristiana y lucha de clases”, de ediciones anteriores, por otro totalmente nuevo, denominado: “Fe y conflicto social”, cf. op. cit., p. 396-407.

³⁸ Como ejemplo cf. J. Pixley-Cl. Boff, op. cit., p. 152 ss.

cuanto la “inmanente” de la especie humana), a la unidad de la nación y —en el orden específicamente cristiano— a la unidad de la Iglesia y del plan salvífico de Dios.

Si las pautas de análisis social presuponen dichas comprensiones “conflictivistas” del hombre, la sociedad y la historia, éstas influirán no sólo en la interpretación teológica de la realidad social y en las estrategias de acción cristiana que se propongan para transformarla, sino también —indirectamente— en la misma comprensión de la Revelación, según lo señala la Instrucción *Libertatis Nuntius*. Influirá, por ejemplo, en la concepción del amor de Dios hacia los pobres, de la opción de Jesús por ellos (comprendida como clasista), de la unidad de la Iglesia (pensada como sólo lograda a través de la lucha de clases), de la Eucaristía como sacramento de ese amor y esa unidad, etc. Esos pueden ser los efectos de una asunción no radicalmente crítica de algunos puntos de vista del análisis social marxista y/o de una concepción (filosófica) de la dialéctica social e histórica que tienda a reducir la afirmación originaria a la negación de la negación.

Un punto central, referido a nuestro tema, es la afirmación de la lucha de clases como expresión de un amor universal cristiano historizado o la del amor preferencial por los pobres como opción de clase y lucha de clase en la actual situación histórico-social latinoamericana.

Por supuesto que tales afirmaciones estarían desviadas si “lucha de clases” y “opción de clase” se comprendieran acríticamente en su típica acepción marxista. Pero, aunque así no fuera, como dichos conceptos están históricamente cargados con su significación marxista, si no se los explica suficientemente y no se los contextúa claramente dentro de una comprensión del hombre, la sociedad y la historia distinta de la marxista, tales expresiones pueden despistar al lector desprevenido.

Sin embargo no se trata de no reconocer el hecho histórico de la lucha de clases, como lo hace, por ejemplo, la encíclica *Quadragesimo Anno*³⁹, usando esa terminología, pero dándole claramente una interpretación no marxista. Tampoco se trata de negar los reales conflictos históricos ni la necesidad de luchar para superarlos, como lo propone, v. g. *Laborem Exercens*⁴⁰. Por el otro lado, tampoco se trata solamente de no confundir “lucha de clases” con “odio de clase” o con violencia armada. Tales posiciones no darían razón ni del aporte de la teología de la liberación ni del peligro que involucra comprenderlo mal.

³⁹ Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931), p. 204. Sobre ese tema cf. O. von Nell-Breuning, *Worauf es mir ankommt. Zur sozialen Verantwortung*, Freiburg, 1983, p. 91 ss.

⁴⁰ Cf. *Laborem Exercens* 20.

Tampoco basta *solamente* acentuar —como lo hacen algunos teólogos de la liberación— que el amor cristiano es universal, pero que en concreto debe darse en y a través de una toma de partido por los pobres, o que al adversario se lo ama combatiéndolo para librarlo de ser opresor; ni es suficiente aseverar que la opción preferencial por los pobres no se reduce a una opción de clase, pero que de hecho la incluye necesariamente; ni basta afirmar la unidad de la humanidad, la nación o la Iglesia como unidad final o escatológica.

Todas estas últimas afirmaciones, si no se hacen absolutas o exclusivas, pueden ser bien (o mal) entendidas, pero no terminan de llegar al que considero el núcleo de toda la cuestión. Pues me parece que el punto fundamental es la toma de conciencia explícita de que el amor cristiano *ya desde ahora*, y no sólo en el final del proceso, *transforma* la lucha histórica por la justicia, pero sin quitarle eficacia, sino precisamente dándole efectividad plenamente *humana y evangélica*. Y la transforma radicalmente *desde dentro*, no como un mero añadido, injerto o complemento. La unidad del amor no sólo es última, sino que es fundante y debe permear radical y totalmente *cada momento* del proceso. Así es como la universalidad del amor ya debe informar ahora y desde dentro toda toma de partido, liberándola del partidismo, sin quitarle concreción histórica.

Esa transformación intrínseca diferencia esencialmente la lucha cristiana por la justicia de otro tipo de lucha histórica. A su vez la antropología y la ética que están presupuestas en una auténtica teología de la caridad que tenga mordiente histórica, podrán orientar las pautas antropológicas (filosóficas, humanas) que presupone el análisis de la realidad social y —por ello— también las “estrategias de humanidad”⁴¹ que el amor cristiano pueda usar para transformarla. Sólo así una teología de la liberación rectamente entendida podrá interpretar teológicamente los conflictos históricos a la luz de la fe, y ponerse al servicio de la caridad eficaz, dando así un importante aporte a una teología de la caridad que desee tener mordiente histórica.

4. A modo de conclusión de la primera parte

Como conclusión trataré de enumerar algunos de los aportes —sobre todo metodológicos y epistemológicos— de la teología de la liberación a la teología de la caridad, que hemos ido descubriendo en la exposición anterior. 1) Cambiando el orden de la presentación, deseo citar en primer lugar la tarea que se propone

⁴¹ Aludo al libro de O. Höffe, *Strategien der Humanität*, Frankfurt, 1985.

a la teología de la caridad, de descubrir y discernir, a la luz de la Palabra de Dios, la *actual manifestación del amor* de Dios, de Cristo, de la Iglesia, en la presente situación histórica y en los signos de los tiempos, así como también reconocer las *exigencias de caridad* que dicha situación plantea hoy a la Iglesia y a todos los hombres. Seguramente uno de dichos signos radica —especialmente en América Latina— en el hecho de la nueva irrupción del pobre en la vida de la Iglesia y en la sociedad, así como en la explícita opción preferencial de la Iglesia por los pobres.

2) Desde el discernimiento mencionado se replantea, entonces, la *recomprensión* de la misma *teología* y de cada una de sus especializaciones funcionales (exégesis bíblica, historia de la Iglesia, teología fundamental, dogmática, moral, pastoral, etc.) como *inteligencia de la caridad*. Así se logra una clave hermenéutica específicamente cristiana y muy actual, tanto para la interpretación de la Palabra de Dios, la tradición y la historia de la Iglesia, cuanto para la reflexión sistemática (apologética, dogmática y moral) y para la praxis cristiana personal, social y pastoral. En especial ese enfoque debe tenerse en cuenta en la docencia de la teología, en la doctrina social, en la predicación, en la catequesis, etc.; que deben centrarse en la caridad e históricamente —sobre todo en América Latina— encarnarla en misericordia y en el amor preferencial y solidario por los pobres.

3) De ahí se derivan *énfasis temáticos*, como son la comprensión de Dios como amor, del amor pascual de Cristo, del Espíritu de amor, la misión de caridad operante de la Iglesia, la primacía de la caridad en la vida cristiana, la intelección de la gracia, las virtudes y los sacramentos —en especial la Eucaristía— desde la óptica del amor, etc., teniendo siempre en cuenta su dimensión encarnada e histórica.

4) Al mismo tiempo se tendrán en cuenta (con ayuda del análisis social, histórico y cultural) la *mordiente histórica* y la *eficacia práctica* del amor misericordioso tanto en sus dimensiones estrictamente pastorales como en sus dimensiones seculares, es decir, culturales (“la civilización del amor”, la “cultura de la solidaridad”), sociales y políticas, así como el planteo de las correspondientes estrategias de realización efectiva del amor en todas esas dimensiones.

II. EL MUNDO DE LOS POBRES : Y LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES. COMO LUGAR HERMENEUTICO PARA LA TEOLOGIA

En los últimos tiempos se discutió mucho en América Latina

el proyecto de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) "Palabra y Vida", provocando diversos juicios de biblistas y teólogos, intervenciones de algunos episcopados, del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) y de Roma. A pesar de todo, el comunicado conjunto del CELAM y la CLAR no dejó de afirmar finalmente: "La lectura de la Palabra de Dios, que es el objetivo principal de esta iniciativa: alimentar la vida con la Palabra de Dios leída 'desde la realidad' (DV 8, 21 y 25) latinoamericana y dentro (de) la opción preferencial por los pobres, proclamada en Puebla y en unión con nuestros pastores, la consideramos de enorme valor para la renovación de la vida religiosa y de gran importancia para el Pueblo de Dios en América Latina"⁴². Según mi estimación, fuera de cuestiones de interpretación particular de textos bíblicos (por otro lado, de enorme importancia) estuvo en juego la cuestión de la lectura de la Palabra de Dios "desde la óptica del pobre" y de cómo se la debe entender y practicar.

Esa discusión se ubica en una cuestión epistemológica más amplia, aunque sea, por otro lado, más precisa, a saber, la del mundo de los pobres como "lugar de la teología" y la opción preferencial por los pobres como "precomprensión" de la misma: aspectos objetivo (mundo) y subjetivo (pre-comprensión) de la misma cuestión⁴³, aplicada tanto a la lectura de la Palabra de Dios (y a la eventual "teología popular" sapiencial que de ahí surja) como a la teología "profesional" de los teólogos de profesión.

