



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 5

CTX 106 EL QUEHACER TEOLÓGICO

Tamayo Acosta, Juan José. “Teología de la liberación: revolución metodológica. Nuevas aportaciones y desafíos al primer mundo”.

En *El mar se abrió: Treinta años de teología en América Latina*, editado por Luiz Carlos Susin, 190-203. Santander: Sal Terrae, 2000.

Teología de la liberación: revolución metodológica

Nuevas aportaciones y desafíos al primer mundo

JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA
(España)

«Quien ha pensado lo más profundo ama lo más vivo»
(Hölderlin)

Desde hace cuatro lustros sigo muy de cerca el itinerario de la teología latinoamericana de la liberación (TdL) y comparto con sus principales cultivadores –todos ellos amigos y amigas– las claves metodológicas de dicha teología, a la que he dedicado muchas horas de reflexión que he plasmado en una serie de investigaciones y estudios ampliamente difundidos en América Latina y España. Asimismo, he participado en numerosos congresos y encuentros con las teólogas y los teólogos latinoamericanos de la liberación, con quienes he trabado estrechos lazos de amistad y he colaborado en proyectos comunes. A partir de ahí, he intentado dar un paso hacia adelante en una serie de trabajos sobre las posibilidades de una TdL en el Primer Mundo, en sintonía con la que se cultiva en el Tercer Mundo, pero sin que se convierta en simple remedo de ésta, sino atendiendo al contexto propio del Primer Mundo¹.

-
1. Cf. J.J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998¹; ID., *La teología de la liberación. Introducción. Selección de textos. Bibliografía*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid 1990; ID., «Recepción en Europa de la teología de la liberación», en (I. Ellacuría y J. Sobrino [eds.]) *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 51-78; ID., «Teologías de la liberación», en (C. Floristán y J.J. Tamayo [eds.]) *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1.363-1.376; ID., *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 1994; ID., «¿Es posible una teología de la liberación en Europa?», en (Instituto Fe y Secularidad) *Memoria académica 1996-1997*, Madrid 1997, 49-69; ID., «Hacia una teología de la liberación en el Primer Mundo», en (Instituto Fe y

En la reflexión que sigue a continuación, voy a centrarme en lo que, a mi juicio, constituye la originalidad de la teología latinoamericana de la liberación. Divido la exposición en cuatro puntos –1) Impacto de la teología latinoamericana de la liberación (TdL). 2) Principales aportaciones. 3) Perspectivas de futuro y aspectos críticos. 4) Desafíos a la sociedad, a las iglesias y a las teologías del Primer Mundo–. A través de ellos espero expresar adecuadamente la originalidad de dicha teología y las aportaciones que está llamada a prestar en el siglo XXI.

1. Impacto de la teología de la liberación

La teología fue durante siglos una disciplina inocua en el concierto de los saberes, insignificante desde el punto de vista social y sin apenas relevancia fuera de las murallas de la ciudadela eclesiástica. Tal falta de relevancia y significación la expresaba el arzobispo anglicano William Temple, con su peculiar sentido del humor británico, cuando definía al teólogo de esta guisa: «Es una persona muy seria, sensata y sesuda, que se pasa toda una vida encerrado entre libros intentando dar respuestas exactísimas a preguntas que nadie se plantea».

Pues bien, la TdL latinoamericana ha contribuido a quebrar tal imagen y ha sacado a la reflexión cristiana de su estrecho recinto, ubicándola en el campo de la historia y del lado de los pobres.

El fuerte impacto que dicha teología ha provocado más allá de los sectores religiosos, incluso en grupos ajenos, insensibles y hasta iconoclastas de lo religioso, se debe fundamentalmente, en mi opinión, a cuatro causas²:

Secularidad) *Memoria académica 1997-1998*, Madrid 1998, 87-108; ID.; «Hacia una teología de la liberación en el Primer Mundo (III)», en (Instituto Fe y Secularidad) *Memoria académica 1998-1999*, Madrid 1999, 113-140; ID., «Hacia un paradigma teológico universal en clave de liberación -I-»: *Pasos* 76 (San José de Costa Rica 1998) 8-20; «Hacia un paradigma teológico universal en clave de liberación - II-»: *Pasos* 77 (1998) 8-18.

