

*Sergio Silva G., ss.cc.*

**La Teología en América Latina entre 1945 y 2000,  
con especial atención a la Teología de la Liberación**

La teología que se enseña y se hace en América Latina (AL) entre 1945 y 2000 es no solo la que se explicita en los lugares donde se enseña formalmente la teología –Facultades de Teología, Seminarios para la formación del clero y, cada vez más, Centros Universitarios-, sino también la que subyace en la acción pastoral de la Iglesia. Un aspecto fundamental de esta forma implícita de hacer teología es la dimensión política, perceptible en la orientación de la actuación oficial de la Iglesia y de sus grupos y movimientos en su relación con el poder político, económico y social. A mitad de camino entre ambas formas se encuentra la teología que se va elaborando en los cada vez más numerosos Centros de pastoral y en los Centros de reflexión de los religiosos de AL. En esta exposición me detendré sobre todo en la teología explícita.

En el período estudiado, la teología en AL pasa por dos períodos claramente distintos, marcados por el surgimiento –preparado en la década del 60- de la Teología de la Liberación (TL) y su posterior desarrollo, no exento de conflictos. El primer período lo trato brevemente en el párrafo 1, para detenerme luego en el resto del capítulo en la TL.

**1. Preludio: la teología en América Latina desde 1945 hasta la década del 60**

La teología en AL es en este período fundamentalmente la que se enseña en Facultades y Seminarios (Seminarios diocesanos y Escolasticados de Congregaciones y Órdenes religiosas), y está destinada a la formación del clero.

La Constitución Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* de Pío IX de 1931 tuvo como efecto en AL una importante renovación de la enseñanza de la teología, porque propició la creación de Facultades teológicas, sea en Universidades Católicas ya existentes, sea en forma independiente. Entre 1932 y 1944 se fundan las de San Miguel (Buenos Aires, Argentina, 1932, de los jesuitas), Santiago de Chile (1935, en la Universidad Católica), Lima (1935, independiente), Bogotá (1938, en la Universidad Javeriana, de los jesuitas), Río de Janeiro (1940, en un conjunto de Facultades que se convertirán en la Universidad Católica en 1946) y Buenos Aires (reinaugurada en 1944, de la arquidiócesis, integrada en 1960 a la Universidad Católica). Varias de estas Facultades emprenderán a poco andar la publicación de revistas de teología, que subsisten hasta hoy.<sup>1</sup>

Los profesores de teología de Seminarios y Facultades suelen venir en alta proporción de Europa y los Estados Unidos; pero se asiste a un esfuerzo progresivo de las diócesis y las Congregaciones para ir formando, fundamentalmente en Roma y otros centros teológicos europeos, clero latinoamericano como doctores en las diversas disciplinas teológicas. Por lo mismo, las orientaciones de la teología que se enseña en este primer período son las mismas que se están dando en Europa: predominio de la Neoescolástica, pero inicios también de una teología histórica, que enseña a situar las afirmaciones de los grandes teólogos del pasado y las definiciones del dogma en su contexto histórico, y de una exégesis que recoge los aportes del método histórico-crítico.<sup>2</sup>

En cuanto a la teología implícita que rige las actitudes de la Iglesia oficial y de determinados grupos y movimientos cristianos ante la sociedad, los pocos estudios realizados señalan la presencia preponderante de la teología de la Nueva Cristiandad y de la realeza de Cristo, que suelen estar en la

---

<sup>1</sup> Los jesuitas de San Miguel en 1937 (hoy se llama Stromata); la Facultad de Santiago en 1940 (Anales de la Facultad de Teología) y en 1960 (Teología y Vida); la de Bogotá en 1950 (hoy: Theologica Xaveriana); la de Buenos Aires en 1962 (Teología); la de Lima en 1967 (hoy, Revista Teológica Limense). Hay que añadir la importante Revista Eclesiástica Brasileira, desde 1941, editada por los franciscanos de Petrópolis, y la Revista Bíblica en Argentina desde 1939, por iniciativa de profesores de Escritura.

<sup>2</sup> Para el caso de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile puede verse Sergio Silva G., ss.cc. “La idea de teología en los Anales de la Facultad de Teología, 1940-1964”, en Anneliese Meis, Antonio Rehbein, Samuel Fernández (eds.), *Sapientia Patrum. Homenaje al Prof. Dr. Sergio Zañartu Undurraga, s.j.*. Anales de la Facultad de Teología 51, 2000, cuaderno 2, 321-408.

base del proyecto de la Acción Católica, promovido también por Pío IX, y que se va difundiendo en AL desde 1931.<sup>3</sup> Esta teología, sobre la base de la distinción de los planos espiritual y temporal, quiere estimular al laicado católico a que se comprometa en la sociedad y la política, pero actuando siempre en partidos, escuelas y sindicatos de inspiración cristiana, con el fin de influir desde el poder en las leyes que orientan la sociedad.<sup>4</sup> Desde mediados de la década del 50 empiezan a surgir en muchos países Centros de Investigación y Acción Social –casi siempre por inspiración de jesuitas- que van cambiando la perspectiva desde la que se mira la sociedad: ya no desde el poder sino desde el pueblo y su(s) cultura(s).

A partir del próximo apartado, me ocuparé de la TL. Ésta no es la única teología que se hace en AL. Además de las teologías que se le oponen frontalmente, se sigue haciendo teología en las diversas orientaciones que ésta tiene en el mundo del Norte. Pero es la TL la que ha marcado con su impronta la teología de estas décadas en AL.

Presentaré primero el contexto en que nace la TL y luego me detendré en las etapas de su desarrollo que me parece que hay que distinguir, marcadas por los siguientes hitos: el cambio en la dirección del CELAM en 1972; la 3ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en 1979, en Puebla; las dos Instrucciones vaticanas sobre TL en 1984 y 1986, y la caída del muro de Berlín, como hito significativo del derrumbe del socialismo real; finalmente, la celebración del 5º Centenario de la Evangelización de América en 1992.

El acento en la descripción de los temas teológicos de cada período estará puesto en la dimensión teológico-fundamental. Esto se justifica porque se ha podido interpretar la TL como una nueva manera de hacer teología fundamental, que intenta mostrar la credibilidad del cristianismo por su praxis de liberación. Esto no significa que la producción teológica de la TL se reduzca a los temas fundamentales; hay también mucha producción cristológica, eclesiológica (especialmente en torno a la realidad de las comunidades eclesiales de base), de moral social (se ha elaborado en la TL el tema del pecado estructural), quizá sobre todo crecientemente de teología espiritual. Pero ni el espacio de este capítulo ni la capacidad del autor permiten ocuparse de todos los temas.

## **2. El contexto de la Teología de la Liberación**

Antes de entrar a describir el contexto inmediato de la época en que nace la TL, me parece necesario retroceder hasta la teología dominante en los Tiempos Modernos, la teología postridentina, porque la TL se inscribe en el movimiento de reacción a esta teología, que se hace sentir con fuerza en la Iglesia católica desde fines del siglo pasado.

### ***2.1. Horizonte: la reacción a la teología postridentina***

#### **a) El esquema apologético**

En la teología católica postridentina se elaboró un esquema que se ha mantenido casi inalterado hasta bien entrado el siglo XX. Un esquema que fue fruto de una reacción defensiva, apologética, de la teología y la Iglesia católicas a dos grandes movimientos que nacen en torno al siglo XVI: uno dentro de la misma Iglesia, la Reforma protestante; el otro, fuera de ella, la modernidad.

El esquema, de férrea coherencia lógica, parte por la demostración de la existencia de Dios y de su carácter personal; sigue por la demostración de su revelación por medio de Cristo, atestiguada por los milagros y el cumplimiento de las profecías, revelación que consiste fundamentalmente en una

---

<sup>3</sup> Ese año se funda en Santiago de Chile; en Uruguay, en 1934; en Costa Rica y Perú, en 1935; en Bolivia, en 1938.

<sup>4</sup> Se puede ver Riolando Azzi, “La teología en Brasil. Consideraciones históricas”, en Pablo Richard (ed), *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. VIII Encuentro latinoamericano de CEHILA, Lima (1980). San José, Costa Rica, DEI, 1981, 41-79, especialmente 65-78. Enrique Dussel, “Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980)”, ahí mismo, 401-452, especialmente 418-421.

instrucción acerca de verdades sobrenaturales inalcanzables a la razón humana y acerca de las normas morales queridas por Dios; y termina con la demostración de que Cristo ha fundado a la Iglesia, dotándola del carisma de magisterio infalible, que reside en el cuerpo episcopal y se concentra en el Papa.

La tarea que se asigna a la teología en este esquema es la comprensión y la explicación sistemática de las verdades reveladas, particularmente del dogma. Esta tarea se realiza con ayuda de la filosofía “perenne”, la de Aristóteles y Santo Tomás, considerada como la exposición adecuada de las verdades acerca de las esencias ahistóricas de las cosas. La explicación del dogma contempla dos aspectos principales: la refutación de las opiniones de los adversarios y la demostración de que los dogmas se basan en la Escritura y la tradición de la Iglesia.

La consecuencia es que se concibe la verdad revelada (la verdad dogmática y la verdad teológica) como una verdad ahistórica, abstracta, estabilizada para siempre.

#### b) La crisis del esquema apologético

Este esquema hace crisis por lo menos desde fines del siglo XIX. En esa época la teología y el pensamiento católico están en ebullición, debido a la presencia de al menos cinco factores que la teología postridentina no tomaba suficientemente en cuenta. Se trata, en primer lugar, de la presencia decisiva del sujeto humano, del llamado giro antropológico de la modernidad; se hace presente en el pensamiento católico, entre otros, en la filosofía de Maurice **Blondel**, quien establece un principio de inmanencia, según el cual “nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no corresponda de alguna manera a una necesidad de expansión”.<sup>5</sup>

En seguida está la presencia no menos decisiva de la historia. En la teología ésta hace su entrada por medio de los estudios bíblicos histórico-críticos, que el P. **Lagrange** y su “École Biblique” de Jerusalén empiezan a aclimatar al interior del catolicismo. Así, lentamente, se va recuperando el carácter histórico de la revelación de Dios y de nuestra salvación.

En tercer lugar podemos mencionar la recuperación del sentido de la liturgia como la celebración de una comunidad de creyentes, en la que se hace presente -sacramental pero realmente- el misterio de la acción salvífica de Jesucristo.

El desarrollo de los estudios de historia de la teología y de la Iglesia, en su contraste con la recuperada historia bíblica de salvación, empieza a hacer ver la inmensa obra de “inculturación” de la fe en la cultura grecolatina, realizada por los Padres de la Iglesia; y esta obra se ve como modelo de lo que cada generación de cristianos o cada época tienen que hacer con respecto a su cultura.

Finalmente está la toma de conciencia de que los problemas de la realidad social -la “cuestión social”, como se la llama desde mediados del siglo pasado- son un desafío a la teología, no sólo a la acción cristiana en el mundo.

#### c) La nueva actitud de la Iglesia ante el mundo: el Concilio Vaticano II

Esta ebullición en el pensamiento teológico se vio obstaculizada y a ratos detenida por las dos grandes guerras de este siglo (1914-1918 y 1939-1945) y por dos procesos intraeclesiales orientados a condenar los intentos de cambio en la teología y en la actitud de la Iglesia ante la modernidad: la condenación por Pío X del movimiento modernista en 1907 (Encíclica *Pascendi*) y las dificultades sufridas por la llamada “Nouvelle Théologie” en torno a la Encíclica *Humani Generis* de Pío XII en 1950.

Sin embargo, en los años 30 de este siglo esta ebullición teológica empieza a dar frutos importantes, como por ejemplo la teología histórica desarrollada por los Dominicos franceses en Le Saulchoir, la teología de las realidades terrenas y, en el campo de la pastoral, los esfuerzos por acercar el Evangelio al mundo obrero, sobre todo en la JOC belga.

La ebullición estalla en el Concilio Vaticano II, y la nueva actitud se expresa sobre todo en la

---

<sup>5</sup> Maurice **Blondel**, “Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d’apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l’étude du problème religieux” en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*. Paris, PUF, 1956, p. 34: “rien ne peut entrer en l’homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d’expansion”.

Sergio Silva G., ss.cc.

Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, *Gaudium et Spes*.

## **2.2. El contexto en que nace la Teología de la Liberación**

La TL nace en la confluencia de procesos que se dan tanto en la Iglesia y su teología como en la sociedad y su cultura; en los cuatro escenarios (eclesial; teológico; social, político y económico; cultural) hay que distinguir lo que ocurre en Europa (en general, en el mundo del Norte) y lo que pasa en AL. Es particularmente relevante lo que se da a partir de los años 60 de este siglo, cuando en Europa occidental ya se ha llevado a cabo la obra de reconstrucción de los desastres de la guerra terminada en 1945.

### **a) El escenario eclesial**

En 1959 (el 25 de Enero) Juan XXIII anunció su intención de convocar al Concilio Vaticano II; el escenario eclesial de los años 60 está dominado por este Concilio -cuya 1ª sesión tuvo lugar del 11 de Octubre al 8 de Diciembre de 1962, y la 4ª y última del 14 de Setiembre al 8 de Diciembre de 1965- y su obra de renovación de la Iglesia. Esa renovación me parece marcada por la ruptura de dos grandes barreras: la que separaba a la Iglesia del mundo moderno y la que, dentro de la Iglesia, separaba al clero del laicado.