Ahora trataré especialmente de la última, pero muchas de sus afirmaciones valdrán también para la primera. Me centraré en aquélla porque así estaré obligado a reflexiones de carácter epistemológico más precisas, que —según pienso— podrán ayudar a clarificar toda la cuestión arriba señalada. Dicha mayor clarificación puede dar un servicio a la teología y a la Iglesia, tanto para prevenir malentendidos, ambigüedades y (a veces imperceptibles) desviaciones en un asunto tan importante, cuanto para que sin temores o prejuicios la teología y, en general, la Iglesia latinoamericana fomenten cada vez más lo que desean el CELAM y la CLAR, a saber: "alimentar la vida (y agregó yo,

⁴² Cf. "Comunicado del Celam y la Clar", *Celam* Nro. 226 (1989), 5-6. Ver también: "Comunicado de prensa del Celam", *Celam* Nro. 224 (1989), 24-25; "Nota de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada referente al proyecto 'Palabra y Vida'", *Celam* Nro. 227 (1989), 57-58.

⁴³ Adopto aquí el modo de hablar de J. Sobrino en *HT en AL*, en esp. p. 151-155. En adelante hablaré indistintamente del mundo de los pobres o de la opción por ellos como lugar hermenéutico para la teología.

también la pastoral y la teología) con la Palabra de Dios leída 'desde la realidad' y dentro de la opción preferencial por los pobres, proclamada en Puebla y en unión con nuestros pastores". Además, no sólo trataré de la lectura teológica de las Escrituras y la tradición, sino también de la misma realidad histórica, a partir de la opción evangélica por los pobres.

Como las consideraciones que siguen se moverán sobre todo en el plano epistemológico, de teoría de la ciencia (teológica) y de reflexión sobre la reflexión, el discurso será —sin duda— muchas veces abstracto. Pero no poco frecuentemente la dilucidación adecuada de temas abstractos contribuye fuertemente a la prevención de problemas muy concretos y a la apertura desprejuiciada a las riquezas concretas de la Palabra de Dios, la opción preferencial por los pobres y la teología que en ella se enraíza.

Para lograr mi cometido daré los pasos siguientes: 1) en primer lugar señalaré los principales problemas del enfoque arriba mencionado; 2) después comenzaré a darles una respuesta, ante todo indicando la experiencia espiritual e histórica que dio origen a tal manera de plantear el lugar para la teología; 3) más adelante haré varias distinciones que considero clarificadoras: entre "lugar hermenéutico", "lugar epistémico" y "lugar teológico" y 4) —sobre todo en referencia al primero— entre las distintas dimensiones que en la praxis (de la opción por los pobres) se unen sin confundirse, a las cuales corresponden niveles epistemológicos (teóricos) asimismo distintos. En ambos puntos aplicaré esas distinciones al caso que nos ocupa. 5) Después estudiaré la interrelación (de mediación, de continuidad y/o de ruptura epistemológica) entre praxis y teoría, así como de los distintos niveles epistemológicos entre sí. Añadiré luego una breve reflexión acerca de otra "ruptura epistemológica" —que se da internamente a la teología misma— en el modo de hacer teología. 6) Por último, a modo de conclusión, insinuaré las posibilidades que se abren para la teología y la Iglesia cuando en forma auténticamente cristiana se toman el mundo de los pobres y la opción preferencial por ellos como lugar hermenéutico para la teología. En ello creo descubrir una invitación del Señor a la teología y a la Iglesia toda, especialmente en América Latina.

1. Problemática

Entre los problemas que más o menos espontáneamente surgen al proponerse el mundo de los pobres y la opción por ellos como lugar para la teología, y que son causa de malentendidos o ambigüedades si no se los plantea y soluciona bien, se encuentran

los interrogantes siguientes: a) ¿un lugar particular y determinado no cierra el horizonte universal de comprensión propio de la teología? Pues ella es universal no sólo por ser ciencia, sino sobre todo por ser reflexión sobre la Revelación, de valor salvífico universal⁴⁴. b) Cuando se habla del mundo de los pobres y la opción por ellos, además de la particularidad, ¿no se está suponiendo una parcialidad (implicada en optar por...)? Esa parcialidad no sólo se opondría a la universalidad del amor cristiano, sino también a la imparcialidad de la razón y la ciencia. c) Lo dicho se agrava si —como a veces se afirma— en una realidad social conflictiva la opción por los pobres se hace *contra* la opción por los ricos, o el hecho de ver la realidad (o leer la Escritura) desde los pobres se hace *contra* la visión desde los poderosos; pues “a una determinada precomprensión le compete ser consciente de aquello que niega y contradice”⁴⁵. d) Aun suponiendo una opción de caridad cristiana por los pobres y una óptica a partir de ella, iluminada por la fe: ¿una tal teología no corre peligro de confundir lo absoluto de la caridad y la fe con su concreción histórica, es decir, con las mediaciones históricas que le dan cuerpo?; e) ¿con qué criterios teológicos universalmente válidos discernir (a la luz de la Revelación y la recta razón) esas *mediaciones históricas*, a saber, las interpretaciones de la realidad del pobre que la fe utiliza para leerla y juzgarla teológicamente, así como las estrategias prácticas que la caridad emplea para transformarla? ¿hasta qué punto le compete también en esto una función a la teología?

No responderé uno a uno esos interrogantes, sino que ellos quedarán respondidos por el conjunto de la exposición.

2. La opción preferencial por los pobres de la Iglesia latinoamericana

El Documento de Puebla asegura: “Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres... Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral”⁴⁶. En el número siguiente se remite expresamente a los números 15 y siguientes, que se enmarcan dentro de la “visión pastoral de la realidad latinoamericana” ofrecida por la primera parte del

⁴⁴ Trato de este tema en el libro citado en la nota 8 (al final), p. 108 ss.

⁴⁵ Cf. Sobrino, *TL como IA*, en esp. p. 251 y 265.

⁴⁶ Cf. *DP* 1134.

Documento. Allí no sólo se juzga “a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres”⁴⁷, sino que se describen los “rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufridos de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela”⁴⁸. En la misma línea se ubican los textos pontificios que adoptan esa opción preferencial en el nivel de la Iglesia universal y como “motivo dominante”⁴⁹ del actual Pontificado.

Por consiguiente la opción preferencial de la que hablamos está especificada por la *visión* de fe —en la cual resuena implícitamente la Palabra de Dios, por ejemplo, Mt. 25—, visión descrita en Puebla en su primera parte. Además, en ese documento dicha respuesta está a su vez mediada por la doctrina expuesta en su segunda parte y es reafirmada como discernimiento de los signos de los tiempos al comienzo de la cuarta, cuyo primer paso está constituido precisamente por esa opción⁵⁰. De modo que no se trata de *cualquier* opción por los pobres, sino de una que parte *de la fe* y opera *por la caridad*, aunque no se dé en abstracto, sino en referencia a la concreta situación histórica de América Latina (o, en general, del mundo actual). En nuestro caso tal situación es juzgada como “situación de pecado”⁵¹, marcada por “estructuras de pecado”⁵².

De acuerdo con la índole de esa opción se afirma que se trata de un “amor preferencial, pero no exclusivo” y que “el servicio a los pobres es la medida privilegiada, aunque no excluyente, de nuestro seguimiento a Cristo”⁵³. Pues, como repetidamente lo afirma Juan Pablo II, se trata de una opción y un amor preferenciales, ni exclusivos ni excluyentes⁵⁴. Se opta contra el pecado y todo lo que implica, incluidos el “pecado social” y las “estructuras de pecado”⁵⁵, pero no contra nadie ni contra una clase social en cuanto tal. Así es como deben entenderse la particularidad, la parcialidad y el antagonismo de esa opción: “la

⁴⁷ Cf. *DP* 28.

⁴⁸ Cf. *DP* 31. Esos rostros se describen en *DP* 32-41.

⁴⁹ Cf. Juan Pablo II, “Alocución a los cardenales y prelatos de la Curia Romana” (21 de diciembre 1984) 9, en: *L'Osservatore Romano* (ed. sem. en español) 16 (1984), p. 868.

⁵⁰ Sobre esa interpretación del documento cf. mi artículo: “Diversas interpretaciones del Documento de Puebla”, *Stromata* 35 (1979), 195-212.

⁵¹ Cf. *DP* 1032, 1269, etc.

⁵² Cf. *DP* 281, 452, con la cita de la homilía del Papa en Zapopán (México).

⁵³ Cf. *DP* 1165 y 1145, respectivamente.

⁵⁴ Vg. cf. lugar cit. en la nota 49.

⁵⁵ Cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis* 36, donde se cita *Reconciliatio et Paenitentia* 16.

opción preferencial por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva. Esta es la razón por la que la Iglesia no puede expresarla mediante categorías sociológicas e ideológicas reductivas, que harían de esta preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva”⁵⁶.