2. He analizado más ampliamente las causas aquí apuntadas en J.J. TAMAYO ACOSTA, *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 1994, ID. «¿Es posible una teología de la liberación en Europa?», en (Instituto Fe y Secularidad) *Memoria académica 1996-1997*, Madrid 1997, 51-56.

a) La primera es la actitud condenatoria de Roma, que, lejos de disuadir de aproximarse a la TdL, ha generado un creciente interés por ella.

b) La segunda radica en haber trascendido el horizonte propiamente teológico y haberse convertido en un fenómeno social y político de especial relevancia y densidad, que preocupa seriamente tanto a las autoridades eclesiásticas como a los poderes políticos, económicos y militares.

c) La tercera se debe a la interpretación liberadora que hace del cristianismo, poniendo todo su potencial simbólico, doctrinal y espiritual del lado de las mayorías populares y rompiendo con las versiones colonial, neocolonial o desarrollista de la fe cristiana vigentes hasta nuestros días.

d) La cuarta consiste en que la TdL ha verificado su verdad a través de la persecución y el martirio de algunos de sus más cualificados teólogos y de no pocos cristianos y cristianas comprometidos en la liberación de los pobres: Monseñor Romero, Ignacio Ellacuría y compañeros mártires, etc. En la TdL, martirio y cristianismo vuelven a caminar juntos, como en los primeros siglos de la Iglesia, logrando así la teología su dignificación y una mayor credibilidad.

En apenas un cuarto de siglo, la TdL se ha convertido en uno de los más significativos movimientos teológicos de la historia del cristianismo. Bien puede decirse de ella que es la primera gran corriente de pensamiento cristiano nacida en el Tercer Mundo, que posee identidad propia y se resiste a ser sucursal de la teología europea o remedo de la teología norteamericana. Ha llevado a cabo una revolución metodológica en la reflexión cristiana y ha inaugurado un nuevo modo de hacer teología. Recoge el múltiple e incontenible grito de protesta y de dolor de los condenados de la tierra, pero no para elaborar con él un discurso retórico o puramente sentimental, sino para darle traducción histórica y articulación teológica. Su originalidad radica en la lucidez con que armoniza la denuncia profética y el anuncio de la utopía del reino de Dios en la historia con el rigor metodológico propio de todo discurso teológico.

2. Principales aportaciones de la TdL

La revolución metodológica de la TdL incide directamente en el horizonte mismo de la teología y en sus contenidos. Lo primero que hace es un ajuste de cuentas con el eurocentrismo, dando paso a una teología y una Iglesia culturalmente policéntricas, no sometidas a la obediencia de la teología y las Iglesias europeas, que, por muy universales que se nos presenten, tienen la marca de la regionalidad dictada por su lugar de procedencia. El impulso universalista debe desarrollarse a través de una inculturación múltiple de la fe en otros moldes culturales distintos del europeo o el norteamericano.

La TdL ha descubierto que la teología no se hace abstractamente y desde las nubes, sino que está marcada por el lugar social y eclesial en que se realiza. En el caso que nos ocupa, dicho lugar no es otro que los pobres, que, según Jon Sobrino, dan que pensar a teólogos y teólogas, capacitan para pensar, enseñan a pensar de otra manera y se convierten en señal orientadora que lleva directamente a Jesús. Éstos, y no determinadas ideologías como el marxismo, constituyen el lugar epistémico y práctico, más aún, el lugar eclesiológico de la TdL latinoamericana. La opción por los pobres no es una simple consecuencia moral o una actitud psicológica de compasión que lleve a atender asistencialmente a los más desprotegidos, sino el principio generador y articulador del nuevo quehacer teológico; es una verdad teológica, en cuanto que tiene su arraigo en el misterio de Dios, que es el Dios de los pobres, y una verdad cristológica, en cuanto que hunde sus raíces en el misterio de Cristo.

Parte fundamental de la revolución metodológica operada por la TdL es la importancia que concede a la praxis. La TdL se autocomprende como parte integrante de la praxis liberadora, en cuyo interior se ubica como momento teórico específico, con significación y función propias, en sintonía con la utopía del reino de Dios y con las aspiraciones emancipatorias de las personas y los pueblos oprimidos. Además de criterio de verificación de la fe, la praxis se convierte en momento interno del conocimiento teológico. No hay, por tanto, oposición entre teoría y práctica, sino complementariedad, enriquecimiento e interpelación mutuos. La TdL relaciona las tres dimensiones de la reflexión cristiana: la cognitiva, la ética y la práctica. No hay verdadero conocer sin la correspondiente asunción del impera-

tivo ético y sin la realización del ideal ético-utópico en la práctica.

