

El carácter práxico de la teología

Un enfoque epistemológico*

Francisco de Aquino Júnior**,
Facultad Católica de Fortaleza

Abordaremos la problemática del carácter práxico de la teología desde un punto de vista estrictamente epistemológico. Por tanto, nos situamos en el área de la metodología teológica. Se trata, ciertamente, de un aspecto o elemento del método teológico, pero un aspecto o elemento fundamental y decisivo. Nuestro objetivo es mostrar cómo el conocimiento teológico se determina, en gran parte, por la praxis que busca inteligir. De modo que la praxis no será tratada aquí como mero objeto, asunto, tema u objetivo de la teología, como si el quehacer teológico en cuanto tal no fuese determinado por ella. Menos aún será tratado como el conjunto de las actividades pastorales desarrolladas por la comunidad eclesial y que constituye el área de estudio de la disciplina Teología Pastoral, como si las demás áreas y disciplinas de la teología no tuviesen un carácter intrínsecamente práxico¹. La praxis será vista como momento constitutivo y determinante del conocimiento teológico en cuanto tal. En este sentido, nuestra discusión quedará circunscrita rigurosamente al ámbito de la problemática teoría-praxis. Por lo tanto, se trata de determinar los vínculos constitutivos y

* Traducción de P. José Andrés Fayos, S.J.

** Doctor en teología por la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster (Alemania), profesor de teología en la Facultad Católica de Fortaleza y presbítero de la diócesis de Limoeiro do Norte, CE, Brasil.

1. Son las diferentes perspectivas y abordajes de la teología práctica o pastoral. Cf. C. Floristán, *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca: Sígueme, 2009; M. Midali, *Teologia pastorale o pratica. Camino storico de una riflessione fondante e scientifica*, Roma: L.A.S, 1991; M. Szentmártoni, *Introdução à teologia pastoral*, São Paulo: Loyola, 1999; A. Brighenti, *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*, São Paulo: Paulinas, 2006; A. Bentué, "La pastoral como categoría teológica fundamental", *Teología y Vida*, 36 (1995), pp. 7-20; A. Viguera, "Que cabe à Igreja fazer hoje? A concepção de teologia prática em Karl Rahner", *Perspectiva Teológica*, 98 (2004), pp. 99-124.

determinantes del proceso del conocimiento teológico (teoría) con la realidad a ser conocida por la teología (praxis).

Para eso, (1) esbozaremos de modo más elaborado la problemática teoría-praxis, (2) situaremos la discusión sobre el proceso de conocimiento teológico en el horizonte de la problemática teoría-praxis y (3) explicitaremos el carácter práxico de la teología. Y haremos esto dentro de la tradición teológica latinoamericana (teología de la liberación), sirviéndonos, sobre todo, de las intuiciones y elaboraciones de Ignacio Ellacuría.

1. La problemática teoría-praxis

Ciertamente, nadie niega que hay algún vínculo o nexo entre teoría y praxis. Por lo menos en la medida en que la praxis se vuelve asunto u objeto de la teoría y que la teoría puede orientar o auxiliar a la praxis. Esto es evidente. La cuestión es saber qué tipo de vínculo se da aquí y si ese es el único vínculo posible entre ambas. Vamos a ver.

Podría ser que *teoría* y *praxis* fuesen realidades completas y autosuficientes y que entre ellas no se diese más que una mera *relación* entre *relatos* que, en sí y por sí mismos, son completamente independientes uno del otro. En este caso, tendríamos dos realidades o relatos (teoría y praxis) que podrían establecer o no algún contacto entre sí (relación). Aquí se trataría de un vínculo puramente externo, en la medida en que ni la teoría sería un momento constitutivo de la praxis, ni mucho menos la praxis sería un momento constitutivo de la teoría. Esto no niega la posibilidad e incluso la necesidad del vínculo entre teoría y praxis; simplemente, determina el tipo de vínculo que se da entre ellas: relación entre relatos ya constituidos.

En el fondo, esta postura está enraizada y fundamentada en aquel dualismo radical que constituye y caracteriza a la civilización occidental desde sus orígenes hasta nuestros días (inteligencia *versus* sensibilidad)² y que origina muchos otros dualismos (sensible *versus* suprasensible, material *versus* espiritual)³. En verdad, dice Zubiri, “la filosofía clásica ha opuesto siempre el inteligir al sentir. Inclusive cuando ha intentado alguna vez con Kant unificarlos se ha tratado siempre de ‘unificación’, pero no de ‘unidad’ estructural formal”⁴. Ese modo de encarar la sensibilidad y la inteligencia contiene una afirmación fundamental y decisiva: “Inteligir es posterior a sentir, y esa posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturba-

2. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza, 2006, p. 24.

3. Cf. I. Ellacuría, “La nueva obra de Zubiri: *Inteligencia sentiente*”, en *Escritos Filosóficos*, III, San Salvador: UCA Editores, 2001, pp. 297-317, aquí p. 312.

4. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, *óp. cit.*, p. 79.

blemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea”⁵. Lo más extraño es que tal oposición se dio sin que se explicitase en qué consiste propiamente el sentir y en qué consiste propiamente el inteligir⁶. Y “como no se ha determinado qué sean el inteligir y el sentir en cuanto tales, resulta que su presunta oposición queda entonces en el aire”⁷.

De hecho, cuando se analiza más detenidamente el sentir y el inteligir humanos, como hace Xavier Zubiri en su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* (realidad, logos y razón), se llega a otra conclusión: “El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Ese acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto, el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir”⁸. Con otras palabras, el ser humano siente inteligiendo (“sentir intelectual”)⁹ e inteligie sintiendo (“intelección sentiente”)¹⁰. Hay, por tanto, entre el inteligir y el sentir, “una unidad estructural radical por la cual el sentir mismo es intelectual y la intelección misma es sentiente”¹¹. Y así, dice Ellacuría, “desde la intelección sentiente se va a una superación radical de toda forma de dualismo entre inteligir y sentir”¹². Con eso, podemos superar también la clásica separación y/u oposición entre teoría y praxis, pensando el vínculo entre ambas como algo constitutivo y no como mera relación.

5. *Ibíd.*, pp. 11 y s.

6. *Cf. ibíd.*, pp. 24 y s., y p. 79. “Por extraño que ello parezca, la filosofía no se ha hecho cuestión de qué sea formalmente el inteligir. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea inteligir. Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el sentir. Se han estudiado los diversos sentires según los diversos ‘sentidos’ que el hombre posee. Pero si se pregunta en qué consiste la índole formal del sentir, esto es qué es el sentir en cuanto tal, nos encontramos con que en el fondo la cuestión misma no fue ni planteada” (*ibíd.*, pp. 24 y s.).

7. *Ibíd.*, p. 25.

8. *Ibíd.*, p. 13.

9. “En la impresión de realidad podemos partir de la impresión misma. Entonces ‘en’ esta impresión está el momento de realidad. [...] decir que el momento de realidad está ‘en’ la impresión es lo mismo que decir que la intelección está estructuralmente ‘en’ el sentir: la impresión de realidad es *sentir intelectual*” (*ibíd.*, p. 82).