La experiencia espiritual de encuentro de Cristo sufriente en los pobres, y de la acción liberadora de Cristo Resucitado en muchos de ellos ha constituido de hecho en América Latina, el punto de partida y el “lugar” tanto de una reflexión cristiana acerca de la realidad a la luz de la fe y de ésta a la luz de la realidad cuanto de una reflexión estrictamente teológica. El objetivo del presente trabajo es precisamente mostrar cómo ello es posible y bajo qué condiciones tal reflexión es auténticamente teológica.

La instrucción *Libertatis conscientia* —citada hace un momento—, luego de hablar de la opción preferencial por los pobres y de la experiencia eclesial de las Comunidades eclesiales de base, “enraizada en un compromiso por la liberación integral del hombre”⁵⁷, dice acerca de la teología lo siguiente: “una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido plenamente percibida”⁵⁸. Eso es —como lo explicaremos más abajo— lo propio de un lugar hermenéutico: puesto que la reflexión se hace *a partir de* una nueva experiencia particular, aquélla descubre dimensiones de la fe y la Palabra que desde otras experiencias, asimismo particulares, todavía no habían sido plenamente captadas. No se niega la universalidad de la teología, sino que, por el contrario, se la supone y se contribuye a encontrarla más plenamente; pero no se trata de una mera universalidad abstracta, ni de la universalidad concreta entendida a la manera hegeliana, sino de una universalidad *situada*.

Es de notar que, tanto en el nivel de la experiencia espiritual como en el de la reflexión teológica, no se entiende al pobre solamente como individuo, sino también como “mundo de los pobres”, es decir, se lo comprende también social y comunitariamente, en su cultura, sabiduría de la vida y religiosidad popular, en sus relaciones comunitarias, de clase, de trabajo,

⁵⁶ Cf. la instrucción *Libertatis Conscientia* (en adelante: *LC*) 68. Tales afirmaciones no pretenden negar la existencia histórica de conflictos sociales (v. g. cf. *Laborem Exercens* 11), sino que esa opción sea conflictiva *por naturaleza*.

⁵⁷ Cf. *LC* 69.

⁵⁸ Cf. *LC* 70.

de inserción en la nación, en sus organizaciones libres y movimientos históricos, etc. Ello exige —como se dirá luego— un discernimiento.

3. Distinciones clarificadoras: el “lugar”

3.1. Lugar hermenéutico

“Lugar” es, según M. de Certeau, “lo que permite y prohíbe”⁵⁹. Abre y permite una perspectiva de comprensión e interpretación, pero cierra (prohíbe) otras, que sólo son posibles desde lugares interpretativos diferentes. No parcela la totalidad de aquello que se interpreta, ni quita universalidad al saber, pero hace reconocer que no se trata de un conocimiento exhaustivo del objeto: se conoce “totum, sed non totaliter”, universal pero analógicamente, a lo absoluto, pero no con un saber absoluto. Por ello hablamos de “lugar hermenéutico”, a diferencia de un para nosotros imposible ahistórico “lugar absoluto” (al estilo hegeliano), pues es el “desde donde” (existencial, histórico, social, cultural) que ubica la interpretación, posibilitando el punto de vista, el horizonte de comprensión, la perspectiva u óptica con que se mira, interpreta, juzga y valora.

La aceptación de que toda teología se hace desde un determinado lugar hermenéutico no implica de suyo que tal o cual lugar (por ejemplo, el mundo de los pobres) le sea o no apropiado, que la perspectiva que abre esté o no deformada, que la interpretación que permite deba o no ser verdadera o válida. Simplemente reconoce la *historicidad* del saber teológico, la cual de ninguna manera excluye el conocimiento de lo que trasciende la historia, de lo universal y lo absoluto, sino solamente excluye la pretensión de un pensamiento teológico “absoluto”, desarraigado y ahistórico. Un saber absoluto de la Revelación la convertiría en “religión manifiesta”: ello evacuaría no sólo la acción del Espíritu que nos recuerda históricamente la Palabra de Jesús y guía la evolución homogénea del dogma, sino también la fe en cuanto tal, que por no ser visión inmediata ni saber absoluto o “ciencia”, exige siempre interpretación.

Además el lugar hermenéutico no es fuente ni razón del saber teológico, sino una *condición* necesaria (*sine qua non*), aunque no suficiente, para que determinados aspectos de las fuentes o determinadas razones en ellas implicadas puedan ser cono-

⁵⁹ Citado por Clodovis Boff en su obra: *Teología de la político. Sus mediaciones*, Salamanca, 1980, p. 306 (en adelante citaré esa obra con la abreviatura: *TdP*).

cidas y reconocidas. El lugar no es el origen de la luz, pero puede favorecer o impedir que la luz sea recibida y aceptada.

3.2. Lugar epistémico

El lugar hermenéutico —del cual he hablado hasta ahora— se distingue del *lugar epistémico o teórico*⁶⁰. Este es el que ocupa cada ciencia en relación con las otras según sus respectivos objetos formales, o bien —visto del lado del sujeto— el que ocupa el investigador de una determinada ciencia en cuanto tal, en relación con los objetos (materiales) de la misma según la consideración de su objeto formal específico. Por ejemplo, la teología estudia *todo* (objeto material) *a la luz* de la Revelación divina (objeto formal), pues se lo estudia *en cuanto* cognoscible a partir de la Revelación (“divino lumine cognoscibile”)⁶¹.

Pues bien, el hecho de que la teología se haga desde tal o cual lugar hermenéutico (por ejemplo, desde la cultura europea del siglo XIII, desde la cultura europea secularizada del siglo XX, o desde la cultura actual del pueblo pobre y creyente de América Latina, etc.) no le da ni le quita cualidad teórica, ni cambia su objeto formal, sus fuentes, sus criterios ni su legalidad interna propia.

Por tanto podemos afirmar con Cl. Boff al mismo tiempo la *autonomía teórica* de la teología, que le compete según su lugar epistémico específico, y su *dependencia extrínseca* con respecto a su eventual lugar hermenéutico, en cuanto éste es condición *sine qua non* para percibir o no determinados *aspectos* de su objeto propio⁶².

3.3. Lugar teológico

En cambio, cuando se habla de “lugares teológicos” no se está hablando del lugar (hermenéutico o epistémico) que ocupan la teología o el teólogo, sino de los *tópoi* (en sentido aristotélico) o *fuentes* tanto constitutivas (Escritura, tradición) como declarativas del conocimiento teológico. No son el “desde donde” (ni epistémico ni hermenéutico-existencial, histórico, social, cultural) se reflexiona, sino el “en donde” la teología o el teólogo encuentran conocimientos y/o argumentos teológicos⁶³.

⁶⁰ Cf. Cl. Boff, *TdP*, p. 300 ss.

⁶¹ Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* (en adelante: *ST*) I, q. 1, a. 4, c.

⁶² Cf. Cl. Boff, *TdP*, p. 55 ss. y 304 ss. Ese autor habla allí de la relación entre “lugar epistémico” y “lugar social”; yo prefiero ampliar la problemática refiriéndome al “lugar hermenéutico”.

⁶³ Cf. op. cit. en la nota 27.

Teniendo en cuenta esas distinciones consideraremos ahora en qué sentido la opción preferencial por los pobres y el mundo de los pobres pueden ser lugar hermenéutico legítimo, recomendable y aun privilegiado para la teología; luego diremos brevemente en qué sentido se puede afirmar que tal opción constituye también un verdadero lugar teológico.

3.4. La opción por los pobres: lugar hermenéutico

Cuando más arriba citamos el Documento de Puebla dejamos en claro que la opción de la que habla no es *cualquier* opción por los pobres, sino una opción de *fe*, la cual fe opera por la *caridad*, aunque ambas se den encarnadas en la realidad histórica y conflictiva de América Latina. Asimismo dijimos que, cuando *Libertatis conscientia* habla de la experiencia espiritual que sirve de punto de partida a una nueva reflexión teológica, está tratando de una experiencia cuyas condiciones evangélicas y eclesiales fue describiendo en los capítulos anteriores. Por otro lado ambos documentos acentúan el carácter preferencial, ni exclusivo ni excluyente, del amor cristiano a los pobres.

Pues bien, para que la experiencia del mundo de los pobres y la opción preferencial por ellos sean lugar hermenéutico legítimo, preferencial y hasta privilegiado para la teología, debe tratarse de la presencia de Cristo pobre en los pobres (que sólo la fe puede descubrir), de la respuesta de amor solidario por los pobres que el Espíritu de Cristo derrama en los corazones, y de la óptica que se abre, entonces, desde Cristo pobre. Pues tanto objetivamente (el mundo de los pobres) como subjetivamente (la opción por los pobres) debe tratarse de la pobreza *de Cristo*, aunque aquí y ahora “encarnada” por obra del Espíritu, tanto en los pobres reales como en la pobreza de espíritu de quien por ellos opta⁶⁴.