Según esto, el acto primero de la TdL es el compromiso con los pobres, la praxis liberadora, la experiencia religiosa de encuentro con el Dios de los pobres. El acto segundo es la reflexión, el discurso sobre Dios, que se sustenta y fundamenta en el primero.

La TdL recurre a las ciencias humanas y sociales. Éstas aportan a aquélla un diagnóstico de la realidad y la ayudan a descubrir los mecanismos y las causas profundas de la opresión, al tiempo que proponen alternativas al sistema vigente. Gracias a ellas, se pueden captar mejor los desafíos que la realidad social plantea a la evangelización.

Junto a la mediación de las ciencias sociales está la de la hermenéutica, momento epistemológico fundamental en el proceso de constitución de la teología cristiana. Es la tarea de interpretar, actualizar y hacer operativos los textos fundantes de la fe cristiana, huyendo de fundamentalismos y lecturas inmediatistas. La mediación hermenéutica constituye, por decirlo de alguna manera, la gramática por la que se rige –o ha de regirse– toda teología. ¿Dónde radica, entonces, la originalidad de la TdL? En que no hace una interpretación neutra de los textos o de las experiencias del pasado. Su interpretación es partidaria y comprometida, como partidaria y comprometida es la revelación-acción de Dios en la historia. Su lectura se hace desde la opción por los pobres; su punto de partida son las mayorías oprimidas.

En el nuevo paradigma de la TdL juega un papel irrenunciable la espiritualidad: «Nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad», asevera tan certera como lúcida-mente el «padre» de la TdL, Gustavo Gutiérrez. «Contemplativus in liberatione», define L. Boff al cristiano. He aquí una de sus señas de identidad más inconfundible de esta teología, que está ausente en otras. Los teólogos y las teólogas de la liberación han logrado rescatar a la espiritualidad de los angostos tratados sobre la vida religiosa y los libros de piedad donde vivía secuestrada, y la han integrado en la teología, convirtiéndola en uno de sus núcleos vertebradores. Lo que sostiene la teoría y la práctica de la liberación es una experiencia espiritual de encuentro con el Dios de los pobres. Pero la espiritualidad que sustenta a la TdL no fomenta la huida del mundo, sino que con-

duce, como ya observara Bonhoeffer, a una «santidad política» en medio del mundo.

Conforme a estas aportaciones carece de fundamento calificar a la TdL de anti-ilustrada y pre-moderna. Ella no nace en contra de la teología moderna, ni retrocede a etapas anteriores a dicha teología. Yo creo, más bien, que constituye un marco referencial irrenunciable. Veamos en qué sentido y con qué condiciones.

La TdL no hace ascos a las conquistas de la teología moderna, sino que las asume de buen grado, aunque con una actitud crítica y superadora: asume la razón científica, pero no comparte la derivación en el cientismo; hace suya la tesis de la unidad de la historia, pero no la unidad forjada por el sujeto burgués, sino la unidad articulada en torno a los pobres; incorpora en su discurso las categorías personalistas de la antropología moderna, pero se distancia de la privatización en que quedan encerradas dichas categorías; reconoce la autonomía de lo político, pero sin admitir la dualidad o el paralelismo espiritual-temporal, Iglesia-mundo; asume la igualdad, libertad y fraternidad, pero critica el carácter selectivo que les da la Ilustración y su falta de universalidad.

La TdL pertenece a la familia de las teologías políticas que surgieron en Europa en los años sesenta. Las convergencias entre ambas son patentes: desprivatización de la fe, explicitación de las dimensiones públicas del cristianismo, deslegitimación del status quo, interpretación del cristianismo en clave de praxis, más que de ortodoxia.

Los cultivadores de la teología política han sido, en el Norte, los más receptivos a la TdL y los más permeables a sus propuestas, sobre todo en lo referente a las relaciones Norte/Sur. Unos y otros coinciden en considerar como interlocutores a las víctimas del sistema.

Pero la pertenencia a la misma familia no impide reconocer las divergencias, que no son menores y que podemos resumir como sigue: la teología política se mueve en un plano abstracto y de radicalismo verbal que, salvo excepciones, no se corresponde con el radicalismo de los proyectos alternativos. Se posiciona cómodamente en el mundo de las ideas, pero no da el salto a la praxis liberadora. En ella se echan en falta las mediaciones tanto socio-analíticas como prácticas.