10. “Pero podemos describir la impresión de realidad partiendo del momento de realidad. Entonces el momento de impresión está estructuralmente ‘en’ el momento de realidad. [...] El sentir está así ‘en’ el inteligir. En su virtud, esta intelección es *intelección sentiente*” (*ibíd.*, p. 83).

11. I. Ellacuría, “La nueva obra de Zubiri”, *óp. cit.*, p. 336.

12. *Ibidem*.

En esta perspectiva, *teoría y praxis* no constituirían relatos completos y autosuficientes entre los cuales se pudiese o incluso se debiese establecer alguna relación, sino que serían *momentos constitutivos una de la otra*: la teoría sería un momento de la praxis y la praxis sería un momento de la teoría. De modo que no habría praxis sin teoría ni teoría sin praxis. De hecho, la praxis, en cuanto acción humana¹³, tiene como una de sus notas constitutivas la intelección. No hay praxis que no sea de alguna forma y en alguna medida inteligente: “Algún modo de teoría es inevitable en cualquier praxis humana y aun en cualquier praxis socio-histórica”¹⁴. Y la teoría, en cuanto intelección, es *una* nota fundamental de la acción humana que, por más irreductible que sea, solo actúa “en unidad primaria con todas las demás notas de la realidad humana”¹⁵: es “un momento de una praxis unitaria de la que recibe su última determinación”¹⁶. Se trata aquí, por tanto, de un *vínculo interno*, en el cual teoría y praxis se constituyen en *respectividad*¹⁷ una para con la otra (la teoría es *un momento* de la praxis y la

-
13. “Como ser viviente, el hombre se halla entre cosas, externas unas, internas otras, que le mantienen en una actividad no solo constante, sino primaria; el viviente es una actividad constitutiva”. Y esa actividad tiene una estructura bien determinada y constituida por tres notas o momentos fundamentales: *suscitación* (“lo propio de las cosas para el viviente es suscitar una acción vital”), *afección* (“esta suscitación modifica el estado en el sentido de alterar el tono vital que el viviente posee”) y *respuesta* (“esta afección es una tensión hacia una respuesta adecuada, la cual deja al viviente en un nuevo estado”). Este es “el esquema de las acciones de todo ser viviente” (X. Zubiri, *Sobre el Hombre*, Madrid: Alianza, 1998, pp. 11 y ss.) que en la realidad humana se configura como *intelección, sentimiento y volición* (Cf. *ibíd.*, pp. 15 y ss.; X. Zubiri, *Inteligencia sentiente, óp. cit.*, pp. 282 y ss.).
14. I. Ellacuría, “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, en *Escritos Teológicos*, I, San Salvador: UCA Editores, 2000, pp. 235-245, aquí p. 235.
15. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, en *Escritos Teológicos*, I, *óp. cit.*, pp. 187-218, aquí p. 206. “La inteligencia humana tiene, sin duda, una estructura propia, por la cual se diferencia de otras notas de la realidad humana; esa estructura propia permite una precisa especialización, irreductible a lo que es propio de otras notas de la realidad humana, de modo que solo la inteligencia entiende y lo que hacen otras notas es algo formalmente distinto de este entender. Pero lo que hace la inteligencia, por muy formalmente irreductible que sea, lo hace en unidad primaria con todas las demás notas de la realidad humana. Por lo tanto, el reconocimiento de esta estructura propia no implica que se le atribuyan una sustantividad y una autonomía totales, pues siempre está condicionada y determinada por la primaria unidad, que es el hombre como ser vivo” (*ibíd.*, pp. 206 y s.).
16. I. Ellacuría, “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, *óp. cit.*
17. Para Zubiri, “respectividad es un carácter metafísico de la realidad, y no simplemente una relación o propiedad, entre otras, de las cosas reales” (X. Zubiri, “Respectividad de lo real”, en *Escritos menores: 1953-1983*, Madrid: Alianza, 2006, pp. 173-215, aquí p. 173). Esta se refiere tanto a la “constitución misma de la cosa real en cuanto real”, como a su “actualidad” mundanal, como, aun, a su “mera

praxis tiene como *una de sus notas* fundamentales a la teoría), antes y más allá de cualquier relación.

Más que de *relación* (entre relatos), hay que hablar aquí, por tanto, de *respectividad* (de notas). Y, en este sentido, no basta afirmar que la praxis *puede* tornarse asunto u objeto de la teoría y que la teoría *puede* orientar o auxiliar a la praxis, como si se tratase simplemente de relacionar relatos ya constituidos que, en principio, nada tendrían que ver uno con el otro. Es preciso reconocer que toda praxis tiene como *una de sus notas* fundamentales, constitutivas y determinantes a la intelección, y que toda teoría, en cuanto intelección, se constituye como *un momento* fundamental, constitutivo y determinante de una praxis, estructurada por una diversidad de notas (intelección, sentimiento y volición) coherentemente o sistemáticamente articuladas entre sí.

2. La teología en el horizonte de la problemática teoría-praxis

Después de esbozar la problemática teoría-praxis, situaremos la discusión sobre el proceso del conocimiento teológico en el horizonte de esa problemática, o sea, vamos a circunscribir y formular la cuestión del hacer teológico en términos de la problemática teoría-praxis. Eso no significa que el hacer teológico haya sido siempre comprendido y formulado en estos términos, aunque no se puede negar que la teología siempre mantuvo conscientemente algún vínculo y/o interés práxico, por lo menos en cuanto actividad eclesial y en cuanto servicio a la fe, por no hablar de los intereses sociales y políticos más o menos explícitos. Evidentemente, se puede discutir si ese vínculo fue suficientemente explicitado, elaborado de modo satisfactorio y desarrollado y asumido de modo consecuente. Ese es otro asunto. En todo caso, no se puede negar sin más el carácter y el interés prácticos de la teología a lo largo de la historia. De modo que no nos preguntaremos aquí si la teología tuvo/tiene o no vínculos e intereses prácticos. Esto es evidente. Lo que nos interesa es ver cómo ella va comprendiendo, elaborando y desarrollando ese vínculo.

actualidad intelectualiva". En otras palabras, esta se refiere a "la estructura trascendental de la apertura de lo real como 'realidad mundanal suya', de lo real como 'realidad actual' en el mundo, y de lo real mundanal como 'meramente actual' en la intelección. Realidad suya, ser, intelección, son tres momentos estructurales de la respectividad de lo real". En cuanto "aspectos de la apertura de la formalidad de realidad", cada uno fundamenta al siguiente. "Precisamente por esto, ni realidad suya, ni ser ni intelección son relación; son, en última instancia, respectividad metafísica" (*ibíd.*, p. 215). La distinción zubiriana entre "relación" y "respectividad" es algo fundamental en la filosofía y en la teología de Ellacuría. Ella permite superar muchas formas de dualismo y aprehender la realidad, simultáneamente, en su riqueza irreductible de elementos, aspectos y dimensiones, y en su unidad radical.