Respecto de la superación de la barrera de la Iglesia con el mundo moderno, el texto clave es la *Gaudium et Spes*. Romper esta barrera lleva consigo también la no fácil reintegración, al interior de la vida de la fe, de lo material con lo espiritual, de lo natural con lo sobrenatural y de lo temporal con lo eterno, que se habían separado y contrapuesto tan a menudo en la teología y en la espiritualidad postridentinas.

En cuanto a la barrera intraeclesial entre clero y simples fieles, el texto conciliar de *Lumen Gentium* aporta un principio radical de superación, al concebir a la Iglesia primero como Pueblo de Dios, al que se ingresa por el bautismo como sacramento de la fe, que da a todos los cristianos una igual y común dignidad de hijos de Dios; las diferenciaciones funcionales vienen después y están al servicio de esa vida común del pueblo. Fue una expresión clara de este cambio de perspectiva el haber puesto el capítulo que trata sobre la “Constitución jerárquica de la Iglesia, y particularmente el Episcopado” (cap. 3) después de haber tratado sobre “El misterio de la Iglesia” (cap. 1) y sobre “El Pueblo de Dios” (cap. 2).

En América Latina el Concilio tuvo una repercusión importantísima en la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, para analizar y tomar decisiones en torno a “La presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina”.

### **b) El escenario teológico**

Es tarea imposible describir con exactitud lo que ocurre en la teología de los años 60. Señalo tres aspectos que me parecen decisivos.

En primer lugar, en la teología católica ha madurado ya la recuperación de las fuentes de la teología, Padres, Liturgia y sobre todo Escritura. De esto se hace eco el Concilio cuando dice, en *Optatam Totius* 16 que la Escritura es el alma de la teología.

En segundo lugar se pueden mencionar los esfuerzos que se hacen en las diferentes confesiones cristianas por elaborar una teología de la realidad contemporánea. Se trata de la teología de la esperanza de Moltmann (su 1ª edición es de 1964), hecha en diálogo con la filosofía de la esperanza del marxista heterodoxo Ernst Bloch; de la teología política de Metz (la conferencia sobre ese tema es de 1967; está publicada en *Zur Theologie der Welt* <Para una teología del mundo>, 1968), que dialoga con la Ilustración y con Kant; y de una serie de esfuerzos en la teología protestante por asimilar la modernidad desde la fe cristiana: por ejemplo, la secularidad en Gogarten y Bonhoeffer, la revolución

en Richard Shaull. Debido a que en estas teologías se intenta reflexionar sobre la realidad humana y sobre la historia, van tomando cada vez más importancia las ciencias humanas y sociales.

En estos ensayos teológicos se detectan algunas líneas comunes. De partida, una valoración positiva del ser humano y del mundo, pero no a costa de la importancia de Dios; un axioma que se suele trabajar en estos años es la afirmación de que la dependencia de las creaturas respecto de Dios, por un lado, y la libertad y autonomía creaturales, por otro, crecen en proporción directa, no inversa, de manera que Dios no es competidor de sus creaturas, sino precisamente su Creador, el que las hace ser lo que son y les da la capacidad de desplegar sus potencialidades. Esta valoración positiva del mundo en su mundanidad lleva a afirmar que no es un objeto sagrado, entregado sólo a la contemplación religiosa del ser humano, sino el material de la acción humana en la historia, encomendado a la capacidad creadora del ser humano, que lo debe ir llevando hacia un futuro nuevo, porque en este proceso de transformar el mundo la persona se hace a sí misma, se perfecciona. Detrás de esta valoración de la mundanidad del mundo está la asunción por parte de estos teólogos del antropocentrismo de la modernidad, superando tanto el cosmocentrismo de la Antigüedad como el teocentrismo medieval. Esta teología parte de la base de que el ser humano no está dado sino que se va haciendo, en interacción con los demás, en la historia; es la aventura de co-crearse construyendo el mundo.

Junto a esta valoración positiva del mundo está la aguda toma de conciencia de la dimensión social del ser humano, que lleva a los teólogos a estar atentos a las instituciones sociales y a la cultura, en cuanto marcos en cuyo interior se despliega la vida de las personas.

Todo esto, finalmente, repercute en una toma de conciencia de la historicidad de la teología, hecha siempre por personas marcadas por su historia y su cultura.

#### c) El escenario social

En Europa el escenario social de los años 60 está fuertemente marcado por el llamado “milagro alemán”, es decir, por la asombrosa recuperación económica y social de Alemania luego de la derrota del nazismo. En los 15 años que van de 1945 en que termina la guerra, quedando Alemania destruida y postrada, hasta 1960, ha tenido lugar una auténtica hazaña humana.

En los Estados Unidos estos años ven un florecer del “sueño americano”; los norteamericanos piensan que su modo de vida (el “american way of life”) es el mejor posible y que tarde o temprano se va a difundir en toda la humanidad.

En América Latina son años de utopismos, en la versión desarrollista o en la revolucionaria. Se piensa que el mundo nuevo, construido por nosotros, en el que reinarán la justicia y el bienestar, está al alcance de la mano. El triunfo de la revolución cubana en 1959 alienta las esperanzas utópicas de la izquierda y estimula los proyectos desarrollistas alternativos, que plasman en la “Alianza para el Progreso” que intenta poner en marcha el Presidente John F. Kennedy ya en 1960.

#### d) El escenario cultural

A mi juicio, lo decisivo que ocurre en la cultura en los años 60 es que lo que podemos llamar la “nueva oleada” científico-técnica empieza a enseñorearse de los sistemas de producción y distribución de bienes y servicios. Hoy estamos viviendo aún en esta estela que, por el proceso de globalización en curso, se difunde al mundo entero.

Esta “nueva oleada” científico-técnica surge como resultado del gigantesco esfuerzo que significó en estas materias la 2ª Guerra Mundial, que planteó problemas nuevos e impulsó a los científicos y a los investigadores técnicos a encontrar nuevas soluciones. Lo más conocido es quizá el desarrollo de la bomba atómica, que ha dado luego a luz las centrales eléctricas nucleares, hechas tristemente famosas a partir del accidente de Chernobyl. Pero junto a este aspecto hay muchos otros, que hoy constituyen lo central de la ingeniería, como las investigaciones operacionales, el método de la trayectoria crítica, los sistemas de evaluación de costos y beneficios, etc.

Sergio Silva G., ss.cc.

En lo que sigue recorro las diversas etapas que se pueden distinguir en la aún tan joven TL. La presentación de cada etapa la hago en dos partes: primero, una lista de los acontecimientos principales del período y luego una breve reseña de los temas teológicos fundamentales debatidos.

### 3. La Teología de la Liberación hasta 1972

#### 3.1. *Hasta 1972, crecimiento sin obstáculos*

##### a) Reuniones de teólogos

Los comienzos de la TL se pueden retrotraer hasta 1964. En efecto, en Marzo de ese año se reunieron en Petrópolis, Brasil, en el convento de los Franciscanos, una serie de teólogos latinoamericanos, preocupados de elaborar una teología adecuada a las necesidades de AL. Las ponencias presentadas desgraciadamente no fueron publicadas. Roberto Oliveros, que tuvo acceso a los mimeos distribuidos en esa ocasión, da cuenta de los contenidos de los trabajos de Juan Luis Segundo, sobre los problemas teológicos de AL, y de Lucio Gera, sobre la función del teólogo y de la teología en AL. Se detiene un poco más en el trabajo de Gustavo Gutiérrez, que trata sobre el diálogo salvador con los diferentes tipos de persona que hay en AL, como son los pobres, las élites intelectuales y profesionales y la oligarquía; hace luego la crítica de las diversas formas de praxis pastoral de la Iglesia latinoamericana, la de cristiandad y la espiritualista, y propone la que a su juicio sería la pastoral adecuada; y termina describiendo el proceso de reivindicación social que se está viviendo en AL.

En 1965 el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano, dependiente del CELAM, dirigido por Segundo Galilea) organizó otras tres reuniones-cursos para agentes pastorales y teólogos: en Bogotá, Colombia, del 14 de Junio al 9 de Julio; en La Habana, Cuba, del 14 al 16 de Julio; y en Cuernavaca, México, del 4 de Julio al 14 de Agosto.

El mismo IPLA organizó encuentros anuales de teólogos y pastoralistas, en buena parte los mismos que habían estado en la reunión de Petrópolis el 64. En Cuernavaca, en 1965, sobre Cristología y Pastoral; en Santiago de Chile, en 1966, sobre Palabra y Evangelización; en Montevideo, Uruguay, en 1967, sobre Teología de la historia.

##### b) Aporte de los Jesuitas

El Padre Arrupe, General de los jesuitas, escribe el 12 de Diciembre de 1966 una carta a los Provinciales de AL, instándolos a ocuparse de los problemas sociales de AL. Es una toma de posición oficial del Padre General, como respuesta a un Congreso de los CIAS (Centros de Investigación y Acción Social de los jesuitas) en Lima, del 25 al 29 de Julio de ese mismo año; promulga los Estatutos de los CIAS y comenta los puntos que a su juicio pueden prestarse más a dificultades; y decide no hacer por ahora una Toma de posición de la Compañía frente al conflicto social de Latinoamérica, como se pedía en las conclusiones del Congreso de los CIAS, porque le parece que primero debe haber la elocuencia de los hechos, es decir, la acción decidida en favor de la justicia social, sobre la cual se extiende en su carta.

El P. Arrupe está presente en la reunión de Provinciales de AL en Río de Janeiro, del 6 al 14 de Mayo de 1968. Se ve así la clara línea que el P. Arrupe quiere dar a la acción de los jesuitas en AL, de compromiso con la liberación de los pueblos latinoamericanos.

##### c) El bautizo de la TL: la conferencia de Gutiérrez en 1968

En el 2º Encuentro de Sacerdotes y Laicos organizado por el Movimiento Sacerdotal ONIS de Perú en Chimbote, del 21 al 25 de Julio de 1968, Gustavo Gutiérrez tiene una conferencia que resultará crucial en el nacimiento de la TL. Reelaborada, la presentó en una reunión organizada por SODEPAX sobre Teología del Desarrollo en Cartigny, Suiza, en Noviembre de 1969. Es la base de lo que poco después se publicaría como libro.

Esta conferencia me parece un gozne importante en el nacimiento de la TL como teología latinoamericana. En ella Gutiérrez puso nombre al deseo de muchos, acertó a una expectativa de grandes sectores de la Iglesia de AL, cristalizó algo que estaba en el aire, todo lo cual se explica por el contexto que he dejado descrito anteriormente. De aquí, la enorme e inmediata difusión de su pensamiento en toda AL.

Sergio Silva G., ss.cc.

d) Medellín, su preparación y su prolongación

Otro acontecimiento decisivo fue la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar en Medellín, Colombia, del 26 de Agosto al 6 de Setiembre de 1968. En ella, una representación importante del Episcopado de AL acoge y asume las ideas liberacionistas. En parte, esto se explica por la preparación de esa Conferencia, realizada por los diversos Departamentos del CELAM mediante Seminarios y encuentros en que participan teólogos y expertos que están en la línea de lo que Gutiérrez llamó TL poco más de un mes antes de la celebración de Medellín.

Entre estos encuentros hay que mencionar el de Buga, Colombia, sobre Universidades Católicas, solicitado al CELAM por un grupo de 40 Obispos reunidos en Baños, Ecuador, y realizado en Febrero de 1967; el del Departamento de Misiones, en Melgar, Colombia, del 20 al 27 de Abril de 1968; y el de los Presidentes de Comisiones Episcopales de Acción Social, en Itapoán, Brasil, del 12 al 19 de Mayo de 1968.

La Conferencia General de Medellín acoge y consagra las ideas liberacionistas en la Iglesia de AL. Desde este momento, el trabajo de los diversos departamentos del CELAM irá en esta misma línea, hasta el golpe de timón que se produce a fines de 1972.

Al amparo de esta consagración al más alto nivel, se suceden en AL encuentros, congresos y jornadas sobre TL; se trata casi siempre de difusión de las ideas y de su aplicación pastoral, más que de elaboración teológica propiamente tal. Algunos ejemplos, tomados un tanto al azar: Simposios de TL en Bogotá, Colombia, en Marzo de 1970 y en Julio (26 al 31) de 1971; Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, San Miguel, Buenos Aires, Argentina: sobre Liberación Latinoamericana, en 1971, sobre Socialización del poder y la economía, en 1972, sobre Dependencia cultural y creación de cultura en AL, en 1973, -complementada por un Simposio de Filosofía Latinoamericana, centrado en la Filosofía de la Liberación- y sobre Educación para la liberación integral en el proceso latinoamericano, en 1974; Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo, en Santiago de Chile, del 23 al 30 de Abril de 1972.

El Sínodo de Obispos de 1971 trató sobre el celibato sacerdotal y sobre la justicia en el mundo; en este tema acoge en gran medida la preocupación por la liberación que han hecho suya los Obispos de AL.

e) El fin de este primer período

En la segunda mitad de 1972 se producen dos acontecimientos de sentido contrario, que nos hablan del inicio de un nuevo período en el desarrollo de la TL.

El primero es extremadamente positivo y favorable para la TL; se trata de su “estreno en sociedad”, de su aceptación en la teología europea, considerada hasta hace poco la única teología verdaderamente digna de ese nombre. Del 8 al 15 de Julio de 1972 el Instituto Fe y Secularidad de los jesuitas de Madrid organiza un encuentro en El Escorial sobre Fe cristiana y cambio social en AL, al que se invita a muchos de los teólogos latinoamericanos de la liberación.