3. Perspectivas de futuro y aspectos críticos

La TdL no es un conjunto monolítico, herméticamente cerrado a las influencias del exterior. Todo lo contrario. Se trata de una reflexión *in fieri*. Por eso debe estar abierta a nuevas aportaciones, ser sensible a las mutaciones históricas, confrontarse con otras teologías y revisar sus contenidos. Treinta años después de su nacimiento, no puede limitarse a repetir miméticamente lo ya expuesto. En cuanto discurso ubicado en un determinado contexto, debe repensarse y reformularse creativamente en las nuevas coordenadas históricas y en los nuevos climas socio-culturales, intentando descubrir en ellos los indicios ocultos de opresión y las señales latentes o patentes de liberación.

Creo que, en el futuro, la TdL deberá estar más atenta a las diferentes formas de pobreza y no reducir los análisis de la marginación estructural a la pobreza socioeconómica. Ha de atender a sus dimensiones sexista, racista y anti-ecológica. Clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas, mujeres doblemente explotadas, marginadas y despreciadas, campesinos y campesinas, niños de la calle, personas sin hogar, naturaleza depredada, etc.: he aquí los nuevos sujetos y lugares del quehacer futuro de la TdL. Son los rostros concretos de los pobres, a los que responden nuevos movimientos populares. Así se expresaba, hace poco más de un lustro, un colectivo de teólogos y pastoralistas chilenos: «Frente a la discriminación racial, étnica y cultural, surgen los movimientos indígenas y negros; frente a la discriminación de género, surgen los movimientos de mujeres; frente a los graves atropellos a la dignidad humana por las dictaduras militares, surgen los movimientos de derechos humanos; frente al deterioro del medio ambiente, los movimientos ecologistas; frente a la lucha por la supervivencia, las diversas organizaciones económicas populares».

Tales movimientos han de constituirse en lugares teológicos privilegiados e incidir directamente en la propia metodología y en los contenidos de la TdL. Con ello no se pretende descuidar la vertiente económica de la pobreza. Todo lo contrario: las formas de pobreza referidas se incardinan, la mayoría de las veces, en un sistema económico injusto. Pero su raíz y su erradicación rebasan el propio marco socioeconómico. Si la liberación que se propone la TdL ha de ser integral, no puede pasar por estas formas de pobreza como por brasas, considerándolas

menores o creyendo que se trata de contradicciones secundarias supeditadas a la contradicción principal.

En adelante, la TdL deberá prestar mayor atención a la opresión de la mujer, hasta traducir la opción por los pobres en «opción por la mujer pobre», según la certera expresión de Ivone Gebara. Ello comporta tener en cuenta los datos de las ciencias sociales al respecto, partir de los movimientos feministas que luchan por la emancipación de la mujer y elaborar una hermenéutica de la sospecha de las tradiciones cristianas androcéntricas, desde la Biblia hasta los documentos del magisterio; lo cual exige leer los textos fundantes de la fe con los ojos de la mujer doble o triplemente oprimida. La sospecha ha de extenderse a las traducciones e interpretaciones de los textos «sagrados», que la mayoría de las veces revelan una fuerte carga patriarcal. La teología feminista de la liberación ha dado un paso más y empieza a hablar de «la vida de las mujeres como texto sagrado» (E. Támez).

La perspectiva indígena y negra no puede estar ausente en la TdL. Junto a las mujeres como sujetos de transformación social y eclesial en América Latina, hay que referirse, y de manera muy especial, a los indígenas y negros. Éstos han tomado conciencia de su discriminación y manifiestan una irrefrenable aspiración a la liberación, con la correspondiente capacidad organizativa y movilizadora. Negros e indígenas siguen siendo hoy humillados en su dignidad como personas, y en su cultura y religión como pueblos. Se les trata como extranjeros en su propia tierra, al ser despojados de su tierra y de su historia y al negárseles su campo estructurante de lo cotidiano, formado por sus símbolos, su lengua, su religión, sus dioses, sus formas populares de organización, etc.

La TdL ha de empezar por reconocer su responsabilidad, la de la Iglesia y la de la cultura occidental en ese estado de post-tracción. Asimismo, tendrá que asumir las ricas culturas indígenas y afro-latinoamericanas, con su mundo de valores liberadores, acoger la densidad salvífica de las religiones indígenas y negras, en continuidad con Montesinos, Las Casas, etc., y traducir la opción por los pobres como opción por los pueblos indígenas y negros, haciendo suyas sus causas.

