UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 5

CTX 106 EL QUEHACER TEOLÓGICO

Vélez Caro, Olga Consuelo. "Teologías de genitivo y nuevos enfoques teológicos". En *El método teológico: Fundamentos, especializaciones, enfoques*, 163-222. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008. Acceso el 17 de diciembre de 2020. https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/38674

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Capítulo IV

Teologías de genitivo y nuevos enfoques teológicos

Introducción[1]

En la teología moderna se sitúan las teologías de genitivo, que según su desarrollo pueden llegar a convertirse en nuevos enfoques teológicos.

Las teologías de genitivo escogen como objeto de estudio teológico un tema o aspecto de la realidad. La teología del trabajo, de la política, de la educación, etc., son ejemplos de estas teologías. Ellas no tienen en principio la pretensión de ser clave hermenéutica para reelaborar toda la teología. Simplemente pretenden interpretar, a la luz de la fe, un sector o aspecto relevante de la existencia humana. Cuando los instrumentos utilizados para hacer esa lectura resultan insuficientes, los teólogos se dan cuenta de que tienen que ir más allá y es cuando surge un nuevo enfoque teológico.

Un enfoque teológico es la perspectiva, el punto de vista global, la óptica dominante que orienta el trabajo de un teólogo o teóloga. ¿Cómo surge un nuevo enfoque teológico? En primer lugar, el teólogo o teóloga capta que ciertos

---

1. Seguimos fundamentalmente a J.B. Libanio y A. Murad (1996: 254-283) y a C. Vélez (2001: 42-83)

grupos de la comunidad eclesial no encuentran respuesta a su experiencia de fe en el discurso teológico imperante. Más aún, los avances científicos y los nuevos desafíos de la realidad hacen más evidente la insuficiencia del discurso teológico para iluminar esas situaciones.

Un segundo paso ocurre cuando el teólogo o teóloga *sospecha* de ese discurso teológico y denuncia cómo puede estar favoreciendo prácticas que van en contra de la misma revelación que anuncian. Es así como la teología feminista denuncia la dominación de la cultura patriarcal, la teología de la liberación revela la ideología de las clases dominantes, la teología negra muestra los esquemas racistas que se mantienen, etc. Este movimiento, sin duda, levanta muchas críticas y hasta persecuciones.

El tercer paso consiste en un trabajo de reconstrucción del discurso teológico a partir de ese nuevo enfoque.[2] Este es un trabajo actual, sin duda, arduo y difícil que aún está por hacerse plenamente. En ocasiones, la crítica lo acusa de parcializaciones u olvidos de algunos elementos centrales de la fe.

El cuarto paso se da cuando han sido superados ciertos obstáculos, el nuevo enfoque es aceptado y empieza a ser relevante en la tarea teológica.[3]

Ante los nuevos enfoques teológicos se pueden adoptar diversas posturas. Unos rechazan todo nuevo enfoque por considerar que hay que formarse, en primer lugar, en lo más sólido y tradicional de la teología y no depender de la última moda. Se privilegia entonces el dato teológico respaldado por grandes figuras de la tradición y aprobado por el magisterio eclesiástico. Otros estudian exclusivamente

---

2. *Mysterium liberationes* es un intento de hacer este trabajo desde el enfoque de la teología de la liberación.

3. La opción por los pobres, punto central de la teología de la liberación, fue acogida en las últimas asambleas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana y posteriormente respaldada por Juan Pablo II. La nueva versión de la liturgia en portugués asimiló parte de las reivindicaciones de la teología feminista, al adoptar expresiones como *hombre y mujer* para referirse al ser humano.

los nuevos enfoques. Esto es valioso por cuanto se está atento a los desafíos del momento y se intenta ir a su ritmo. Sin embargo, éstos se pueden quedar sin el instrumental crítico que les posibilite evaluar, en el futuro, sus puntos de vista.

También puede presentarse el caso de que se enseñe lo tradicional y lo nuevo sin la suficiente claridad metodológica para distinguir cada matriz teórica. Esto puede llevar a serias confusiones. Finalmente, la postura ideal es la de tener un panorama completo de la tarea teológica, y mostrar su desarrollo, los aportes de cada enfoque teológico, los aspectos problemáticos, etc. Con esta postura se puede aspirar a una pluralidad integradora.

No pretendemos abordar todos los enfoques teológicos. Presentamos los que consideramos más relevantes, que actualmente continúan abriéndose camino. Privilegiamos la teología de la liberación y la teología feminista por la relevancia que tienen. La primera, por haber nacido en el continente latinoamericano y por la importancia que le ha dado al método teológico. Su nacimiento, desarrollo, consolidación y reflexión metodológica se han incorporado en el quehacer teológico universal y de alguna manera está en la base de los otros enfoques teológicos.

La segunda, por la mayor participación de la mujer en la vida de la sociedad y de la Iglesia hoy. Sin embargo, también diremos una palabra sobre la teología afroamericana, la teología amerindia, la teología holística, la teología de las religiones y la teología inculturada. En el presente capítulo nos ocuparemos de la teología de la liberación latinoamericana.

I. La teología de la liberación y su método

Presentaremos la teología de la liberación en sus grandes líneas y su desarrollo a lo largo de los últimos años. Se trata de una exposición resumida, porque queremos detenernos más en su propuesta metodológica. Además, esta teología ha sido objeto de varios estudios que

recogen suficientemente su génesis, crecimiento y consolidación.[4]

1. PUNTO DE PARTIDA Y DESARROLLO

A. Contexto histórico

Toda teología es situada. Nace en determinado contexto social e histórico, marcado principalmente por sus condiciones económicas y políticas.[5] La teología de la liberación nació en América Latina como una respuesta frente a la situación de dependencia estructural y de opresión que se vive en el continente.

Los orígenes de esta dependencia remontan a la época de la conquista. Sometida por los españoles y portugueses, América Latina no se industrializó debido al sistema mercantil salvacionista impuesto por la península ibérica. Ésta compraba a América productos o materias primas o manufacturadas, el oro y la plata, a bajos costos. De esta manera se impidió el progreso técnico industrial. Por ello, América

---

4. Cfr. Juan Luis Segundo, "Entrevistas sobre a teologia da libertação" (1982: 541-550); Clodovis Boff, "Retrato de 15 años da teologia da libertação" (1986: 263-271); Roberto Oliveros, "Teología de la liberación: su génesis, crecimiento y consolidación, 1968-1988" (1989: 89-107); João Batista Libanio, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo* (1987); Idem, "Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos" (1992: 147-192); Roberto Oliveros, "Historia de la teología de la liberación" (1990); Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la teología de la liberación* (1991); Idem., *Presente y futuro de la teología de la liberación* (1994); Saturnino Rodríguez, *Pasado y futuro de la teología de la liberación. De Medellín a Santo Domingo* (1992); J. Libanio y A. Antoniazzi, *Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil* (1994); Jung Mo Sung, *Teologia & Economia. Repensando a teologia da libertação e utopias* (1994); João Batista Libanio, y Afonso Murad, *Introdução à teologia. Perfil, Enfoques, Tarefas* (1996: 161-196); José Ramos Regidor, "Libertação e alteridade. 25 anos de história da teologia da libertação" (1997: 118-138).

5. Cfr., Clodovis Boff, "Teologia da Libertação: o que é isso?" (1985: 7ss.).

Latina no estuvo preparada para afrontar la revolución industrial del siglo XVIII, después de su independencia política, como agente del proceso, como sí lo hizo Estados Unidos.[6] El subcontinente latinoamericano pasó a depender de Inglaterra –la nación más desarrollada económica y técnicamente en la primera mitad del siglo pasado– mediante la división internacional del trabajo, como exportadora de materias primas e importadora de productos manufacturados. Aunque esto significó un avance respecto de la situación colonial, no fue suficiente para enfrentar los desafíos del desarrollo que implicó esa revolución.

La pujanza económica y técnica norteamericana del inicio del siglo XX fue debilitando la hegemonía británica y las repercusiones alcanzaron a América Latina. La crisis económica de 1929-1930 provocó la caída alarmante del volumen de las exportaciones latinoamericanas de materias primas y la disminución paralela de su capacidad de importación de maquinaria y de artículos manufacturados en general. Empezó así, en los diversos países del continente, el intento de concretar un desarrollo espontáneo autosustentado.

Después de la segunda Guerra Mundial (1939-1945), el capitalismo avanzó rápidamente en algunos países de Europa y de América del Norte. Se dio una recuperación sorprendente de la economía. Sin embargo, en los países del tercer mundo aumentó el número de los seres humanos sometidos a las condiciones de extrema pobreza y marginación.

---

6. Para explicar la formación de los pueblos actuales de las Américas y el desarrollo desigual de los mismos, el antropólogo Darcy Ribeiro analiza los procesos civilizadores de las revoluciones tecnológicas de la edad moderna. En el siglo XVI la revolución mercantil produjo dos procesos civilizatorios: el mercantil-salvacionista impulsado por los españoles, portugueses y rusos; y el proceso conducido por los ingleses, holandeses y franceses, que se puede considerar el inicio del capitalismo. En el siglo XVIII la revolución industrial también provocó dos procesos civilizatorios: el capitalista y el socialista. Cfr. García Rubio (1977: Nota 7, 17-18).

Las razones de esta desigualdad fueron explicadas por la teoría del desarrollo. Los países del tercer mundo estaban en la etapa previa, el subdesarrollo, y la manera de superar esta situación era seguir el ejemplo de los países desarrollados: implementar el capital, la tecnología y el mercado, estrategia que había dado resultados positivos en los países del primer mundo. Se creó así el llamado *mito del desarrollo*, que consiste en creer que el desarrollo económico puede ser universalizado, tal cual viene siendo practicado por los países que lideraron la revolución industrial (Furtado, 1974: 16). Esa teoría mostró su ineficacia al comprobar que la aplicación de las políticas capitalistas, en aquellos países, sólo enriquecieron a una pequeña parte de la población, mientras que la mayoría quedó cada vez más pobre y marginada.[7]

En reacción a la teoría del desarrollo, surgió la teoría de la dependencia, como explicación histórico-causal del subdesarrollo latinoamericano (cfr., Gutiérrez, 1975: 75ss.):

> ... la situación de subdesarrollo se produjo históricamente cuando la expansión del capitalismo comercial y, después, del capitalismo industrial vinculó a un mismo mercado economías que, además de presentar grados variados de diferenciación del sistema productivo, pasaron a ocupar posiciones distintas en la estructura global del sistema capitalista. De esta forma, entre las economías desarrolladas y las subdesarrolladas no existe una simple diferencia de etapa del sistema productivo, sino también de función o posición dentro de una misma estructura económica internacional de producción y distribución. Esto

---

7. Entre otras razones, esta consecuencia fue fruto de la manera de implementar las políticas capitalistas. Mientras en Europa y en América del Norte los principios capitalistas quedaban matizados por el llamado Estado de Bienestar que regulaba y promovía el desarrollo para todos, en los países del tercer mundo se daba una aplicación de esas políticas sin ningún control, abriendo las puertas incondicionalmente a las multinacionales, sin crear mecanismos que favorecieran a todos. Cfr., Libanio (1987: 54-55).

> supone, por otro lado, una estructura definida de relaciones de dominación. (Cardoso y Faletto, 1984: 25-26)

La solución no consiste tan sólo en la modernización de las estructuras económicas. El problema es básicamente humano. Existe una negación del protagonismo histórico de los pueblos sometidos. Es un problema estructural que exige profundas y rápidas reformas, tanto en el plano económico y social como en el político y cultural. Se necesita una ruptura estructural de la herencia recibida del orden colonial, especialmente, de la dependencia actual. ¡Se necesita una liberación![8]

La década de los sesenta se caracterizó por el crecimiento de la organización popular –ligas campesinas, sindicatos, movimientos de educación de base, movimientos estudiantiles, comunidades eclesiales de base, etc. La concientización popular ganó amplia difusión con el método pedagógico elaborado por Pablo Freire.[9] El socialismo se percibió como posibilidad histórica y con esa inspiración surgieron movimientos políticos y guerrilleros en muchos países de América Latina.[10]

---

8. El término *liberación* nació dentro de la teoría de la dependencia y liberación elaborada en la década de los sesenta por los sociólogos latinoamericanos Fernando H. Cardoso y Enrique Faletto. Cfr. Libanio y Murad (1996: 163).

9. Cfr. Paulo Freire, *A Educação como prática de liberdade* (1982); Idem., *Pedagogia do oprimido* (1975).

10. Podemos señalar, entre otros, la resistencia popular contra el intento de golpe militar en el Brasil, en 1961; la instalación del movimiento guerrillero en Guatemala, entre 1961 y 1963; la formación del Frente Sandinista de Liberación Nacional, en 1961, y la instalación del movimiento guerrillero, en Nicaragua; la unificación del movimiento insurreccional en Venezuela, a través de acciones de guerrilla urbana y rural, en 1962; el surgimiento de las guerrillas en Colombia; la formación del Frente de Izquierda Revolucionario, FIR, y del Movimiento de Izquierda Revolucionario, MIR, en Perú, etc., sin olvidar la revolución cubana en 1959, que impulsó y marcó la historia de las izquierdas en América Latina. Cfr. Mo Sung (1994: 17-18).

De cara a esta situación, la Iglesia tuvo una participación concreta. La conciencia social fue creciendo, a partir de los documentos del magisterio, y permitió un movimiento de apertura profunda de la Iglesia a la sociedad, sus preocupaciones, desafíos y necesidades. El tema del desarrollo fue tratado por primera vez en los textos del magisterio eclesiástico. Antes había sido objeto de breves alusiones por parte de Pío XII, en la *Mater et magistra*, y de Juan XXIII, en la *Pacem in Terris*. En esta última se le dedicó especial atención. El Concilio Vaticano II, específicamente, en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, le consagró toda una sección, pero de poca originalidad.