El segundo acontecimiento, en cambio, es enormemente negativo para los teólogos de la liberación; se trata de la elección del recién ordenado Obispo Alfonso López Trujillo como Secretario General del CELAM, durante la 14ª Asamblea Ordinaria del Consejo del CELAM, en Sucre, Bolivia, del 15 al 23 de Noviembre de 1972, con la expresa misión de recuperar los departamentos del CELAM para la línea antiliberacionista. En la misma Asamblea fue elegido Presidente del Departamento de Laicos Mons. Antonio Quarracino, que habría de ser Secretario General más tarde, cuando Mons. López Trujillo fuera elegido Presidente del CELAM.

### **3.2. Algunos temas teológicos centrales**

Entre los temas trabajados durante esta primera fase destaco los tres siguientes: la politización de la fe, la teología de la historia y la autocomprensión de la TL.

a) La politización de la fe

Los mismos teólogos de la liberación explican su decidida politización de la fe por una doble toma de conciencia. Por un lado, es la conciencia del carácter englobante de la fe cristiana, que no se puede

confinar en un sector delimitado de la existencia humana, individual y colectiva -el sector religioso-, sino que está destinada a penetrar la totalidad del ser y del actuar de la persona del creyente.

Por otro lado, es la toma de conciencia de lo que a sus ojos aparece -con la violencia de los descubrimientos transformadores- como la verdadera situación económica, política y social de AL, sobre todo de lo que se reconoce como su causa. AL no está en una situación de subdesarrollo, causado por el atraso, del que se sale mediante terapias desarrollistas; terapias que consisten en hacer nuestra la solución que han encontrado los países del Norte para sus problemas, es decir, terapias reformistas. Para los teólogos de la liberación, en cambio, AL está en situación de opresión, causada por la dependencia, de la que se sale mediante una terapia liberacionista, que consiste en romper con la dependencia respecto del Norte para buscar una solución auténtica a nuestros verdaderos problemas, es decir, una terapia revolucionaria.

La incipiente TL basa su apreciación de la situación de AL en la teoría de la dependencia, desarrollada en las ciencias sociales latinoamericanas en la década del 60. Esta teoría depende de la teoría del imperialismo elaborada por Lenin, que a su vez depende de la idea de la lucha de clases de Marx; en su teoría del imperialismo Lenin prolonga esta lucha, que Marx situaba en el campo de las relaciones entre burguesía capitalista y proletariado al interior de una nación, proyectándola al ámbito de las relaciones internacionales. La teoría de la dependencia trabaja con la idea de que existen a todo nivel -local, regional, nacional y mundial- estructuras centro/periferia, en el sentido de que pequeños grupos de poder, el respectivo “centro”, concentran los procesos de toma de decisiones, a costa de las grandes mayorías, la respectiva “periferia”, que es la que produce la plusvalía de la que el centro se apropia. A nivel nacional (regional y local) el centro es la clase dominante, la periferia son las clases dominadas; a nivel internacional, el centro son los países desarrollados y ricos del Norte, la periferia son los países pobres y subdesarrollados del Sur. El sistema funciona porque los centros -es decir, el Norte y los grupos nacionales, regionales y locales de la burguesía- están de acuerdo en establecer la opresión de las mayorías dominadas de la periferia. Hay, así, un encadenamiento de los centros y de sus respectivas periferias, a la manera de muñecas rusas, en que el centro de nivel superior se apropia de parte de la plusvalía de la que se ha apropiado el centro de nivel inferior. Así, la TL integra en su elaboración aportes de las ciencias sociales que encuentra en su entorno inmediato.

Un apoyo a esta politización de la fe se encontró en la “lectura latinoamericana” de la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI. A juicio de Segundo esta lectura destacó en la encíclica ante todo la valiente denuncia del neocolonialismo y la justificación tomista de la revolución en caso de tiranía evidente y prolongada. Así, se la pudo interpretar en AL como un rechazo del reformismo desarrollista y una opción por la revolución.

Un detonante de la politización liberacionista de la fe fue la experiencia de la pobreza y de los pobres de AL hecha por gente de clase media y alta. Un caso típico es el de Camilo Torres, párroco universitario en su patria, Colombia, proveniente de la oligarquía terrateniente, que ingresó en la guerrilla y murió en ella.

Señalo tres consecuencias. En primer lugar, esta politización, tal como de hecho se dio -ligada a la teoría de la dependencia-, planteó el problema de la asunción del marxismo en la fe y en la teología, que va a ser una fuente principal de la crítica que dentro de la Iglesia se hará a la TL. Será también ingrediente importante del tema de la “mediación socioanalítica” en el método de la TL, que hace suya la tríada Ver-Juzgar-Actuar. Un aspecto crucial de esta asunción del marxismo es el tema del conflicto, en la forma de la lucha de clases. El mundo aparece a esta mirada como el campo de un conflicto entre clases y naciones.

En segundo lugar, también se hará conflictivo el carácter universal y englobante que se atribuye a la política en la TL, que se explica por la concepción que se tiene de la actividad política: un quehacer cuyo objeto es la sociedad y su futuro; en efecto, la política no sólo regula y organiza las relaciones societarias de los seres humanos, sino que trata de construir la sociedad conforme a determinados criterios y proyectos. El sujeto de la política es el pueblo que, desde su situación actual de masa

manipulable, debe elevarse a la condición de pueblo capaz de crear su propio destino. Así entendida, la política no es una función separada del resto de la vida humana ni de ejercicio intermitente, sino -como la fe- englobante. Este carácter englobante se deriva tanto de su sujeto -el pueblo, es decir, en principio la totalidad de los miembros de la sociedad- como de su objeto: el futuro de la sociedad. Se hace más patente aun al considerar el carácter incluso geográficamente universal del esfuerzo de liberación que se propone, dado que la miseria de las masas latinoamericanas no es más que el fruto de esa cadena de relaciones de opresión (y de apropiación de la plusvalía) que van desde los centros mundiales de poder hasta el último rincón físico y síquico de AL, pasando por los intermediarios que son las oligarquías nacionales y locales. Sin embargo, esta universalidad englobante de lo político no disuelve lo político privándolo de su especificidad; de hecho, lo político está especificado en dos direcciones. Por un lado, el objeto del quehacer político no es cualquier relación societaria sino una muy precisa, la relación de dominación, que se trata de suprimir en todos los niveles en que se da, internacional, nacional y local. Por otro lado, el sujeto del quehacer político no es el pueblo en cuanto masa sino en cuanto se ha hecho consciente de su situación, ha asumido un determinado proyecto histórico y se ha organizado con vistas a su realización, lo que implica una compleja dialéctica élite/masa.

Finalmente, una consecuencia propiamente teológica es que en su lectura de la Sagrada Escritura la TL percibe dos aspectos hasta ahora más bien pasados por alto y que se convertirán en centros de su reflexión; por un lado, se trata de la opción de Dios por los pobres y, por otro, de la fe que acoge a ese Dios, que es vista consecuentemente como una praxis de liberación de los pobres.

#### b) La pregunta teológica por la historia

La politización decidida de la fe obrada por la TL lleva necesariamente a hacerse la pregunta teológica por el sentido y valor de la historia. La TL la ve como un proceso de liberación conducido por Dios, que -en medio de las evidentes ambigüedades de la historia- va encaminado hacia una sociedad futura en que los seres humanos se verán libres de toda servidumbre y podrán ser sujetos de la historia.

Desde el punto de vista formal, la historia aparece como un proceso abierto al futuro. Pero no se trata del mero desarrollo de virtualidades preexistentes en el ser humano, sino de la conquista de nuevas formas de ser persona; por eso la intervención de la conciencia es determinante, hasta el punto de que sin ella no hay historia. Sin embargo, este proceso no se desenvuelve con la suavidad de una evolución sino que avanza mediante saltos bruscos, por la conflictividad inherente a la historia.

El argumento teológico que sostiene esta visión de la historia es que Dios se ha comprometido con la historia. El Dios de Jesucristo es el que se interesa vitalmente por la historia humana y se compromete en ella; es lo que significa la Encarnación. El mundo, en su consistencia y en su devenir, depende de Dios, que lo dirige y le da sentido a su devenir; es lo que expresa la fe cristiana en la creación. Para la Sagrada Escritura es esencial la visión del Dios que se revela en la historia, no en la naturaleza ni en las instituciones; el Dios que se revela acompañando la marcha de su pueblo hacia el futuro escatológico, en radical inmanencia en la temporalidad histórica. Sin embargo Dios es el “Deus semper maior”, que nunca se agota en el pasado, en lo ya revelado; es el Dios siempre delante de su pueblo, el Dios provocante. Esta intervención de Dios en la dirección de la historia es gratuita.

La obra que realiza Dios al intervenir en la historia es la salvación que, en su contenido histórico, es liberación de toda alienación. Por eso, la liberación incluye siempre tres niveles, implicados mutuamente en un único proceso: el nivel existencial, de la conquista de la libertad personal en el quehacer histórico; el nivel político, que es liberación de las alienaciones que han cristalizado en estructuras económicas, sociales, políticas y culturales; y el nivel teológico, que es la liberación definitiva realizada por Cristo, que suprime la raíz de toda alienación, el pecado, y vence en principio la alienación fundamental, la muerte.

La acción liberadora del Dios bíblico, que es la teofanía -la revelación de Dios- por excelencia, se dirige en primer y principal lugar a hacer justicia a los oprimidos. Su necesaria e inevitable contrapartida es el castigo, el juicio, de los opresores. Vista desde Dios, la salvación que Él hace en la historia es la inauguración de su Reinado, es decir, la supresión definitiva de toda dominación de un ser

humano sobre otro.

Para la TL la historia de la salvación y la historia humana de liberación son una única historia. No se trata de dos historias paralelas o que convergen hacia un mismo punto; se trata de un solo y único devenir histórico, asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia. Porque única es la vocación a la que Dios llama a toda la humanidad: la comunión con Él y entre los seres humanos.

El fundamento bíblico de esta afirmación es doble. Por una parte, la manera como entiende la Sagrada Escritura las relaciones entre creación y salvación: no como dos órdenes sino como uno solo, en el que la creación es el primer acto salvífico, que inaugura la historia, que es a la vez empresa humana y gesta salvífica de Yavé, y en el que la salvación es nueva creación y pleno cumplimiento de la obra creadora. Por otra parte, las promesas escatológicas, que son promesas históricas que se van desarrollando en la historia, aunque sin agotarse en ella; son así el motor que impulsa y orienta la historia, porque abren al futuro nuevo prometido por Dios.

Esta visión unitaria de la historia plantea el problema de la relación entre la liberación, fruto del esfuerzo humano, y la salvación, don gratuito de Dios; el problema de la relación entre las esperanzas históricas y la esperanza cristiana del Reino de Dios.

La respuesta de la TL abarca tres tiempos. Negativamente, primero, se reconoce la realidad intrahistórica del pecado, causante de las alienaciones estructurales que obstaculizan la salvación; de modo que sin liberación de ellas no hay salvación. Positivamente, luego, se afirma la identidad del objetivo de ambos procesos, de modo que la salvación o crecimiento del Reino de Dios se da en la liberación histórica. Finalmente, de nuevo negativamente, se reconoce que el Reino no se agota en la liberación, no se identifica pura y simplemente con los procesos y personas mediadores de liberación: la salvación se da dentro de la liberación, pero más allá de ella; de aquí el carácter incompleto y provisorio de todo logro humano en la historia.

La fe no se da al margen de la historia sino encarnada en ella; es una fe situada, esto es, condicionada - en sus expresiones teológicas, en su institucionalidad eclesial, en sus comportamientos- por la historia; al mismo tiempo, es una fe que aporta su riqueza a la humanidad que vive en la historia.

En cuanto visión, la fe aporta a la historia algo específico que la historia por sí misma no puede dar; se trata de la función profética, que se articula en el anuncio de la esperanza escatológica (la revelación del misterio de la historia) y en la denuncia de todo lo que se opone al pleno advenimiento del Reinado de Dios (el juicio de la historia).

Pero la fe es también praxis de liberación. Por eso, para la TL la verdad de lo por hacer se adelanta en el orden de importancia a la verdad que ya se posee. De aquí que sean más importantes los criterios de ortopraxis de la fe que los de su ortodoxia: la verdad de la fe tiene que ser hecha historia mediante la acción efectiva y eficaz de los creyentes en el mundo, orientada a la transformación humanizante del mundo.

El Reinado de Dios y la salvación **ya** se anticipan en la historia, aunque **todavía no** se realizan en ella en plenitud. El material de esta anticipación es el proceso de liberación. Así, la esperanza escatológica es una fuerza movilizadora y transformadora de la historia; ésta es vista como el lugar del encuentro con Dios en la persona del prójimo que exige ser liberado.

Por su parte, la historia es también un aporte a la fe, en la medida en que en ella es Dios mismo el que está desafiando a los cristianos. El argumento es que, si Dios se ha revelado en la historia, los acontecimientos históricos siguen siendo para el creyente “signos de los tiempos”, que requieren ser leídos y descifrados para captar la interpelación de Dios que contienen y poder luego responderle haciendo la verdad en la praxis histórica.

El problema es discernir cuáles son los acontecimientos que están vehiculando en cada coyuntura histórica una presencia de Dios y cuál es su contenido. La lectura de la historia se puede hacer en diversas claves. Según la TL la Iglesia de AL empieza a hacer una lectura política de los signos de los tiempos. Para su interpretación, la fe proporciona dos criterios de contenido: la liberación y la Cruz.