Naturalmente, esto no siempre ha sido encarado y desarrollado por la teología. Al contrario. Son poquísimos los teólogos que se han confrontado explícitamente con esta cuestión. Normalmente, se hace teología y, de vez en cuando, se problematiza el hacer teológico. De cualquier manera, confrontándose o no con esa cuestión, el hacer teológico implica siempre una determinada concepción del saber (respecto a la praxis), más o menos consciente y/o elaborada. De modo que la problemática del vínculo de la teología con la praxis está siempre presente, sea o no explicitada y tematizada. Y esto es lo que nos permite situar el hacer teológico en el horizonte de la problemática teoría-praxis.

Claro que no podemos ni pretendemos aquí mostrar cómo se ha dado este vínculo en las diversas teologías desarrolladas a lo largo de los siglos. Ni siquiera pretendemos mostrar cómo se da ese vínculo en las teologías actuales. En todo caso, no obstante el peligro de simplificación y reduccionismo, podemos identificar en la historia de la teología cristiana tres períodos en los que han predominado determinadas concepciones del hacer teológico por lo que se refiere al vínculo de la teología con la praxis. Es lo que intentaremos esbozar a continuación.

El primer período corresponde a la teología bíblica, desarrollada en el horizonte cultural semítico, aunque en diálogo con el horizonte cultural helenista y asimilando algunos de sus elementos o aspectos. Claro que en la Biblia no se encuentra ninguna teoría del conocimiento, ni siquiera una definición rigurosa del mismo. Esta no es un libro de epistemología y, por tanto, no pretende mostrar cómo se da el proceso del conocimiento ni definir el conocimiento en cuanto tal. Pero también es claro que la Biblia habla mucho de conocimiento y que al hablar de él lo concibe de un modo muy concreto¹⁸. Tal concepción no aparece en forma de una *definición abstracta* del conocimiento (la Biblia no define el conocimiento en cuanto tal), sino en la *descripción de procesos concretos* de conocimiento (describe el conocimiento de determinadas realidades). Y ahí el conocimiento aparece siempre como algo fundamentalmente experiencial, práxico. Conocer a Dios, por ejemplo, es vivir en comunión con Él, realizar su voluntad. En palabras del profeta Jeremías: “Juzgaba la causa del desamparado y del pobre. Yavé te pregunta: ‘¿Conocerme no es actuar en esa forma?’” (Jr 22, 16). En palabras de San Juan: “Vean cómo sabremos que lo conocemos: si cumplimos sus mandatos. Si alguien dice: ‘Yo lo conozco’, pero no guarda sus mandatos, ese es un mentiroso y la verdad no está en él. En cambio, si uno guarda su palabra, el auténtico amor de Dios está en él. Y vean cómo conoceremos que estamos en él: si alguien

18. Cf. H. Zimmermann, “Conhecimento”, en J. Bauer, *Dicionário de teologia bíblica*, VI, São Paulo: Loyola, 1988, pp. 204-210; G. Ziener, “Palavra”, *ibíd.*, pp. 794-798; J. Corban y A. Vanhoye, “Conhecer”, en X. Léon-Dufour, *Vocabulário de teologia bíblica*, Petrópolis: Vozes, 1972, pp. 165-169; C. Boff, *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 188-192.

dice: ‘Yo permanezco en él’, debe portarse como él se portó’ (1 Jn 2, 3-6); ‘El que no ama no ha conocido a Dios, pues Dios es amor’ (1 Jn 4, 8). No se trata tanto de especulación abstracta y de conceptos formales, sino de experiencia, de praxis. Solo en la experiencia, en la praxis, se da conocimiento real y verdadero. Como dice Clodovis Boff:

El conocer bíblico es propiamente un conocer concreto. Tiene un contenido activo que incluye una dimensión afectiva y volitiva. Podríamos trazar la ecuación: Conocer = Amar = Hacer. Así, conocer a Dios es, de un lado, amarlo, adorarlo, confiar en él; de otro lado es observar la Torá, es practicar la solidaridad y la justicia.

En otras palabras, “el conocer bíblico se da por dos caminos: el del *phatos*: por el sentir, experimentar; el de la *praxis*: por el hacer, practicar. Tal es la síntesis de la gnoseología bíblica”¹⁹. En esta perspectiva, como bien advierte Antonio González,

conviene no olvidar que el término hebreo habitualmente traducido por “palabra” y que está en el trasfondo del *lógos* joánico no es otro que *dabar*, el cual tanto puede significar “palabra” como “hecho”, “suceso”, “acontecimiento” e incluso también “cosa”. Por eso, las traducciones indoeuropeas (tanto el *logos* conceptual helénico, como el *verbum* psicolingüístico de Agustín, o el *Wort* luterano) son enormemente unilaterales y se mueven [...] dentro del fenómeno [...] denunciado por Nietzsche de la escisión entre inteligencia y sentir en el pensamiento occidental desde Parménides, en virtud del cual palabra y acción aparecen como dos ámbitos no solo diferentes, sino también distintos y hasta contrapuestos.²⁰

Pero esta no es la perspectiva bíblica del conocimiento. Al contrario. En la Biblia, inteligencia y sentido, conocimiento y acción no solo no se oponen, sino

19. C. Boff, *Teoría do método teológico*, *óp. cit.*, p. 188. Lo raro es que, después de describir tan bien el modo bíblico de conocer frente al modo griego de conocer, al intentar articular ambos modos de conocimiento, evitando una contraposición pura y simple entre ellos, Boff acaba negando el modo bíblico de conocer en función del modo griego de conocer: “Ora, a teologia não é justamente o esforço de conjugar as duas [concepções], no sentido de articular a sabedoria bíblica e a ciência grega? Não é a tentativa de dar ao conteúdo da Sabedoria (bíblica) a forma da Ciência (grega)? Enfim, não é com a Bíblia que se aprende a fazer teologia, mas com Grécia. E vice-versa: não é com Grécia que se aprende teologia como conteúdo, mas sim com a Bíblia. E ei-las, pois, corretamente harmonizadas” (*ibíd.*, p. 192). Pero si la Biblia no ofreciese más que el contenido de la teología y si el único modo posible de conocer fuese el modo griego, no habría por qué hablar de modo bíblico de conocer.

20. A. González, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, San Salvador: UCA Editores, 1994, p. 60.

que se implican y se determinan mutuamente. El conocimiento bíblico tiene un carácter fundamentalmente práxico-experencial.