Tarea de la TdL debe ser igualmente la crítica de la religión económica y su carácter encubiertamente idolátrico. Es la idolatría del oro y la plata que ya desenmascarara el salmista (Sal 115,4-7). Tiene que vérselas con la teología del mercado, o reli-

gión del monoteísmo del mercado, cuyas bases, elevadas a virtudes teologales, son la ética individualista, la competitividad y la libre iniciativa. Tiene que denunciar la lógica de la religión económica del mercado, que es la del sacrificio y no la de la misericordia, la de la muerte y no la de la vida. Si para la teología conservadora de la economía el Dios de la vida es Dios de la vida del alma, que no se ocupa de las condiciones materiales en que viven sus criaturas, para la TdL el Dios vivo es el Dios de la vida humana, sensible a las condiciones históricas de la existencia: alimento, vestido, vivienda, salud, educación, cultura, etc. Una teología de la vida insensible a dichas condiciones no admite otro calificativo que el de «cínica».

Un campo a profundizar por la TdL es el de la ecología, bastante descuidado hasta hoy. La instauración de la justicia en el mundo no puede separarse de la reconciliación con la naturaleza. La justicia económica entre los seres humanos está –o debe estar– en correspondencia con la justicia ecológica. Por lo mismo, la injusticia económica suele ir del brazo de atropellos ecológicos. Ello es observable más acusadamente en el Tercer Mundo, donde se aprecia una relación estrecha entre la violencia estructural del sistema capitalista contra los países subdesarrollados y la violencia del mismo sistema contra la naturaleza. La ecología no es, como a veces se cree, una actividad propia de los países desarrollados, sino que afecta de lleno a los pueblos subdesarrollados, cuyos gobernantes facilitan a las multinacionales y a los países desarrollados la tala de los bosques como pago de la deuda externa. L. Boff es especialmente lúcido al respecto cuando asevera que la democracia política y económica requiere una democracia cósmica.

Creo que la actitud más acorde con el carácter abierto de la TdL es el diálogo inter-cultural, inter-teológico e inter-religioso; lo cual significa, por una parte, reconocer la provisionalidad del propio discurso y la capacidad fecundadora de otros discursos y, por otra, ofrecer modestamente las aportaciones propias. El diálogo en cuestión habrá de renunciar a recelos y desconfianzas, a apriorismos y descalificaciones, a complejos tanto de superioridad como de inferioridad. Se trata de un diálogo multilateral con otras culturas, teologías y religiones. Centrándonos en el diálogo inter-teológico, creo que debe moverse en tres frentes: con las teologías que los propios teólogos de la liberación llaman del «centro» (v. gr., teología política, teología de la esperanza, teología feminista, etc.), con

otras teologías del Tercer Mundo (v. gr., teología asiática de la liberación, teología africana, teología negra, etc.), con las TdL de otras religiones (v. gr., teología judía de la liberación, teología palestina de la liberación, teología islámica de la liberación).

La TdL debe tomarse en serio y tener en el punto de mira el desafío que la crítica de la religión lanza al cristianismo. Hasta ahora se ha mostrado más atenta —con razón, sin duda— al desafío de la pobreza y la injusticia estructurales que al desafío de la secularización y la increencia en sus diferentes modalidades. Su interlocutor no ha sido el hombre moderno e ilustrado de las sociedades desarrolladas, sino la no-persona, las mayorías populares hambrientas y sedientas de pan y de justicia. Los teólogos y teólogas de la liberación hacen referencia a los «maestros de la sospecha», es verdad, pero sólo de pasada y sin concederles demasiada importancia, porque creen que la crítica de éstos no les afecta o les resulta lateral.

Creo, sin embargo, que la crítica moderna de la religión —o al menos algunas de sus modalidades— afecta de lleno también a la TdL y al cristianismo que propugna. Y no haría bien eludiéndola o descuidando su significación, tanto presente como futura, para América Latina. No debe olvidarse que la referida crítica se dirige tanto contra las pruebas de la existencia de Dios de la Escolástica como contra el Dios de los pobres de la TdL.