Respecto de la liberación como criterio, se afirma que la salvación de la humanidad pasa por los marginados, que son los portadores del sentido de la historia, porque con ellos se identifica Cristo. La liberación auténtica será obra de los oprimidos, no de los opresores.

Así, la historia es para la TL no solo un desafío especulativo -el desafío de comprender la Palabra que Dios nos estaría dirigiendo en los acontecimientos-, sino ante todo un desafío práctico: transformar el mundo de manera de ir suprimiendo la opresión, de ir acabando con la alienación. Por eso la liberación de las alienaciones históricas puede ser considerada como obra de salvación. Sin embargo, la dimensión escatológica del cristianismo afecta de provisoriedad a toda realización histórica: las liberaciones históricas, aunque son ya obra de salvación, no son todavía toda la salvación. Esta reserva escatológica es la que hace, en definitiva, irreductible la fe cristiana a una total secularidad.

### c) La autoconciencia de la Teología de la Liberación

La TL nace con mucha conciencia de sí. Gustavo Gutiérrez, desde el comienzo, señaló la novedad que significa la TL. La teología, dice, es inteligencia de la fe. Pero la fe incluye la esperanza y el amor, es decir, el compromiso nuestro de respuesta a Dios. Por eso, la teología no es inteligencia de una verdad abstracta sino de una postura existencial, que es cambiante, en la medida en que el compromiso depende de las circunstancias. Más en concreto, la teología es vista como reflexión crítica de la acción pastoral de la Iglesia.

Hay en este cambio dos acentos. Por un lado, el reconocimiento del primado de la acción que, al interior de la fe, lleva al primado de la caridad; esto hace ver la fe como un compromiso con Dios y el prójimo. Gutiérrez muestra una evolución paralela en la espiritualidad: se pasa del transmitir a los demás lo contemplado (el “contemplata aliis tradere” de Santo Domingo y los dominicos) al ser contemplativo en la acción (de la mística jesuita) y, hoy, a descubrir el valor religioso de lo profano, lo que lleva a una espiritualidad de la acción en el mundo y da una sensibilidad mayor para captar los aspectos antropológicos de la revelación. Si el primado es de la acción, entonces la vida de la Iglesia es también un lugar teológico; de hecho, a partir de Juan XXIII y el Vaticano II, se habla de los signos de los tiempos como una exigencia de acción antes que de mero análisis intelectual. El subrayar el valor de la acción humana viene de la problemática filosófica actual, que recoge las nuevas relaciones de la humanidad con la naturaleza inauguradas por los desarrollos científico-técnicos; se reconoce en particular la influencia del pensamiento de Blondel y de la filosofía marxista de la praxis.

Por otro lado -éste es el segundo acento- la teología se va descubriendo como reflexión crítica sobre la acción de la Iglesia, a la luz de la revelación. Gutiérrez subraya que se trata de un acto segundo, dado que lo primero es el compromiso de fe. Por lo mismo, a la teología no le corresponde dar recetas pastorales -la teología no engendra la pastoral, ésta no se deduce de aquélla-, sino reflexionar sobre la pastoral, en un esfuerzo permanente para orientar y activar el compromiso pastoral y la presencia de la Iglesia en el mundo. Empieza a surgir un nuevo signo de los tiempos, propio de AL: la liberación, que reemplaza la preocupación del magisterio de la Iglesia del último tiempo por el desarrollo. Dada la novedad del tema, la TL es aún muy pobre; y dada su especificidad, debe hacerse interdisciplinariamente, en equipo con economistas y científicos sociales.

#### 4. De 1972 a la Conferencia de Puebla

##### 4.1. *Hasta Puebla: consolidación en la contradicción*

###### a) Principales hitos sociopolíticos

Los países de AL van cayendo uno tras otro en manos de gobiernos militares; hay golpes de Estado en Uruguay, 1971; Bolivia, 1972; Chile, 1973; etc. Antes se había dado en Brasil, 1964, sobre todo el recrudecimiento de 1968, que está en la base de la Doctrina de la Seguridad Nacional, que apoyó ideológicamente luego esta militarización de los gobiernos de AL. Se trató de gobiernos dictatoriales que reprimieron también a cristianos más comprometidos con las luchas populares, incluso a sacerdotes y a algunos Obispos.

En una entrevista recogida en un volumen francés sobre TL, Jon Sobrino afirma que ante los grupos de cristianos y de gente de Iglesia que van solidarizando con las luchas de liberación de los oprimidos en AL toman posición no sólo la izquierda tradicional -que mira con ojos nuevos a esta Iglesia no reaccionaria- sino también los poderes opresores habituales, es decir, los Estados Unidos. Cita las declaraciones de Nelson Rockefeller durante su visita a AL en 1969, que afirmó que si la Iglesia latinoamericana pone en práctica las conclusiones de Medellín, irá en contra de los intereses norteamericanos. Al año siguiente, en 1970, se divulga en Bolivia un documento de la CIA (Central Intelligence Agency, Agencia Central de Inteligencia de los EE.UU.) en que se expone cómo atacar a la Iglesia nacida en Medellín, mostrando a los sacerdotes comprometidos con las luchas del pueblo como sometidos al comunismo. En 1979 el Presidente de los EE.UU. Jimmy Carter pidió a sus asesores un examen a fondo de la actuación de los cristianos de AL. Ya fuera del período considerado, en 1982, consejeros del Presidente Reagan declaran que hay que combatir las posiciones de los cristianos que están por la liberación.

###### b) Acontecimientos en la Iglesia latinoamericana

Con la elección de Alfonso López Trujillo como Secretario General en Noviembre de 1972, la reorganización de los servicios del CELAM se inicia de inmediato. Se cierran los Institutos (de Catequesis, de Pastoral social y de Pastoral) que estaban dispersos en diversas ciudades de AL y se reabre en Bogotá, al alcance del Secretariado General, el Instituto Teológico-Pastoral del CELAM, ITEPAL, que en 1975 empieza a editar la revista Medellín.

López Trujillo organiza de inmediato una serie de encuentros sobre TL, cada vez menos sutilmente contrarios a ella: en Bogotá, del 19 al 24 de Noviembre de 1973, en que participan el propio López Trujillo, Gustavo Gutiérrez, Lucio Gera y el Obispo mexicano Samuel Ruiz, entre otros; en Lima, del 6 al 13 de Setiembre de 1975, al que asisten José Comblin, don Hélder Camara y muchos decididos opositores de la TL; en Buenos Aires, del 1º al 6 de Julio de 1976, en el que sólo participa José Comblin entre muchos opositores a la TL. Otros encuentros en que se toca la temática de la TL son los de Santiago, Julio de 1976, sobre Fe y Política, y de Bogotá, Setiembre de 1977 sobre Seguridad Nacional.

Para la Asamblea General del Episcopado de AL celebrada en Puebla, México, en 1979 no se invitó a ninguno de los teólogos vinculados a la TL. Sin embargo, unos 30 de ellos son invitados a título personal por alguno o algunos de los Obispos participantes, como asesores suyos, y se reúnen en una misma casa y trabajan aportando desde fuera del aula a los debates y a los textos finales, influyendo positivamente en las Conclusiones de Puebla.

En estos años tienen lugar una serie de Encuentros teológicos internacionales (y alguno de ellos interconfesional) de importancia, en los que participan teólogos latinoamericanos de la liberación. Los que más inciden en el desarrollo de la TL son el de México, del 11 al 15 de Agosto de 1975, en el que se plantea el nuevo tema del sentido teológico del cautiverio; el de Detroit, del 17 al 24 de Agosto de 1975, donde los teólogos de la liberación se ven enfrentados al problema, que no habían tenido en cuenta hasta ese momento, de la opresión de los negros y de las minorías raciales; y el de Dar-es-Salaam, Tanzania, del 5 al 12 de Agosto de 1976. En este último nace la Asociación EcuMénica de

Sergio Silva G., ss.cc.

Teólogos del Tercer Mundo, en cuyo seno la TL latinoamericana se vincula con las teologías de Asia y Africa.

#### c) En la Iglesia universal

El tema de la liberación va siendo tratado cada vez más por la teología de fuera de AL; la TL empieza a recibir atención crítica -benevolente y enemiga- de parte de teólogos de Europa y EE.UU.

En 1973 hay tres encuentros que tienen que ver con la TL. Del 1º al 4 de Mayo, en Ginebra, Suiza, tiene lugar un “Symposium on Black Theology and the Latinamerican Theology of Liberation”. Participan Hugo Assmann y Paulo Freire de AL, James Cone de los EE.UU., y Eduardo Bodipo-Malumba de Africa. Assmann reconoce que la TL no se ha preocupado aún de los problemas de la opresión racial. También en Mayo tiene lugar en Estrasburgo, Francia, el 4º Coloquio del CERDIC sobre ideologías de liberación y mensaje de salvación. Sólo uno de los ponentes, Georges Casalis, se refiere a la TL de AL, pero se concentra en el programa de concientización de Paulo Freire, que considera como el arma privilegiada de las luchas de liberación. Del 11 al 13 de Junio de 1973 tiene lugar en Toledo, España, un encuentro titulado Conversaciones de Toledo, que es en alguna medida el *pendant* crítico del encuentro del año anterior en El Escorial.

En 1974 la revista internacional Concilium publica un número sobre TL escrito por teólogos latinoamericanos: los católicos Segundo Galilea, Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, José Comblin, Juan Luis Segundo, Raúl Vidales y Ronaldo Muñoz y el protestante José Míguez Bonino.

Una subcomisión de la Comisión Teológica Internacional inicia este año un estudio sobre la TL; la preside Karl Lehmann. Su trabajo es visto en sesión plenaria del 4 al 9 de Octubre de 1976, en la que exponen Lehmann, Heinz Schürmann, Olegario González de Cardedal y Hans Urs von Balthasar; en Agosto de 1977 se aprueba un texto titulado Promoción humana y salvación cristiana.

#### **4.2. Los temas teológicos nuevos**

Voy a referirme a la teología del cautiverio, la cultura popular y algunas reflexiones sobre el método de la TL.

##### a) La incorporación de la teología del cautiverio

El tema del cautiverio se hace presente en el encuentro de México, de Agosto de 1975, ya en el título de la convocatoria -Liberación y cautiverio-, hecha para conmemorar el 5º centenario del nacimiento de Fray Bartolomé de Las Casas. En una evaluación hecha durante el congreso mismo, Enrique Dussel habla de un progreso cualitativo de este encuentro con respecto al de 3 años antes en El Escorial, porque se descubre que en AL ya no estamos en etapa de liberación, sino de cautiverio; así, la TL gana un tema bíblico nuevo, el del exilio, que se añade al del éxodo. La liberación sigue siendo el objetivo, pero hay que aprender a vivir tácticamente en el cautiverio, en esperanza y prudencia; con esto, el horizonte de la TL se hace más real.

Luego de la euforia inicial, producida por la expectativa de lograr la plena liberación de los pueblos latinoamericanos en muy corto tiempo, la toma de conciencia de que a AL la espera un largo período de cautiverio implica para la TL entrar en una etapa de mayor realismo en que, sin perder la esperanza de la liberación, se hace necesario aprender a combinar una estrategia audaz de largo alcance con una táctica realista para las acciones inmediatas.

##### b) La discusión en torno a la cultura popular y a los pobres

En AL la TL enfrenta no sólo la crítica que viene del CELAM sino que se encuentra también con un grupo que, teniendo en buena medida sus mismas intenciones liberadoras, difiere bastante hondamente en cuanto al método que debe usar la teología latinoamericana. Se trata de lo que se ha llamado la “Escuela Argentina”, que gira en torno a Lucio Gera y Juan Carlos Scannone, cuyo tema predominante es lo popular: la cultura, la religiosidad, la sabiduría de nuestros pueblos.

Según Juan Carlos Scannone, dos son las diferencias fundamentales. En primer lugar la Escuela

Argentina no parte de la praxis de grupos cristianos organizados en función de la liberación, sino de la praxis de los pueblos latinoamericanos, en cuya sabiduría (o cultura) y en cuya religión ya está inculturado el pueblo de Dios y el Evangelio. A esto se añade la diferencia en las mediaciones socioanalíticas a las que recurren: los argentinos prefieren las ciencias de la historia y la cultura, lo que significa privilegiar una comprensión previa de la unidad del pueblo-nación y de su cultura por sobre los conflictos que se dan en su interior, por ejemplo entre clases sociales; prefieren las ciencias humanas más sintéticas y decididamente hermenéuticas, como la Historia, la Antropología Cultural y las Ciencias de la Religión, que abren a una comprensión de los símbolos y las narraciones de la cultura popular; y critican un uso del análisis marxista en la TL que les parece no suficientemente crítico.

En la discusión que se va abriendo hacia diversos frentes, la TL debe hacer una serie de precisiones respecto de los pobres. En contraste con la Escuela Argentina, la TL tiene una mirada más bien crítica respecto de la religiosidad popular. Se basa en que la opresión que sufren los pobres los hace estar con mucha facilidad alienados, incluso en lo que tiene que ver con su expresión religiosa y de fe, de modo que hay que ayudarlos a liberarse. Los diversos encuentros teológicos de este período hicieron tomar conciencia de que la TL, en su concentración inicial en la situación de los pobres urbanos de AL, había olvidado una serie de otras categorías de pobres y oprimidos. Entre ellos los indígenas que, aunque sólo son el 20% de la población de AL, representan el 60% de los oprimidos de esta región; también los negros y los hispanos de los EE.UU. y las mujeres. Esto lleva a los teólogos de la liberación a expresar que el interlocutor de la TL, en contraste con la teología europea, no es el no creyente sino el no hombre, todos aquellos seres humanos que están impedidos de alcanzar su pleno desarrollo humano por las condiciones de opresión y pobreza en que son mantenidos.