El segundo período corresponde a la elaboración y desarrollo de la teología cristiana en el horizonte cultural greco-helenista. Casi toda la teología cristiana fue elaborada en este horizonte cultural. De hecho, la “filosofía helénica, platónica y aristotélica fue durante siglos el marco teórico elegido para interpretar toda la realidad, también la realidad de las relaciones de Dios con el hombre y del hombre con Dios”²¹. Y este horizonte teórico, como afirma Xavier Zubiri, está marcado por un dualismo entre inteligencia y sensibilidad con decisivas consecuencias para la concepción del hacer teológico y para su realización. No es que el horizonte bíblico haya sido pura y simplemente substituido por el horizonte griego sin que haya influido en él o lo haya alterado en alguna medida. Los procesos de inculturación son más complejos de lo que parece. En todo caso, dice Ellacuría, a propósito del carácter histórico de la salvación: “En el tránsito de lo que era fundamentalmente una experiencia biográfica e histórica, con su propia interpretación teórica, a una formulación metafísica había quedado diluida la historicidad, en beneficio de una esencialidad estática”, una vez que “el paradigma de interpretación racional era la explicación de la naturaleza con sus propias categorías metafísicas. Respecto de la naturaleza, la historia carecía de realidad y de razonabilidad (científica)”²². Y aquí vemos cómo el vínculo entre el dualismo inteligencia y sensibilidad y el dualismo teoría y praxis es mucho más estrecho de lo que parece: el primero conduce al segundo y lo fundamenta; el segundo supone al primero y lo profundiza. Así, la teología desarrollada en este horizonte teórico es marcadamente una dualista (cuerpo y alma, materia y espíritu, mundo y Dios, etc.), y la concepción del hacer teológico que subyace en ella, explicitada o no, se caracteriza por un dualismo epistemológico más o menos radical (inteligencia y sensibilidad, teoría y praxis). Por eso, Tomás de Aquino, aun admitiendo que en la sagrada doctrina haya cuestiones o dimensiones “especulativas” y “prácticas”, acaba defendiendo que esta es “más especulativa que práctica” (*STh* I, q.1, a.4). Incluso Karl Rahner, con toda la influencia de la tradición ignaciana y con toda su apertura al mundo moderno y a las ciencias contemporáneas, no consiguió librarse totalmente del dualismo sensibilidad e

21. I. Ellacuría, “Historia de la salvación”, en *óp. cit.*, pp. 597-628, aquí p. 597.

22. *Ibid.*, pp. 597 y s. “Solo podía haber ciencia de lo universal. Lo no permanente y unívocamente repetible caía fuera del ámbito del saber y quedaba reducido a mera opinión. Los avatares de las biografías personales y los sucesos de la historia de los pueblos podían convertirse en ejemplos y en impulso, pero no eran base suficiente para alcanzar un sólido saber sobre el que fundamentar el conocimiento del mundo y la conducta del hombre [...]. La historia y lo histórico más habían hecho por oscurecer la límpida y refulgente seguridad de la razón, apoyada en la naturaleza, que por ayudar a describir lo que es la esencia de la naturaleza humana” (*ibid.*, p. 598).

inteligencia. Habla, ciertamente, de “espíritu en el mundo” (*Geist in Welt*), pero no llega a tematizar el carácter mundano del espíritu (*weltlicher Geist*). Y es que, en el fondo, dentro de la tradición filosófica occidental, continúa comprendiendo la intelección como “abstracción”, “juicio”, “conceptualización”²³. Por más que los sentidos puedan ofrecer a la inteligencia el material a ser inteligido, el inteligir en sí mismo no es *sentiente*, sino *concepiente*, para usar la formulación de Zubiri²⁴. Probablemente por eso, Rahner tampoco consiguió superar totalmente el dualismo teológico reinante. Aunque haya superado el dualismo clásico “naturaleza y gracia”, a través del concepto “existencial sobrenatural” (*übernatürliches Existential*), y haya reducido el concepto “naturaleza” a un “concepto residual” (*Restbegriff*)²⁵, continúa hablando de “dos historias” (profana y sagrada). Aunque se trate de historias “coextensivas”²⁶ (*koextensiv*), se trata de dos historias²⁷. De modo que la teología occidental está marcada por un dualismo más o menos radical entre inteligencia y sensibilidad y, consecuentemente, entre teoría y praxis.

El tercer período corresponde a la renovación teológica que se desarrolla en Europa después de la Segunda Guerra Mundial y se consolida en la Iglesia católica en el movimiento de renovación conciliar, particularmente en su recepción y desarrollo en América Latina con la teología de la liberación²⁸. Sea por

-
23. Cf. K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München: Herder, 1971, pp. 63-77; M. A. Oliveira, “É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner”, en P. R. Oliveira y C. Paul, *Karl Rahner em Perspectiva*, São Paulo: Loyola, 2004, pp. 201-218, especialmente pp. 214 y s.
24. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente, óp. cit.*, pp. 83 y ss. “La filosofía clásica [...] piensa que hay dos actos: el acto de sentir da ‘a’ la inteligencia lo que esta va ‘a’ inteligir [...] Decir que los sentidos dan ‘a’ la inteligencia lo que esta va a inteligir es suponer que la inteligencia tiene como objeto primario y adecuado lo que los sentidos presentan ‘a’ ella. En su virtud, la inteligencia sería entonces lo que llamo inteligencia sensible. Inteligencia sensible es inteligencia ‘de’ lo sensible y ella consiste en concebir lo sensible. De ahí su carácter ‘conciépente’”.
25. Cf. K. Rahner, “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, en *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benzinger, 1954, pp. 323-345.
26. Cf. K. Rahner, *Curso Fundamental da fé*, São Paulo: Paulus, 1989, p. 176.
27. Vale la pena ver la crítica lúcida y consecuente de Antonio González a Rahner (Cf. A. González, “El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 18 [1989], pp. 335-364, aquí pp. 341-349; A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Santander: Sal Terrae, 1999, pp. 32-43).
28. En 1975 constataba Juan Alfaro en un encuentro sobre el método de la teología latinoamericana en México: “Durante los últimos treinta años la teología católica está viviendo un proceso de cambios profundos. Se trata realmente de un fenómeno nuevo en su historia, que desde el siglo XIII se había mantenido (salvo raras

la necesidad y urgencia de transformaciones sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas (Europa de posguerra, movimientos de liberación en América Latina, Vaticano II, Medellín, etc.), sea por el descubrimiento del carácter histórico del conocimiento (filosofías hermenéuticas, filosofías del lenguaje, filosofías de la vida, de la acción, de la praxis, ciencias sociales, históricas, culturales, etc.), la teología fue poco a poco explicitando y enfatizando su origen y su finalidad práxica, aunque no siempre haya conseguido percibir y formular adecuadamente el carácter práxico del conocimiento en cuanto tal. Primero, en Europa (Moltmann, Metz, Schillebeeckx)²⁹. Después, en América Latina, con la teología de la liberación³⁰. Aquí, especialmente, se ha insistido en el vínculo teoría-praxis. Aunque con concepciones distintas de la praxis (vida cristiana, cultura popular, actividad social y política, reinado de Dios, etc.) y de su vínculo con la teoría (acto primero-acto segundo, mediaciones, círculo hermenéutico, momento de la praxis), los teólogos de la liberación siempre entendieron la teología de la liberación como una teología de la praxis: “un momento del proceso por medio del cual el mundo es transformado” (Gustavo Gutiérrez)³¹; una especie de praxeología de la liberación (Hugo Hassmann)³²; momento consciente y reflejo de la praxis eclesial (Ignacio Ellacuría)³³; “teología de lo político y sus mediaciones” (Clodovis Boff)³⁴; “*intellectus amoris*” (Jon Sobrino)³⁵, entre otros. El problema es que esto siempre fue mucho más presupuesto que explicitado y elaborado, como si fuese algo evidente e indiscutible y como si todos pensasen y dijesen lo mismo al hablar de teoría-praxis. Con rarísimas excepciones, los