Todos esos textos insisten en la urgencia de suprimir las desigualdades y en la necesidad de un desarrollo económico orientado al servicio del ser humano. La *Populorum progressio*, de Pablo VI, hizo del desarrollo su tema central y el adjetivo *integral*, añadido a la palabra desarrollo, presentó el problema en un contexto diferente que abre nuevas perspectivas (Gutiérrez, 1975: 40-41). Fue, sin embargo, en las conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín (1968) y Puebla (1979) donde la pregunta de *cómo ser cristiano en un mundo marcado por la injusticia, desigualdad y exclusión social* fue lanzada con fuerza y exigió una respuesta.

La realidad de América Latina comenzó a ser descrita por la Iglesia como una situación de injusticia y de *violencia institucionalizada* (Celam, 1980: No.16). Es una situación tan crítica que los obispos latinoamericanos advirtieron que "no se puede abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían los que tienen mayor conciencia de los derechos humanos" (ibídem: No. 72). América Latina vivía (y vive) en una situación de dependencia y de subdesarrollo, fruto del desarrollo capitalista del mundo occidental. El sentido más profundo de las afirmaciones de la Iglesia frente a la situación latinoamericana estaba en insistir en la necesidad que tienen los pueblos oprimidos de tomar las riendas de su propio destino (Gutiérrez, 1975: 99-100).

El término *liberación* pasó así del campo sociológico a la praxis de la Iglesia. Fue incluido en el vocabulario cristiano y sufrió dos modificaciones semánticas: por una parte, amplió su significado económico-político abarcando el campo de la lectura interpretativa de la historia y de la comprensión del actuar humano, para servir de llave de lectura del propio proyecto de Dios; por otra, enriqueció el término bíblico de *liberación* ampliando su significado, del principio exclusivamente religioso y moralista, a la realidad sociopolítica. El término *liberación* se trasformó en un concepto teológico de profunda articulación con la situación social (Libanio, 1992: 166), como contraposición al de *dependencia*, no reduciendo la fe cristiana sino concretándola en la realidad.[11]

Gustavo Gutiérrez señala tres niveles de significado del término *liberación*, que se interrelacionan:

- En primer lugar, el término liberación denuncia la ineficacia de la teoría del desarrollo en los pueblos oprimidos y proclama la necesidad de una liberación económica, social y política de las clases oprimidas frente a las clases opresoras.
- En segundo lugar, liberación se entiende en el contexto más amplio de la historia, como un proceso de liberación del ser humano, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino. Así, la liberación abarca todas las dimensiones humanas.
- Finalmente, liberación se refiere a la liberación del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión. Esa liberación hace al ser humano libre para vivir en comunión con Dios y fundamenta toda fraternidad humana.

---

11. Cfr., Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* (1976: 24); Leonardo Boff, *Teologia do cativerio e da libertação* (1980: 17); Gustavo Gutiérrez, *Teologia da libertação* (1975: 34); Juan Luis Segundo, "Libertad y liberación" (1990: 377).

No se trata, sin embargo, de tres procesos paralelos o que se suceden cronológicamente; estamos delante de tres niveles de significado de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su más plena realización en la obra salvadora de Cristo (cfr. Gutiérrez, 1975: 44-45).

En resumen, la teología de la liberación nació como respuesta, como grito profético, como voz liberadora, como protesta enérgica contra la situación de dependencia, de opresión colectiva, de exclusión y marginación, a nivel social; de injusticia y negación de la dignidad, a nivel humano; y de pecado social, a nivel religioso (cfr. L. Boff y C. Boff, 1986: 11).

B. La experiencia espiritual de Dios en el pobre y en el oprimido

Toda teología tiene en su base una experiencia de Dios. La teología de la liberación tiene sus raíces en la experiencia espiritual de Dios en el *pobre* y en el *oprimido*. Ellos se revelan como el lugar teológico de la presencia de Dios. No el pobre entendido como objeto de caridad[12], sino el *empobrecido* por las estructuras injustas:

> Del corazón de los varios países que forman América Latina está subiendo al cielo un clamor cada vez más impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que clama por justicia, libertad y respeto a los derechos fundamentales de los hombres y de los pueblos. Hace poco más de diez años, la Conferencia de Medellín apuntaba a la constatación de este hecho, al afirmar: "Un clamor sordo brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una li-

12. En la vida cristiana, la caridad entendida como dar limosnas, siempre se ha practicado. Igualmente, la mayoría de las comunidades religiosas o apostolados eclesiales tienen como centro al pobre. La diferencia radical entre ese tipo de caridad y la teología de la liberación está en el punto de vista: no sobre el pobre individual que nos pide una limosna, sino sobre el pobre colectivo, víctima de la injusticia social.

> beración que nos les llega de ninguna parte" (Pobreza de Iglesia, 2). El clamor pudo haber parecido sordo en aquella ocasión. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en algunos casos, amenazador. (Celam, 1982: Nos. 87-89)

Este texto manifiesta la irrupción de los pobres en la conciencia de la vida cristiana. No son pobres abstractos sino con rostros bien concretos: niños, jóvenes, indígenas, campesinos, obreros, subempleados, desempleados, marginados y ancianos (ibídem: Nos. 31-39). Son pobres, no por designio de Dios, sino por la injusticia estructural que genera las condiciones más inhumanas de miseria en multitudes incalculables de seres humanos.

Dios se revela como el Dios comprometido con los pobres en su liberación. El Antiguo Testamento se convierte en el prototipo de la caminata liberadora. De la misma manera que en el pasado Dios acompañó a los israelitas a liberarse del poder de los egipcios (Ex 3), en el presente él acompaña a los pobres y oprimidos a liberarse de toda injusticia y opresión estructural. Dios es presentado frecuentemente como *Goel*, defensor de los débiles y justiciero de los desposeídos. El culto agradable debe estar acompañado de justicia y de conversión en el compromiso con el empobrecido y marginado (Is 1, 10-17; 58, 6-7).

Jesús revela a ese Dios apasionado por el pobre y el oprimido al anunciar la proximidad de la venida del Reino y solidarizarse con los pobres de su tiempo. El Reino exige prácticas de caridad liberadora, decisiones urgentes e inaplazables. Exige compromisos liberadores hasta dar la propia vida. El camino histórico de Jesús se convierte en el camino para todo cristiano. Jesús es asesinado por los poderosos de su tiempo que no quisieron dejar sus privilegios para atender a las demandas de los más pobres. El cristiano tiene que pasar por la misma suerte de Jesús: comprometerse con la causa liberadora hasta dar la vida. La confianza en la resurrección fortalece y sostiene toda praxis histórica.

Los pobres son presencia actual del Reino, no porque sean buenos[13], sino porque Dios se inclina decididamente por ellos. Pero son también señal de la *distancia* del Reino, porque en ellos se denuncia el pecado, la injusticia y la falta de fraternidad que impide su llegada. Los pobres revelan el Dios de la vida porque en sus condiciones de muerte ellos tienen únicamente la vida y Dios continúa favoreciéndola, al exigir una vida digna para todos. El Dios de la vida se hace próximo del pobre para que él viva y la *no-vida* del pobre, por la vía del contraste, revela a Dios como vida.

Jesús es sacramento de la revelación de Dios en los pobres porque él se hizo pobre, vivió con los pobres, privilegió a los pobres, hizo de ellos los destinatarios principales de su Buena Nueva (Lc 6, 20; Lc 7, 21-22; Mt 11, 5). Su *kenosis* revela la suprema trascendencia de Dios en la inmanencia, el poder de Dios en la fragilidad, en lo *último del mundo*. El martirio constituye el sello de autenticidad evangélica de ese amor a los pobres. América Latina puede contar hoy con muchos mártires, quienes con su testimonio abrieron caminos de liberación para los pobres del continente.

Lo que en definitiva va a ser juzgado por Cristo, en el momento supremo de la historia, es la actitud de aceptación o rechazo hacia los pobres (Mt 25, 31-46). Cristo se identifica con ellos y sólo comulga definitivamente con él, quien se compromete en la historia con la liberación de los pobres y marginados.

La opción por los pobres consiste en este compromiso efectivo con su liberación e implica asumir la pobreza exigida por el Evangelio (Mt 5, 1-12). Ser pobre evangélico significa poner su persona y su poder al servicio de Dios y de los hermanos. Es no poner la seguridad y el sentido de la vida

---

13. "En América Latina, el pobre revela más fácilmente a Dios por el hecho de él ser un fiel que cree, que vive de Dios, que da testimonio de su profunda esperanza y practica la caridad simple de lo cotidiano en incontables gestos de ayuda a los aún más necesitados y pobres." (Libanio, 1987: 114).

en las riquezas, sino en su justa distribución para todos. Es mostrarse solidario con los pobres e identificarse con ellos, como lo hizo Cristo. En la situación actual es imposible ser pobre evangélico sin ser solidario con los pobres y oprimidos (cfr. L. Boff y C. Boff, 1986: 60).

La teología de la liberación es, entonces, esa nueva manera de hacer teología determinada por una experiencia eclesial, una actitud y un estilo particular de pensar la fe, percibiendo la presencia de Dios en el pobre, en el explotado y en su lucha por su liberación.

C. Desarrollo y consolidación

> La teología de la liberación nació en el continente latinoamericano a mediados de 1968, como reflexión sobre la praxis y los compromisos asumidos por los cristianos que interpretan la realidad latinoamericana en términos de dependencia y liberación. (García Rubio, 1977: 10)

Dos hechos marcaron este inicio: las reflexiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, y la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación.*[14]

Medellín fue, sin duda, un acontecimiento central en la historia de la Iglesia latinoamericana de este siglo. De

---

14. Enrique Dussel destaca como obras iniciales de la teología de la liberación la tesis doctoral de Rubem Alves, *Towards a Theology of Liberation*, defendida en 1968 y publicada en inglés en 1969 (en español, con el título *Religión: opio o instrumento de liberación*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970) y el trabajo de Hugo Assmann *Teología desde la praxis de liberación. Una evaluación prospectiva*, que apareció primero como folleto y después fue publicado como libro en 1973. Ya antes, en mayo de 1971, Hugo Assmann había publicado el libro colectivo *Opresión-liberación: desafío de los cristianos* (1971). Cfr. Enrique Dussel, "Historia de la teología en América Latina", texto presentado en la novena Asamblea de la SOTER, Goiânia, en julio de 1991. Sin embargo, la mayoría de los teólogos coinciden en destacar la obra de Gustavo Gutiérrez como programática de esta teología. Cfr., Roberto Oliveros (1990: 33-34); J.B. Libanio (1992: 148); Codina (1987: 18).

una Iglesia dependiente de Europa, se pasó a una Iglesia con temas y elaboraciones teológicas y pastorales propias. Entre los temas nucleares señalados en ese documento (cfr. Oliveros, 1989: 91), podemos destacar:

- Los pobres y la justicia.
- La forma de vivir el amor al prójimo y la construcción de la paz, en una situación de injusticia y violencia institucionalizada.
- La vocación única y divina del ser humano.
- La dimensión política de la fe.

El de Gustavo Gutiérrez puede ser considerado como un libro programático en la configuración metodológica de la teología de la liberación. En él se expresa claramente que vivir la fe en América Latina supone responder a la cuestión de cómo relacionar la salvación con el proceso histórico del ser humano (cfr. Gutiérrez, 1975: 49). Como es sabido, los temas tratados en esa obra fueron: el método teológico; los conceptos fundamentales de una teología de la liberación (pobre, pobreza, liberación, utopía, salvación, etc.); los grandes temas de la existencia cristiana a partir de la perspectiva de la liberación; la necesidad de una teología espiritual y la temporalidad de la teología de la liberación en el sentido de estar respondiendo a problemas, necesidades y características de la sociedad en este momento histórico.

A partir de ahí, la teología de la liberación tuvo un rápido crecimiento, no siempre sin dificultades. Se realizaron varios encuentros importantes para su difusión y consolidación:

- El Escorial (8-15 de julio de 1972). Se dio un valioso intercambio entre teólogos latinoamericanos y europeos. Se profundizó sobre el sentido y el método del pensamiento en la línea de la liberación.[15]

---

15. Las conferencias de ese encuentro quedaron consignadas en el libro VVAA, *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (1973).

- México (11-15 de agosto de 1975). Los participantes abordaron el tema del método teológico y concluyeron que el de la teología de la liberación recogía la inspiración conciliar y estaba adecuado a la situación y a las necesidades de América Latina (cfr. Varios, 1976).
- Detroit (18-24 de agosto de 1975). Fue un encuentro importante por su preparación y realización. A lo largo de un año, diversos grupos de base de los Estados Unidos trabajaron sus contribuciones para la reunión. El encuentro fue decisivo para el compromiso de esos grupos de base con la liberación de los pobres. Se dio una aproximación entre los teólogos norteamericanos, de varias denominaciones cristianas, y los latinoamericanos (cfr. Varios, 1976a).
- Dar es Salaam (8-12 de agosto de 1976). Se reunieron teólogos de Asia, África y América Latina y formaron la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo.
- La preparación de la Conferencia de Puebla fue un momento especialmente significativo de estímulo para ampliar el servicio de la teología de la liberación.

La oposición a este impulso teológico se manifestó de varias maneras, principalmente, en los órganos ligados al Celam[16]; también impidiendo la participación de teólogos de la liberación en la preparación oficial de la Conferencia de Puebla. Sin embargo, es innegable la influencia de esta teología en el documento final, en la parte de análisis de realidad, opciones y pistas pastorales.

La oposición a la teología de la liberación no sólo se dio en el seno de la Iglesia. En varios países, especialmente, en los países con regímenes de seguridad nacional, se persiguió, torturó y asesinó a muchos seguidores de esta práctica teológica. La propia política exterior estadounidense

---

16. Revista *Tierra Nueva*, dirigida por el Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, Cedial, fundada en 1971, y Revista *Medellín*, fundada por el Instituto Pastoral del Celam, en 1975.

se preocupó con la teología de la liberación y la consideró peligrosa para el capitalismo (Comité de Santa Fe, 1981: 755-756).