Por lo tanto la óptica que se tiene desde el mundo de los pobres y desde la opción por ellos ha de ser la óptica de Cristo pobre en los pobres, abierta por la pobreza de Cristo también en el corazón del mismo intérprete en cuanto creyente y operante en Cristo pobre, aunque dichos encuentro, opción y óptica de fe y amor no se dan “en el aire”, sino que toman cuerpo en la realidad histórica, social y cultural, por ejemplo, de América Latina.

Por consiguiente es necesario un atento discernimiento de fe acerca de tales mundo, óptica y opción, hecho a la luz de la Escri-

⁶⁴ Retomo afirmaciones hechas en mi artículo: “La teología de la liberación en la nueva evangelización”, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 38 (1990), 119-126.

tura, la tradición, el sentido de la fe del pueblo fiel y el magisterio, discernimiento de cuya autenticidad cristiana juzga auténticamente el mismo magisterio.

Tal discernimiento no sólo se refiere a la autenticidad de la fe y la caridad, sino también y especialmente a las *mediaciones históricas* (teóricas y prácticas) que se emplean sea para interpretar teológicamente el mundo de los pobres, sea para llevar a la práctica histórica la opción preferencial por ellos. (Para clarificar mejor este tema distinguiremos más abajo tres niveles epistemológicos de consideración del “mundo de los pobres” y de la opción por ellos: el teológico, el ético-antropológico y el correspondiente a las ciencias del hombre, la sociedad, la historia y la cultura, las cuales aportan su mediación a la lectura teológica de la realidad histórica).

Dicho discernimiento es necesario para que el lugar hermenéutico sea legítimo y apropiado para la teología. Pero no se trata sólo de eso. Pues, suponiéndolo, ¿por qué afirmar también que es un lugar preferencial y aun privilegiado para la teología actual, al menos para la latinoamericana?⁶⁵

La opción preferencial por los pobres es exigida por el magisterio actual, tanto pontificio como episcopal latinoamericano. De ahí se puede concluir que ella es exigida a todo cristiano, aun al teólogo en cuanto tal, en su misma praxis epistémica teológica, a fin de servir mejor a esa opción actual de la Iglesia y responder mejor a ese fundamental signo de los tiempos: el clamor de los pobres. Aún más, dicha opción exigida hoy por la Iglesia pide conversión a Cristo pobre en los pobres, conversión que debe realizarla también la inteligencia teológica en cuanto tal, a través de un descentramiento y apertura de fe y caridad hacia los pobres, propio del quehacer teológico mismo. Pues aun la teología como ciencia debe convertirse de toda pecaminosidad en el uso de la inteligencia, cuyo pecado consiste —como dice san Pablo— en su intento de someter la Verdad y, por consiguiente, de ocultarla en las tinieblas. En nuestro caso se trata de la verdad de la presencia de Cristo en el sufrimiento masivo e injusto de los pobres. La apertura a esa verdad interpelante y salvadora —también de la inteligencia— implica conversión intelectual en cuanto tal (*metánoia*) y —por lo tanto— una precomprensión u horizonte hermenéutico para la teología latinoamericana actual.

Tales opción y precomprensión se justifican y confirman —dentro del círculo hermenéutico— porque abren los ojos de la

⁶⁵ Para responder a esa pregunta me inspiro en los trabajos de J. Sobrino citados en la nota 2.

reflexión teológica para redescubrir en la Revelación la actitud fundamental de Jesús, y la de Dios, transida del amor preferencial, solidario y misericordioso por los pobres. Así se redescubren el papel central de ese amor en la Escritura, la tradición, la historia y la vida de la Iglesia, así como la relevancia de dicho lugar hermenéutico como privilegiado para la inteligencia teológica de ese amor.

Tal opción es, además, una opción primigenia entre la fe (que opera por la caridad) y la idolatría (del dinero, del poder, del placer), la cual se opone a Dios, causando la opresión y muerte de sus hijos. Aún más, por su contenido profundamente humano y ético, dicha opción es creatural y —en ese sentido— precreyente, en cuanto en las presentes circunstancias todo hombre, por serlo, está exigido a hacerla. Claro está que no por ello esa opción escapa al discernimiento desde la fe, ni deja de ser profundizada y radicalizada a partir de ésta. A esa decisión creatural y primigenia no escapa (al menos implícitamente) la teología en cuanto actividad humana y cristiana. De ahí que su explicitación la enriquezca humana y cristianamente y le dé mayor relevancia histórica.

3.5. *La opción preferencial de la Iglesia: lugar teológico*

Según lo afirma G. Gutiérrez, siguiendo en eso explícitamente a M.-D. Chenu: “la vida, predicación y compromiso histórico de la Iglesia será, para la inteligencia de la fe, un privilegiado lugar teológico”⁶⁶. Por consiguiente, la opción preferencial *de la Iglesia* por los pobres debe ser considerada lugar teológico (declarativo) o fuente de conocimiento teológico. Pues en ella *se manifiestan* en forma presente, viva y actual contenidos centrales de la revelación cristiana, por ejemplo, el amor de Dios, de Cristo, de la Iglesia de Cristo por los pobres, su elección preferencial y gratuita por parte del Señor, su lugar en el Reino, etc., testimoniados tantas veces por la Escritura, la tradición y el magisterio.

Con respecto a la relación entre las fuentes o lugares teológicos (constitutivos y declarativos) y el lugar hermenéutico, baste aquí con reproducir las afirmaciones de I. Ellacuría, citadas por J. Sobrino: “La distinción (entre lugar y fuentes) no es estricta, ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos”. Luego agrega Sobrino: “Con esto se afirma que el lugar actual de la

⁶⁶ Cf. Gutiérrez, *TL*, p. 29 (ver también p. 35 y 112).

teología es lugar de comprensión de lo ya dado; pero también lugar en el que lo dado da más de sí”⁶⁷.

4. Otras distinciones clarificadoras: dimensiones de la praxis y niveles epistemológicos

Hasta aquí hemos considerado las condiciones evangélicas para que el mundo de los pobres y la opción preferencial por ellos puedan ser legítima y fructuosamente “lugar hermenéutico” para la teología. Y dijimos una palabra acerca de cuándo dicha opción puede denominarse “lugar teológico”.

Sin embargo la dificultad parece reavivarse porque dijimos que la experiencia de Cristo en los pobres y la opción por ellos no se dan “en el aire” o absolutamente, sino encarnadas en la realidad del mundo de los pobres, que es histórico, social, conflictivo. Por ello necesitamos discernimiento.

Pero, ¿la experiencia de fe y la opción de caridad se identifican con su “corporalidad” histórica? ¿el carácter teologal de fe y caridad implica la absolutización de las mediaciones en que se encarnan? Si es necesario discernirlas: ¿cómo la teología podrá hacerlo sin salirse de su competencia y sin dejar de respetar la de las ciencias de la historia, la sociedad, la cultura?

Para poder responder a esos interrogantes voy a distinguir en este cuarto capítulo las distintas dimensiones prácticas que se unen en la opción preferencial por los pobres (teologal, humana radical, histórica empírica) y sus correspondientes niveles de consideración teórica (teológico, filosófico, de las ciencias humanas y sociales). Luego plantearé, en el capítulo quinto, la cuestión de la interrelación epistemológica entre los últimos y de éstos con la praxis. Por último —en el sexto— redondearé la exposición volviendo a su punto de partida.

Antes de distinguir las dimensiones prácticas y los niveles epistemológicos conviene recordar lo dicho más arriba acerca de la experiencia espiritual de Cristo en los pobres y la correspondiente opción, de las que habla Puebla y sirven de punto de partida y lugar hermenéutico para la teología de la liberación. Pues dichas experiencia y opción no deben ser entendidas en forma intimista, sino comunitaria y eclesial; no en forma espiritualista, sino humana y cristiana integral; no en forma puntual, sino arraigada en la tradición y abierta proyectivamente hacia el futuro, tanto histórico como escatológico. La expresión empleada: “experiencia humana y cristiana integral” significa que ella aúna tres dimensiones prácticas distintas, pero unidas, a saber: la histórica, la ético-humana y la teologal. Pues se trata

⁶⁷ Cf. Sobrino, *HT en AL*, p. 155.

tanto de una espiritualidad *encarnada* en la historia y la práctica histórica (de la caridad que impele a un servicio eficaz) como de una experiencia *cristiana* de lo histórico, cuyo sentido más profundo sólo se conoce por la fe. Y tanto por ser histórica como por ser teologal, tal experiencia implica un momento humano radical, de respuesta *ética* a una situación *humana*: situación de pobreza injusta y de aspiración y/o lucha por la justicia y la liberación en *todas* sus dimensiones.

A las tres dimensiones reales de la experiencia, praxis y realidad históricas corresponden tres niveles epistemológicos distintos, a saber: a) el nivel empírico de las *ciencias humanas*, sociales e históricas; b) el humano radical (antropológico y ético), estudiado por la *filosofía*; c) el *teológico*, que corresponde al don gratuito del Señor, sólo conocido a la luz de la Revelación.