excepciones) en una sorprendente homogeneidad de problemas y de método [...] A partir de la Segunda Guerra Mundial se inició un movimiento acelerado de evolución que se hace visible ante todo en la renovación de la temática teológica [historia, realidades terrenas, mundo, progreso humano, esperanza, liberación, política, praxis]. Toda esa temática nueva lleva una orientación común: el interés por la dimensión histórica, comunitaria, intra-mundana de la existencia cristiana” (J. Alfaro, “Problemática actual del método teológico en Europa”, en E. Ruiz Maldonado, *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México D. F.: Venecia, 1976, pp. 409-429, aquí p. 409).

29. Cf. *ibíd.*, pp. 421-429.

30. Cf. A. González, “La vigencia del ‘método teológico’ de la teología de la liberación”, *Sal Terrae*, 983 (1995), pp. 667-675.

31. G. Gutiérrez, *Teologia da libertação: perspectivas*, São Paulo: Loyola, 2000, p. 74.

32. Cf. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca: Sígueme, 1973, pp. 62-65.

33. Cf. I. Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, en *op. cit.*, pp. 163-185.

34. Cf. C. Boff, *Teología e prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes, 1993.

35. Cf. J. Sobrino, *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander: Sal Terrae, 1992, pp. 47-80.

teólogos de la liberación casi nunca se confrontaron de manera más profunda y consecuente con esa problemática. Y los pocos que lo hicieron, Clodovis Boff e Ignacio Ellacuría, partieron de presupuestos teóricos tan diferentes que llegaron a conclusiones no solo distintas, sino, en ciertos aspectos, incluso contrarias.

Clodovis Boff, apoyado en una concepción idealista del saber y del conocimiento, (Aristóteles, Tomás de Aquino, Althusser)³⁶, llega a afirmar que “las cosas reales permanecen atrás del proceso cognitivo”³⁷, que “la praxis no es ninguna mediación teórica”³⁸ y que “una práctica teológica como tal solo es ‘culpable’ de los criterios de su gramática, o sea, del conjunto de las reglas que organizan su discurso”³⁹. Es como si el conocimiento fuese autosuficiente, completamente independiente de la realidad, reducido a su momento discursivo, y como si la verdad se redujese a la coherencia interna y al rigor de la argumentación, independientemente de si ese sistema discursivo, por más coherente y lógico que sea, expresa/traduce o no la realidad tal como ella es y se da a conocer. En esta perspectiva, claro, la praxis no es un momento constitutivo del proceso de conocimiento teológico en cuanto tal. En la formulación de Boff, esta puede ser “materia prima” de la teología y/o “medio en el cual” el teólogo vive (*medium in quo*), pero jamás “medio con el cual” se hace teología (*medium quo*)⁴⁰. Consecuentemente, el punto de partida y el principio fundamental de la teología *solo* puede ser, para Boff, la positividad de la fe (*fides quae*)⁴¹, aunque reconozca que en su hacer teológico la teología oriental ha privilegiado la dimensión experiencial de la fe (*fides qua*) y la teología de la liberación ha privilegiado

36. C. Boff, *óp. cit.*, p. 22, y pp. 29 y ss.; C. Boff, “Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois”, en L. C. Susin (coord.), *O mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo: Loyola, 2000, pp. 79-95, aquí p. 86. “La intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes*, que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es *apóphansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo logificación de la inteligencia” (X. Zubiri, *óp. cit.*, p. 86). “Por este mismo camino se fue desviando la filosofía escolástica, tan apreciadora de Aristóteles en sus diferencias con Platón que no se dio cuenta de las gravísimas consecuencias que, para un verdadero realismo, implicaba la teoría aristotélica de la inteligencia” (I. Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en *Escritos Filosóficos*, III, *óp. cit.*, pp. 403-430, aquí p. 405).

37. C. Boff, *Teologia e prática*, *óp. cit.*, p. 147.

38. C. Boff, “Teologia e prática”, *REB*, 36/144 (1976), pp. 789-810, aquí p. 796.

39. C. Boff, *Teologia e prática*, *óp. cit.*, p. 60.

40. Cf. *ibíd.*, pp. 157, 377, 385.

41. C. Boff, *Teoria do método teológico*, *óp. cit.*, p. 111; C. Boff, “Retorno à arché da teologia”, en L. C. Susin (coord.), *Sarça ardente. Teologia na América Latina: prospectiva*, São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 145-187, aquí pp. 148 y s.

la dimensión práxica de la fe⁴². Boff asume, por tanto, una concepción del saber y del conocimiento, en la que la praxis no interfiere directamente en la teoría teológica: está antes (presupuesta) o después (como objetivo)⁴³. Y así, además de reducir el conocimiento teológico a su momento discursivo y de no asumir consecuentemente la dimensión práxica de todo lenguaje (también teológico), acaba negando la “densidad epistemológica de la praxis”, la que, al menos teóricamente, llega a admitir en algún momento⁴⁴. De esta manera, niega, de hecho, una de las intuiciones y uno de los principios teóricos más fecundos y más determinantes de esa “nueva manera de hacer teología” que es la teología de la liberación: el primado de la praxis. Y al negar el carácter práxico del conocimiento, acaba negando la otra intuición fundamental y determinante de la teología de la liberación en cuanto teoría: la perspectiva del pobre y oprimido como lugar teológico fundamental, como si el conocimiento fuese neutro y estuviese por encima de los conflictos sociales.

Ignacio Ellacuría, a su vez, apoyado en una concepción práxico-realista del saber y del conocimiento (Xavier Zubiri)⁴⁵, (1) comprende la intelección humana como aprehensión de la realidad y enfrentamiento con ella⁴⁶; (2) afirma que “la principal fuente de luz [de la teoría] es, ciertamente, la realidad y no quién sabe qué aprioricas condiciones del sujeto humano”, aunque dejando claro que “esa realidad es solo fuente de luz referida a la inteligencia; a una inteligencia, claro está, que a su vez esté vertida a la realidad”⁴⁷; (3) habla de la teoría como un momento de la praxis, como “momento teórico de la praxis”⁴⁸, y, consecuentemente, trata la “teoría teológica” como un momento de la “praxis teológica”⁴⁹. Evidentemente, se trata de *un* momento irreductible con estructura y dinamismo

42. Cf. C. Boff, “Teología”, en J. J. Tamayo-Acosta, *Nuevo diccionario de teología*, Madrid: Trotta, 2005, pp. 866-870, aquí pp. 866 y s.