En 1976, Clodovis Boff trabajó la metodología de la teología de la liberación y contribuyó con ello a su consolidación. Así comenzó a afirmarse en lo que ella es y no sólo se la definió por la vía de la negatividad, como se había hecho hasta ese momento.[17]

En el nivel de los contenidos, los temas más relevantes en esta etapa son el *no-hombre* de América Latina, sujeto e interlocutor de esta teología (cfr. Gutiérrez, 1974: 366); la Biblia releída a partir de los pobres (cfr. Mesters, 1983); la cristología centrada en la praxis histórica de Jesús (cfr. L. Boff, 1972; J. Sobrino, 1977); y la eclesiología entendida como un compromiso militante con la liberación (cfr. Dussel, 1974).

La década de 1979 a 1989 está marcada por fuertes pronunciamientos del magisterio eclesiástico. Por una parte, se dan los procesos contra Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez. Por otra, la Congregación para la Doctrina de la Fe hizo dos pronunciamientos, uno más crítico y otro más conciliador, sobre la teología de la liberación: *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* e *Instrucción sobre la libertad cristiana* (1986). Aunque su primera intención fue alertar contra los peligros de la teología de la liberación, en realidad estos documentos le dieron ciudadanía, al ser reconocida por el magisterio eclesiástico, como pertinente y anuncio de una nueva etapa en la reflexión teológica en conexión con las anteriores.

En medio de esa situación de fuertes tensiones eclesiales, se profundizó en varios temas: visión y discernimiento pastoral de la realidad; misión evangelizadora y liberadora de la Iglesia; reestructuración de la Iglesia y de

---

17. No es teología de la violencia, ni de la revolución, ni doctrina social de la Iglesia, ni una forma de teología moral, ni mera teología fundamental, ni una teología de filiación marxista, ni pura pastoral práctica sin verdadera reflexión teórica. Cfr., Libanio (1992: 150).

la sociedad en la perspectiva liberadora; evangelización liberadora, y opción por los pobres, entre otros.

En la década de los noventa, dos hechos sociales han hecho repensar la tarea teológica de la teología de la liberación: la derrota del sandinismo, en Nicaragua, y la caída del socialismo en el Este europeo. La rapidez de su desmoronamiento y lo inesperado de este cambio nos dejó perplejos. Se vio entonces la necesidad de revisar el instrumental de análisis empleado por la teología de la liberación y de abrirse a los nuevos desafíos que los cambios sociales, políticos y económicos provocaban.[18] Además, otros cambios de la realidad, como la cuestión ecológica, la subjetividad, el reconocimiento del otro –la mujer, el indio, el negro (cfr. Ramos, 1997: 127ss.)–, lanzaron serios y profundos desafíos a la reflexión teológica latinoamericana. Actualmente los teólogos de la liberación se han dado a la tarea de repensar esta teología a partir de tales referenciales.

2. LA PRAXIS Y EL PROYECTO DE LIBERACIÓN

La experiencia del pobre y del oprimido, punto de partida de la teología de la liberación, nos introduce en su contexto vital: la praxis.[19]

---

18. Ha sido importante, en estos años, la aproximación a la doctrina social de la Iglesia por parte de algunos de los teólogos de la liberación. Entre otras obras que trabajan esta aproximación, podemos citar a Ricardo Antoncich, *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia* (1980); Idem., "Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia" (1990: 145-168); Ricardo Antoncich y J.M. Munarriz Sans, *Ensino Social da Igreja. Trabalho, capitalismo, socialismo, reforma social, discernimento, insurreição e a não violência* (1986). En años más recientes han continuado esta aproximación P. Hünermann, J.C. Scannone, y M. Eckholt, *América Latina y la doctrina social de la Iglesia* (1992/1993); Maria Clara Bingemer y F. Ivern, *Doutrina social da Igreja e teologia da libertação* (1994).

19. Ver una crítica a la *primacía de la praxis* de la obra *Teología de lo político,* de Clodovis Boff, en John Milbank, *Teologia e teoria social. Para além da razão secular* (1995: 327-330).

Por praxis se entiende el conjunto de prácticas que buscan la transformación de la sociedad o la producción de la historia (cfr. C. Boff, 1978: 44). La reflexión teológica parte de la praxis cristiana comprometida con la liberación del hombre y de la mujer latinoamericanos, que viven en condiciones de alienación, marginación y exclusión, incompatibles con una existencia humana digna (cfr. García Rubio, 1977: 76). Esta praxis no se refiere a cualquier práctica sino a aquélla que tiene una connotación política, con el fin de intervenir en las estructuras sociales. El descubrimiento del pobre como pobre colectivo, fruto de la estructura social, hizo comprender la dimensión esencialmente política de la praxis. No basta el desarrollo técnico. Es necesario cambiar las condiciones sociales y culturales para conseguir una existencia verdaderamente humana para todos.

Acción y reflexión están inseparablemente unidas en un movimiento dialéctico: partir de la praxis, reflexionar sobre la praxis a la luz de la fe, y volver a la praxis con acciones comprometidas y transformadoras. Esta visión de la praxis implica una visión dinámica del ser humano, de su compromiso transformador. Así mismo, supone una visión histórica de la fe. Ésta sólo se vuelve verdad en la praxis. Y cuando la fe es vivida en un mundo de opresión, *es verdadera* en el compromiso efectivo con la liberación de los oprimidos (cfr. Assmann y otros, 1971: 96-105). Ese tipo de praxis es la que ofrece el material de reflexión a la teología de la liberación.

La relación fe y praxis se presenta en tres niveles: el intrateológico, el intraeclesial y el sociopolítico (cfr. Libanio y Murad, 1996: 182-184).

Por práctica intrateológica se entiende el trabajo en relación con las propias categorías teológicas. Todas ellas están condicionadas por el contexto en que surgen. Pueden perdurar y ser conservadas, sin que sean significativas para las necesidades del momento actual. La teología puede conservar categorías que justifican la situación de dominación y de exclusión. Se necesita, entonces, un arduo

trabajo para liberarlas de esos significados y confrontarlos con las exigencias de los pobres y oprimidos.[20]

La práctica intraeclesial muchas veces favorece la situación de injusticia y exclusión presente en la sociedad. La pretendida actitud apolítica de la Iglesia es imposible. En la realidad, ella opta implícitamente por el orden establecido. La práctica habla más que las palabras. Es necesario revisar y adecuar la práctica eclesial, de manera que responda a los desafíos de la realidad, al grito de los pobres y excluidos.[21]

La relación de la teología de la liberación con la práctica social se da en el nivel teórico y en el práctico. En el primer caso, el nivel teórico, el teólogo parte de las cuestiones propuestas a la fe por los cristianos comprometidos en las prácticas sociales. Todos los temas teológicos se sienten afectados por esos interrogantes y se exige repensarlos para ofrecer una respuesta adecuada. El nivel práctico corresponde a la finalidad práctica que ha de tener toda reflexión teológica. La práctica verifica si una determinada teología es pertinente a la realidad concreta en la que los teólogos están comprometidos. Este compromiso y el de los cristianos se evalúa en las prácticas sociales.

De esta manera, el término ortopraxis se convierte en criterio de verdad de la teología de la liberación: se entiende no sólo como la eficiencia práctica sino también y, de modo especial, como vivencia y realización de la fe en esa práctica (cfr. Libanio y Murad, 1996: 185).

3. EJES TEMÁTICOS MÁS RELEVANTES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En un primer momento la teología de la liberación se caracterizó por presentarse como una especie de teología fundamental, o sea, como apertura de perspectivas y hori-

---

20. Juan Luis Segundo enfatiza este aspecto en su obra.

21. Libros como el de Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder. Ensaios de uma eclesiologia militante* (1981), revisan la práctica intraeclesial y lanzan una fuerte crítica a ella.

zontes nuevos a partir de los cuales se podría releer toda la teología. En un segundo momento trabajó los contenidos doctrinales en la línea de la liberación (cfr. L. Boff y C. Boff, 1986: 84-85).

Entre los contenidos doctrinales merecen destacarse de manera especial los referentes a la cristología y a la eclesiología. Posteriormente, se fue ampliando el abanico de temas, de manera que hoy se puede decir que la teología de la liberación es una teología integral (C. Boff, 1990: 79) que desarrolla toda la temática teológica a partir de la perspectiva de la liberación.

En cristología el punto de partida fue la relevancia del Jesús histórico y su seguimiento. La persona de Jesús es comprendida en relación con el anuncio que hizo del Reinado de Dios; un anuncio que se entiende a partir de su praxis. La actuación de Jesús hace presente la actuación del mismo Dios en la historia en favor de los más pobres. Por eso, el Reino es principalmente la Buena Nueva para los pobres. El cristiano es la persona que sigue a Jesús realizando en su vida la praxis del Maestro. Ésta es vista en la perspectiva de la opción por los pobres[22] y de su liberación. La praxis de Jesús y la praxis de todo cristiano se relacionan en un círculo hermenéutico. La praxis de Jesús ilumina la praxis humana y ésta, a su vez, permite captar mejor el significado de la práctica de Jesús y aplicarla a la realidad actual (cfr. Sobrino, 1990: 575-599).

El énfasis en el Jesús histórico no significa olvidar al Cristo de la fe. Por el contrario, a partir de la acción de Dios Padre en la resurrección, la praxis histórica de Jesús se convierte en norma de todo actuar humano.

---

22. Los teólogos de la liberación definieron el concepto de *pobre* dando relevancia al pobre material sin olvidar la dimensión del pobre espiritual, que se refiere a la actitud de total apertura a Dios y disponibilidad para su misión. En el caso de la teología de la liberación, la misión no puede ser otra que la solidaridad efectiva con la causa de los pobres y su situación inhumana. Cfr. Gutiérrez, *Teologia da libertação* (1975: 234-249); y C. Boff y J. Pixley, *Opção pelos pobres* (1986).

El tema trinitario señala tres dimensiones que deben estar presentes en la praxis para una auténtica liberación, sin caer en horizontalismos, verticalismos o intimismos estériles. Una referencia exclusiva al Jesús histórico tiene como resultado un liderazgo meramente terreno. Poner el énfasis exclusivamente en la figura del Padre produce una religión fuera de la realidad social e histórica, próxima al olvido del compromiso fraterno. Una vivencia cristiana centrada tan sólo en el Espíritu Santo puede volverse un fanatismo estéril y conducir al individualismo y subjetivismo excesivos. La vivencia del misterio trinitario en su totalidad posibilita la unidad en la diversidad en nítida dimensión liberadora (cfr. L. Boff, 1986, 1988).

Aunque el tema trinitario nos introduzca en la pneumatología, aún es un camino poco trabajado en la perspectiva de la liberación.[23] Es reconocida su presencia en la conciencia y acción de los pobres. Ellos siempre fueron objeto de la acción de los conquistadores y los sujetos pasivos en el actual sistema injusto. Por la fuerza del Espíritu, ellos comienzan a actuar buscando el cambio estructural de la situación opresora en que viven.

Sólo el Espíritu puede incentivar, en la búsqueda de la liberación, a aquéllos que siempre estuvieron oprimidos. La fuerza histórica de los pobres (cfr. Gutiérrez, 1981), su capacidad de resistencia y su esperanza inquebrantable, son señales de la presencia del Espíritu. Así mismo, las comunidades eclesiales de base manifiestan la vitalidad del Espíritu capaz de crear las comunidades y mantener verdaderas experiencias eclesiales de fe.

La salvación entendida en la perspectiva de la liberación rescató la profunda interdependencia que ella tiene con el compromiso histórico (cfr. Gutiérrez, 1975: 125ss.).

---

23. Vale la pena destacar los trabajos de José Comblin sobre pneumatología: "A missão do Espírito Santo" (1975: 287-325); *O tempo da Ação. Ensaio sobre o Espírito e a história* (1982); *O Espírito Santo e a libertação* (1987).

Tradicionalmente la salvación tenía una connotación individualista y dirigida hacia la otra vida. El presente sólo tenía sentido en la medida en que asegurara la salvación futura. A partir de la perspectiva de liberación, el presente tiene un sentido decisivo y establece la articulación entre las liberaciones históricas y la liberación salvadora de Cristo. Esta articulación tiene su raíz profunda en cuatro paradigmas cristianos:

- La encarnación (humanidad y divinidad de Jesucristo);
- la antropología (visión unitaria del ser humano);
- la caridad (amor de Dios al prójimo); y
- el sacramento (unión de la gracia y del signo sensible) (cfr. C. Boff y L. Boff, 1979: 58ss.).

La articulación de la liberación con la salvación evita el riesgo de la espiritualización de la liberación o de la reducción de la salvación a las liberaciones históricas. Así, la esperanza cristiana mantiene su horizonte utópico, pero sin perder su necesaria realización histórica.

El tratado de gracia es visto también en esta perspectiva liberadora (cfr. De França Miranda, 1980). El pecado, como contrario a la gracia, es visto no sólo en su dimensión personal sino también en su dimensión social y estructural. Se habla entonces del pecado social, de la injusticia estructural e institucionalizada. La gracia, por tanto, no sólo se hace presente en la dimensión personal, sino también en la realidad social y en las transformaciones que liberan de las estructuras de pecado.

El tema eclesiológico es, sin duda, determinante en la teología de la liberación. Consistió en una propuesta de verdadera renovación eclesial. De una eclesiología tradicional centrada en la jerarquía se pasó a una eclesiología comunitaria donde las comunidades eclesiales de base surgieron como realización de la experiencia comunitaria y de la nueva manera de vivir la praxis cristiana.