La TdL debe estar atenta a los avances producidos en el ámbito de la exégesis bíblica. En este terreno se han producido las más cualificadas aportaciones, que inciden directamente en todos los campos de la reflexión cristiana. Tales aportaciones proceden de la crítica textual, de los estudios de antropología cultural, de historia social y económica y de sociología aplicados a los textos del Antiguo y el Nuevo Testamento, de las investigaciones en torno a la literatura inter-testamentaria y a los documentos de Qumrán.

4. Desafíos de la TdL a las iglesias, a la sociedad y a la teología del Primer Mundo

Ante la TdL no podemos permanecer impasibles. Nos interpela a nivel personal en lo más profundo de nuestro ser y plantea a la sociedad y a las iglesias del Tercer Mundo una serie de retos que resumo en estos seis:

4.1. Del individualismo a la comunidad

Una de las características de la modernidad europea ha sido la afirmación del individuo y la defensa de la persona como sujeto. Se trata de una propuesta auténticamente revolucionaria. Pero la derivación última de la afirmación del individuo ha sido el individualismo, que ha terminado por negar el principio de alteridad y el carácter comunitario de la persona.

Frente a la reclusión del ser humano en el individualismo, la TdL muestra una gran sensibilidad hacia el carácter comunitario de la existencia humana y la dimensión solidaria que emana directamente de la fe cristiana, cuya expresión más viva son las comunidades de base. A partir de la vivencia comunitaria, el cristianismo latinoamericano está contribuyendo eficazmente a reconstruir las alteridades negadas: culturas psio-tea-das, mujeres discriminadas, clases expoliadas, razas sojuzgadas y religiones olvidadas. El sujeto de la fe, no se olvide, es el yo como hermano y hermana.

4.2. De la civilización de la riqueza a la cultura de la austeridad

El neoliberalismo económico y político, que ha triunfado en las sociedades desarrolladas y se impone cada vez con más fuerza en América Latina, propicia una civilización de la riqueza sustentada en tres pilares: la acumulación privada del capital como base fundamental del desarrollo (crecimiento), la posesión individual como base fundamental de la seguridad y el consumismo como base de la propia seguridad.

La TdL cuestiona de raíz la civilización de la riqueza propuesta por el neoliberalismo, porque es discriminatoria y selectiva y, en consecuencia, no es universalizable. Propone como alternativa una «civilización de la austeridad compartida», según la certera formulación de J. Sobrino e I. Ellacuría. El motor de dicha civilización no puede ser la acumulación de bienes y el disfrute individual de la riqueza, sino la satisfacción de las necesidades básicas y la solidaridad compartida.

El paso de una civilización de la riqueza a una cultura de la austeridad compartida conlleva la puesta en marcha de lo que Metz llama una «revolución antropológica», consistente en liberarnos «de nuestra riqueza y bienestar sobreabundantes...».

de nuestro consumo, en el que finalmente nos consumimos, de nuestra prepotencia, de nuestro dominio, de nuestra apatía..., de nuestra inocencia o, mejor dicho, de aquel delirio de inocencia que ha expandido hace ya mucho la vida de dominio en nuestros espíritus».

4.3. De la retórica de los derechos humanos a la defensa de los derechos de los pobres

Es especialmente en el Tercer Mundo donde resulta más llamativa y creciente la contradicción entre las declaraciones formales de los derechos humanos y la negación real de los derechos de los pobres. La sólida fundamentación filosófica, jurídica y política de los derechos humanos y sociales no se compagina con la transgresión permanente de dichos derechos entre las mayorías populares del Tercer Mundo y los sectores marginados del Primer Mundo.

Si no se corrige a tiempo esta contradicción, puede suceder que el discurso humanista de las declaraciones universales de los derechos humanos se convierta en instrumento de legitimación de todo tipo de discriminaciones. Esa vigilancia es la que pretende ejercer la TdL, desenmascarando la retórica vacía que se oculta tras las referidas declaraciones, intentando llenar éstas de contenido real y abogando por los derechos humanos y sociales de los pobres.

4.4. Del «fuera de la Iglesia no hay salvación» al «fuera de los pobres no hay salvación»

Durante largos siglos, en el cristianismo imperó el eclesiocentrismo. La Iglesia se consideraba la única mediación de la salvación y el único criterio de referencia para acceder a Dios. Tal concepción quedó plasmada en la conocida fórmula de san Cipriano: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Se trataba de una visión exclusivista y excluyente, que se sustentaba en la imagen del «arca de Noé», donde cabían sólo unos pocos.