43. C. Boff, *Teología e práctica*, *óp. cit.*, p. 147.

44. *Ibíd.*, “Prefacio auto-crítico”, III-XII, aquí V.

45. Cf. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *óp. cit.*, pp. 187-218, aquí p. 206, nota 32.

46. Cf. *ibíd.*, p. 207.

47. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, in *Escritos Políticos*, I, San Salvador: UCA Editores, 1993, pp. 93-121, aquí p. 105. “La realidad hace su trabajo, pero la inteligencia hace también el suyo y la respectividad entre ambas cobra distintas modalidades que, sin negar o anular la prioridad de la realidad, no por eso anula el dinamismo y aun la actividad propias de la mente humana en el afán de arrancar toda su luz a la realidad mediante distintos enfoques, que la propia inteligencia va generando” (*ibídem*).

48. *Ibíd.*, p. 111.

49. Cf. I. Ellacuría, “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, *óp. cit.*, p. 235; I. Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *óp. cit.*, p. 171.

propios, como exigencias, actividades y aparato técnico específicos, pero de un *momento* de un proceso más amplio que es la praxis teologal —la realización histórica del reinado de Dios—. En esta perspectiva, la “praxis teologal” no queda simplemente atrás (presupuesta) o delante (como objetivo) de la “teoría teológica”, como para Boff, sino que es parte del propio proceso de construcción de la “teoría teológica” (*medium quo*). Sea en la medida en que constituye la realidad a ser teologizada y, así, determina, de alguna manera, su acceso intelectual; sea en la medida en que produce y/o media las propias posibilidades intelectivas (estructura del pensamiento, conceptos, etc.); sea en la medida en que direcciona el hacer teológico en función de determinados intereses más o menos legítimos, desde el punto de vista evangélico; sea en la medida en que se constituye en lugar de historización y de verificación de la teoría teológica. Ellacuría parte, por tanto, de una concepción del saber y del conocimiento que le permite superar la tradicional y dominante visión idealista del conocimiento teológico, de la cual Boff es un ejemplo eximio, y asumir de modo consecuente, teórica y teológicamente, la “densidad epistemológica de la praxis” y, con ella, el carácter determinante del lugar social de los pobres y oprimidos en el hacer teológico.

Es en esta perspectiva abierta por Ignacio Ellacuría que queremos abordar ahora el carácter práxico de la teología. Intentaremos mostrar cómo la praxis teologal es determinante y constitutiva de la teoría teológica, o sea, cómo el proceso de conocimiento teológico es un proceso constitutivamente práxico.

3. El carácter práxico de la teología

Habiendo formulado adecuadamente la problemática teoría-praxis y habiendo situado la teología en el horizonte de esa problemática, falta ahora explicitar el carácter práxico de la teología. Esto tiene que ver (1) con la realidad a ser inteligida por la teología, (2) con el desarrollo de la actividad intelectual, (3) con el carácter interesado de esa actividad, y (4) con el proceso de verificación y de historización de la teología. Veamos.

3.1. Realidad a ser inteligida por la teología

El carácter práxico de la teología se refiere ante todo a la propia realidad a ser inteligida por ella. Diferente de lo que se suele pensar y de lo que da a entender una mirada meramente etimológica de la palabra (*Theos* = Dios y *logia* = palabra), la teología no trata de Dios sin más. Trata de Dios, sí, en cuanto y en la medida en que se hace presente y actúa en la historia. Trata, por tanto, de la *acción de Dios en la historia* que es siempre, de alguna forma y en alguna medida, *re-acción* ante determinadas situaciones y acontecimientos (salvación) e *inter-acción* con personas y pueblos concretos (Pueblo de Dios-Iglesia). De ahí la

insistencia de Ellacuría en que el asunto u objeto de la teología cristiana no sea Dios sin más, sino el *reinado de Dios*⁵⁰.

“Evidentemente no se trata de la materialidad del término”⁵¹, como si no fuese posible formular el asunto de la teología cristiana de otro modo. Pero tampoco se trata aquí de una mera “fórmula verbal o de un rodeo estilístico para hablar sin más de Dios”⁵², como si no hubiese razones objetivas para preferir esta expresión a otras. La opción de Ellacuría por la expresión *reinado de Dios* se da tanto por su carácter práxico (acción de Dios en la historia)⁵³, cuanto por su referencia directa a Jesucristo (centro de su vida y misión)⁵⁴ y a su Iglesia (Pueblo de Dios-Iglesia)⁵⁵, cuanto por su carácter salvífico (parcialidad por los pobres y oprimidos)⁵⁶, cuanto, aun, por su potencial englobante y totalizador del asunto de la teología cristiana (Dios y su reinado en la historia)⁵⁷.

Pero con esto aún no lo hemos dicho todo. El carácter práxico de la teología, en cuanto teoría, no se deduce simplemente de la afirmación de que ella trata del reinado de Dios o de la acción salvífica de Dios en la historia, y, por tanto,

-
50. Cf. I. Ellacuría, “Fe y justicia”, en *Escritos Teológicos*, III, San Salvador: UCA Editores, 2002, pp. 307-373, aquí p. 311; “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *óp. cit.*, pp. 175 y s.; “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, *óp. cit.*, pp. 235, 240 y s.; “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, en *Escritos Teológicos*, I, *óp. cit.*, pp. 313-345, aquí p. 315; y “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, en *Escritos Teológicos*, II, San Salvador: UCA Editores, 2000, pp. 193-232, aquí pp. 202 y s.
51. I. Ellacuría, “Recuperar el reino de Dios: Desmundanización e historización de la Iglesia”, en *óp. cit.*, pp. 307-316, aquí p. 312.
52. I. Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *óp. cit.*, p. 176.
53. Cf. I. Ellacuría, “Recuperar el reino de Dios: Desmundanización e historización de la Iglesia”, *óp. cit.*, pp. 314 y s.; “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *óp. cit.*, pp. 167 y s., pp. 178 y ss.; “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *óp. cit.*, pp. 212 y s.
54. Cf. I. Ellacuría, “Recuperar el reino de Dios: Desmundanización e historización de la Iglesia”, *óp. cit.*, pp. 313 y s.; “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *óp. cit.*, pp. 175 y s.; “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas”, *óp. cit.*, aquí pp. 202 y s.
55. Cf. I. Ellacuría, “Iglesia como pueblo de Dios”, en *Escritos Teológicos*, II, *óp. cit.*, pp. 317-342.
56. Cf. I. Ellacuría, “Recuperar el reino de Dios: Desmundanización e historización de la Iglesia”, *óp. cit.*, pp. 315 y s.; “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *óp. cit.*, pp. 182 y ss.
57. Cf. I. Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *óp. cit.*, pp. 176 y ss.; “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, *óp. cit.*, pp. 315 y s.

de una praxis. Tiene que ver sobre todo con el carácter determinante de la realidad a ser inteligida en el propio proceso de intelección. Es que el modo de intelección depende en gran parte de la realidad a ser inteligida: la intelección de una realidad puramente biológica es distinta de la intelección de una realidad personal; la intelección de una realidad puramente espiritual (si es que es posible) es distinta de la intelección de una realidad histórica, por más espiritual que sea. Siendo así, la determinación del reinado de Dios como asunto de la teología es, en gran medida, la determinación de su propio proceso de intelección, una vez que el acceso intelectual a una realidad cualquiera depende en gran parte del modo como esta realidad está constituida y se deja inteligir.