La opción por los pobres exigió una revisión crítica de la estructura eclesial. El pobre se levantó como sujeto activo de la comunidad con un nuevo discurso teológico, una nueva

expresión litúrgica, una nueva conciencia eclesial (cfr. Libanio, 1978: 119-175). A ese proceso, Leonardo Boff lo llamó de una verdadera eclesiogénesis (cfr. Boff, 1977). Sin embargo, estas propuestas y realizaciones, en muchos sentidos, no se hicieron sin tensiones y conflictos en el seno de la Iglesia.[24]

En el estudio de los sacramentos ha sido importante acentuar el aspecto celebrativo. Si el cristianismo es vida, compromiso transformador y praxis histórica, los sacramentos son la gracia que se hace presente en ese actuar y que revelan la relación íntima entre la eficacia humana y la gratuidad humana. Son fiesta, porque recuerdan, actualizan, anuncian esa gracia divina y al mismo tiempo comprometen la transformación de las realidades humanas (cfr. Taborda, 1987).

Esta relectura de toda la teología obedeció, principalmente, a la constatación de la diferencia de problemáticas entre el mundo europeo y América Latina: para aquél, el ateísmo; y para ésta, la idolatría.

La situación de injusticia estructural sólo se puede entender en un continente mayoritariamente católico, por la adoración de un falso dios, por la idolatría. Se necesita una conversión al verdadero Dios: el Dios de los pobres, el Dios que oye el clamor del pueblo oprimido y que libera de todas las esclavitudes, el Dios revelado en la praxis histórica de Jesús comprometido con los marginados y excluidos de su tiempo, el Dios que se solidariza con los pobres hasta dar la propia vida. El martirio en América Latina es signo de autenticidad del seguimiento de Jesús y al mismo tiempo denuncia el pecado que destruye y asesina sin piedad.

Podemos concluir afirmando que en el tratamiento de estos ejes temáticos hay primacía de algunos aspectos sobre otros: del elemento antropológico sobre el eclesiológico, del utópico sobre el factual, del crítico sobre el dog-

---

24. Prueba de esto es la censura del libro de Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder* (1981).

mático, del social sobre el personal, de la ortopraxis sobre la ortodoxia (cfr. L. Boff, 1972: 56-60).

4. ACTUALIDAD Y NUEVOS DESAFÍOS

La teología de la liberación nació en los años sesenta y setenta como respuesta a las situaciones de opresión y dominación de la gran mayoría de los pueblos de América Latina. Sin embargo, en los últimos años estamos asistiendo a cambios fuertes y profundos en todos los niveles. Éstos llevan a la teología de la liberación a preguntarse por su actualidad y por los desafíos a los que debe responder en el momento presente.

Varios factores marcan este nuevo contexto. Por una parte, el colapso del socialismo real acabó con los sueños y utopías marxistas (cfr. Frei Betto, 1990: 922-929). Por otro, el sistema neoliberal avanzó rápidamente y el mercado sin restricciones pasó a ser el principio casi absoluto de la vida económica:

> El mercado reina absoluto. La economía se globaliza. Se desarrollan nuevas tecnologías que aumentan extraordinariamente la productividad. Los productos quedan más baratos. La informatización se expande con rapidez vertiginosa. Nuevos bienes y servicios son ofrecidos. El panorama es optimista, animador, si no fuera por el elevado costo social: no todos tienen acceso al mercado, mejor, sólo una minoría en el mundo tiene esa posibilidad. (García Rubio, 1997: 228)

La implantación de la receta neoliberal para la modernización de la economía afecta principalmente a los más pobres. No sólo continuaron siendo pobres, sino también pasaron a ser *excluidos*. Si la teología de la liberación proclamó que ellos serían los sujetos de la historia, hoy están fuera de la historia, marginados y excluidos, sin posibilidad real de enfrentar una sociedad donde impera la ley de la competitividad desigual. "El hecho más grande en la actual coyuntura mundial es ciertamente el imperio pavoroso de

la lógica de la exclusión y la creciente insensibilidad de muchos con relación a ella." (Assmann, 1996: 380)

El texto de Ex 22, 26 ilumina la situación alarmante en que hoy se encuentran los pobres y nos invita a hacer una pregunta: ¿Dónde van a dormir los pobres en este mundo que se está generando? ¿Qué será de los preferidos de Dios en este tiempo en que vivimos?[25]

De cara a este nuevo contexto de la primacía del mercado, de la globalización y del neoliberalismo reinante, la teología de la liberación debe seguir ofreciendo el criterio profundamente evangélico de la *opción preferencial por los pobres*. Ese criterio continúa siendo actual y necesario. Se basa en la gratuidad del amor de Dios que ama a los pobres, no porque ellos sean mejores, sino porque Dios es gratuito (cfr. Gutiérrez, 1996: 111).

Sin embargo, el nuevo horizonte en que vivimos exige repensar la opción preferencial por los pobres. Los análisis marxistas que la teología de la liberación usó para aproximarse a la realidad, resultan insuficientes. Se necesita ampliar los instrumentos de análisis y crítica porque la realidad social es cada vez más compleja y exigente. Así,

> ... pensar la relación con el mercado se vuelve fundamental. No tiene sentido trabajar con el presupuesto de la incompatibilidad entre la justicia social y el mercado. Por el contrario, la articulación entre mercado libre e intervención planificadora ocupa el cierne de la cuestión y obliga a una revisión sobre las antiguas teorías contra el mercado libre, deudoras de una tradición socialista rígida. (Libanio y Murad, 1996: 187)

Para responder a la pregunta por la actualidad de la teología de la liberación, a pesar de la diversidad de res-

---

25. El texto del Éxodo corresponde a las prescripciones que Moisés recibe de Yahveh para ser transmitidas al pueblo y se refiere a la preocupación sobre dónde dormirán aquellos que no tienen con que cubrirse. Cfr. Gustavo Gutiérrez, "Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio" (1996: 116).

puestas, treinta teólogos de diferentes partes de América Latina presentaron un discurso común: esta teología debe seguir luchando por la liberación de los pobres, en un contexto de mayor complejidad de la pobreza y de la exclusión y en una visión más nítida del rostro de la pobreza y sus dimensiones (cfr. Teixeira, 1991).

Hoy el rostro de los pobres se hizo más claro y extenso. También son pobres, entre otros, las mujeres que sufren una doble exclusión: económica y de género; los negros, víctimas del racismo aún no superado totalmente; los niños, condenados a trabajos y responsabilidades que no corresponden a su edad; y los indígenas, primeros herederos de este continente, pero sin garantías para preservar sus pueblos, sus tradiciones y sus tierras.

Esa extensión del mundo de los pobres llevó a la teología de la liberación a proponerse otras preguntas fundamentales como la cuestión de género y la cuestión racial. Ellas vienen ganando fuerza en la teología de la liberación desde la década de los ochenta.

La teología feminista cuenta con varios esfuerzos que se van consolidando.[26] La cuestión racial hizo surgir la teología negra en los años setenta, en África del Sur, en el escenario del *apartheid*. Parte de la historia de la experiencia concreta de opresión y liberación del pueblo negro: deportación de la madre África, reducción a la condición subhumana de esclavos, racismo efectivo que crea y alimenta mecanismos discriminatorios. Cuestiona el etnocentrismo que contaminó el cristianismo occidental. Propone un

---

26. Cfr. Caterina Halkes, "Teologia feminista. Balanço provisório" (1980: 109-122); Elizabeth Fiorenza, "Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível" (1985: 8-23); Ana María Tepedino, "A mulher: aquela que começa a desconhecer seu lugar" (1985: 375-379); María Clara Bingemer, "...E a mulher rompeu o silêncio. A propósito do segundo encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas cristãs" (1986: 371-381); VVAA, "Teologia feminista na América Latina" (1986); Ivonne Gebara y María Clara Bingemer, *A mulher faz teologia* (1987); Ana María Tepedino y Margarida Brandão, "Teología de la mujer en la teología de la liberación" (1991: 287-298).

rescate de las expresiones y cosmovisiones negras centradas más en lo festivo y en lo afectivo que en la racionalidad.

En este sentido se relaciona estrechamente con otro desafío lanzado a la teología: la relación entre las religiones traídas por los negros africanos y el catolicismo impuesto por la fuerza (cfr. Rehbein, 1985; Da Costa, 1989). La cuestión racial también se extiende a la llamada teología india, que reclama un lugar propio en la reflexión teológica como garantía de los derechos de esos pueblos (cfr., Marzal, 1989).

Estas preocupaciones, la étnica y la igualdad hombre-mujer, deben estar presentes en el teologizar actual de la reflexión latinoamericana; ellas responden a la búsqueda de identidad y al mismo tiempo al saludable pluralismo que permite construir la sociedad a partir de las contribuciones de todos.

Para hacer posible la utopía de los pobres, se necesita repensar la teología de la liberación teniendo en cuenta otros sectores de la sociedad, como la clase media.[27] Los pobres continúan siendo sujetos de la historia, pero no son los únicos. La articulación de todos se hace indispensable para conseguir cambiar la situación que a todos afecta.

Además de los cambios sociales, económicos y políticos, vemos hoy otros cambios de carácter cultural que modelan la mentalidad contemporánea.[28] La teología de la liberación acentuó el valor de lo político y descuidó en algunos casos otras dimensiones, como "la afectividad, o en el ámbito de la vivencia cristiana, la oración de tipo más contemplativo" (García Rubio, 1997: 235).

---

27. Esta articulación está explicitada en el artículo de Clodovis Boff, "Pastoral de classe média na perspectiva da libertação" (1991: 5-28).

28. A esta nueva mentalidad contemporánea se le está llamando postmodernidad. Cfr. G. Gutiérrez, "Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio" (1996: 135).

Hoy la teología de la liberación debe continuar valorando lo político, sin descuidar las otras dimensiones de la persona, en especial, la dimensión afectiva, que le permite un desarrollo integral.

La noción de praxis (categoría fundamental de la teología de la liberación) está recobrando un sentido más integrador. Para esto, ha contribuido la filosofía actual (cfr. De Lima Vaz, 1988: 85ss.), que al acudir a las fuentes griegas, muestra la dimensión subjetiva que la noción de praxis implica. El sujeto se realiza en la acción y por la acción. Así, se necesita prestar atención a la realización humana en la praxis, pero en el contexto de la gratuidad, del bien y del valor, inherentes a ella. La teología de la liberación debe enriquecer la noción de praxis, asumiendo el sentido subjetivo que implica, como elemento inherente a la realización humana.

Los actos cotidianos aparecen como un complemento indispensable para las grandes utopías y acciones de transformación social (cfr. C. de Andrade, 1996: 61). Esta valoración de lo cotidiano llena de sentido el día a día y da la posibilidad de que todas las personas actúen desde sus propias capacidades. Sin renunciar a la transformación social, la teología de la liberación debe valorizar lo cotidiano como espacio concreto en el que se van realizando las grandes utopías.

Presenciamos una nueva relación del ser humano con la naturaleza. De una actitud de dominación y explotación irracional, estamos pasando a una conciencia ecológica que reclama actitudes de preservación, cuidado y respeto a la naturaleza. Es urgente recuperar esa integración profunda y complementaria entre el ser humano y su medio ambiente. En este sentido,

> ... en la medida que la teología va adoptando, profundamente, una perspectiva integrada de ser humano y de mundo como un todo, se hace necesario ver y profundizar el significado de la teología de la creación, complementando y corrigiendo las teologías de la historia mediante

> una teología del cosmos y las teologías políticas mediante una teología ecológica. (García Rubio, 1997: 251)

Algunos teólogos de la liberación empezaron a establecer esa articulación entre la teología y la ecología. Consideran ese tema como un desdoblamiento del tema de la liberación. "Si hay una opresión social y colectiva, hay también una opresión planetaria envolviendo la propia Tierra. Luego urge, como respuesta, una liberación social y planetaria." (L. Boff, 1997: 96)

La vuelta a lo sagrado (cfr. Palácio, 1997: 96), señal de estos tiempos, reclama la valoración de la experiencia de fe y vivencia religiosa, especialmente del pueblo, con sus expresiones y liturgias. Es necesario encontrar en esas expresiones caminos para la evangelización que contribuyan a la maduración de la fe y del compromiso cristiano.

Presenciamos hoy una valoración de las diferentes culturas. Esto ha denunciado un etnocentrismo occidental predominante en la evangelización de los pueblos americanos y ha exigido una evangelización inculturada (cfr. Ramos Regidor, 1997: 130) que responda a los modos de vivir, de cada grupo humano. El dinamismo encarnatorio de la fe cristiana fundamenta esa exigencia profundamente evangélica.

El ecumenismo, signo de los estos tiempos, debe ser asumido por la teología de la liberación. De hecho, ha estado presente en los encuentros intereclesiales (cfr. De Oliveira Ribeiro, 1989: 578-585) de las comunidades eclesiales de base. Sin embargo, la reflexión teológica aún tiene mucho camino por recorrer, tanto en el ecumenismo de las iglesias cristianas, como en el diálogo interreligioso[29] con las otras confesiones de fe.

---

29. Cfr. M. De França Miranda, "Ser cristão numa sociedade pluralista" (1989: 333-349); Idem., "A configuração do cristianismo numa cultura plural" (1994: 373-387); Idem., "O pluralismo religioso como desafio e chance" (1995: 323-337); Faustino Teixeira, "Novos paradigmas resultantes do diálogo inter-religioso" (1996: 35-48).

Los grandes ejes temáticos de la teología de la liberación tienen que responder a estos nuevos referenciales que le lanzan serios desafíos. Se necesita proponer una teología de la liberación que continúe proclamando la urgencia de la opción preferencial por los pobres, en el marco de la sociedad globalizada y el neoliberalismo reinante, y al mismo tiempo, que responda a los nuevos referenciales de la llamada postmodernidad.

II. El método

Presentados el origen de la teología de la liberación, la praxis (como su contexto vital), sus principales ejes temáticos, su actualidad y sus nuevos desafíos, pasamos a exponer los momentos más significativos en la reflexión sobre el método. Posteriormente, presentaremos algunas propuestas metodológicas de esta teología y algunas de las críticas que ellas han recibido. En todas ellas, el horizonte espiritual común es la centralidad de la praxis en la vida cristiana y la reflexión crítica, a la luz de la fe, sobre esa praxis.