Según Gustavo Gutiérrez el acercamiento de la Iglesia a los pobres al evangelizarlos ha sido una auténtica misión; en efecto, al ir a ellos con el Evangelio la Iglesia ha salido de sí y ha entrado en el mundo de los pobres; ésta es la forma latinoamericana de la apertura al mundo propiciada por el Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes*. Pero, además, en esta salida fuera de sí la Iglesia de AL ha descubierto la riqueza cultural y humana de los pobres, sobre todo su potencial evangelizador; destinatarios privilegiados del Evangelio, los pobres son también, en sus comunidades eclesiales de base, portadores muy eficaces del Evangelio. Finalmente, la Iglesia ha debido pagar un precio por este acercamiento a los pobres: prolongar el destino del Siervo de Yavé, dando la sangre de sus mártires, que es semilla de vida nueva.

### c) La reflexión sobre el método de la TL

En estos años dos teólogos importantes de AL hacen una reflexión bastante minuciosa y a fondo sobre el método de la TL. Se trata de Clodovis Boff y de Juan Luis Segundo.

Para Segundo la TL representa un punto irreversible en el desarrollo de una nueva conciencia de la fe en AL; esto implica que ha llegado la hora de la epistemología, de la reflexión sobre el método de la TL; reflexión que debe ser un esfuerzo por combatir la metodología clásica de la teología. La diferencia básica estriba en la decisión de la TL de introducir conscientemente en el quehacer teológico la realidad que vive el teólogo, es decir, su situación histórica, económica, política, social y cultural. El método para hacer la relación entre el presente del teólogo y el pasado que constituye su dato -la revelación y la tradición- es el círculo hermenéutico. La interpretación es circular porque cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar, y así sucesivamente.

El teólogo debe comprometerse con la realidad presente que le toca vivir y tratar de mejorarla. Sólo a este precio su teología puede liberarse y ser liberadora. Aunque esta deliberada parcialidad acaba con una determinada forma de universalidad de la ciencia, es sólo ella la que permite acceder a la verdadera universalidad, gracias a una acertada elección del punto de mira. Esta parcialidad impone el recurso necesario a la sociología, para desenmascarar los obstáculos que se oponen a la liberación, particularmente esos ocultos mecanismos ideológicos que funcionan en toda sociedad y que se infiltran

también en el dogma católico, poniéndolo al servicio de intereses de dominación. Sin embargo, no es posible un compromiso puro, que no vaya precedido a su vez por una decisión “ideológica”; porque la realidad nunca se nos da a conocer inmediata y concretamente, sino sólo a través de nuestras opciones selectivas, hechas en función de una “ideología”, entendida en el sentido neutro de un sistema de fines y medios que es condición necesaria para la opción y la acción humanas. De modo que cabe un aporte cristiano específico previo al compromiso, lo que lleva a la fe a hacerse “ideología”.

Hay que distinguir dos aspectos en la fe. La fe constituye algo absoluto en cuanto es una verdad revelada por Dios. Pero esta verdad está destinada a una función que no es ella misma, porque debe ser puesta al servicio de los problemas históricos y de su solución, lo que hace de la fe algo relativo. Esta relatividad no es relativismo, porque la libertad humana tiene la capacidad de absolutizar un valor y de concentrar en él toda nuestra existencia. Ahora bien, cuando ese valor es la fe, lo que se absolutiza no es un contenido de información, una ideología, sino el proceso educativo reflejado en la Escritura, por el cual Dios conduce a su pueblo a la fe. La fe es, entonces, un proceso de deuterio-aprendizaje, de aprender a aprender, que no da informaciones sino la capacidad de adquirir nuevas informaciones, es decir, de encontrar solución a los nuevos problemas a medida que se vayan presentando en la historia.

El cristianismo es, así, un Evangelio para minorías que se ponen al servicio de la liberación de las masas. Las exigencias evangélicas no son para todos, son para una minoría, a la que se le impone la tarea de crear, para sí y para los demás, nuevas fuentes de energía que permitan que conductas mecanizadas, masificadas, establezcan la base para nuevas y más creadoras posibilidades minoritarias en cada ser humano. En un proceso semejante al del círculo hermenéutico de una teología que está siempre un poco más liberada y que, por lo mismo, puede ser liberadora.

Según Clodovis Boff la TL es una teología integral, que abarca todos los temas de la teología, pero desde una perspectiva particular, la del pobre y su liberación. Su óptica primera y fundamental es, como en toda teología, la fe positiva; su óptica segunda y particular, la que la diferencia de las demás teologías, es la experiencia del oprimido. Así, en la TL se integran la fe objetiva (expresada en la Palabra de Dios, en la revelación) y la fe subjetiva (la de los oprimidos). Esta TL así entendida es teología epocal, es nueva etapa necesaria de la teología. Cada teología a su manera deberá ser de ahora en adelante TL, es decir, toda teología deberá confrontar, desde su óptica específica, la fe con la historia. Pero hay que tener presente que la fe no es sólo motor de la transformación social de la historia; es también llamado a conversión personal y es esperanza de la resurrección escatológica. Por ello, la TL deberá tratar estas tres dimensiones -personal, social y escatológica- de la fe, lo que implica que las cuestiones metafísicas no deben ser reprimidas. Como consecuencia, la TL debe articular la liberación ético-política (que tiene la prioridad de urgencia) con la soteriológica (a la que le corresponde la prioridad de valor).

Se dan tres formas de TL, profesional, pastoral y popular. La TL es comparable a un árbol, que tiene hojas (la TL profesional), tronco (la TL pastoral) y raíces (la TL popular). Una teología que ha logrado echar raíces en el pueblo se hace indestructible. En los tres niveles se da integración, pero el más integrador es el pastoral: el teólogo, el pastor y el laico se articulan en las asambleas eclesiales en torno a la misión liberadora. Todo el pueblo hace teología, porque no hay fe sin un mínimo de reflexión sobre ella; el pueblo tiene derecho a pensar, no es una mera Iglesia “discente” (que aprende).

En cuanto al método, en toda teología se pueden distinguir dos momentos: el primero explora el sentido que los misterios de la fe tienen en sí y se articula en dos niveles: el del “auditus fidei” (la escucha de la fe) o teología positiva y el de la “cogitatio fidei” (reflexión sobre la fe) o teología especulativa; el segundo momento desarrolla las incidencias de los misterios de la fe en la sociedad y la historia, volviendo sobre el primero, operando en él una refundición epistemológica. Pero hay un momento previo a la teología y a su método, que es el de la praxis de liberación, que implica una conversión de clase y de vida, para situarse junto a los oprimidos. Aunque el aporte propio del teólogo es su buena teología, ésta no es posible sin un contacto mínimo con los oprimidos, que se puede dar de diversas maneras y en diversos grados. El método mismo es una elaboración más compleja de la tríada pastoral ver-juzgar-actuar.

-El ver es el momento de la mediación socio-analítica, que permite mirar el mundo del oprimido para entender por qué es oprimido. Es aquí donde se ha planteado el problema del marxismo. La visión de fe permite descubrir en el pobre y el oprimido mucho más de lo que muestran los análisis sociales: entre otras cosas, su potencial evangelizador.

-El juzgar es el momento de la mediación hermenéutica, que contempla el mundo de Dios y su plan para el pobre; esta mediación se hace a la luz de la fe, que está positivamente registrada en la Escritura. La hermenéutica específica de la TL consiste en leer la Escritura desde la óptica de los oprimidos. Como los pobres son también personas, las cuestiones urgentes -las económicas, políticas y sociales- se articulan con las trascendentales -conversión, gracia, resurrección-. Por otra parte, la pregunta no anticipa ideológicamente la respuesta, de modo que la Palabra de Dios -interrogada por la TL desde la óptica del pobre- puede a su vez cuestionar la pregunta; de aquí que se dé un círculo hermenéutico -en la forma de una interpelación mutua entre el pobre y la Palabra de Dios-, pero en él la primacía de valor la tiene la Palabra.

-El actuar es el momento de la mediación práctica. El nivel de concreción de este tercer momento depende del tipo de TL: la TL profesional da sólo las grandes perspectivas de la acción liberadora; la TL pastoral puede ser más determinada; la TL popular entra a definir acciones concretas. La lógica de la acción es compleja; por ello la mediación práctica comprende diversos niveles discursivos: análisis de coyuntura; definición de los proyectos y programas, de la estrategia y la táctica; el nivel ético y evangélico; el nivel performativo. En esta mediación más que la razón formal actúan la sabiduría de la vida y la prudencia de la acción.

## 5. Desde Puebla hasta hoy

### 5.1. Los acontecimientos del período

Un hito fundamental son las dos Instrucciones vaticanas de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la TL, de 1984<sup>6</sup> y 1986.<sup>7</sup> Se sitúan dentro del esfuerzo desplegado por su Prefecto, el Cardenal Joseph Ratzinger, secundado por Obispos y teólogos latinoamericanos, para someter a proceso doctrinal a algunos de los teólogos de la liberación más en vista, como son Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff; este último fue procesado sobre todo por sus ideas eclesiológicas.<sup>8</sup> Algunos datos de la prehistoria de estas Instrucciones: Parece haber habido reunión de consulta en el Vaticano sobre TL, en presencia del Papa y de Ratzinger, en setiembre de 1983; en esa ocasión, Ratzinger habría expuesto su famoso artículo luego filtrado en la revista “Oiga” de Lima, Perú (23 de enero de 1984), y publicado con el nombre de su autor en “30 Giorni”, la revista del movimiento Comunión y Liberación (3 de marzo de 1984).<sup>9</sup> En marzo de 1984 la Congregación para la Doctrina de la Fe pide al Episcopado peruano que enfrente 10 cuestionamientos a la teología de Gustavo Gutiérrez. Ratzinger escribe una carta a Leonardo Boff el 15 de mayo de 1984, criticando su reciente libro “Igreja, carisma e poder”, e invitándolo a un encuentro con él, que se realizó el 7 de setiembre de ese año.

En el ámbito político, caen muchos de los regímenes militares latinoamericanos, con participación activa de las comunidades eclesiales de base y de autoridades de la Iglesia. A partir de 1989, con la caída del muro de Berlín, se produce muy rápidamente el desmoronamiento del bloque socialista soviético, con lo que se abre el camino para una vigencia sin contrapesos del liberalismo capitalista occidental, que empieza su difusión masiva en el mundo entero, dando origen al llamado proceso de globalización, actualmente en curso.

Por su parte, la TL sigue extendiéndose al campo de toda la teología, como se ve en dos proyectos editoriales de largo aliento, el manual *Mysterium Liberationis*<sup>10</sup> y la colección *Teología y Liberación*.<sup>11</sup> El CEHILA (Comité de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana creado por Enrique Dussel) inicia en este período una *Historia del Cristianismo en AL* desde la perspectiva de los pobres y oprimidos.

La TL sigue extendiéndose también más allá de las fronteras iniciales. Por un lado, va penetrando en el mundo de los pobres norteamericanos, constituido sobre todo por negros e inmigrantes latinoamericanos; por otro, se difunde también con fuerza entre los desheredados de otros dos

---

<sup>6</sup> **Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”**. Santiago, Ediciones Paulinas, 1984, 36 p. Se la conoce como *Libertatis Nuntius*.

<sup>7</sup> **Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre libertad cristiana y liberación**. Santiago, Ediciones Paulinas, 1986, p. Se la conoce como *Libertatis Conscientia*.

<sup>8</sup> Hubo problemas con su Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante. Bogotá, Indo American Press Service, 1982 (Iglesia Nueva 63) 229 p. y con su Eclosiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia. Santander, Sal Terrae, 1980 (Presencia Teológica 2) 136 p., reelaborado luego como Y la Iglesia se hizo pueblo. Eclosiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo Santander, Sal Terrae, 1986 (Presencia Teológica 31) 252 p. y Bogotá, Ediciones Paulinas, 1987 (Actualidades Teológicas) 225 p.

<sup>9</sup> Fue incluido luego en el capítulo 12 de la entrevista de Vittorio Messori al Cardenal Ratzinger: Informe sobre la fe. Madrid, BAC, 1985 (BAC Popular 66), 192-206.

<sup>10</sup> Ignacio **Ellacuría**, s.j. y Jon **Sobrino**, s.j. (coords.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid, Trotta, 1990; t. 1, 642 p.; t. 2, 689 p.

<sup>11</sup> Fue iniciada en 1985 a la vez en portugués (Editora Vozes de Petrópolis) y castellano (Ediciones Paulinas de Madrid y Buenos Aires), con un Comité Patrocinador de unos 100 Obispos; se la planificó en 50 volúmenes repartidos en 7 series. Hubo serios problemas con la Congregación para la Doctrina de la Fe, que hicieron que ya al año siguiente cambiara su nombre por “Cristianismo y Sociedad” y terminara saliendo como conjunto de volúmenes sueltos, cada uno de los cuales tiene Imprimatur de un Obispo benévolo diferente.

inmensos continentes pobres, África y Asia, donde adquiere matices nuevos: el acento se pone en la búsqueda de una teología inculturada, en función del desarrollo integral (África) y del diálogo interreligioso (Asia). Un ejemplo: la “Indian Theological Association” escogió como tema de su Congreso anual para diciembre de 1985 el tema: “En camino hacia una teología india de la liberación”.