El carácter práxico de la teología tiene que ver, por tanto, con la realidad a ser inteligida (reinado de Dios como praxis) y con la determinación del propio proceso de intelección por la realidad a ser inteligida (reinado de Dios como determinante de su acceso intelectual). Tanto por el *asunto* como por el *modo de tratarlo*, la teología es una actividad fundamentalmente práxica.

3.2. Desarrollo de la actividad intelectual

Pero el carácter práxico de la teología no tiene que ver solo con el reinado de Dios en cuanto asunto de la teología y en cuanto determinante de su acceso intelectual. Tiene que ver también con el propio quehacer teológico, en cuanto actividad intelectual. Pues la actividad intelectual es una actividad intrínsecamente práxica.

Primero, por ser ella misma “uno de los momentos esenciales de toda posible praxis”⁵⁸: la teología es un momento de la praxis del reinado de Dios. Como vimos anteriormente, por más irreductible que sea y por más importante y determinante que sea, la actividad intelectual es solamente una nota de la acción humana y solo se da en respectividad e interacción con las otras notas de la acción humana. En sentido estricto, ni siquiera deberíamos hablar de actividad intelectual, como si fuese una actividad completa, frente a actividades no intelectivas. Deberíamos hablar siempre de una nota o de un momento de la acción humana. Sin contar que, dependiendo de la realidad a ser inteligida, como es el caso del reinado de Dios, el conocimiento, además de ser un momento de la praxis, necesita de la praxis “no solo para su comprobación científica, sino también para ponerse en contacto con la fuente de muchos de sus contenidos”⁵⁹.

Segundo, por el carácter intrínsecamente práxico del momento intelectual de la acción humana. Su desarrollo depende, en gran parte, de las posibilidades intelectivas disponibles en un determinado momento, de su apropiación y, a partir de

58. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *óp. cit.*, p. 211.

59. *Ibidem*.

ella, de la creación de nuevas posibilidades intelectivas. Por un lado, depende en cada momento de las “posibilidades” teóricas disponibles. Estas “se constituyen como resultado de una marcha histórica y representan el substrato desde el cual se piensa”⁶⁰. Y esto es distinto en cada época, en cada pueblo, en cada situación. No se cuenta siempre con las mismas posibilidades teóricas⁶¹. Pero siempre se cuenta con algunas posibilidades, y solamente a partir de ellas y con ellas se da el proceso de intelección. Ellas lo condicionan positiva (posibilitándolo) o negativamente (dificultándolo o impidiéndolo). Por otro lado, “la inteligencia, incluso en los casos más teóricos, tiene un momento de opción”⁶². Y aquí reside el carácter fundamentalmente práxico del momento intelectual de la acción humana. Es preciso optar entre las posibilidades disponibles en cada momento intelectual y, a partir de ellas, ir creando nuevas posibilidades intelectivas. El proceso de *apropiación de posibilidades* intelectivas se va constituyendo, así, como un proceso de *capacitación* intelectual: “La constitución de la posibilidad real es ella misma procesual y es lo que formalmente ha de entenderse como capacitación; la capacitación es un proceso por el que se va incorporando al sujeto en cuestión un poder-poder, un poder posibilitar, un poder hacer posible”⁶³. De modo que ninguna formulación teórica, por más abstracta y especulativa que sea, se explica, simplemente, a partir de sí misma. Depende siempre, en alguna medida, de las posibilidades intelectivas disponibles y apropiadas, y de la capacitación para la creación de nuevas posibilidades intelectivas.

Sea en cuanto momento constitutivo de la praxis, sea en cuanto proceso de apropiación y creación de posibilidades intelectivas, el desarrollo de la actividad intelectual se constituye, por tanto, como un proceso fundamentalmente práxico. Además de ser un *momento de la praxis*, es un momento práxico.

60. *Ibíd.*, p. 209.

61. “No era posible, por ejemplo, fundamentar la teoría de la relatividad si no desde unas determinadas posibilitaciones teóricas, proporcionadas por la historia real de la matemática y de la física. De la misma forma, no son realmente posibles determinadas lecturas de la fe si no es desde determinaciones históricas muy precisas, que hacen posible, realmente posible, situaciones concretas y mediaciones históricas diversas” (*ibídem*).

62. *Ibídem*.

63. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA Editores, 1999, p. 554. “El concepto de capacidad busca expresar esta constitución del poder en cuanto logra hacer un poder. [...] con ella asistimos no a algo que atañe simplemente al ejercicio de unas potencias, sino a lo que abre un ámbito u otro de posibilidades: más que a la actualización de una u otra posibilidad, en el caso de las capacidades nos encontramos con la constitución del ámbito mismo de un tipo de posibilidades o de otro. En este sentido, no sólo se hace algo nuevo, no sólo se actualiza una posibilidad, sino que se constituye el principio histórico de lo humanamente posible” (*ibíd.*, p. 560).

3.3. Carácter interesado de la actividad intelectual

Además de la realidad a ser inteligida (reinado de Dios como asunto de la teología y como determinante de su acceso intelectual) y del propio proceso de intelección (momento de la praxis y momento práxico), el carácter práxico de la teología tiene que ver también con los intereses inherentes a toda actividad intelectual.

En cuanto momento de la praxis (intelección-sentimiento-volición) y en cuanto momento práxico (apropiación y creación de posibilidades intelectivas), la intelección tiene un origen y una finalidad práxicos, y, en cuanto tal, está condicionada por intereses más o menos explícitos. Así como toda praxis está condicionada por y responde a ciertos intereses, así también lo está su momento intelectual.

No existe praxis desinteresada. Tampoco la praxis del reinado de Dios. Toda acción, toda praxis está estructurada y dinamizada a partir y en función de determinados intereses que pueden estar o no explicitados y que pueden ser más o menos legítimos desde el punto de vista evangélico. Incluso la acción más gratuita, es una acción interesada. Cuando se reacciona a ciertos acontecimientos o situaciones de un modo o de otro, optando por determinadas posibilidades de re-acción/inter-acción dentro del conjunto de posibilidades disponibles, se actúa siempre por alguna razón o por algún interés que puede estar en conflicto con otros intereses. Y esto condiciona y determina en buena medida la actividad intelectual en cuanto momento de la praxis. No podría ser de otra manera. Si la intelección es un momento de la praxis y si la praxis está estructurada a partir y en función de determinados intereses, está claro que esos intereses estructuran y determinan, de alguna manera y en alguna medida, el momento más propiamente intelectual de la praxis.