1. MOMENTOS SIGNIFICATIVOS EN LA REFLEXIÓN SOBRE EL MÉTODO

Un momento especialmente significativo en la reflexión sobre el método fue el Encuentro Latinoamericano de Teología, celebrado en México, en 1975. En él se trabajaron, en un primer momento, los condicionamientos actuales de la teología, entre los cuales fueron señalados los sociopolíticos –represión, autoritarismo, presencia del socialismo en el continente, capitalismo, etc. (cfr. Segundo, 1976: 91-101; Gómez de Souza, 1976: 69-81)– y los eclesiales: choque de teologías, preocupación excesiva por la ortodoxia, etc. (cfr. Ruiz, 1976: 83-89). También se llamó la atención sobre las lagunas de la teología de la liberación en los campos de la eclesiología y la pneumatología.

En un segundo momento, se definió el método de la teología europea y de la teología latinoamericana a partir

de sus preguntas fundamentales. La diferencia entre esas teologías reside en las diferentes preguntas que tienen como punto de partida. Para la teología europea éstas se refieren al sentido de la razón moderna, de la subjetividad y de la intersubjetividad. Para América Latina la pregunta que surge es: *¿Cómo ser cristiano en un continente de pobres y excluidos, en una situación de injusticia y opresión?*

En su intento por responder a este interrogante, la teología latinoamericana se define como una teología que quiere participar en el proceso de liberación de la realidad social en su función propia de práctica teológica (cfr. Libanio, 1992: 155).

En 1976, Clodovis Boff presentó su tesis doctoral *Teologia e prática (Teología de lo político),* un avance significativo en la reflexión sobre el método. Trabajó las tres dimensiones fundamentales y constitutivas de la teología de la liberación: la mediación socioanalítica, la mediación hermenéutica y la mediación práctica. Este libro quedó consagrado como la obra más representativa y sistemática sobre el método.[30] Otros teólogos de la liberación, al trabajar sobre el método, dieron sus contribuciones específicas.

En 1990, Clodovis Boff publicó –en la obra colectiva *Mysterium liberationis*– el artículo titulado "Epistemología y método de la teología de la liberación". En él retoma las tres mediaciones constitutivas del método. En 1993, al escribir el prefacio de la reedición de su tesis *Teología de lo político*, hizo una evaluación crítica de su propia obra. Recientemente, en 1998, publicó *Teoria do método teológico,* obra en la que se refiere al método de la teología en general, sin dejar de subrayar las contribuciones metodológicas propias de la teología de la liberación (cfr., C. Boff, 1999: 157-196; 358-389; 637-640).

---

30. A continuación profundizaremos en esta obra.

2. MÉTODOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En este apartado abordaremos las propuestas metodológicas de algunos teólogos de la liberación, sin la pretensión de agotar el tema. En primer lugar, las propuestas de Clodovis Boff por considerarlo central en esta reflexión metodológica. Presentaremos los presupuestos de su método, sus grandes momentos y nos detendremos especialmente en la evaluación que el mismo Clodovis hizo de éste.

Posteriormente presentaremos las propuestas de Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, por considerarlas representativas de la metodología latinoamericana. Finalmente, señalaremos suscintamente los énfasis de otras propuestas metodológicas y las críticas a los métodos aquí propuestos.

A. El método de la teología de lo político

El objetivo de la obra *Teologia e prática*, de Clodovis Boff, es desarrollar el método de la teología de lo político. Clodovis Boff está preocupado porque los teólogos de la liberación no diferencian entre *teología y modo de teologizar*, entre *saber y método* (C. Boff, 1978: 22). Ellos –dice– se contentan con hacer teología de *otra manera*, sin preocuparse por exhibir las justificaciones racionales de esa nueva manera de reflexionar. Sin embargo, la preocupación por ese imperativo teórico crece, y se llega a afirmar que aún no se dispone de un estudio relativamente completo sobre las implicaciones epistemológicas inherentes al objeto de la teología de la liberación, ni sobre la naturaleza y viabilidad del método que busca poner en práctica (cfr. Gera, 1974: 179).

Clodovis Boff pretende establecer las condiciones epistemológicas para que la teología de la liberación sea de hecho teología, pueda ser considerada como ciencia y se desarrolle a partir de su epistemología propia (C. Boff, 1978: 13).

El autor insiste en que el nivel de su trabajo es teórico y de carácter epistemológico. No se propone desarrollar un

tema teológico, cualquiera que sea, sino las condiciones de posibilidad de reflexión crítica de un tema a partir de la praxis. Quiere ofrecer una plataforma segura que pueda fundamentar efectivamente una práctica teológica, pastoral y política.

Incluso, al tratar sobre la praxis, permanece en el nivel epistemológico: no discute la praxis en sí misma. Eso sería elaborar una determinada teología de la liberación y quedaría fuera del ámbito de los fundamentos cognitivos. Lo que hace es examinar las múltiples implicaciones entre teoría y práctica, y mantener la primacía de la teoría, aunque tome como objeto la praxis y su objetivo final sea la praxis concreta e histórica (C. Boff, 1978: 24-25).

El hecho de hablar de la teología de lo político o de ciencias *de lo* social marca esta primacía de la teoría. El término "de" mantiene la distancia entre el objeto (político o social) y la teoría (teológica o científica) (C. Boff, 1978: 25).

Clodovis Boff parte del presupuesto de que la teología es una ciencia –no está en juego el estatuto científico de la teología (C. Boff, 1978: 28)– y quiere trabajar la necesidad de una teología disciplinada, esto es, proporcionada a su objeto propio y articulada a la medida de su nuevo objeto teórico: lo político. Para realizar su propósito, usa un método que consiste en un movimiento alternativo de crítica y construcción, de análisis y síntesis (C. Boff, 1978: 28-29). Es un juego entre la razón polémica y la razón arquitectónica.[31]

Así, buena parte de su trabajo será consagrado a la desconstrucción y la otra a la construcción, no como principios distribuidores del orden de la exposición, sino como movimientos reflexivos que atraviesan, lado a lado, toda la obra. Una y otra de esas funciones racionales tienen su aspecto lógico o formal y su aspecto positivo o material.

La crítica, en el nivel positivo o material, estudia las prácticas teológicas actuales y las de la tradición teológica

---

31. Distinción hecha por G. Bachelard. Cfr. C. Boff (1978: 28, Nota a 10).

en general, desde el punto de vista de las condiciones epistemológicas que las fundamentan. En el nivel lógico de la crítica se trata de examinar la naturaleza del objeto teórico del método. Boff plantea tres cuestiones que corresponden a las tres partes que va a desarrollar en el libro:

- ¿Qué implica hacer una teología de lo político?
- ¿Qué constituye la teologicidad de una teología?
- ¿Cómo la praxis se relaciona con la teoría (teológica)?

La construcción se realiza a partir de los resultados de la crítica. Ella brinda una serie de proposiciones (tesis), al definir los principios organizadores del discurso teológico que procurábamos. Tales proposiciones son a su vez la justificación racional de la adecuación operatoria a una práctica, en este caso, a la práctica teológica. En el nivel lógico o formal, se concede al conjunto de tesis definidas una cohesión tal que le permita la producción de efectivas teologías de lo político. La prueba positiva de esas teologías será su fecundidad.

Para la elaboración de su propuesta, Clodovis Boff usa trabajos sobre epistemología general, en especial, de autores que pudieran contribuir a su investigación.[32]

---

32. *Epistemología general: J. Ladrière (estatuto del saber científico y su relación con el saber filosófico y teológico); L. Althusser (las relaciones internas de la práctica teórica y su vinculación con las otras prácticas, en especial, la práctica política); G. Bachelard (las exigencias del espíritu científico y la conceptualidad propia de la epistemología, especialmente los conceptos de *obstáculo epistemológico* y de *recurrencia,*para los momentos de la crítica, y de *ruptura epistemológica* y de *refundición,* para el momento de la construcción); P. Bourdieu (epistemología de la sociología); P. Ricoeur (hermenéutica), etc.

**Epistemología de la teología (Tomás de Aquino, y autores tomistas conocidos: M.D. Chenu y Y.M Congar). ***Estudios específicos de epistemología en la línea de la teología de lo político (G. Gutiérrez, H. Asmann especialmente. Otros autores: J.L. Segundo, E. D. Dussel, J. Comblin, L. Boff, etc.). Cfr. C. Boff (1978: 30-31).

Sitúa la teología de lo político como una teología de genitivos[33], o sea, una teología que versa sobre un ámbito limitado de la realidad finita (la realidad social y la acción política, especialmente, del cristiano) y quiere lanzar sobre ella la luz de la fe. Para él, la teología de la liberación es una hermenéutica teológica de la realidad sociopolítica (Taborda, 1987: 297).

La teología de genitivos de objeto o de sujeto (cfr. Libanio y Murad, 1996: 249) surge en la medida en que la teología comienza a ocuparse de las realidades terrestres, no sólo en su referencia sagrada, sino en su autonomía. Clodovis Boff llama "Teología 1" a la que se ocupa de las realidades religiosas –temática clásica– y "Teología 2" a la que se ocupa de las realidades seculares: cultura, sexualidad, historia, política, etc.[34] La Teología 1 y la Teología 2 se relacionan dialécticamente. La Teología 2 obliga a la Teología 1 a restructurar su temática, a partir de la nueva perspectiva que ella trabaja, y la Teología 1, a su vez, enriquece a la Teología 2 con toda su elaboración a lo largo del tiempo.

Ese cambio de objeto teológico, de la Teología 2 respecto de la Teología 1, exige la revisión del método. Además, las injusticias estructurales que caracterizan la situación

---

33. Clodovis Boff advierte que esta posición metodológica no coincide con la de otros teólogos de la liberación quienes no admiten que la liberación sea un tema más entre otros, sino que debe ser el tema, el horizonte en el cual se lee toda la tradición de la fe. Cfr. C. Boff (1978: 33). Sin embargo, en sus escritos posteriores Boff asume esta perspectiva (Boff, 1990: 79).

34. Después de quince años, en el Prefacio de la reedición de su obra, Clodovis Boff señala algunos puntos a revisar. La división en Teología 1 y Teología 2 es uno de ellos. Propone cambiar el nombre: Momento 1 y Momento 2 y lo que implican. Ya no haría una división por objeto, sino por perspectiva. Esto fundamenta el estatuto de teología integral que la teología de la liberación reclama para sí, ya que ella no se considera como una región particular de la teología, sino una teología integral con un enfoque particular. Cfr. C. Boff, "Prefacio autocrítico" (1993: VI-VII). Esta visión ya era adoptada por algunos teólogos de la liberación como Leonardo Boff (1980: 27-56).

de América Latina levantan enormes desafíos humanos, cristianos y teóricos[35] que exigen esa revisión profunda de la tarea teológica.

La característica propia de la teología de lo político es el nuevo objeto con que trabaja –*lo político*– que se considera el objeto material de la teología. Al ser diferente del objeto teológico clásico, tiene que ser conocido, y para eso necesita acudir a las ciencias sociopolíticas. No actuar así es no tomar en serio la autonomía de las realidades terrestres (cfr. *GS,* 36). De esta manera, se constituye el primer paso en el método de la teología de la liberación: la mediación[36] socioanalítica. En dicha mediación, esta teología se encuentra con las ciencias sociales, especialmente, con la teoría marxista. La relación con las ciencias sociales implica la exigencia de la interdisciplinariedad.

La mediación socioanalítica, aun cuando se considere un momento preteológico –ya que son las ciencias sociales las que trabajan lo político–, forma parte constitutiva del método, por el hecho de estar trabajando con el objeto de la tarea teológica. El dato de la ciencia constituye el objeto material de la teología, y ella lo recibe para descodificarlo en su código propio, extrayendo de él un sentido caracterizadamente teológico. Hay, pues, entre el nivel sociológico y el nivel teológico una ruptura epistemológica. Así se evita el peligro de elaborar una sociologización de la teología (Taborda, 1987: 298).

---

35. Según Bernard Lonergan, la exigencia teórica surge de los desafíos que el sentido común encuentra y que el mismo no puede resolver. Se impone el paso al campo de la teoría para volver después al campo del sentido común ofreciendo una solución pertinente (Lonergan, 1988: 85).

36. Mediación designa el conjunto de los medios que el pensamiento teológico integra para captar su objeto. La mediación socioanalítica y la mediación hermenéutica deben ser comprendidas como un *medium quo*, que mantienen con la teología una vinculación no sólo técnica, sino orgánica. Cfr. C. Boff (1978: 26).

Tras haber conocido el nuevo objeto, pasamos al segundo momento del método: la mediación hermenéutica. La interpretación de la realidad escogida se hace por los medios propiamente teológicos: la revelación y la fe; sin embargo, se quiere hacer una interpretación que privilegie la dimensión política de los eventos salvíficos, sobre todo, del éxodo y de la muerte (asesinato) de Jesús, así como del carácter subversivo del mensaje bíblico, en particular, la contestación de los profetas y de Jesús, de cara a las injusticias sociales. No acepta una interpretación atemporal sino histórica, y en esa historia se realiza la historia salvífica.

Este método busca establecer el estatuto epistemológico de la teología, pero también responder al lugar social que ocupa. No pretende hacer depender el valor como ciencia de su lugar social, sino quiere que sea relevante para la realidad actual.

Por eso, el tercer momento es la confrontación con la praxis. La praxis tiene primacía, tanto en el origen como en el fin del conocimiento. El fin inmediato de la teoría es el conocimiento, pero el mediato es la acción. Este tercer momento pretende ser una hermenéutica de la fe sobre la realidad escogida: la praxis política. Es una práctica teórica (no puede pretender ser de otro tipo, porque la teología no trasforma la realidad mágicamente) pero es una praxis con estatuto científico que después puede actuar y ser relevante.