En la primera mitad de los 80 se siguen trabajando con particular intensidad temas como la espiritualidad de la liberación<sup>12</sup> y los temas eclesiológicos de la Iglesia que nace de la fe del pueblo.<sup>13</sup> Desde mediados de los años 80 la TL se concentra en responder a los ataques: de ambas Instrucciones vaticanas primero, luego de su pretendida desaparición, al quedar sin el referente del socialismo real. La celebración del 5º Centenario del descubrimiento y la evangelización de América en 1992 trajo un cierto aire nuevo. En octubre de ese año tuvo lugar la 4ª Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo,<sup>14</sup> que fue un impulso importante para que los teólogos de la liberación enfrentaran el tema de la cultura y la inculturación del Evangelio.

En este período han seguido teniendo lugar muchos encuentros teológicos, nacionales e internacionales. Algunos ejemplos internacionales, entre muchos: en 1995, para conmemorar los 60 años de existencia de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, se realizó en Santiago un Encuentro de Facultades Latinoamericanas de Teología católica que editan Revista Teológica, del 20 al 24 de Marzo, sobre el tema de las condiciones del quehacer teológico en AL;<sup>15</sup> en noviembre de 1996 en el Centre de Théologies de la Libération de la Universidad Católica de Lovaina flamenca, se realiza el Simposio sobre Liberation Theologies on Shifting Grounds. Paradigm Shift in Third World Theologies: From Socio-Economic Analysis to Cultural Analysis;<sup>16</sup> en julio de 2000 la SOTER (Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión de Brasil) organizó un gran encuentro latinoamericano para reflexionar sobre los 30 años de TL,<sup>17</sup> que fue preparado por un volumen colectivo.<sup>18</sup>

## 5.2. Algunos temas teológicos del período

Dos de ellos son reactivos. El primero en el tiempo es la reacción de la TL ante las dos Instrucciones vaticanas mencionadas. El segundo tema es la reacción ante una interpretación de la caída del Muro de Berlín (y, como su consecuencia, la disolución del bloque comunista) según la cual la TL perdía su base política y estaba condenada a muerte. En buena medida provocada por estos enormes desafíos a la TL, muchos teólogos del Norte y de la propia TL empezaron a hacer balances sobre la TL, en los que se destaca su aporte permanente a la teología universal. El cuarto y último tema que presento es lo que podemos llamar la “confesión” de Gustavo Gutiérrez, reconocido como uno de los “padres” de la TL, en el prólogo a la 14ª edición de su Teología de la Liberación en España, en 1990.

### a) El balance de las Instrucciones

---

<sup>12</sup> Un tema que viene siendo tratado desde antes de Puebla en Revistas de espiritualidad, pero que alcanza resonancia pública gracias a Gustavo **Gutiérrez**, Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo. Lima, CEP, 1983 (CEP 54) 182 p.

<sup>13</sup> Acabo de referirme a esto a propósito de las dificultades de Leonardo Boff con la Congregación para la Doctrina de la Fe.

<sup>14</sup> **IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano**, Nueva Evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana. Bogotá, CELAM, 1992, 209 p.

<sup>15</sup> Las ponencias están publicadas en el fascículo 3 de Teología y Vida 36, 1995, 153-333.

<sup>16</sup> G. De Schrijver (ed.), Liberation Theologies on Shifting Grounds. Paradigm Shift in Third World Theologies: A Clash of socioeconomic and cultural Paradigms (Löwen 1998).

<sup>17</sup> Luiz Carlos Susin (org.), Sarça ardente. Teologia na América Latina: prospectiva. São Paulo, Paulinas y SOTER, 2000.

<sup>18</sup> Luiz Carlos Susin (org.), O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo, SOTER y Loyola, 2000.

Las dos críticas mayores que hace *Libertatis Nuntius* a la TL son el uso de categorías marxistas y la reducción de la liberación cristiana a la sola liberación política o, en general, humana o temporal. Sin embargo, al presentar la Instrucción en la Sala de Prensa del Vaticano el 3 de setiembre de 1984, el Cardenal Ratzinger se preocupó de subrayar que no se puede hacer un uso abusivo de la Instrucción como si desacreditara a los que hacen en AL una opción por los pobres o como si favoreciera a los que cierran sus ojos ante los enormes problemas de la miseria y la injusticia.

Lo que en AL se le ha reprochado a esta Instrucción son dos cosas principales: por un lado, que presenta una TL que asume sin crítica y en estado puro el análisis marxista; por otro que, al no mencionar a ningún autor concreto, los pone a todos bajo sospecha. De ahí, la reacción de más de algún teólogo de la liberación de sentirse no concernido o bien calumniado por la Instrucción.

Desde Europa, René Marlé ha hecho notar que la Instrucción parece suponer que disponemos de un criterio teológico último de verdad, a cuya luz podemos juzgar qué instrumentos o categorías de ciencias sociales y de filosofía pueden ser utilizados en teología. Ante esto se pregunta: “Las teologías de la liberación, como también otras teologías, ¿no tienen derecho a intentar un camino más discreto, más titubeante, a través de un debate realizado no sólo entre ellas sino también con las demás corrientes de pensamiento presentes en su entorno? Tal camino ¿es inconciliable con la seguridad que surge de las promesas recibidas de la Palabra de Dios, seguridad que es efectivamente constitutiva de la fe?”<sup>19</sup>

Finalmente, se ha destacado un aspecto positivo de la Instrucción: gracias a ella la TL ha sido puesta en el centro de la atención de la Iglesia universal y su intención de fondo es promovida oficialmente.

La reacción de la TL ante *Libertatis Conscientia* (LC) reconoce que su tono es diferente al de la primera Instrucción: ya no es condenatorio, sino más cercano al del Concilio Vaticano II, sobre todo en GS, como se percibe en la apología que hace de la libertad, en el reconocimiento de la responsabilidad de parte de los cristianos en errores y omisiones históricas respecto de la libertad, en la búsqueda del sentido profundo de la libertad en los pequeños y los pobres y en la preocupación ecuménica. Un tono que hace posible retomar más serenamente los problemas suscitados por la TL.

Se señala también el alcance universal de la TL y de la experiencia de Iglesia –sobre todo la vida de las comunidades eclesiales latinoamericanas de base (CEB)- que la sustenta, que son particulares. Se subraya que LC reconoce que la experiencia de las CEBs latinoamericanas es una riqueza de la Iglesia universal y que la reflexión teológica hecha a partir de esa experiencia -la TL- puede ser un aporte positivo para toda la Iglesia, porque saca a luz aspectos de la Palabra de Dios cuya riqueza aún no había sido percibida. Gracias a los términos “liberación” y “libertad”, empleados por la TL, la Iglesia sale del posible esoterismo del lenguaje de la “redención” y dice su fe en términos que forman parte de la experiencia de todos.

#### b) Reacciones ante la caída del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo real

Muchos detractores de la TL han afirmado que la TL está sepultada junto con el muro de Berlín.<sup>20</sup> La defensa es que la TL sólo podría entrar en crisis terminal si se lograra superar las condiciones sociales

---

<sup>19</sup> “Les théologies de la libération, comme un certain nombre d’autres avec elles, n’ont pas le droit d’envisager une marche plus ‘discrète’, plus tâtonnante, à travers la discussion menée, non seulement entre elles, mais aussi avec les autres courants de pensée représentés à l’entour? Une telle marche est-elle inconciliable avec l’assurance trouvée dans les promesses reçues de la Parole de Dieu, et qui est effectivement constitutive de la foi?” René Marlé, s.j., “Théologiens en procès. La théologie de la libération dans ses rapports avec l’Europe et avec les instances magistérielles”. *Recherches de Science Religieuse* 74, 1986, 79-110, aquí 104.

<sup>20</sup> Un ejemplo entre muchos: al final de una descripción de la teología de la liberación, se encuentran las siguientes afirmaciones: “la fe, de teoría, pasaba a convertirse en praxis, en concreta acción redentora en el proceso de liberación. El hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el este europeo resultó ser, para esa teología de la praxis política redentora, una especie de ocaso de los dioses: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada consecuentemente, se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras ante los ojos de la opinión pública mundial”: Joseph Cardenal Ratzinger, “Situación actual de la fe y la teología” (Conferencia pronunciada en el encuentro de presidentes de comisiones episcopales de América Latina para la Doctrina de la Fe, celebrado en Guadalajara, México, del 6 al 10 de mayo de 1996), *Humanitas* 6, otoño 1997, 280-293; la cita, 280.

en que nació -la opresión-; y ni siquiera en ese caso, pues no identifica la liberación cristiana con la mera solución de los problemas sociales crónicos, como se ve por la abundante producción de teología espiritual de los últimos años. Por otro lado, tampoco la TL fue una mera exaltación del socialismo, sino que fue crítica ante él, de modo que puede sobrevivirle.

Sin embargo, algunos autores hablan de una crisis actual de la TL o de una situación crítica. Castillo ve a la TL tensionada hoy entre tres crisis: la del contexto estructural en que nació, porque se está configurando el nuevo contexto de la globalización, que aún no logramos penetrar a fondo; la del sujeto de la liberación, pues no logra emerger como sujeto el pueblo, y los nuevos movimientos sociales son frágiles e inestables; y la que surge al girar la jerarquía latinoamericana a posiciones más conservadoras, lo que deja a la TL en situación crítica al interior de la Iglesia.<sup>21</sup>

La caída del socialismo real ha favorecido la reflexión sobre la TL y su corta historia. Muchos autores piensan que la TL ha ido evolucionando. Se reconoce el paso de una preocupación centrada en lo económico-social y político a lo cultural. Algo de esta evolución se ve comparando, por un lado, los temas de Medellín -lo socioeconómico- y, por otro, los de Puebla -la religiosidad popular como sustrato cristiano utilizable en la evangelización- y Santo Domingo, que acentúa la necesidad de evangelizar las culturas y de inculcar el Evangelio. La praxis de liberación sobre la cual reflexiona la TL fue vista primero contra el telón de fondo de la oposición entre opresión y liberación; mientras que, actualmente, el telón de fondo es, más bien, la oposición entre muerte y vida. Se señala también la convergencia actual entre las dos formas iniciales de la teología latinoamericana: la TL y la teología de la cultura y de la religiosidad popular. Se afirma que en el último tiempo la TL se abre a las teologías indígena, negra y feminista, y a las respectivas (sub)culturas desde las cuales se hacen esas teologías. Hay apertura también a las cuestiones que plantea la ecología, como se ve en la más reciente etapa de Leonardo Boff.

Aunque el amor de Dios por los pobres, que es el fundamento teológico de la TL no cambia, la perspectiva sobre Dios sí ha cambiado: desde una perspectiva funcional, en que Dios aparecía fundamentalmente al servicio de la liberación, a una perspectiva doxológica, en que Dios vale por sí mismo. Dicho de otra manera, en la TL se ha pasado de una teología práctica a una teología espiritual. Así, el concepto de praxis se amplía hasta incluir la contemplación.

Además se señala el cambio de actitud ante la teología europea: se pasa de una crítica a una cercanía, incluso a una alianza. Desde Europa, Moltmann justifica este cambio de actitud: “La teología política es la crítica interna del mundo moderno. La TL es la crítica externa del mundo moderno. Ambas hablan en el nombre de las víctimas. ¿No debe llegarse a una alianza entre la teología crítica en el primer mundo y la TL en el tercer mundo?”<sup>22</sup>

### c) Aporte permanente de la TL a la teología universal

El aporte central y decisivo que se reconoce a la TL es lo que los teólogos europeos llaman la “contextualidad” de la teología, es decir, un modo de hacer teología atendiendo al contexto real en que se hace. Fue Waldenfels uno de los primeros en lanzar el tema de la “teología contextual”.<sup>23</sup> A los diez años, reconoce expresamente que su propuesta debe mucho a la TL.<sup>24</sup> Gutiérrez ironiza un poco al afirmar que toda teología, en cuanto es un esfuerzo de inteligencia de la fe, se halla estrechamente ligada a las preguntas que vienen de la vida y, por lo tanto, “se vincula al momento histórico y al

---

<sup>21</sup> Fernando Castillo L., “Liberación y praxis”, en Juan Noemi C. y Fernando Castillo L., Teología Latinoamericana. Santiago, Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1998, aquí 110 y 119.

<sup>22</sup> Jürgen Moltmann, “Teología política y Teología de la liberación”. AA.VV., La función de la teología en el futuro de América Latina. Simposio Internacional. 1971-1991: 20 años del Departamento de Ciencias Religiosas, 24, 25, 26 y 27 de septiembre de 1991. México, Universidad Iberoamericana, 1991, 258-270, aquí 270.

<sup>23</sup> Es el título de su libro de 1985.

<sup>24</sup> H. Waldenfels, “Kontextuelle Fundamentaltheologie” - Zum Anspruch eines Programms, en Theologie und Glaube 86, 1996, 146-156, aquí 146, 147.

mundo cultural en el cual surgen las preguntas”; “de allí que, rigurosamente hablando, decir que una teología es ‘contextual’ resulta tautológico, de un modo u otro toda teología lo es”.<sup>25</sup>

Recojo algunas afirmaciones fundamentales en torno al tema del aporte de la TL a una más profunda conciencia de la contextualidad de la teología.

El contexto de la teología es doble: de mundo y de Iglesia.