De ahí que también el término “liberación” tenga tres niveles de significación, como repetidamente lo asevera G. Gutiérrez. En un primer nivel se trata de la liberación histórica de pueblos, clases, razas y culturas que padecen opresión, considerando tanto opresión como liberación en sus aspectos empíricos: económico, social, político, pedagógico, cultural, etc. En el segundo caso se habla de ambas en un nivel más profundo: el del hombre como hombre, con todas las implicaciones éticas de ese enfoque; de ahí que se trate de liberar de la in-humanidad y la injusticia. El tercer nivel es aún más hondo, pues a la luz de la fe en Cristo se descubre el pecado como raíz última de la opresión injusta en todos sus niveles, y a la liberación integral como redención del *pecado* (con *todas* sus consecuencias, aun históricas, sociales y materiales) y como *salvación* en Cristo, la cual es escatológica, pero tiene implicancias éticas y sociohistóricas. No se trata de tres planos paralelos, sino de tres niveles distintos de significación, que de hecho se implican mutuamente sin reducirse uno al otro.

Para pensar su interrelación puede servir la analogía con el principio calcedonense: son tres niveles de significación “inconfusa e indivisamente” unidos que corresponden a tres dimensiones prácticas distintas, pero unidas en la realidad. Claro está que la distinción entre el nivel meramente empírico y el antropológico es sólo epistemológica, mientras que la distinción epistemológica de ambos con el nivel teológico supone además la distinción ontológica entre la dimensión teologal gratuita (que sólo conocemos por Revelación) y las dimensiones meramente naturales, a los cuales alcanza la razón, sea filosófica, esa científico-social⁶⁸.

⁶⁸ Sobre las dimensiones y niveles de los que habla el texto cf. también el libro citado al final de la nota 8, cap. 2 y 3.

5. Interrelación entre las distintas dimensiones y niveles

Para estudiarla daré dos pasos. Primeramente mostraré cómo la teología que toma como lugar hermenéutico el mundo de los pobres y la opción preferencial por ellos, hace uso de las *mediaciones teóricas* que le ofrecen las ciencias humanas y sociales (y la filosofía) para leer teológicamente la realidad del mundo de los pobres, y cómo ello incide, a su vez, no sólo en dicha lectura, sino también en la correspondiente relectura que desde ese lugar hermenéutico se hace de la Revelación cristiana. Para explicarlo me valeré sobre todo de la relación “revelabile-manufactio”. Esta le sirve a Santo Tomás para dar cuenta del uso de la filosofía aristotélica por su teología especulativa, tanto para entender lo humano y racional a la luz de la fe como para el uso de categorías filosóficas (aristotélicas) a fin de entender la misma fe. Luego, en un segundo paso plantearé la cuestión acerca de la *continuidad y/o ruptura* epistemológica que se da (n) entre la opción práctica y la reflexión teológica, así como —en esta última— entre los tres niveles epistemológicos arriba mencionados.

5.1. *Revelabile - manufactio*

Esta bina de conceptos le sirve a Santo Tomás, en la *Suma Teológica*, para dar cuenta de la función de la filosofía (aristotélica) en su propia teología especulativa⁶⁹. Es de notar que *Libertatis Nuntius* señala el paralelismo entre ese uso instrumental de la filosofía por la teología y el uso que ésta puede hacer de las ciencias humanas y sociales. La Instrucción afirma: “La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por esto la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor ‘instrumental’ y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. En otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico. La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino”⁷⁰.

⁶⁹ Estudia el papel clave de esa bina de conceptos en la comprensión de la teología según la *Suma Teológica*, la excelente obra de M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974. Sobre el “revelabile” cf. también E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, 1948, 8-41.

⁷⁰ Cf. la instrucción *Libertatis Nuntius* VII, 10.

Por lo tanto, dicho aporte (filosófico o científico-social), antes de ser utilizado por la teología como instrumento o mediación intrínseca a su servicio para “ver”, interpretar, juzgar y valorar la realidad del mundo de los pobres a la luz de la fe, debe ser iluminado por ésta. En ese sentido habla Santo Tomás de “revelabile”⁷¹, es decir, “cognoscible a la luz de la Revelación” (“divino lumine cognoscibile”), aunque no se trate de algo formalmente revelado.

Aunque se da una circularidad hermenéutica entre la fe y dichos aportes racionales (como luego será explicado con más detalle), la *prioridad* dentro del círculo hermenéutico teológico le corresponde a la fe. De ahí que ésta no sólo ilumine a aquéllos, sino que los critique y discierna. Tal purificación crítica y discernimiento no dejan con todo de respetar la autonomía racional de las ciencias en su propio terreno, aunque la teología —con sus propios criterios— juzga en dichos aportes aquello que no es compatible con la fe⁷² y los libera de toda eventual absolutización o exclusivismo ideológicos antes de utilizarlos. La fe no garantiza su validez o verdad en el nivel propio de ellos (filosófico o científico-social): en ese nivel entran en juego los criterios autónomos de cada ciencia; pero sí rechaza todo lo que en ellos se esté presuponiendo acerca del hombre, la sociedad, la historia, el sentido último de la vida, que sea irreconciliable con la fe. Ha de tenerse en cuenta empero que se trata de la fe y la revelación y no de una determinada interpretación *teológica* de las mismas. Pues ésta puede, a su vez —dentro del círculo hermenéutico—, ser criticada desde las otras ciencias (filosofía o ciencias humanas), aunque el criterio último para aceptar o no esas críticas es un criterio de fe. En ello cada ciencia guarda su autonomía epistémica para recibir o no los aportes de las otras.

Hasta aquí he considerado principalmente el carácter de “revelabile” que cobran los aportes de las otras ciencias (y de la cultura) cuando son iluminados, discernidos y purificados críticamente a la luz de la Revelación. Pero así como las categorías de la filosofía aristotélica —ya convenientemente criticadas y purificadas— sirven a Santo Tomás de “manufactio” para recomprender especulativamente la Revelación, así también en el caso que nos ocupa, dichos aportes de las ciencias humanas y sociales (así como de la filosofía y la sabiduría cultural de los pueblos), luego de haber sido discernidos y “sanados”, sirven a la visión

⁷¹ Cf. *ST*, I, q. 1, a. 3, c. y ad 2um. La expresión “divino lumine cognoscibilia” está —según ya se dijo— en el a. 4, c.

⁷² Cf. *ST*, I, q. 1, a. 6, ad 2um: “non pertinet ad eum probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis” (claro está que Sto. Tomás habla de las ciencias filosóficas).

de fe como instrumento o mediación teórica intrínseca para leer teológicamente la realidad de los pobres, interpretarla, juzgarla y valorarla a la luz de la Revelación, y —aún más— para reencontrarse en ésta aspectos todavía no suficientemente explicitados, que se hacen más explícitos, luminosos y claros desde dicho lugar hermenéutico. La óptica de fe con la cual se hacen tal lectura y relectura usa para ambas dichas mediaciones proporcionadas por las ciencias, aunque previamente “sanadas” y “transformadas” por la fe que las informa.

Este último paso debe ser mejor explicado. Dicha “transformación”, transvaloración o transvaloración semántica⁷³ respeta los aportes filosóficos, científico-sociales o culturales en su “forma”, significado y valor autónomos y específicos. Sin embargo los profundiza y “eleva” en cuanto los asume como mediación intrínseca de la teología, en forma semejante a como la gracia no destruye, sino que supone, respeta y perfecciona (sana y eleva) la naturaleza.

En cuanto a los conceptos teóricos, categorías de interpretación y puntos de vista aportados por las ciencias del hombre a la teología para su lectura de la realidad, ellos, al ser discernidos y asumidos intrínsecamente por la teología como instrumentos de comprensión teológica, se des-univocizan o analogizan⁷⁴ en su capacidad de significación humana integral (es decir, en sus potencialidades antropológicas o éticas compatibles con la fe). Ello es condición de la transvaloración semántica aludida más arriba, que los convierte en instrumentos al servicio de la reflexión teológica.

A su vez tales mediaciones teóricas determinan la perspectiva teológica adoptada, es decir, le dan un sesgo particular sin parcializar por ello la totalidad de su objeto, pues se trata de una determinación abierta y análoga. También condicionan (cultural, social, hermenéuticamente) la comprensión de éste, sin desfigurar por ello su verdad, si —como queda dicho— han pasado por el discernimiento desde la fe.

En esa mediación consiste su función de “manuductio”, pues —como lo enseña Santo Tomás— “nuestro entendimiento, mediante lo que conoce por la razón natural (de la cual proceden las

⁷³ La expresión “transvaloración semántica” la tomo de Cl. Boff: *TdP*, p. 248, quien, a su vez, se inspira en J. Ladrière: “La théologie et le langage de l'interprétation”, *Revue Théologique de Louvain* 1 (1970), p. 262. p. 262.