Se debe hacer la teología partiendo de la praxis, en su interior y en su función. La praxis tiene primacía sobre toda teoría y es el criterio de verificación de la teología. Se considera la praxis como el lugar teológico fundamental y se defiende la dialéctica permanente entre teoría (teológica) y praxis (política de la fe). La mediación de la praxis es considerada como un *medium in quo,* en el sentido de que la praxis constituye el verdadero medio de realización de la práctica teológica concreta. No se discute la praxis por ella misma sino por sus implicaciones con la teoría (teológica).

B. Evaluación crítica de este método

De su trabajo sobre el método, se puede destacar el esfuerzo de Clodovis Boff por ofrecer un estatuto epistemológico al método de esta teología, el énfasis en la articulación del discurso teológico con las ciencias sociales y la centralidad de la praxis. Sin embargo, por la centralidad que ocupa en la teología de la liberación, nos interesa evaluarlo, para así contribuir a su vitalidad. Para este propósito tomamos como base las críticas hechas por el propio Clodovis Boff quince años después, en el prefacio de la reedición de su obra *Teoria e prática* (*Teología de lo político).*

Boff parte del presupuesto de que la obra expone los principios fundamentales del método de la teología de la liberación y no ha recibido contribuciones significativas en los últimos años. Sobre esta base, divide su evaluación crítica en tres ítems: las cuestiones más importantes que deben ser revisadas, los puntos a ser precisados y los temas que todavía esperan una elaboración apropiada.

Presentaremos estos tres ítems y añadiremos las contribuciones que Clodovis Boff ha hecho en sus escritos posteriores: su artículo "Epistemología y método de la teología de la liberación" (1990), y su último libro, *Teoria do método teológico* (1999). Respecto de esta obra, hemos de aclarar que su objetivo no es el método de la teología de la liberación sino de la teología en general. Por eso, las referencias que de ella se puedan tomar corresponden a la manera de proponer el método incorporando las contribuciones de la teología de la liberación (sin explicitar que lo está haciendo así)[37] y del espacio propio que le reserva, al tratarla como un modelo particular dentro de la reflexión teológica (C. Boff, 1999: 637-640).

---

37. Entre esas contribuciones de la teología de la liberación podemos señalar: la fe práctica como otra fuente de la teología, Momento III de la práctica teológica: confrontación con la vida; pluralismo teológico, etc. Cfr. C. Boff (1999: 157-196; 282-296; 493-524).

Puntos a ser revisados

Los puntos a ser revisados son dos: la raíz de la teología de la liberación –el compromiso con los oprimidos– y la relación de la teología de la liberación con la teología clásica.

(1) El compromiso con los oprimidos:

Boff comienza reafirmando la importancia del compromiso con los oprimidos, como punto de partida de la teología de la liberación:

> De hecho, la originalidad última de la teología de la liberación, no está en el método, ni específicamente en el uso de las "ciencias sociales", inclusive el marxismo. Está sí, en la raíz del método: en aquello que le confiere un "espíritu", una "nueva manera" de usarlo. Y esa raíz es la "experiencia espiritual del pobre" (...) En verdad, sin una práctica de transformación social solidaria con los oprimidos, es imposible que surja una verdadera teología de la liberación. Aquélla es condición *sine qua non* de ésta, su "acto I". Quien no hizo la "experiencia del pobre", tal como éste se presenta hoy (realidad colectiva, conflictiva y activa) no posee las condiciones epistemológicas adecuadas para entender y mucho menos para producir una verdadera teología de la liberación. (1993: III)

Pero reconoce que por ser este punto tan central, tiene dos aspectos a revisar. En primer lugar, el hecho de que no fue desarrollado en su libro; en segundo lugar, las críticas posibles de ser hechas si no se entiende su significado correctamente.

Respecto del primero, es verdad que quedó implícito en su propuesta metodológica y no fue desarrollado. Sólo fue tratado de manera global en la tercera parte del libro, particularmente en lo que se refiere a los tres momentos de compromiso del teólogo. Las razones de este incipiente desarrollo son el énfasis epistemológico del tratado sobre el método, el medio intelectual europeo donde realizó su

tesis doctoral, y su experiencia aún insuficiente de compromiso real con los pobres.

Es necesario fundar la *prioridad epistemológica del pobre* así como la *constitución histórica de la revelación* en términos de nexo entre palabra y acción (*Dei Verbum,* 2).

Posteriormente, en su artículo "Epistemología y método de la teología de la liberación", al tratar de explicitar ese punto de partida, comienza su exposición del método con un *momento previo* en que se enfatiza la raíz del método de la teología de la liberación:

> Es preciso que quede esto claro: en la raíz del método de la teología de la liberación se encuentra el nexo con la práctica concreta. Dentro de esa dialéctica mayor de teoría (de la fe) y praxis (de la caridad) es donde actúa la teología de la liberación. Verdaderamente, sólo ese nexo efectivo con la práctica liberadora puede otorgarle al teólogo un "espíritu nuevo", un estilo nuevo o un modo nuevo de hacer teología. (C. Boff, 1990: 99-100)

En *Teoria do método teológico* reafirma esta postura y la desarrolla bajo el título "Punto cero de la teología." Destaca el privilegio epistemológico del pobre: sufrimiento/conocimiento (C. Boff, 1999: 172-180).

Frente al segundo problema, es necesario revisar el significado de la expresión *la experiencia del pobre como punto de partida de la teología*. Así presentada, contradice la afirmación fundamental de la tarea teológica: su punto de partida es Dios, no el pobre; la fe, no la praxis. Clodovis Boff aclara que no existe oposición en esas afirmaciones. El punto de partida de la teología de la liberación es Dios mismo, pero en el horizonte particular de la liberación del oprimido. Este horizonte tiene su fundamento en la tradición bíblica y es un signo de los tiempos que marca decisivamente la tarea teológica actual (C. Boff, 1993: V).

En su artículo posterior, "Epistemología y método de la teología de la liberación", aclara así esta cuestión:

> Si pasamos ahora a la esfera propiamente *teológica*, podemos decir que el punto de partida se sitúa de manera distinta.

> Se trata ciertamente tanto de la fe como de la praxis, pero cada una en su lugar: la fe como punto de partida *formal*, o sea, a título de "principio hermenéutico determinante" y la praxis como punto de partida material, esto es, como materia prima. Aquí no hay contradicción, sino sólo articulación de instancias distintas en relación recíproca y debidamente jerarquizadas (...) siempre que se dice "partir de los pobres" o también "partir de la realidad", se parte efectivamente de más lejos, o sea de la fe. Tan sólo metodológicamente es como se parte del "ver" o de la "realidad", cuando de hecho la fe está siempre allí, como el alfa y el omega de todo el proceso. (C. Boff, 1990: 82; cfr. Idem., 1999: 638)

(2) La relación de la teología de la teología de la liberación con la teología clásica:

Sobre este punto, Clodovis Boff rectifica su postura. Él había hecho la distinción entre Teología 1 y Teología 2 con base en los temas que cada una trataba. La Teología 1 se ocupaba de las cuestiones religiosas y la Teología 2 de las seculares. Sin embargo, esa distinción no es válida ya que la teología de la liberación trata también de las cuestiones religiosas que él atribuyó sólo a la Teología 1. Propone entonces la distinción de dos momentos teológicos en el interior del mismo proceso. El Momento 1, que trabajaría los datos de la fe a partir de la óptica de la liberación, y el Momento 2, que aplicaría esos datos en la realidad concreta de opresión, lucha, nueva sociedad, etc.

> La teología de la liberación no es una "región" particular del "sistema teológico" global. Es una teología *integral*, en la medida que asume toda la problemática del *depositum fidei*, dentro naturalmente de una perspectiva determinada, que la hace, por el contrario, una teología *determinada*. La teología de la liberación podría entonces ser definida como "teología de la liberación integral con destaque en la liberación histórica", o aún como "teología de la liberación histórica en la perspectiva de la liberación integral". (C. Boff, 1993: VI; cfr. 1990: 80-81; 1999: 638)

La teología de la liberación no es una propuesta alternativa a la teología clásica, sino esa misma teología en el horizonte de la liberación.

Puntos a ser precisados

Clodovis Boff señala tres: la mediación socioanalítica, el concepto de *teología* y el concepto de *político*.

(1) Sobre la mediación socioanalítica:

En la mediación socioanalítica, Clodovis Boff reconoce que el énfasis puesto en el papel de las ciencias sociales dio a su libro una tendencia racionalista que deja por fuera otras maneras complementarias de percibir la realidad, como el sentido común y, en particular, la *sabiduría popular*. "No se trata de sustituir la ciencia social por la sabiduría popular, el concepto teórico por la idea vivencial, sino combinar esos dos niveles, el concepto vertebrando la idea y la idea dando carne y sangre al concepto." (C. Boff, 1993: VIII)

A partir de esta precisión, Clodovis Boff se manifiesta en los siguientes términos, al tratar la mediación socioanalítica en su artículo "Epistemología y método de la teología de la liberación":

> ... se sigue de aquí que el teólogo de la liberación, en contacto con el pueblo, no ha de contentarse con análisis sociales, sino que deberá captar también toda la rica interpretación que hacen los pobres de su mundo, articulando así la necesaria mediación socioeconómica con la indispensable comprensión de la sabiduría popular, la racionalidad de los conceptos científicos con la simbología de las ideas e imágenes del pueblo. (1990: 106)

(2) Sobre el concepto de *teología*:

Sobre el concepto de *teología*, la tendencia racionalista del libro llevó a restringirlo a la actividad propia de los teólogos en oposición a otros tipos de discursos religiosos. En este punto, y sin negar las diferencias específicas de cada

discurso, Boff ve la necesidad de favorecer la complementariedad y abrir el concepto de *teología* a otros tipos de discursos: el pastoral y el popular.

Esta misma postura es ampliamente retomada por Boff en sus obras posteriores, en las que especifica las diferencias de los tres tipos de discurso: teología profesional, teología pastoral y teología popular. (cfr. C. Boff y L. Boff, 1986: 22; C. Boff, 1990: 93 y 1999: 600)

(3) Sobre el concepto de *político*:

El concepto de *político* necesita ser revisado porque no abarca adecuadamente todas las cuestiones de que trata la teología de la liberación, por ejemplo, la economía y la cultura. Clodovis Boff propone otros conceptos como *social* o *vida* (como hacen las comunidades eclesiales de base) o, simplemente, el mismo término *liberación*. En sus escritos posteriores opta por utilizar el término liberación.

Cuestiones a desarrollar

Finalmente, entre las cuestiones a desarrollar, se encuentran tres. La constitución de la instancia operativa (Generalidad II), otras mediaciones teóricas y la mediación de la praxis.

(1) La constitución de la instancia operativa:

Sobre la constitución de la instancia operativa es necesario aclarar mejor los componentes de este nivel. Aunque el movimiento descrito –la Generalidad II trabajando sobre la Generalidad I– sea lo básico, necesita establecerse una relación más dialéctica, ya que la Generalidad I puede también influir sobre la Generalidad II y viceversa:

> La Generalidad II puede muy bien incorporar elementos de las "ciencias sociales", inclusive el marxismo, por ejemplo, cuando se hace una lectura contextuada de la Biblia. Por fin, análogamente a lo que propusimos a respecto de la mediación socioanalítica, también la mediación

> hermenéutica necesita integrar la rica contribución de la "lectura popular de la Biblia", tal como se da en las comunidades eclesiales de base, por ejemplo. (C. Boff, 1993: X; cfr. Idem., 1990: 109)

(2) Otras mediaciones teóricas:

Clodovis Boff reconoce la importancia de trabajar otras mediaciones teóricas –además de la mediación socioanalítica–, como la ética (presente en la mediación hermenéutica pero que puede tener una racionalidad propia), la filosófica (para sustentar la imagen de ser humano y de mundo que está en la base de la teología de la liberación) y la histórica (de gran significación para la pastoral). En su última obra dedica un capítulo a la relación de la teología con la filosofía y las otras ciencias incluidas las ciencias de lo social (C. Boff: 1999: 358-389).

(3) La mediación de la praxis:

El libro *Teologia e prática (Teología de lo político)* se orientó a la praxis como tercera mediación del método de la teología de la liberación. Sin embargo, no consiguió elaborarla teórica y formalmente. Mostró cómo la práctica incide sobre la teoría, pero no cómo la teoría se mueve en dirección a la práctica. Clodovis Boff continúa afirmando el carácter teórico de esta reflexión sobre la práctica: "...el término *práctica* está aquí en sentido naturalmente propositivo, o sea, teórico-práctico y no en el de la acción concreta como tal, práctico-práctico." (C. Boff, 1993: XI)

Dado pues ese carácter teórico, quedan aún por responder a varias preguntas. ¿Cuál es el grado de determinación de las propuestas que surgen de la teología de la liberación? ¿Cuáles son los sujetos (teóricos proponentes y prácticos agentes)? ¿Cómo entrarían las disciplinas dichas políticas como la espiritualidad, la liturgia, la pastoral, la moral y, especialmente, la ética política? En definitiva ¿cuál es el estatuto del discurso de la acción, tal como debería expresarse en la mediación práctica? Se percibe como un

discurso complejo que debe envolver análisis de coyuntura, definición de metas, juicio prudencial sobre las estrategias y tácticas, apreciación ética y evangélica y hasta mismo el discurso performativo (cfr. C. Boff, 1993: XI; Idem., 1990: 113).