Respecto del mundo, Noemi señala que la TL se abre a él, siguiendo las orientaciones del Concilio Vaticano II. El Concilio asume consciente y explícitamente la extroversión de la Iglesia, es decir, su relatividad mundana e histórica (su carácter de ser relativa al mundo y a la historia, al servicio de ellos). Pablo VI había ya invitado a la Iglesia de AL a considerar la situación latinoamericana no como un mero accidente sino como un antecedente que debe ser reflexionado, en la línea del Concilio (AG 22); en esta perspectiva la teología no es un mero requisito para la formación del clero, sino que pasa a ser un requerimiento pastoral fundamental, y cambia también el interlocutor de la teología: ya no es el clero, ni siquiera el cristiano, sino el hombre de hoy. La TL quiere ser una teología de la historia. Aquí está, según Noemi lo mejor de la TL; esto la sitúa en la huella del Vaticano II, que inició el descenso al valle de la conciencia histórica del hombre moderno. De aquí su atención a los signos de los tiempos.<sup>26</sup> Es de nuevo el Vaticano II -en concreto GS 4-, afirma Noemi, el que impone en la teología la tarea de hacer una interpretación teológica del presente, bajo el tema de los “signos de los tiempos”. Si la Iglesia está referida “ad extra”, al mundo, es porque, “ad intra” ya es relativa al Reinado de Dios; y es este Reino el que permite interpretar una situación histórica dada como momento de la historia sellada por el designio salvífico de Dios.<sup>27</sup> Peter afirma que el acento puesto por la TL en la unidad entre liberación y salvación (y entre inmanencia y trascendencia, historia y Reino de Dios) se fundamenta en la única vocación escatológica, que es a participar de la vida del Dios de la Vida; hay, pues, una sola historia, que tiene como finalidad la plenificación escatológica en el Reino de Dios.<sup>28</sup>

Se afirma, por último, que esta apertura al contexto y a la historia da a la TL su identidad latinoamericana. Según Peter la TL es la primera teología propiamente latinoamericana “en cuanto en ella la realidad y la identidad latinoamericanas son reconocidas por primera vez expresamente como *locus theologicus*”.<sup>29</sup> Para Palácio lo latinoamericano de la TL no es tanto el hecho de hacerse en AL cuanto la experiencia eclesial de fe que la sustenta.<sup>30</sup>

Respecto de la Iglesia se afirma que la TL está atenta a ella, pero en una actitud que reconoce la dialéctica entre el pueblo creyente y los que tienen en la Iglesia el oficio magisterial. Palácio afirma que la TL nació profundamente pastoral -fiel en esto también al Vaticano II-, porque hizo de la vida concreta de la Iglesia, en la que se da encarnada la experiencia de la fe, el objeto primario de la teología; con esto cambió el lugar y la función de la teología.<sup>31</sup>

La apertura al contexto no se hace en una actitud neutral sino, en la línea de la revelación de Dios que culmina en Jesús, en una decidida opción por los pobres. Esta opción busca que los pobres lleguen a ser plenamente sujetos de la historia y de la evangelización. Castillo piensa que si los pobres son

---

<sup>25</sup> Gustavo Gutiérrez, “Situación y tareas de la Teología de la Liberación”, en Revista Latinoamericana de Teología 50, 2000, 101-118; las citas, 101.

<sup>26</sup> Juan Noemi C., “Rasgos de una teología latinoamericana”, en Juan Noemi C. y Fernando Castillo L., Teología Latinoamericana. Santiago, Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1998, 11-39.

<sup>27</sup> Juan Noemi C., “El desafío dogmático-pastoral de la teología latinoamericana”, en Juan Noemi C. y Fernando Castillo L., Teología Latinoamericana. Santiago, Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1998, 71-93, aquí 82-83.

<sup>28</sup> Anton Peter, “Versuch einer systematischen Bilanz der Theologie der Befreiung”. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 39, 1992, 424-448, aquí 441.

<sup>29</sup> “insofern in ihr erstmals die lateinamerikanische Wirklichkeit und Identität zum ausdrücklichen *locus theologicus* erhoben worden ist”, A. Peter, o.c., 424.

<sup>30</sup> Carlos Palácio, s.j., “Condiciones y desafíos del quehacer teológico universitario en América Latina. ¿Qué lugar y qué función para la teología hoy?”. Teología y Vida 36, 1995, 193-202, aquí 198.

<sup>31</sup> C. Palácio, o.c., 198-199.

postulados por la TL como sujetos de la historia, no es por sus cualidades sino porque son parte de la historia del sufrimiento que es, desde la cruz de Cristo, la verdadera historia de Dios con los hombres, la historia de la liberación; de aquí que la praxis histórica de liberación no sea sólo acción, sino que tenga también una dimensión “páthica”, de sufrimiento, y deba articularse desde la solidaridad con los que sufren.<sup>32</sup>

La opción por los pobres implica, entre otras cosas, la exigencia de descifrar una cultura diferente, pues los teólogos no suelen provenir del mundo de los pobres. Según Palácio en la opción por los pobres de la Iglesia latinoamericana “estaba inscrita ya la exigencia de descifrar otra *cultura*”<sup>33</sup> -la del pueblo, más tarde las diversas culturas indígenas-, para contribuir a la encarnación de la Iglesia en ellas; hoy esta exigencia está universalmente aceptada en la Iglesia.

La opción por los pobres expresa, según Peter, “ein epochales Faktum” (un hecho “epocal”, es decir, que marca época, que abre una época nueva):<sup>34</sup> la irrupción de los pobres tanto en la sociedad como en la Iglesia y la teología.

La pregunta por Dios propia de la TL se hace desde el sufrimiento del inocente. Costadoat subraya que la pregunta de la teología en América Latina no es acaso existe Dios, ni siquiera cuál es el verdadero Dios (como propone Juan Luis Segundo), sino cómo hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento del inocente.<sup>35</sup>

Es por todo lo anterior que se considera que la TL más que aportar nuevos contenidos sectoriales es un programa nuevo, una propuesta de una nueva manera de hacer toda la teología. Esta novedad de la TL se hace realidad tangible en su método. Se subraya, en primer lugar, el carácter decididamente hermenéutico de la TL. Es verdad que toda teología es hermenéutica; si hay algo propio en la TL es que es plenamente consciente de su lugar hermenéutico y del punto de vista particular desde el cual se hace, que es el mundo de los pobres. Peter abunda en este tema, al afirmar que, desde el punto de vista de una hermenéutica fundamental, la TL hace un doble aporte a la teología sistemática: junto con la teología política contribuye al fin del estadio de inocencia cognoscitiva de la teología, al acentuar el sujeto que hace teología y sus condicionamientos, y propone un interés de conocimiento propio, que es la justicia para todos.<sup>36</sup>

#### d) La “confesión” de Gustavo Gutiérrez

En la mencionada introducción a la edición de 1990 de su Teología de la Liberación, titulada “Mirar lejos”,<sup>37</sup> Gutiérrez reconoce que ha cambiado en estos años la percepción del mundo de los pobres en la TL; se descubre en ese mundo ahora no sólo la opresión económica y social -aunque se siga afirmando que ésta es fundamental- sino también una muy compleja situación de violencia institucionalizada, una situación de muerte, pero a la vez y sobre todo una inmensa riqueza cultural, una gran hondura humana, una fortaleza admirable. Se descubre, además de la opresión (y riquezas) de los pobres, el mundo de la mujer y de los marginados por su raza. Gutiérrez reconoce que ha ayudado a este cambio el encuentro con teólogos de otros continentes. Su conclusión es que esto “nos aleja del

---

<sup>32</sup> Fernando Castillo L., “Liberación y praxis”, en Juan Noemi C. y Fernando Castillo L., Teología Latinoamericana. Santiago, Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1998, 97-119, aquí 115-116.

<sup>33</sup> C. Palácio, o.c., 199.

<sup>34</sup> A. Peter, o.c., 447.

<sup>35</sup> Jorge Costadoat, s.j., “La pregunta por Dios en la Teología de la liberación”. Teología y Vida 36, 1995, 381-398, aquí 382-383.

<sup>36</sup> A. Peter, o.c., 432.

<sup>37</sup> Gustavo **Gutiérrez**, “Mirar lejos. Introducción a la nueva edición” en Teología de la liberación. Perspectivas. Salamanca, Sígueme, 14ª ed. 1990 (Verdad e Imagen 120) 352 pp., 17-53. Este texto ha sido ciertamente redactado antes de la caída del socialismo real. Está publicado en 1990, el muro cayó en noviembre de 1989. En las notas que Gutiérrez ha añadido a su libro se encuentra la una en p. 142 (nota b) en que alude a la discusión en torno al socialismo real: de haberla escrito después de la caída del muro habría tenido forzosamente que referir a ella.

simplismo que pudo amenazarnos en los primeros momentos, en el análisis de esta situación de pobreza. Sigue siendo claro y fundamental que no basta describir esa realidad, es necesario referirse a lo que la produce (...). El análisis estructural ha sido un punto importante en el marco de la teología de la liberación. (...) Los instrumentos de análisis varían con el tiempo, y según la eficacia que han demostrado en el conocimiento de la realidad social y en la propuesta de pistas de solución. Lo propio de la ciencia es ser crítica frente a sus supuestos y logros y avanza así constantemente hacia nuevas hipótesis de interpretación. Es claro por ejemplo que la teoría de la dependencia, tan usada en los primeros años de nuestro encuentro con la realidad latinoamericana, resulta hoy -pese a sus aportes- una herramienta corta por no tener suficientemente en cuenta la dinámica interna de cada país, ni la vastedad que presenta el mundo del pobre. Además, los científicos sociales latinoamericanos están cada vez más atentos a factores que no estuvieron en la mira un tiempo atrás y que expresan una clara evolución en la economía mundial”.<sup>38</sup> Y señala la deuda externa, la diversidad de conflictos (Norte/Sur, Este/Oeste), los análisis de la cultura. Sobre esto último afirma: “La atención a los factores culturales nos ayudará a penetrar en mentalidades y actitudes de fondo que explican importantes aspectos de la realidad. Por su parte la dimensión económica no será la misma, si valoramos el punto de vista cultural y viceversa por cierto”.<sup>39</sup>

Ha jugado aquí un papel importante el compartir la vida del pueblo sencillo: “las diversas experiencias de inserción en el mundo de los pobres han añadido a un conocimiento teórico una percepción mayor de dimensiones sencillas, pero profundamente humanas, sin las cuales no hay verdadero compromiso liberador. Los combates de quienes rechazan el racismo y el machismo -actitudes tan fuertemente ancladas en la cultura y las costumbres de pueblos y personas-, así como los de aquellos que se oponen a la marginación de los ancianos y los niños, y otros ‘insignificantes’ de la sociedad, nos han hecho ver por ejemplo la importancia de gestos y de acompañamientos que podrían parecer a algunos de escasa eficacia política”.<sup>40</sup> A continuación habla de que “la solidaridad generosa con los sectores pobres no está exenta de la tentación de imponerles categorías ajenas a ellos”.<sup>41</sup>

Finalmente, se refiere al concepto de praxis o práctica, que también ha sido enriquecido por la experiencia de estos años. “La conjunción de esas dos dimensiones, oración y compromiso, constituye estrictamente lo que llamamos práctica. De ella procede la teología de la liberación”;<sup>42</sup> de aquí la abundante producción sobre espiritualidad en la TL. “Ella (la espiritualidad) nos ayudará a desarrollar, más de lo que hasta ahora ha sido hecho, un aspecto tradicional de la teología tempranamente reconocido en la perspectiva en que nos situamos; nos referimos al de su función como sabiduría. El discurso sobre la fe es, en efecto, un saber con sabor; un saboreo espiritual de la palabra del Señor que alimenta nuestra vida y es la fuente de nuestra alegría”. Sabiduría que nace “del seguimiento de Jesús”.<sup>43</sup>

Gutiérrez reconoce también la complejidad de nuestra relación con Dios, que no se puede reducir a la mera obra humana de liberación. “No hay por cierto ningún tipo de inmanentismo en este enfoque de liberación integral. Y si alguna expresión nuestra pudiera dar tal impresión, queremos decir con fuerza que toda interpretación en ese sentido es ajena a la postura que planteamos”.<sup>44</sup>

Finalmente, se encuentra la afirmación no solo de la novedad de la TL sino también de su continuidad: “Su fuerza y significación nos parece que está en la *novedad* que viene de la atención a las vicisitudes históricas de nuestros pueblos y a sus vivencias de fe, verdaderos signos de los tiempos a través de los

---

<sup>38</sup> G. Gutiérrez, o.c., 25-26.

<sup>39</sup> G. Gutiérrez, o.c., 26.

<sup>40</sup> G. Gutiérrez, o.c., 33.

<sup>41</sup> G. Gutiérrez, o.c., 34.

<sup>42</sup> G. Gutiérrez, o.c., 36.

<sup>43</sup> G. Gutiérrez, o.c., 36.

<sup>44</sup> G. Gutiérrez, o.c., 44.

cuales el Señor nos interpela permanentemente; reside también en la *continuidad* que le viene de hundir sus raíces en la Escritura, la Tradición y el Magisterio”.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Gustavo **Gutiérrez**, “Mirar lejos. Introducción a la nueva edición” en Teología de la liberación. Perspectivas. Salamanca, Sígueme, 14ª ed. 1990 (Verdad e Imagen 120) 352 pp., 17-53, aquí 51.