⁷⁴ Sobre esa analogización cf. el cap. 2 de la primera obra cit. en la nota 8; también desarrollé ese tema en la 5. clase del curso tenido durante el semestre de invierno 1989 en la Universidad de Frankfurt a. M., que se publicará próximamente en la serie “Theologie interkulturell”.

otras ciencias), camina con más holgura, como llevado de la mano (*manuducitur*), a lo que está por encima de la razón, que es lo que esta ciencia (a saber, la teología) enseña”⁷⁵. Entre dichas mediaciones racionales e históricas y las verdades de la fe se reproduce entonces análogamente la relación de unión indivisa e inconfusa de la que nos habla el Concilio de Calcedonia. Claro está que en nuestro caso no se trata de una unidad hipostática, sino de una *unidad noética*.

Ahora bien, las mediaciones válidas proporcionadas por la filosofía y las otras ciencias, que la fe utiliza para leer la realidad histórica de los pobres, o la caridad para transformarla, no sólo no están garantizadas por la fe o la caridad, sino que tampoco reciben de éstas un carácter absoluto o exclusivo. Tales mediaciones (teóricas, teórico-prácticas o prácticas) conservan su carácter relativo y racionalmente discutible y/o empíricamente verificable o falsificable, según su propia índole epistemológica. Además debe notarse que en la praxis viva hay siempre más que aquello que pueden alcanzar las ciencias: se trata —como luego se dirá— del “mundo de la vida”, que sólo la filosofía puede tematizar sin agotarlo, y que se dice en los símbolos de la cultura, que la teología debe también iluminar, discernir y eventualmente asumir en su reflexión.

De manera semejante a la expuesta más arriba opera la doctrina social de la Iglesia con las interpretaciones y juicios acerca de la realidad histórica social y cultural, cuando ella la lee y juzga a la luz de la fe, haciendo una lectura teológica o pastoral de los problemas sociales modernos. Sin embargo con ello no quita el carácter contingente a esas interpretaciones y juicios históricos, como lo afirma la nota primera de la constitución *Gaudium et Spes*⁷⁶.

5.2. ¿Continuidad y/o ruptura epistemológica?

Para terminar de clarificar la teoría epistemológica arriba esbozada conviene plantear la cuestión que da título a este subcapítulo de la exposición. Primero trataré de la relación (de continuidad-ruptura) que existe entre la *praxis* de la opción preferencial (en la que —según dijimos— se da una unión inconfusa e indivisa de las distintas dimensiones prácticas), por un lado, y la *reflexión teológica* (teórica) que se hace desde y sobre aquélla,

⁷⁵ Cf. *ST*, I, q. 1, a. 5, ad 2um: en el texto cito la traducción de la B. A. C., Madrid, 1967, p. 83.

⁷⁶ Cf. la nota a la expresión “Constitutio Pastoralis”, de *Gaudium et Spes*. Acerca de ese tema ver mi artículo: “Mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia”, *Stromata* 45 (1989), 75-96, y el cap. 6 del libro citado al fin de la nota 8.

por el otro, así como entre esa reflexión teórica y la *práctica posterior* que ella orienta. Luego, en segundo término, trataré de la interrelación (de continuidad-ruptura) que se da entre los tres niveles epistemológicos de dicha reflexión teológica.

5.2.1. Interrelación entre praxis-teoría y teoría-praxis

La ruptura epistemológica entre praxis (opción preferencial por los pobres) y teoría (teología a partir de la misma) ya estaba implicada en la distinción estudiada más arriba entre lugar hermenéutico y lugar epistémico, así como en la aceptación de la autonomía intrínseca de la teoría (teología) y de su régimen de dependencia extrínseca con respecto a su lugar hermenéutico como condición que "abre y cierra" un determinado horizonte de comprensión. Tal ruptura responde, por tanto, al régimen de *autonomía* gozado por la reflexión teológica, pues tiene propios principios y criterios de juicio (proporcionados por la Revelación) y sus reglas internas de conceptualización, argumentación y sistematización (según la racionalidad específicamente teológica).

También en el caso de la teología se reproduce la ruptura epistemológica que se da entre el *mundo de la vida* (de la praxis, del sentido común o de la sabiduría popular), por un lado, y las *ciencias* (filosóficas, humanas, etc.), por el otro. Pero en el caso de la teología se trata de un mundo, una vida y sentido de la vida, una sabiduría y una praxis que cobran su radicalidad y sentido último gracias a la fe, y, por lo tanto, de una ciencia (tanto especulativa como práctica) cuyo objeto formal es la luz de la fe.

Sin embargo esa ruptura epistemológica no implica yuxtaposición de praxis-teoría-praxis, como si ellas no tuvieran nada que ver entre sí; aunque sí excluye toda sistematización dialéctica entre ellas, como si más que de verdadera discontinuidad se tratara de un salto dialéctico. Por consiguiente no se da entre ellas ni separación total ni unidad lineal o dialéctica.

Pero por otro lado tal discontinuidad no excluye una cierta continuidad (aunque ésta no sea ni lineal ni dialéctica), en cuanto el *sujeto* de la praxis histórica (de fe y caridad e informada por ellas) y de la praxis teórica o epistémica es el mismo, así como también en cuanto el *objeto material* del que se trata (la realidad social, la Revelación) es el mismo. Aún más, también el *objeto formal quo*⁷⁷ u horizonte último de comprensión es en ambos casos el mismo, es decir, la luz de la fe que ilumina tanto la praxis de

⁷⁷ E. Coreth llama al objeto formal *quo*: "Formalobjekt im Subjekt", y al objeto formal *quod*: "Formalobjekt als Objekt": cf. *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck, 1961, p. 199.

caridad (opción preferencial evangélica por los pobres) cuanto la teoría teológica que la reflexiona críticamente.

La diferencia o ruptura epistemológica entre praxis y teoría de la fe consiste, por tanto, más bien en la ruptura *metodológica* entre sabiduría y ciencia, pues en ésta el objeto formal (la luz de la fe) se tematiza objetivamente (objeto formal *quod*), y se hace jugar explícitamente a la Revelación como principio hermenéutico y criterio de juicio, en forma *consciente, crítica, metódica, argumentativa y sistemática*, según corresponde a una ciencia. No sólo se comprende, interpreta, juzga y valora a la luz de la fe, sino que todo ello se tematiza reflexiva, teórica y críticamente, se da razón de por qué se interpreta, juzga y valora de ese modo, y se sistematizan dicha teorización y argumentación a partir de los principios propios del orden de la fe y según la analogía de la fe.

La ruptura epistemológica o metodológica entre praxis (de fe y caridad) y teología hace que se cambie de juego de lenguaje: del lenguaje religioso ordinario y espiritual (sapiencial) se pasa al lenguaje teórico, aun en la teología práctica en cuanto teoría (teológica) de la praxis cristiana.

Una ruptura semejante se da entre la teología (aun la teología práctica) y la praxis (ética, pastoral, política, etc.) en la que aquélla desemboca: entonces no se ponen sólo en juego las mediaciones de la *razón* (teológica) práctica, sino las de la praxis misma, donde entran en juego la imaginación creadora, la sabiduría de la vida y la prudencia del que actúa.

5.2.2. Interrelación entre los niveles epistemológicos (teóricos)

Ya queda dicho que en la reflexión teológica desde y sobre la experiencia cristiana del pobre y la opción preferencial correspondiente interjuegan inconfusa e indivisamente tres niveles epistemológicos: el teológico, el filosófico (ético-antropológico) y el de las distintas ciencias humanas y sociales. En ese interjuego le toca un lugar medio y mediador a la filosofía, pues la fe implica una "intraestructura racional"⁷⁸, a saber, una precomprensión del hombre, el mundo, Dios, que puede explicitarse en filosofía (o mejor, filosofías) compatible(s) con la misma. Por su lado, las ciencias del hombre, la sociedad, la historia y la cultura presuponen también a su vez una precomprensión de aquél y/o de éstas (que da lugar al círculo hermenéutico que les es

⁷⁸ La expresión es de H. Bouillard.

propio)⁷⁹. Esa precomprensión puede también llegar a explicitarse filosóficamente.