El criterio eclesiocéntrico exclusivista fue cuestionado por el Vaticano II, que ofreció una imagen más inclusiva de la salvación, no mediada sólo por la pertenencia a la Iglesia (católica) visible, sino abierta a otras mediaciones antropológicas y

cosmocéntricas. Tal concepción se tradujo en la fórmula de Schillebeeckx: «Fuera del mundo no hay salvación». La salvación tiene lugar en el mundo. Las religiones y las iglesias no son la salvación ni tienen el monopolio de la misma. Son –o pueden ser– sacramentos de salvación; pero no a cualquier precio, sino en la medida en que vivan con autenticidad y estén radicadas liberadoramente en el mundo.

La TdL da un paso adelante y reformula desde la radicalidad evangélica el axioma precedente en estos términos: «Fuera de los pobres no hay salvación». Se pasa de la centralidad soteriológica de la Iglesia o del mundo a la centralidad de los marginados. Con ello queremos significar no sólo que los pobres acceden de manera preferente a la salvación, sino también –y en palabras de Ellacuría– que «son también los salvadores por antonomasia, los que van a realizar la verdadera salvación y la liberación integral».

Los pobres poseen una potencialidad soteriológica universal, que se activa históricamente cuando se vive la solidaridad del «nosotros» en clave de fraternidad y sororidad. Tal potencialidad está reflejada en el título de la obra de Gustavo Gutiérrez *La fuerza histórica de los pobres*, y es formulada con gran belleza literaria por el escritor francés Georges Bernanos: «Los pobres salvarán al mundo. Y lo salvarán sin querer. Lo salvarán a pesar de ellos mismos. No pedirán nada a cambio, sencillamente porque no saben el precio del servicio que prestan».

4.5. De la historia como progreso a la historia como cautiverio

La Ilustración entiende la historia humana como un proceso progresivo hacia la emancipación humana, que culminará con la realización definitiva del ser humano ideal; pero no de todos los seres humanos, sino de los que han accedido a la cima de la racionalidad moderna. Enseguida se apreciará que en esta concepción de la historia y de la razón no caben ni la razón de los vencidos ni el sufrimiento ajeno. La historia y la razón modernas son enormemente restrictivas y tienen una gran capacidad de olvido.

La TdL corrige dicha concepción optimista y entiende la historia no a partir de sus éxitos, sino de sus costes humanos;

no a partir de las batallas ganadas por los conquistadores, sino de las derrotas cosechadas por los vencidos; no a partir de la ley de la evolución y el progreso lineales, sino de la ley de la involución y el retroceso.

La historia avanza, es verdad, pero no al mismo ritmo para todos. El progreso histórico es selectivo y excluyente: es progreso de los menos y retroceso de los más. El éxito lo disfrutaban unos pocos; los fracasos los soporta la mayoría. Hay, además, una relación causal entre los fracasos de los muchos y los éxitos de los pocos.

La historia, leída desde los pobres, es vista como cautiverio y como fracaso, no como triunfo universal. La TdL no puede menos que estampar su firma al pie del texto de W. Benjamin: «La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla de la historia es “el estado de excepción” en que vivimos».

Sin embargo, el grito de los pobres, del que habla Medellín, nada tiene de impotencia ni de resignación; es un grito de esperanza y resistencia; es un clamor por la liberación. América Latina, constata Medellín, se encuentra «en el umbral de una nueva época histórica, llena de anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva» (Introducción, n. 4).

4.6. Razón y misericordia

La teología es «inteligencia de la fe» y, como tal, debe hacerse con la cabeza; y cuanto más lúcidamente, mejor. La teología no puede diluirse en testimonialismo. En un clima cultural secularizado y de increencia generalizada o, al menos, de amplia indiferencia, se hace más necesario que nunca dar razón de la fe. Pero la razón de la fe no puede reducirse a una justificación racionalista de vía estrecha, ajena a la razón práctica y desconocedora de la razón del corazón.

Amén de inteligencia de la fe, la teología es inteligencia de la esperanza y de la caridad. En ese sentido, el quehacer teológico debe entenderse, vivirse y practicarse, según la certera fórmula de Bruno Forte, como compañía, memoria y profecía. En otras palabras, la teología debe guiarse, además de por el principio-esperanza (Bloch y Moltmann) y el principio-amor (San Juan y San Agustín), por el principio-misericordia o principio-compasión (S. Weil y J. Sobrino).