## 6. Palabras finales

A lo ya dicho en el balance recién reseñado,<sup>46</sup> me parece justo añadir otros dos logros importantes de la TL. Se trata de una teología que evoluciona, gracias a que los teólogos de la liberación se critican mutuamente y hacen autocrítica, revisando posiciones anteriores menos exactas. Más concretamente, se puede ver cómo los teólogos de la liberación han ido reconociendo los valores de la religiosidad popular, inicialmente negados o desconocidos; a esto se añade el creciente reconocimiento de los factores culturales en los problemas de la opresión y la pobreza, y el cambio de actitud ante los Derechos Humanos, considerados antes como un tema típicamente liberal y europeo, porque supone una situación social de igualdad, que en AL no se da, pero reconocido hoy, en parte gracias a la dura experiencia de las dictaduras militares, como un tema insoslayable de la TL (y de toda teología cristiana).

Por otra parte, la TL ha contribuido a que se perciba la complejidad de la relación entre la verdad y la praxis: porque si bien es la verdad la que hace libres, es el seguimiento de Cristo la única vía de acceso para reconocer esa verdad, de modo que hay un círculo hermenéutico entre verdad y praxis; círculo a medias reconocido por la 2ª Instrucción vaticana cuando habla de la riqueza de la vida de muchas CEBs en AL. En esta misma línea hay que situar el aporte que ha intentado hacer la TL a la teología de la historia, a la reflexión teológica sobre los signos de los tiempos.

Quiero añadir una palabra sobre los aspectos negativos de la TL, sobre todo en sus primeros pasos. Mi crítica de fondo es que no aparecen bien logrados ciertos importantes equilibrios en la reflexión, debido a su deslumbramiento con aspectos hasta ahora no suficientemente tenidos en cuenta por la teología; este deslumbramiento la ofusca y la hace correr el riesgo de reducción. Me refiero a cuatro desequilibrios principales: antropológico, teológico, epistemológico y el de la propia autocomprensión. El descubrimiento a nivel antropológico de la dimensión política de la existencia humana deslumbra y obnubila a los teólogos de la liberación en la primera hora; sobre todo, el aspecto conflictivo inherente a esta dimensión en la perspectiva de Marx, que lleva a la necesidad de hacer una revolución para acabar con la dominación de clase.<sup>47</sup> Creo que este *exclusivismo* político impide, por un lado, integrar en una visión coherente de la persona la amplia gama de lo humano, que no es sólo ni principalmente lo político; e impide también, por otro lado, reconocer las perplejidades reales en medio de las cuales se desarrolla nuestra vida; reconocer, por ejemplo, que todos somos a la vez, en alguna medida, opresores y oprimidos.

El descubrimiento del valor de lo humano, incluso de su valor divino, especialmente de la obra de liberación en la historia, deslumbra y obnubila a los teólogos de la liberación de la primera hora y les impide percibir que la finalidad de todo -tanto desde el punto de vista de Dios al crear como desde el del sentido de la vida humana- es nuestro encuentro personal con Dios. Porque lo que Dios ha querido, al crear y echar a andar esta historia humana de liberación, es encontrarse personalmente con cada ser humano y dársele. Este desequilibrio, que pone el acento en la acción humana, lleva a no percibir la prioridad de la gracia de Dios, que se tiende a convertir en el fruto de una obra humana.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Supra, 5.2.c

<sup>47</sup> Pueden verse, por ejemplo, los siguientes textos de Gustavo **Gutiérrez**: “Apuntes para una Teología de la Liberación” en Liberación. Opción de la Iglesia Latinoamericana en la década del 70. Documentos de reflexión. Simposio sobre Teología de la Liberación, Bogotá, Marzo 6 y 7 de 1970. Bogotá, Presencia, <1970>, 25-62, especialmente 56; Hacia una Teología de la Liberación. Bogotá, Indo-American Press Service, 1971 (Iglesia Nueva 8) 81 p., especialmente 64 y 65; “Evangelio y praxis de liberación” en Fe cristiana y cambio social en América latina. Salamanca, Sígueme, 1973 (Agora) 428 pp., 231-245, especialmente 235.

<sup>48</sup> Pueden verse dos textos de Gutiérrez: Hacia una Teología de la Liberación. Montevideo, Centro de Documentación del MIEC-JECI, 1969 (Servicio de Documentación, Serie 1, nº 16) 15 pp., especialmente 12 y 42; “Ponencia de Gustavo Gutiérrez” en Sergio **Torres** y John **Eagleson** (eds.), Teología en las Américas. Salamanca, Sígueme, 1980 (Agora) 485 p., 349-353, especialmente 352.

El descubrimiento de la influencia de la praxis sobre la teoría -aprendido no sólo en Marx pero también en él- deslumbra y obnubila a los teólogos de la liberación, de modo que en un primer momento parecen pensar en una determinación de la teoría por la praxis. Se acude a la idea de Vico: “el hombre no conoce bien sino lo que hace. La verdad para el hombre contemporáneo se *veri-fica*, se hace. Un conocimiento de la realidad que no lleve a una modificación de ella, es una interpretación no verificada, no hecha verdad. La realidad histórica deja así de ser el campo de aplicación de verdades abstractas para ser más bien el lugar privilegiado del que se parte y al que se regresa en el proceso del conocimiento. La praxis transformadora no es el momento de la encarnación degradada de una teoría límpida y bien pensada, sino la matriz de un conocimiento auténtico y la prueba decisiva de su valor. Es el lugar en que el hombre recrea su mundo y se forja a sí mismo, conoce la realidad en la que se halla y se conoce a sí mismo”.<sup>49</sup> A esto se añade la idea de que la TL ha significado una ruptura epistemológica. La teología, si quiere decir algo al hombre de hoy, debe romper con sus viejas maneras de conocer. Del compromiso de liberación nacen nuevos gérmenes de conocimiento, que llevan a una relectura del Evangelio, que descubre que la fe es praxis liberadora. Para lograr aquí un equilibrio, me parece que hay que tomar conciencia de dos cosas. Por un lado, que la vinculación entre teoría y praxis es dialéctica, de modo que hay, entre ambas, influencias recíprocas. Por otro, que nunca alcanzaremos la verdad plena; que, por lo tanto, hay que tener más paciencia con los límites de nuestra capacidad de verdad, agravados por el pecado; que tenemos que aplicarnos siempre a nosotros mismos la crítica ideológica.

Finalmente, el descubrimiento de un nuevo modo de hacer teología deslumbra y obnubila, al menos en tres zonas del quehacer teológico. En el nivel de la comprensión de lo que es la verdadera situación de AL, en que se asume como verdad inconcusa la perspectiva y los resultados de la teoría de la dependencia. En segundo lugar, este deslumbramiento opera en la concepción de lo que son el ser humano y la historia; se piensa que estamos en vísperas de crear una nueva manera de ser hombre, gracias al proceso de liberación o emancipación histórica, que nos ha hecho tomar conciencia, por fin, de que somos agentes de nuestro propio destino, subjetividad creadora. Finalmente, también la comprensión del quehacer teológico deja en la sombra los aspectos de sabiduría espiritual y de saber racional propios de la teología clásica, acentuando unilateral y desmedidamente su carácter de reflexión crítica sobre la praxis de la Iglesia y de la fe. Para lograr el equilibrio me parece indispensable cultivar una actitud de modestia, que viene de la conciencia de que cada teología y cada teólogo individual miran el misterio insondable de la autocomunicación de Dios desde una perspectiva inevitablemente limitada. Modestia que debe aliarse con la capacidad de dialogar, sobre todo con la Escritura y la tradición, para establecer la continuidad de la teología.

Termino señalando algunas de las importantes tareas que quedan planteadas a la teología en AL. En primer lugar, hay que proseguir el esfuerzo del que nace la TL, que consiste en vincular la teología con la realidad del sujeto humano, de la historia en que vive, de la cultura que lo hace ser persona de una determinada manera, de la comunidad de Iglesia en que vive su fe. Esto implica, entre muchas cosas, ahondar en el significado de la historicidad, sacando el tema de su concentración reductora en lo social y lo macropolítico. La tarea actual en AL es pensar a fondo el imperativo de historicidad de la teología, sin desconocer los condicionamientos sociales, económicos y políticos, pero sin reducirla a ellos. Aquí se sitúa también la tarea intrateológica de reflexionar sobre los lugares teológicos, una pieza clave de la doctrina tradicional acerca de los principios de la teología. En la TL se suele hablar de los pobres como de un nuevo lugar teológico. Pienso que habría que situarlos en lo que para Cano es el “*sensus fidelium*” como lugar teológico. Y, por otra parte, habría que tener siempre presente la “*catolicidad perijorética*” del conjunto de los lugares teológicos, es decir, la necesidad de que todos los lugares teológicos estén siempre en recíproca interpelación e iluminación, para evitar reducirlos a uno (o a unos pocos), perdiendo la riqueza de la totalidad. En el fondo, creo, se trata de que Dios no cabe en

---

<sup>49</sup> Gustavo **Gutiérrez**, “Evangelio y praxis de liberación” en *Fe cristiana y cambio social en América latina*. Salamanca, Sígueme, 1973 (Agora) 428 pp., 231-245; la cita en p. 241-242.

nuestras categorías, por lo que debe abrirse paso a través de muchas de ellas, diferentes entre sí. Esto no implica que diversas teologías no puedan privilegiar aquel lugar teológico (o aquellos) que están más en sintonía con su experiencia fundante; pero siempre que se mantenga esta preocupación por no perder la riqueza -a veces cuestionadora- que aportan los restantes lugares teológicos.

En segundo lugar, hay que profundizar el diálogo con la cultura de AL, lo que implica dos tareas enormemente complejas. Descubrir la(s) cultura(s) de AL, hasta ahora expresada(s) más bien en el arte, el folklore y la literatura -con los que la teología de los Tiempos Modernos no tiene mucha costumbre de dialogar-, que en un logos filosófico, con el que la teología sabe dialogar. Y luego ahondar en la relación entre liberación e inculturación, mostrando que se articulan sin contraposición. Así se podrá superar las estrecheces del concepto de clase social, que puede dejar a la TL prisionera: la realidad de las mujeres, los niños, los negros, los indios, exige enfoques diferentes; y no hay evangelización auténtica sin inculturación.

Finalmente, hay que contribuir a transformar la modernidad, presente ya decisivamente en AL, pero sin perder sus grandes logros. Creo que una modernidad no adecuadamente criticada se cuele por muchos lados en la TL, por ejemplo en su concepción del ser humano como agente de su propio destino, entendida con cierto carácter titánico. Transformar la modernidad con la savia del Evangelio implica ahondar en la relación entre fe y modernidad, para evitar fundamentalismos y provincianismos. Octavio Paz ha afirmado que somos y no somos europeos y que tenemos que asumir sin complejos nuestra realidad mestiza; de otro modo absolutizaríamos una particularidad y nos haríamos secta, al perder la referencia a la totalidad. Es aquí, en esta ineludible relación con la modernidad, donde caben tres preguntas más específicas que debe plantearse la TL: la pregunta por la eficacia de la acción política que quiera ser liberadora, la pregunta por la evangelización de las clases medias y la pregunta por el papel de la tecnociencia en la vida cotidiana de nuestros pueblos y la posibilidad de transformarla de manera que se eviten los actuales males que provoca, tanto en referencia a los equilibrios ecológicos como a la sociedad, sometida actualmente a un poderoso proceso de globalización, que impone en todo el mundo el modo de vida tecnocientífico de los pueblos desarrollados del Norte.

\*Otros textos que mencionar en la Bibliografía (son importantes, pero como no los he leído no han dejado huella en mi texto):

-Jon Sobrino, El principio misericordia, Santander, 1992.

-Jon Sobrino, Jesucristo liberador, Trotta, 1991

-Julio Lois, Teología de la liberación. Opción por los pobres. San José, DEI, 1988

-José Ignacio González Faus, s.j., “La teología de la liberación como segunda reforma de la Iglesia”, Revista Catalana de Teología 15, 1990, 139-153

-José Comblin, Teología de la liberación, teología neoconservadora, teología liberal. Bogotá, Indoamerican Press Service, 1988

-José Luis Idígoras, “Balance de la Teología latinoamericana de la Liberación”, Revista Teológica Limense 23, 1989, 331-351

-Gonzalo Arroyo, s.j., « Genèse et développement de la théologie de la libération », Recherches de Science Religieuse 74, 1986, 185-200

\*Hay textos en alemán, que pueden ser útiles para los lectores alemanes; cito los que yo he pesquisado:

-Michael Sievernich, s.j., „Frohe Botschaft für die Armen. Was ist und was will die lateinamerikanische ‚Theologie der Befreiung‘?“, Stimmen der Zeit 110, 1985, Bd. 203, 735-747

-Michael Sievernich, s.j., „’Theologie der Befreiung’ im interkulturellen Gespräch. Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen“, Theologie und Philosophie 61, 1986, 336-358

-Peter Neuner, „Theologie der Befreiung – Was ist das?“, Münchener Theologische Zeitschrift 42, 1991, 109-120

-Hans Waldenfels, „Die Theologie der Befreiung“, Diakonia 18, 1987, 182-193

-Johann Baptist Metz (Hrsg.), Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? Düsseldorf, Patmos, 1988

-Gerhard Ludwig Müller, „Recht und Notwendigkeit einer Befreiungstheologie“, Münchener Theologische Zeitschrift 41, 1990, 327-346

-Gustavo Gutiérrez, „Theologie der Befreiung“, Stimmen der Zeit 111, 1986, Bd. 204, 829-833

-Martin Maier, s.j., „Theologie der Befreiung“, Stimmen der Zeit 116, 1991, Bd. 209, 711-714

-Raúl Fornet-Betancourt, „Nur der Widerhall der Alten Welt? Die Bedeutung der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung für die Überwindung des Eurozentrismus“, Stimmen der Zeit 112, 1987, Bd. 205, 323-329