Pues bien, sea que se acepte o no que entre los objetos formales de las distintas ciencias humanas se da una distinción unívoca, clara y distinta, con todo, entre los objetos formales de la teología y la filosofía, por un lado, y entre los de éstas y los de las ciencias humanas, por el otro, vuelve a darse una relación de ruptura y posible mediación de algún modo semejante a la que se da entre praxis y teoría. En primer lugar nos referiremos a la relación entre el objeto formal de la filosofía y los de las ciencias humanas, luego completaremos lo dicho refiriéndonos al de la teología.

a) *Filosofía y ciencias humanas*

En el caso de la filosofía, la “forma” de su objeto formal (el ser en cuanto ser) no abstrae totalmente de los contenidos, aunque tampoco está religada dialécticamente a los mismos. De ahí que la relación de su objeto formal con los de las ciencias sea analéctica, es decir, regida por la analogía del ser: ya sea que digamos que la filosofía estudia el ser en cuanto tal y las ciencias lo hacen con respecto a un determinado género de entes; sea que digamos que la primera se mueve en un horizonte global y radical de comprensión del sentido (primero y último), y las ciencias, en horizontes regionales de comprensión de un determinado ámbito de objetos; sea que prefiramos hablar de los distintos “juegos de lenguaje” específicos de cada ciencia, que todos suponen el “juego trascendental de lenguaje” que se juega también en todos ellos; sea que, hablemos del método trascendental que trasciende y posibilita todos los métodos particulares de las ciencias (pues, aunque éstos tienen su propia autonomía y consistencia, lo suponen)⁸⁰; sea que elijamos cualquier otra expresión semejante, estaremos señalando siempre la relación analógica “en-más allá” que se da entre el objeto formal de la filosofía y el de las distintas ciencias. Si se trata de las ciencias humanas, éstas, porque implican una precomprensión de lo que es el hombre, de alguna manera siempre están presuponiendo una cierta comprensión del ser, es decir, del lugar del hombre en el mundo y, por ende, en el ser. Vista desde ambos polos la interrelación es analógica.

⁷⁹ Sobre ese círculo hermenéutico cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens* I, Paris, 1970, cap. 1 y 6.

⁸⁰ Desarrollo esas breves alusiones a la ontología, la fenomenología, la pragmática trascendental de K.-O. Apel y al método trascendental de B. Lonergan en mi trabajo: “Teología e interdisciplinariedad. Presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias”, *Theologica Xaveriana* 40 (1990), 63-79.

De ahí que tampoco en las ciencias humanas la “forma” de su objeto formal prescindiera *plenamente* de los contenidos. Gracias al círculo hermenéutico entre comprensión y explicación que les es propio, ellas —sin dejar de ser *suficientemente* críticas, objetivas, unívocas y teóricamente “construidas”— con todo no son totalmente formalizables ni pueden reducir su objeto formal a meras funciones, estructuras y sistemas; no pueden terminar de reflexionar absolutamente sus propios presupuestos; ni tampoco logran una verificación o falsación absolutas⁸¹.

Todo ello no les impide —como lo dice Ricoeur⁸²— ser verdaderas ciencias teóricas, explicativas y empíricas, pero sí funda su especificidad hermenéutica. Por tanto su lenguaje no es absolutamente unívoco, aunque tampoco es plurisignificativo, como el lenguaje ordinario, ni formalmente analógico, como es el caso de la filosofía y la teología: lo llamaría *quasi*-unívoco. Pues la especial inserción de las ciencias humanas en el mundo de la vida se funda en que su objeto propio es el ámbito específicamente *humano* de las significaciones, las cuales, aunque deban ser explicadas teóricamente y validadas empíricamente, no pueden prescindir del momento hermenéutico de la interpretación.

Lo dicho está relacionado con lo apuntado más arriba acerca de la relación de continuidad-ruptura entre el mundo de la vida y las ciencias, pues todas éstas se enraízan (en formas distintas)¹ en el *mismo* mundo de la vida y, entre ellas, la filosofía además lo toma como tema de su reflexión crítica, sin poder —ella tampoco— terminar de reflexionarlo.

Sin embargo tal enraizamiento no contradice, sino que funda la ruptura epistemológica entre la filosofía y las ciencias, aunque esa ruptura no implique —sobre todo en las ciencias humanas— una total y absoluta discontinuidad. Se puede hablar de un “salto” epistemológico entre los objetos formales (categoriales) y la metodología propia de esas ciencias, y el objeto y metodología trascendentales de la filosofía, pero no se trata de un salto en el vacío, ni de un salto dialéctico, sino de la relación de diferencia y eminencia propia de la *analogía*, que —según se dijo— caracteriza desde ambos polos su interrelación. Aunque se reconozca la especificidad y autonomía de cada ámbito epistémico, se afirma

⁸¹ Cf. J. Ladrière, op. cit. en la nota 79, p. 40-50; P. Ricoeur, “Science et idéologie”, *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 328-355, y mi trabajo: “La cientificidad de las ciencias sociales. Problemática”, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 37 (1988), 555-561.

⁸² Cf. P. Ricoeur, art. cit., y la sección sobre: “La logique de l'explication dans les sciences sociales”, en: *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, 2. Partie, T. II, Paris-La Haye-New York, 1978, 1283-1296.

entre ellos no sólo la posibilidad de una *homología estructural* (analogía de proporcionalidad), sino también la de un influjo indirecto, pero real, de un campo epistémico en el otro (pues se trata, como ya lo dije, de la misma realidad conocida, de la misma razón a cuya luz se conoce y del mismo sujeto cognoscente): tal *influjo indirecto y hermenéutico* funda una *unidad de orden* entre las ciencias y la filosofía, la cual puede ser denominada analogía de atribución (*pròs hén*)⁸³. Tal analogía funda la posibilidad de la interdisciplinariedad sin subordinar por ello las ciencias a la filosofía, ni formal ni dialécticamente: sin dicha unidad no sería posible la unidad interdisciplinaria del saber ni el diálogo interdisciplinar. Mucho menos sería posible que la filosofía asuma los aportes de las ciencias humanas como instrumento intrínseco para conocer filosóficamente la realidad histórica.

b) Teología, filosofía y ciencias humanas

La concepción de la relación entre la filosofía y las ciencias (en especial las del hombre, la sociedad, la historia y la cultura) arriba expuesta funda también la posibilidad del diálogo interdisciplinar de todas ellas con la teología y el posible uso instrumental intrínseco de sus aportes por esta última. Pues la teología es, como la filosofía, una ciencia universal, que lo considera *todo* (y no sólo un determinado género particular de objetos o significados), ya no sólo a la luz de la mera razón, sino a la luz de la Revelación, es decir, en cuanto *revelabile*. De ahí que, no sin la mediación (al menos implícita) de la filosofía, la teología tenga con las ciencias particulares, en especial, las humanas, relaciones análogas a las que tiene con ellas la filosofía. El “‘mundo nuevo’, el nuevo estado de cosas, la nueva manera de ser, de vivir, de vivir juntos, que inaugura al evangelio”⁸⁴ es un “mundo de la vida” y un “ser en el mundo” nuevos, dados gratuitamente por el Señor, que no destruyen el “mundo de la vida” y “ser en el mundo” que estudia la filosofía, sino que los sana y eleva, respetando con todo su autonomía temporal. Es decir que la luz de la fe (objeto formal de la teología) no sólo supone la luz de la razón, sino que la abarca, purifica y profundiza; en otras palabras: el horizonte global de comprensión de la vida que proporciona la fe incluye el horizonte global de comprensión racional, respetando su autonomía, aunque no se agote en él. De ahí

⁸³ Como se sabe, Aristóteles no denomina “analogía de atribución” al *pròs hén* (*ordo ad unum*), como lo harán luego los medievales: cf. J. Splett-L.-B. Puntel, “Analogía entis”, *Sacramentum Mundi* I, Freiburg, 1962, c. 123-134.

⁸⁴ Cf. Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* 23.

que entre la ciencia de la fe (teología) y la filosofía se dé una relación de ruptura epistemológica y, al mismo tiempo, se dé desde la teología a la filosofía una cierta relación de continuidad, en cuanto la fe supone la razón, así como la gracia supone la naturaleza. En cambio, desde la filosofía a la teología no hay paso posible, en cuanto la razón no puede deducir ni postular el don gratuito de la Revelación.

Por lo tanto la filosofía, sin menoscabo de su autonomía racional, pudo recibir de hecho históricamente no sólo el influjo histórico, sino hermenéutico (indirecto, pero real) de la teología. A su vez ésta pudo recibir dichos influjos a partir de la filosofía, aunque en ambos casos cada ciencia tuvo que validar dicha recepción con sus propios criterios.

Tal relación entre ambas ciencias universales y la que antes consideramos entre la filosofía y las ciencias particulares (sobre todo las humanas) posibilita también una interrelación semejante de ruptura epistemológica, de posible influjo hermenéutico y analogía (homología estructural y unidad de orden) entre la teología y las ciencias humanas, por mediación (al menos implícita) de la filosofía. Allí se fundan no sólo la posibilidad del diálogo interdisciplinar y de la circularidad hermenéutica y crítica entre esos tres tipos de ciencia, sino también la de la mediación instrumental intrínseca de la que tratamos anteriormente.

Pero —como ya se dijo— ello funda también, dentro del círculo hermenéutico, el influjo indirecto de las ciencias humanas y la filosofía, no en la fe misma y en sus contenidos, sino en la teología y sus categorías de comprensión y métodos. A pesar de la ruptura epistemológica y la irreductible especificidad y autonomía de cada una: teología, filosofía y las distintas ciencias humanas, con todo puede reconocerse entre ellas una relación *analéctica*, no sólo gracias a la unidad del sujeto cognoscente y del objeto material conocido, sino también a la *unidad de orden*⁸⁵ en la distinción de niveles epistemológicos, que hay entre sus objetos formales y los horizontes de comprensión que les son propios.