3. OTRAS PROPUESTAS METODOLÓGICAS

A. Gustavo Gutiérrez

El libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación,* publicado por primera vez en 1971, trazó las líneas maestras del método de la teología de la liberación. Éstas pretenden responder a la naturaleza de la teología de la liberación como "reflexión crítica sobre la praxis" (Gutiérrez, 1975: 18ss.; Libanio, 1992: 147-192). Varios factores contribuyeron a la afirmación de esta función de la teología:

- La fe comenzó a ser entendida más bíblicamente, no tanto como mera afirmación de las verdades reveladas, sino como un acto de confianza en Dios y un compromiso con el prójimo.
- Se dio una evolución en la vivencia de la espiritualidad. El énfasis dado en los primeros siglos a la vida retirada del mundo, como modelo de santidad, cambió por la vivencia del mundo como lugar privilegiado para el compromiso con Dios.
- Creció la sensibilidad por los aspectos antropológicos de la revelación.[38] El Dios de la revelación cristiana es el Dios hecho hombre que, al revelarse, manifiesta quiénes somos y cuál es el sentido de nuestra acción en el mundo.
- El Concilio Vaticano II enfatizó en el papel de la Iglesia como servidora, que vive las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de nuestro tiempo y en

38. Hoy la teología dogmática –escribe Rahner– debe ser antropología teológica. Este antropocentrismo es necesario y fecundo. Cfr. Gutiérrez (1975: Nota 23, 19).

la necesidad que tiene la iglesia de escuchar los signos de los tiempos (*GS*, 1; 44).
- El progreso de la ciencia y de la técnica hizo que se acentuará la importancia de la acción humana como punto de partida de toda reflexión.[39]
- El pensamiento marxista, centrado en la praxis, destacó la urgencia de la transformación del mundo.
- Finalmente, el profundizar en la dimensión escatológica en la teología, llevó a percibir el papel central de la praxis histórica.

Todos estos factores llevaron a redescubrir la centralidad de la praxis en la vida cristiana y la función de la teología como reflexión crítica sobre ella.

Pensar la teología como una reflexión crítica significa (Gutiérrez, 1975: 23):
- Un pensamiento crítico de sí mismo, de sus propios fundamentos.
- Una actitud lúcida y crítica en relación con los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana.
- Una crítica a la sociedad y a la Iglesia en cuanto convocadas e interpeladas por la Palabra de Dios.

A partir de ahí, Gustavo Gutiérrez afirmó que "primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo" (ibídem: 24).

La situación de injusticia de América Latina, que exige *un compromiso de caridad y una reflexión teológica sobre ese compromiso*, es descrita por Gutiérrez como una situación de absolutización de la riqueza, del poder y del placer (cfr. Celam, 1979: Nos. 491-506). Estos *ídolos de la muerte* pueden ser vencidos por el *Dios de la vida* (Gutiérrez, 1989). El Dios *goel* del Antiguo Testamento y el Dios del Reino predicado y vivido por Jesús interpelan todo orden social y eclesial

---

39. En el nivel filosófico, Maurice Blondel presentó su filosofía como una reflexión crítica de la acción (1983).

establecido, que no privilegia la justicia y el derecho de los pobres y excluidos.

La teología, al hacer lectura de los acontecimientos históricos, al descubrir y proclamar su sentido profundo, ayuda a revelar los mecanismos contrarios a la realización humana existentes en la praxis histórica. Invita a liberarse de toda idolatría y fetiche existente en la sociedad y en la Iglesia. Ejerce así su función profética contribuyendo a hacer más radical y lúcido el compromiso liberador de los cristianos. Es, por tanto, una teología liberadora, una teología de transformación liberadora de la historia de la humanidad. Es hermenéutica de la fe desde la realidad sociopolítica de empobrecimiento, propio del tercer mundo (Taborda, 1987: 300). *Es una nueva manera de hacer teología.*

Esta nueva manera de hacer teología parte de la experiencia del sufrimiento del pueblo privilegiando la intuición y la *simpatía* con la vida de los empobrecidos de la tierra.[40] Después, el teólogo hace una lectura de toda la tradición de la fe a partir de la perspectiva de la liberación. Toma los datos de la realidad que las ciencias de lo social le aportan, y los trabaja con los datos de la fe, ya elaborados por la teología a través de los siglos. Se da así la relación entre la función de la reflexión crítica sobre la praxis y las otras funciones de la teología: la sabiduría y el saber racional.[41] Hay una interacción entre los datos de la realidad,

---

40. Surge así la cuestión del lugar social. Clodovis Boff distinguió entre el lugar epistémico y el lugar social. El lugar epistémico es el lugar de las reglas internas del pensar. El lugar social es el de los intereses de tal pensar. Interesa que el teólogo elabore su teología a partir del lugar social de los pobres. De hecho, la mística inspiradora de la teología de la liberación es la experiencia de Dios en el pobre y del pobre. El pobre es la mediación privilegiada para pensar en Dios y en toda la revelación. Cfr. C. Boff (1978: 286-294).

41. Todas las funciones son necesarias y complementarias. Sin embargo, poner como punto de partida la praxis hace que las otras funciones se redefinan. Los datos de la fe, trabajados por la teología anterior, pueden no responder a las preguntas que lanza la realidad porque hasta entonces no han sido percibidos por falta de la pregunta correspondiente. Cfr. Gutiérrez (1975: 16-18; 26).

mediados por las ciencias de lo social, y los datos de la fe, mediados por la tradición. La fe ilumina la realidad, de lo cual resulta una teología de lo político, y la realidad cuestiona la fe originando una nueva forma de articular los datos revelados. Así, la praxis social

> ... se convierte gradualmente en el propio campo donde el cristiano juega –con otros– su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligatorio y privilegiado de la actual reflexión y vida cristiana. En ellas se oirán matices de la Palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones existenciales y sin las cuales, no hay en el presente, auténtica y fecunda fidelidad al Señor. (Gutiérrez, 1975: 53)

B. Juan Luis Segundo

En esta etapa inicial se sitúan también las reflexiones metodológicas sobre la teología de la liberación de Juan Luis Segundo.[42] Para él la teología de la liberación significa:

> ...un punto irreversible en el proceso cristiano de creación de una nueva conciencia y de crecimiento en la fe. Muchos cristianos se comprometieron con una nueva y radical interpretación y experiencia de su fe. Y no como personas individuales, sino como grupos importantes y poderosos en la Iglesia (Segundo, 1978: 5).

Para Juan Luis Segundo, tres tendencias amenazan seriamente el contenido de la teología de la liberación y hacen que no se le reconozca su estatuto riguroso y académico:

---

42. Cfr. Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología* (1975). Traducción: *Libertação da teologia* (1978); Idem., "Que aconteceu com a teologia da libertação em sua trajetória de mais de vinte anos?" (1983: 385-400) ; Idem., "Les deux théologies de la libération en Amérique Latine" (1984: 149-161); Idem., *Teología abierta, Tomo III: Reflexiones críticas* (1984a); Idem., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré, Tomo I: Fé e ideologia* (1985); Idem., *Teología de la liberación. Respuesta del cardenal Ratzinger* (1985a). Traducción: *Teologia da libertação. Uma advertência à Igreja,* Paulinas, São Paulo (1987).

- Considerarla crimen político.
- Vaciar el contenido de la terminología liberadora al ser adoptada por las autoridades eclesiásticas con un énfasis menos radical.
- La afirmación de ciertos puntos esenciales dejando de subrayar otros.

Por eso, es urgente reflexionar sobre su método y liberar la teología de estas tendencias negativas que cada vez la alcanzan con más fuerza. Juan Luis Segundo así lo expresa: "Llegó el momento de la epistemología, esto es, el momento de analizar no tanto el contenido sino el propio método de la teología latinoamericana y su relación con la liberación." (Ibídem: 7)

El objetivo que se propone este autor es liberar la teología de toda ideología alienante. Quiere que sea una teología rigurosa, académica, pero que tenga al pobre como centro de su reflexión. Este es el tema fundamental a ser trabajado, elaborado, discutido y a partir del cual se trabajan todos los otros temas. Partir de los pobres es la posibilidad de captar el significado de Jesús de Nazaret para los hombres y mujeres de hoy.

La base del método de Juan Luis Segundo está en la distinción entre fe e ideología. La fe es la estructura básica de sentido que posee todo ser humano y que lo impulsa a dar significado a la realidad en que vive y a actuar en ella, según su escala de valores. La ideología es la forma concreta de operativizar la fe.

Juan Luis Segundo afirma que la ortodoxia no es garantía de la fe. Ella puede esconder actitudes totalmente contrarias. Esto es lo que sucede en América Latina[43]: un continente en su mayoría católico y con una realidad social de opresión, injusticia y dependencia. Fe e ideología no siempre se corresponden. La ideología puede ser adulterada

---

43. Juan Luis Segundo hace ver como la esclavitud negra e india en la época colonial fue justificada teológicamente. Cfr. Taborda (1987: 294).

y la fe comienza a serle esclava. Se vuelve urgente liberar la fe de toda ideología alienante y elaborar una teología de la liberación.

Para Segundo, el teólogo no sólo debe relacionarse con las disciplinas que le abren camino al conocimiento del pasado sino también con aquellas que lo llevan al conocimiento del presente. Tratándose de la Palabra de Dios, el método que pretende relacionar el pasado con el presente, exige una metodología especial. A ésta la denomina *círculo hermenéutico* (Segundo, 1978: 10)[44] y la define en los siguientes términos:

> ... hermenéutica quiere decir interpretación. El carácter circular de esa interpretación significa que cada realidad nueva obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, ahí, volver a interpretar (...) y así sucesivamente. (Ibídem: 10)

Dos condiciones son necesarias para tener un círculo hermenéutico: que las preguntas que surgen del presente nos obliguen a cambiar las propias concepciones; y que la teología no suponga que puede responder a las nuevas preguntas sin cambiar su manera tradicional de interpretar la Sagrada Escritura.

El punto de partida –primer punto del círculo hermenéutico– es el compromiso de transformar el mundo para que sea más humano. Éste hace surgir nuevas preguntas a la teología, que nos llevan a la sospecha ideológica. En un segundo momento, esa sospecha ideológica se aplica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular. El tercer momento corresponde a la fe del teólogo y su compromiso de cambiar la teología, para que no sea subordinada a intereses ideológicos contrarios a la realización humana.

---

44. La expresión *círculo hermenéutico* fue usada en sentido estricto para designar el método empleado por R. Bultmann para la interpretación de la Escritura, particularmente del Nuevo Testamento. J. L. Segundo quiere probar que el uso que él le da tiene el mismo rigor que el de R. Bultmann. Cfr. Segundo (1978: 11).

A partir del compromiso con la realidad surge la pregunta por una nueva interpretación de la fe que responda a las cuestiones puestas en el primer momento y lleve en consideración los mecanismos ideológicos descubiertos en el segundo, para desterrarlos de la teología. El teólogo sospecha que la interpretación bíblica corriente no toma en consideración ciertos datos importantes para entender la realidad presente. El cuarto punto del círculo hermenéutico es la interpretación de la fe frente a las nuevas preguntas que la realidad y el contexto histórico suscitan (ibídem: 11).

Para fundamentar el punto de partida del método, el compromiso con la realidad, Juan Luis Segundo remite a la praxis histórica de Jesús. La proximidad y el compromiso incondicional con los pobres de su tiempo es lo que separa a Jesús de los escribas y fariseos apegados a su tradición religiosa. La prioridad del ser humano, especialmente del pobre (cfr. Mc 2, 23-28; Mt 15; Mc 2, 4, etc.), hace ver toda la tradición religiosa de una nueva manera, en la óptica de la liberación de los oprimidos.

El lenguaje es fundamental para comunicar el mensaje. Por eso, ha de precisarse el significado exacto de las palabras, para liberarlas de las ideologías que el tiempo y la tradición van acuñando y que pueden vaciar la autenticidad del mensaje cristiano. Sin una sensibilidad comprometida con la realidad, la teología se disuelve en conceptos universales y ahistóricos (Segundo, 1978: 45).

En resumen, Juan Luis Segundo quiere dejar claro que una teología digna de ser considerada tal, brota no de un interés científico y académico, sino de un compromiso humano, preteológico, para cambiar y mejorar el mundo. Si la teología no comprende los mecanismos ideológicos de la sociedad, en lugar de transmitir la Palabra de Dios será portadora inconsciente de las experiencias e ideas de clases y grupos humanos. De ahí que el método "es el único que puede mantener indefinidamente el carácter liberador de una teología" (ibídem: 46).

C. Leonardo Boff, Jon Sobrino, José Comblin, CEB

Al profundizar la reflexión sobre el método, Leonardo Boff distingue la dimensión sacramental de la dimensión analítica. La teología de la liberación es precedida por la experiencia espiritual delante del pobre (dimensión sacramental).

Esa experiencia consta de cuatro momentos: el horizonte de la fe cristiana, la lectura de la realidad conflictiva, la reflexión intuitiva de la fe sobre la realidad percibida, y las pistas de acción. Después, la teología de la liberación recorre estos mismos pasos de manera crítica, reflexiva y analítica (dimensión analítica) (L.Boff, 1976: 129-154). La situación en la que ella se elabora no es sólo la de una teología *de* y *para* la liberación sino también en una situación de cautiverio (L. Boff, 1980a: 39-40).

El método de la teología de la liberación se ha trabajado también en un lenguaje más popular y accesible al pueblo. El libro de Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación* (1986), presenta los tres momentos fundamentales del método de la teología de lo político y de la metodología pastoral, conocida como *ver-juzgar-actuar*. El primer momento corresponde a la lectura crítica de la realidad social; el segundo, a la confrontación de esa realidad con la Escritura; y el tercero lleva a actuar de manera coherente con esa confrontación.

Situaciones sociales, como la realidad salvadoreña, llevaron a algunos teólogos a concebir la teología como *intellectus amoris* (cfr. Sobrino, 1989: 285-303), una reacción de misericordia frente a los pueblos crucificados. La misericordia es la actitud que necesitan los pueblos crucificados ante la situación de injusticia, opresión y violencia en que viven.

La teología popular corresponde a una manera simple de hacer teología. Otros nombres –*Teologia-pé-no-chão* o *Teologia da enxada* (cfr. Comblin, 1977)– pretenden expresar, en lenguaje popular, esa teología hecha por teólogos cercanos al pueblo.