Primero, por su origen y finalidad práxicas. “El conocer humano [...] sobre todo en disciplinas como la teología, que hace explícita referencia a realidades humanas, desempeña junto a su función de contemplación y de interpretación, una función práxica, que viene de y va a la configuración de una determinada estructura social”⁶⁴. No solo procede de una praxis interesada, sino que acaba favoreciendo los intereses inherentes a esa misma praxis, en la medida en que “se convierte en favorecedora o contradictora de determinadas fuerzas sociales”⁶⁵. Y así se da con la teología: no solo procede de la praxis del reinado de Dios (origen), sino que está al servicio de esa misma praxis (objetivo). De una forma o de otra, está condicionada y dinamizada por un interés muy concreto: la realización del reinado de Dios.

64. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *óp. cit.*, p. 210.

65. *Ibíd.*, p. 214.

Segundo, por su carácter práxico. Ya vimos que el proceso de intelección se da mediante la apropiación y la creación de posibilidades intelectivas. Y ese proceso está condicionado “por una multitud de elementos, que no son puramente teóricos”⁶⁶, sino que dependen de condiciones e intereses biográficos e históricos. La opción por investigar una realidad concreta o algún aspecto o dimensión de esa realidad, y la opción por ciertas mediaciones teórico-conceptuales, nunca es neutra ni se da por razones meramente teóricas. Eso que vale para el pensamiento en general, vale, particularmente, para el pensamiento teológico, mucho más propenso a “desfiguraciones y manipulaciones no siempre conscientes”, dado el carácter “aparentemente” inverificable de muchas afirmaciones⁶⁷. De ahí la necesidad de “preguntarse temática y permanentemente a qué mundo social responden, ya que ni siquiera una formulación puramente teórica se explica, en todo su sentido, solo desde sí misma”⁶⁸. Ahora bien, “la actividad teológica, además de estar sometida a múltiples presiones de orden social, que si no se desenmascaran mistifican sus resultados, tiene que echar mano de recursos teóricos, que pueden ser resultado de ideologizaciones más o menos larvadas”. De una o de otra forma, implícita o explícitamente, está siempre condicionada por intereses más o menos legítimos desde el punto de vista evangélico.

Sea por su origen y fin práxicos (reinado de Dios), sea por su carácter práxico (apropiación de posibilidades teórico-conceptuales), el hacer teológico está siempre condicionado y dinamizado por determinados intereses que lo convierten en una actividad constitutivamente práxica, valga la redundancia.

3.4. Verificación e historización de la teología

Por fin, el carácter práxico de la teología tiene que ver con su verificación y con su historización. En cuanto momento intelectual de la praxis del reinado de Dios, la teología está al servicio de esa praxis y tiene en ella su lugar y su principio de verificación.

Por un lado, la teología tiene en la praxis del reinado de Dios su lugar y su principio de verificación fundamentales. En cuando intelección de una realidad histórico-práxica (reinado de Dios), verifica su veracidad en esa praxis y lo hace práxicamente. De modo que la praxis, además de *lugar* de experiencia o comprobación de la teoría (dónde), se constituye en principio con el cual se mide o se pondera su veracidad (cómo). Si es teoría de una praxis, la teología puede y debe

66. *Ibíd.*, pp. 209 y s.

67. I. Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *óp. cit.*, p. 165.

68. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *óp. cit.*, p. 210.

ser testada/comprobada en esa praxis (lugar), y puede y debe ser practicable-historizable (principio). En verdad, dice Ellacuría,

una teoría teológica que no sea verificable en la praxis teologal, carece al menos de una dimensión esencial suya que es la historicidad. Pueden darse partes o aspectos de una teoría que no sean verificables de forma directa e incluso que su verificabilidad de forma indirecta no sea constringente. Pero al ser la teoría teológica un modo de teorización de una fe que es salvífica, tiene como totalidad que encontrar alguna forma de verificación histórica de ese carácter salvífico.⁶⁹

Por otro lado, la teología está al servicio del reinado de Dios y debe encontrar alguna forma de realizarlo. No está interesada solamente en inteligirlo, sino también en hacerlo realidad. Y ese interés condiciona y determina de alguna manera el propio proceso de intelección. En cuanto momento intelectual de una praxis concreta (reinado de Dios), la teología está condicionada y orientada por los intereses inherentes a esa praxis (su realización histórica). No es una actividad neutra o des-interesada ni se desarrolla de modo absolutamente objetivo: sus opciones teórico-conceptuales están íntimamente ligadas a sus intereses práxicos; no solo proviene de la praxis (su momento intelectual), sino que está orientada a esa misma praxis (su meta) y por eso debe encontrar alguna forma de realización (historización). No es que primero se haga teología (teoría) y después se procure realizarla (praxis), como si el interés práxico no fuese inherente al desarrollo del momento intelectual de la praxis. Por eso mismo, dice Ellacuría, “una teología absolutamente irrelevante para una situación histórica determinada, además de despotenciar la praxis teologal requerida, deja de ser un *intellectus fidei* para ser un estudio de inoperatividades”⁷⁰.

Sea por su lugar y principio de verificación (praxis del reinado de Dios), sea por su finalidad (realización o historización del reinado de Dios), la teología en cuanto intelección tiene un carácter intrínsecamente práxico.

4. Conclusión

Toda esta discusión sobre el carácter práxico de la teología puede parecer excesivamente especulativa y abstracta e, irónicamente, con poca o ninguna relevancia e incidencia práxica. Sin embargo, es mucho más determinante y decisiva en el hacer teológico y tiene muchas más implicaciones prácticas de lo que parece a primera vista.

Al fin y al cabo, como afirma Antonio González, a propósito de la “primacía de la práctica” en la teología de la liberación:

69. I. Ellacuría, “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, *óp. cit.*, p. 241.

70. *Ibíd.*, pp. 241 y s.

El punto de partida de la teología determina decisivamente la perspectiva utilizada para abordar teológicamente esos problemas [sociales, económicos, ecológicos, etc.]. Si la teología arrancara, por ejemplo, de la pregunta por el sentido de la vida, el diálogo cultural entre las distintas cosmovisiones se situaría en el primer plan de interés, mientras que otros problemas humanos se relegarían a un segundo término o se excluirían del campo de la teología. La elección adecuada del punto de partida de la teología puede determinar decisivamente la formulación del mensaje que el cristianismo quiere transmitir a una humanidad atravesada por enormes conflictos.⁷¹

Por tanto, asumir de modo consciente y consecuente el carácter práctico de la teología (realidad a ser inteligida, proceso de intelección, carácter interesado del conocimiento, verificación e historización de la teología), además de hacer la actividad teológica más crítica, porque es más consciente de sí misma, la hace más bíblica (conocer-experimentar-hacer) y más relevante históricamente (busca de mediaciones prácticas y teóricas para la realización del reinado de Dios en nuestro mundo). Al fin y al cabo, ¿qué es conocer a Dios sino amarlo (1 Jn 4, 8), practicar su voluntad (1 Jn 2, 3ss), hacer justicia a los pobres y oprimidos (Jr 22, 16; Mt 25, 31-46)?

71. A. González, "La vigencia del 'método teológico' de la teología de la liberación", *óp. cit.*, p. 669.