⁸⁵ Tal unidad de orden (que implica una prioridad de orden) se da entre los objetos formales de la teología y la filosofía gracias a la relación antes indicada entre fe y razón, y entre los objetos formales de esas ciencias y los de las ciencias humanas, debido no sólo a la diferencia ontológica (ser-entes), sino también al círculo hermenéutico característico de dichas ciencias. La mencionada unidad de orden es la condición de posibilidad de la asunción de los aportes de la filosofía y las ciencias humanas por la teología como mediación instrumental, que, cuando se da, basa la unidad noética a la que se hizo referencia anteriormente.

5.2.3. Ruptura epistemológica en la manera de hacer teología

Hasta ahora hemos considerado dos tipos de ruptura epistemológica, de las que también habla Cl. Boff: 1) la que se da entre praxis-teoría y teoría-praxis; 2) la que existe entre los distintos niveles epistemológicos teóricos. 3) Otros teólogos de la liberación tratan además de una tercera. Esta se da, en el orden epistémico, entre distintas maneras históricas de hacer teología, en la continuidad epistémica (analógica) de la *misma* ciencia. Corresponde, en la teología, a los cambios de paradigma (“paradigme shift”) estudiados en las ciencias por Th. Kuhn.

Sin embargo, tal ruptura no implica siempre sólo la de un paradigma a otro, sino también un cambio radical de lugar hermenéutico. En ese sentido afirma G. Gutiérrez que la “ruptura epistemológica” de la teología de la liberación en el modo de hacer teología corresponde al “salto cualitativo” consistente en el “cuestionamiento radical de un orden social y de su ideología” y al consiguiente “rompimiento con viejas maneras de conocer”⁸⁶.

En la ruptura como la entiende Gutiérrez se da, por tanto, no sólo un mero cambio de paradigma —causado, por ejemplo, sólo por el de contexto cultural⁸⁷—, sino también un rompimiento explícito con modos *ideológicos* de conocer, cuya base es una conversión *integral*. Esta implica una ruptura real en el orden de la praxis con el pecado social. El cambio epistémico de paradigma es influido entonces *indirectamente* por la explícita ruptura práctica real.

Tales apreciaciones de Gutiérrez concuerdan con las de J. Sobrino cuando trata de la “integración de la ruptura epistemológica en el conocimiento teológico”⁸⁸, pues la teología de la liberación no practica ni piensa el camino al Reino como plenificación progresiva del presente, sino como contradicción y transformación del presente, puesto que éste está caracterizado por el dolor masivo e injusto de los pobres. Ese dolor es visto, a la luz de la fe, como la “historia continuada de la Pasión de Dios”⁸⁹.

Esa aseveración de Sobrino abre una nueva dimensión propiamente teológica del último tipo de ruptura epistemológica. Esta no se da sólo porque se rompe con la “óptica de pecado” (es decir, los “modos ideológicos de conocer” de los que habla Gutié-

rez, que eventualmente influyen en la teología), sino sobre todo porque la teología de la liberación, más que teología del “*lógos* creador”, es teología del “*lógos* redentor”⁹⁰. Dicho en otras palabras, ella quiere tomar en serio la necesidad de que el conocimiento teológico pase explícitamente por el escándalo y la locura del Dios crucificado (todavía hoy crucificado en los crucificados de la historia) y se oriente a eliminar dicho pecado social e ir realizando ya —aun en sus exigencias éticas y anticipaciones históricas— el Reino de Dios. Sólo en el seguimiento de Jesús hasta el fin se conoce *al Dios cristiano en forma* específicamente cristiana⁹¹.

Se trata, por tanto, de un radical cambio de lugar hermenéutico que implica también un radical cambio epistemológico de *lógos* teológico. Aquél no consiste sólo en un cambio de lugar sociocultural, ni sólo en la conversión del pecado (inclusive social), sino especialmente en que se toma el *seguimiento* —también histórico— de Cristo como lugar hermenéutico.

Sin embargo deseo acentuar que no se trata sólo del Crucificado en su pasión que todavía hoy continúa, sino también del *Resucitado*. Aunque Sobrino lo acepta explícitamente, creo que no da a este último momento toda la relevancia epistemológica debida. Pues el *lógos* de la resurrección no sólo supone el de la crucifixión, sino también el de la creación y la encarnación, aunque pasando por la cruz.

Por ello, aunque Sobrino privilegia como *lógos* teológico la dialéctica (*lógos* redentor) a la analogía entendida como mero *lógos* creador, estimo que el *lógos* pascual asume a ambos trascendiéndolos en una lógica de gratuidad que teológicamente puede ser pensada según la *analogía amoris* (H. U. von Balthasar)⁹². Pero a su vez ésta debe asumir lo válido de la *dialéctica histórica y lógica*, transformándolas.

De ahí que se pueda hablar —dentro de la teología misma— de una ruptura epistemológica con un *lógos* meramente analógico, un *lógos* trascendental, un *lógos* meramente dialéctico, para abrirse a una manera nueva de hacer teología, en la continuidad epistémica de la tradición teológica.

⁸⁶ Cf. G. Gutiérrez, “Evangelio y praxis de liberación”, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973, p. 242.

⁸⁷ También de esto habla Gutiérrez en el mismo lugar.

⁸⁸ Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander, 1981, p. 40-50.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 43.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 40.

⁹¹ Ver también J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México, 1977. Al hablar de *forma* me refiero al momento epistemológico y metodológico de la teología.

⁹² Cf. M. Lockbrunner, *Analogía caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg, 1981.

LIBERTAD Y NECESIDAD EN EL 'CUR DEUS HOMO' DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

Prefiguración estructural de la lectura a partir del texto del 'Monologion'

(Segunda Parte)

por Enrique C. CORTI (Bs. As.)

6. A modo de conclusión de la segunda parte

Luego de un largo periplo de reflexiones abstractas deseo volver al punto de partida, a saber, el deseo manifestado por el CELAM y la CLAR, aplicándolo también a la reflexión teológica, en especial, latinoamericana: debe alimentarse con la Palabra de Dios leída "desde la realidad" y dentro de la opción preferencial por los pobres. Pienso que allí se esconde una gracia del Señor para la Iglesia, la sociedad latinoamericana —sobre todo para los pobres— y para la misma teología en todas sus especializaciones funcionales, no sólo la exégesis bíblica, la teología pastoral o la doctrina social de la Iglesia, sino aun para la teología especulativa. Pues ello parece responder a los signos actuales de los tiempos interpretados como signos de la Voluntad de Dios.

Las clarificaciones epistemológicas arriba intentadas desean aportar un servicio intelectual a esa que parece ser invitación del Señor y al desafío que ella comporta, a fin de que no se deje de lado, por ser a veces mal interpretado. Pues con san Ignacio de Loyola sabemos que allí donde se presenta la tentación bajo especie de bien, se esconde una gracia o, más bien, que muchas veces dicha tentación está imitando "simiescamente" y desfigurando un auténtico llamado de la gracia. Si la teología como inteligencia de la fe, la esperanza y el amor descubre la presencia del Cristo pascual en los pobres y a ella responde con corazón y mente de pobre en el Señor, podrá ponerse más decididamente al servicio de una Iglesia que opta preferencialmente por los pobres y de los pobres mismos, quienes han irrumpido en la historia y en la Iglesia, constituyendo así un decisivo signo de los tiempos, signo de Dios.

En la primera parte de este artículo comencé a presentar un ensayo de lectura del 'Cur Deus Homo' (= CDH) que, a partir de una esencial referencia a la articulación material de la obra y en base a una analogía intertextual que la conecta con el 'Monologion' (= M), alentó la posibilidad de compatibilizar cinco estudios de similar tenor metodológico dedicados a la obra cristológica de Anselmo¹.

La preocupación por indicar el sector nuclear del texto, como así también la diversidad de resultados que se aprecia en los estudios antedichos, me guiaron hacia el nivel de articulación material con la seguridad de que mientras la lectura se atuviese al mismo, dispondría de un criterio de verificación elemental, pero confiable.

A partir, entonces, del prefacio y de los dos primeros capítulos del libro I y en base a la instancia intertextual que conectó el libro II del CDH con el M, quedó esbozada la trama del texto de modo tal que fue factible la compatibilización de los distintos modelos de lectura. Resultó importante en esta tarea, el hecho de hallar apoyo para la sectorización II, 15/16 en la articulación material. Este corte determinó, en la trama del libro II, dos sectores con la autarquía suficiente para contener un núcleo fundamental cada uno.

La presencia de dos núcleos en el libro II, sin embargo, si bien cumple con el objetivo de la compatibilidad, parece entorpecer la exégesis integral del CDH como un todo que abarca los dos libros y no tan solamente el segundo.

En esta segunda y última parte me propongo, por tanto, llevar a cabo un relevamiento del libro I que ponga en evidencia su

¹ Cfr. "Libertad y Necesidad en el *Cur Deus Homo* de San Anselmo de Canterbury...", (1ª Parte), en *Stromata XLVI* (1989), nº 3-4, pp. 339/368; nota 3, p. 340.