La teología de la liberación se expresa también en la llamada teología narrativa, impulsada por teólogos europeos y de los Estados Unidos hace más de dos décadas. Las comunidades eclesiales de base, CEBs, aunque sin una reflexión epistemológica previa, han usado ese método en su experiencia de fe (cfr. Del Valle, 1985/1986: 87-88).

En México empezó a sistematizarse y llegó a la siguiente formulación: el primer momento narra lo que está sucediendo en la comunidad (narración que incluye ya una interpretación e invita al oyente a asumir la historia y transformarla); el segundo momento procura descubrir los signos de presencia y actuación de Dios en esa narración; y el tercero corresponde a la respuesta a esa invitación con un proyecto concreto de acción. Un ejemplo de ese modelo metodológico lo encontramos en los evangelios. Ellos narran lo que Jesús hizo y dijo, y en ese relato se trasluce en la acción de Cristo la presencia y actuación del Dios del Reino.[45]

4. ALGUNAS CRÍTICAS A LOS MÉTODOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Después de presentar las propuestas metodológicas de la teología de la liberación, recogemos algunas críticas hechas por otros teólogos. Con relación al método de Gustavo Gutiérrez, las críticas de José L. Idígoras; sobre el método de Juan Luis Segundo, las críticas de Robert Doran; y respecto de la propuesta metodológica de la teología de la liberación en general, las apreciaciones de Jung Mo Sung y Félix Pastor.

A. José L. Idígoras

Idígoras, teólogo peruano, levanta algunas críticas sobre la propuesta metodológica de Gustavo Gutiérrez, que

---

45. Cfr., dos cuadernos dedicados al tema: el primero más teórico; el segundo con ejemplos concretos populares: *Christus* (México) 51, 1985/1986, No. 591/592, 51 (1986), No. 593.

presentaremos resumidamente. En primer lugar, en lo que se refiere a la proposición de que la teología es acto segundo (cfr. Idígoras, 1986: 59-70), para Idígoras, la primacía de la praxis en la teología es relativa; siempre existe alguna teología implícita, alguna motivación inicial en la realización de una praxis:

> Pues, si es verdad que la teología reflexiona sobre la praxis de la Iglesia o del mundo, también es verdad que esa praxis tiene que estar inspirada de algún modo por una teología por más implícita que se quiera. Pues no se puede iniciar una praxis sin motivaciones. Y una praxis tan decisiva como esa no se puede emprender sin que las motivaciones religiosas y aún teológicas las motiven. Y de nuevo la reflexión teológica se lleva a cabo para reorientar la praxis de acuerdo con las metas evangélicas. Por eso no resulta evidente sin más esa primacía de la praxis. Será necesario complementarla dialécticamente con la primacía de la reflexión y de la teoría. (Ibídem: 60)

En segundo lugar, cuando Gustavo Gutiérrez afirma que la teología es acto segundo, se basa en la autonomía del proceso revolucionario. Éste es fruto de motivaciones científicas y no de razones teológicas. Idígoras cuestiona el carácter científico de tal apreciación. En el fondo, siempre existen fundamentos ideológicos para toda praxis. Además, la teología quedaría reducida a orientar la existencia revolucionaria y no podría presentar un juicio sobre esa opción. Esto es inaceptable, ya que la teología, incluso con sus limitaciones, siempre deberá cuestionar la legitimidad cristiana de una opción.

En último lugar, para Idígoras, de los textos de Gustavo Gutiérrez se puede concluir que la praxis histórica de liberación significa fundamentalmente una forma de compromiso que privilegia la acción política. Como consecuencia, la vida de la Iglesia sobre la cual reflexiona la teología queda reducida a la política que realizan pequeños grupos, y deja por fuera a la mayoría del pueblo que no se interesa en la política. Para Idígoras, dicha restricción a lo político no responde a la realidad de nuestra Iglesia, que

debe alcanzar a la mayoría, y propone una ampliación del sentido de la praxis histórica. Ésta no se debe reducir a la acción política ni mucho menos a la acción revolucionaria. Sólo así la teología de la liberación será la teología de la Iglesia en América Latina y no una teología de grupos comprometidos con determinada ideología (ibídem: 65-70).

B. Robert M. Doran

Doran establece un diálogo con el método de Juan Luis Segundo. Reconoce la contribución fundamental de ese autor a la teología de la liberación: introducir el componente social en los fundamentos teológicos. Sin embargo, critica el hecho de que Juan Luis Segundo no haya sido fiel al círculo hermenéutico de su método.

En efecto, después de haber mostrado las insuficiencias de las corrientes sociológicas norteamericana y marxista para elaborar un diagnóstico social, pasa al campo concreto donde se hacen las decisiones políticas, la praxis. Lo correcto sería proponer una teoría social que ofreciera el fundamento para la praxis social y superara las insuficiencias de las sociologías por él criticadas. Así lo expresa Doran:

> El reconocimiento de la necesidad de la crítica ideológica y del análisis social, como fundacional para el discurso directo de una teología contemporánea en situación, es una de las contribuciones permanentes de la reflexión teológica latinoamericana para todos los esfuerzos teológicos del futuro. Pero el descubrimiento que acompaña tal contribución sobre las insuficiencias y contradicciones de los marcos analíticos en vigor, debería poner sobre aviso al teólogo sobre la necesidad de elaborar una guía interpretativa adecuada a la realidad social. El pasar de marcos teóricos inadecuados, no a la elaboración de un marco alternativo sino a la reflexión fragmentaria sobre situaciones concretas de praxis política, es interrumpir el círculo hermenéutico, que se presentó al principio como norma que fija los límites de la reflexión teológica auténtica. (Doran, 1993: 368-369)

Doran hace su crítica a la luz de la escala de valores propuesta por Bernard Lonergan.[46] En la infraestructura pone los valores vitales y sociales –política, economía y tecnología– y en la superestructura los valores culturales, personales y religiosos. Proponer como punto de partida del método la reflexión sobre la praxis política, es elevar lo político al nivel de la superestructura cultural y olvidar el papel determinante de los valores culturales en el buen o mal funcionamiento del nivel infraestructural, y con ello fomenta en la práctica los mismos errores ideológicos criticados en las ideologías por él analizadas.

Doran no niega que el análisis de la sociedad deba estar basado en la reflexión sobre la praxis, pero afirma que este análisis debe ocurrir de forma teórica y proporcionar así una alternativa a las ideologías rechazadas.

C. Jung Mo Sung

Jung Mo Sung denuncia lo que él llama una "anomalía en el paradigma de la teología de la liberación" (1994: 99-147). La articulación economía-teología debe ser un eje fundamental de la teología de la liberación, si ella quiere responder a las exigencias del mundo de los pobres, ya que éstas pasan por el tema de la economía. Como de hecho los teólogos de la liberación no han establecido esta articulación[47], Jung Mo afirma que el problema reside en una *anomalía* en el método y señala algunas hipótesis como causas de esa anomalía.

La primera hipótesis se refiere a la división del trabajo teológico en áreas de estudio. De acuerdo con esa división, serían pocos los teólogos que se han dedicado a reflexionar

---

46. Este aspecto ya lo tratamos en el segundo capítulo.

47. El teólogo y economista, Franz Hinkelammert es quien más ha trabajado la relación teología-economía. Jung Mo Sung lleva a considerar que el silencio que algunos teólogos de la liberación mantienen sobre Hinkelammert, muestra el olvido real de la relación economía-teología. Cfr. (Mo Sung, 1994: 111).

sobre la economía. Sin embargo, los teólogos de la liberación que trabajan en otras áreas, al tratar temas centrales como *el Reino de Dios como vida para los pobres* o *Jesucristo liberador*, necesariamente tendrían que articular su reflexión con la economía o al menos citar los teólogos que la realizan. Como eso no sucede, esa hipótesis no explica el problema Mo Sung, 1994: 116-117).

Una segunda hipótesis consiste en la dificultad, para los teólogos, de tratar el tema económico. Sin embargo, esa dificultad se supera estudiando el tema y los teólogos de la liberación podrían abordarlo como de hecho lo hacen con otras disciplinas (ibídem: 118).

La tercera hipótesis sería una mala interpretación de la teoría de la dependencia[48], que volvió abstracto el discurso teológico y que perdió de vista temas tan importantes como el socialismo o las nuevas teorías e ideologías burguesas.

El hecho de que los teólogos hayan reconocido los errores de esa interpretación[49], no soluciona el problema, ya que ellos no perciben el tema económico como relevante en la teología de la liberación Mo Sung, 1994: 119-125).

La última hipótesis está relacionada con la mediación socioanalítica, tan importante en la teología de la liberación. La relación de la teología con las ciencias modernas se dio en medio de la discusión sobre la utilización del marxismo por la teología de la liberación. Al principio, los teólogos de la liberación no tenían problemas en adoptar el marxismo

---

48. Se pensó que bastaba concentrarse en la distribución pura y simple como solución de los problemas sociales apelando a la dimensión moral o espiritual para la distribución de bienes, sin preocuparse con trabajar los problemas del proceso productivo, la dimensión más cuantitativa de la economía. Cfr., F.H. Cardoso, "Perspectivas da social-democracia na América Latina" (1990: 22-23).

49. Libanio, al citar el caso brasileño, reconoce que la teoría de la dependencia, en verdad su "corriente bipolar", se equivocó al prever la inviabilidad del desarrollo –esto es, el crecimiento económico– en el sistema capitalista. Cfr. Libanio (1987: 202).

o las teorías sociales de él derivadas. Lo justificaban diciendo que era posible separar el materialismo dialéctico (ateísmo) del materialismo histórico (ciencia) y que esa elección se hacía como una opción ética, ya que el marxismo responde a la necesidad de liberación de los pobres y oprimidos (cfr. L. Boff, 1980; 199; C. Boff, 1978: 118-125). Sin embargo, esa separación crea varios problemas. Por una parte, separa a la ciencia que explica, de la religión que da sentido. Por otra, escoger el marxismo, por cuestión ética, significa que ese instrumental tiene como base un válido conjunto de valores. ¿Qué puede, entonces, añadir la mediación hermenéutica después de la lectura de la realidad hecha en la mediación socioanalítica?

De hecho, la aplicación del método a problemas concretos demuestra que la mediación hermenéutica no tiene otra función fuera de legitimar la importancia del tema, pero no hace un juicio de la realidad considerada en la mediación socioanalítica.[50] En realidad, la teología no ilumina los problemas de lucha de la liberación de los pobres y no responde exactamente a los desafíos de la práctica. Por el contrario, se vuelve fin en sí misma.

Esta separación de momentos es la principal razón del olvido del tema económico en la teología de la liberación. Además, el hecho de que los desafíos económicos no estén presentes en el mundo de la Biblia o en la patrística favorece mantenerlos relegados a un segundo plano u olvidarlos. De esta forma, la teología de la liberación no consigue proponer una crítica real y efectiva frente al sistema económico capitalista, principal problema de los pobres y oprimidos (cfr. Mo Sung, 1994: 125-138).

Como propuesta de articulación entre teología y economía, Jung Mo Sung parte del análisis que Hinkelammert

---

50. J. Mo Sung pone como ejemplo el problema de la tierra tratado en el libro de L. Boff y C. Boff, *Cómo hacer teología de la liberación* (1986: 52-54). Cfr. Mo Sung (1994: 139-140).

hizo del *marco categorial teórico* (ibídem: 238-242): "...la percepción que podamos tener de la realidad económica-social es fuertemente determinada por las categorías teóricas en cuyos límites interpretamos la realidad" (Hinkelammert, 1983: 1). Esto significa que el marco categorial correspondiente está presente, tanto en el sistema de propiedad como en los mecanismos ideológicos a través de los cuales las personas se refieren a este sistema de propiedad y realidad social.

Las religiones integradas en las sociedades también comparten este mismo marco categorial: "Una religión sólo puede corresponder a un sistema de propiedad determinado si estructura sus imágenes y misterios en torno del sentido dado a los fenómenos por el marco categorial correspondiente."(Ibídem: 2). Es necesario, por tanto, liberar la teología del marco categorial capitalista y del marco categorial más amplio y profundo, que es el marco sacrificial, y criticar al mismo tiempo la idolatría del capitalismo (cfr. Assmann, 1986: 29-36).

En la sociedad actual capitalista e idolátrica, que identificó el sistema económico con las normas morales dominantes y las sacralizó, es necesaria una teología de lo económico que sea capaz de percibir que

> ... lo esencial de la idolatría del mercado consiste (...) en la teología intrínseca y endógena del propio paradigma, en su versión económica; y los actos idolátricos correspondientes consisten en la práctica devocional cotidiana de los que ejecutan las exigencias de ese paradigma (...) Con eso también queda claro que las expresiones de esa teología idolátrica deben ser buscadas, primero que todo, en las propias teorías económicas. (Assmann y Hinkelammert, 1989: 253-254)

Una teología así pensada toma la economía como un tema central de la teología y propone, como una de sus primeras y más fundamentales tareas, desenmascarar las teologías idolátricas endógenas en las teorías económicas.

D. Félix Alejandro Pastor[51]

Ante el vivo debate que despertó la teología de la liberación y su método, F. A. Pastor resalta los siguientes límites y problemas:

- Los ámbitos eclesial y teológico se revelan incapaces de ofrecer una solución normativa a la complejidad de la cuestión social en América Latina.
- Puede ocurrir una yuxtaposición de la lógica de la fe de la Iglesia y de la lógica de la razón política. La consecuencia de esta yuxtaposición sería la sacralización o demonización de los modelos de transformación social.
- A la luz de la fe debe iluminarse también el primer momento del método: la mediación socioanalítica. Esto se hace más urgente cuando el instrumental usado en esa mediación es de carácter marxista y se orienta a resoluciones utópicas incompatibles con la fe.
- El método quiere articular la *lumen rationis* de las ciencias de lo social con la *lumen fidei* del discurso teológico. Esa articulación puede generar nuevas formas de racionalismos.

51. Cfr. Félix Alejandro Pastor, "La Iglesia en América Latina y la teología de la liberación. Un balance teológico" (1996: 283-305).