

# La teología y el “principio liberación”

---

**Jon Sobrino**  
**Centro de Reflexión Teológica,**  
**San Salvador.**

## **Introducción: recordar lo fundamental**

Hoy en día abundan las discusiones sobre la teología de la liberación<sup>1</sup>. Afirman unos que esta teología ya ha dado de sí todo lo que tenía que dar, mientras otros siguen pensando que en el mundo en que vivimos no ha surgido todavía otra que, en su conjunto, “haya puesto el dedo en la llaga de nuestra realidad” —como decía don Luciano Méndez de Almeida— como lo ha hecho la teología de la liberación.

Los mismos teólogos de la liberación, por su parte, y otros que simpatizan con ella, se replantean también críticamente enfoques y temas. Hay que ejercitar la autocrítica (J. L. Segundo). Hay que superar un reduccionismo inicial en los conceptos de opresión y liberación (H. Assmann), hay que ahondar en la realidad del pobre (G. Gutiérrez) y hay que tener en cuenta la nueva situación mundial y las nuevas mediaciones históricas de la liberación<sup>2</sup>. Hay que tomar en serio opresiones culturales, raciales y religiosas (A. Pieres), la fe de los pobres, no sólo su opresión (V. Codina), y la cotidianidad de su existencia (P. Trigo). Por último, aparecen, cada vez con mayor radicalidad, dos exigencias: hay que tomar en serio la realidad de la mujer —ausente en los comienzos y descuidada hasta el presente (I. Gevara)<sup>3</sup>, e integrar la teología de la liberación en el nuevo paradigma de la ecología, que no se deriva mecánicamente de aquélla (L. Boff)<sup>4</sup>.

- 
1. El presente artículo es la reelaboración de una ponencia que he presentado este año en dos encuentros sobre teología de la liberación, uno en San José, en el mes de enero, y el otro en Aachen, en el mes de marzo.
  2. Véase el artículo de A. González, “Orden mundial y liberación”, *ECA* 1994, 549, pp. 629-652.
  3. Algunas teólogas norteamericanas llegan a afirmar que la opresión de género es la más originaria de todas, de modo que a la opresión económica habría que entenderla

Es muy importante para la teología de la liberación asumir estos retos, y pensamos que será decisivo para su propio futuro. En este artículo, sin embargo, no vamos a llevar a cabo esta tarea —que, por otra parte, nos desborda—, sino que queremos recordar y exponer aquello que a nuestro juicio ha sido y sigue siendo lo específico de la teología de la liberación y aquello que ha sido su aporte mayor a la fe, a la liberación y a la teología —hasta tal punto que muchos de los nuevos enfoques teológicos que acabamos de mencionar no hubiesen sido históricamente posibles sin ella.

Lo que es específico de la teología de la liberación pensamos que va más allá de contenidos, y consiste en un modo concreto de ejercitar la inteligencia guiado por el *principio liberación*. Este modo de ejercitar la inteligencia teológica es lo que queremos analizar en este artículo, sistematizando lo que ya hemos escrito en otros lugares, con lo cual algunas repeticiones serán inevitables<sup>5</sup>. Esperamos, con todo, que será útil volver a lo específico de la teología de la liberación, pues en la historia sigue siendo fundamental la opresión, cuyo correlato transcendental es la liberación, y en la fe cristiana Dios sigue siendo un Dios de las víctimas de la opresión. Veámoslo.

a) Hacer teología es ejercitar la inteligencia. Esta tiene su propia estructura, pero pensamos que su ejercicio está configurado históricamente por un determinado *pathos*. Para recalcar lo primero, recordemos que la estructura formal de la inteligencia consiste en “aprehender la realidad y enfrentarse con ella”<sup>6</sup>, lo cual acaece a un nivel *noético*, con el presupuesto de estar encarnados en la realidad, a un nivel *ético*, con el presupuesto de que la inteligencia es interpelada por la realidad y debe responder a la exigencia de la interpelación, y a un nivel *práxico*,

---

desde aquélla y no a la inversa. Cfr. Gerda Lerner, *The creation of patriarchy*, New York, 1986; Peggy Reeves Sunday, *Female power and male domination: on the origins of sexual inequality*, Cambridge, 1981.

4. A estas exigencias de tipo temático se suman otras todavía más hondas: el reconocimiento e incorporación de nuevas epistemologías (de género, de cultura, de etnia) en el pensar teológico.
5. “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *intellectus amoris*”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 1988, 15, pp. 243-265; “¿Cómo hacer teología?”, *Sal Terrae*, 1989, 5, pp. 397-417; “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, en Varios, *Fides quae per caritatem operatur*, Bilbao, 1989, pp. 249-269; “Epflogo. Los pobres, crucificados y salvadores”, en María López Vigil y Jon Sobrino, *La matanza de los pobres*, Madrid, 1993, pp. 355-370; “De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 1993, 28, pp. 27-48; “Ignacio Ellacuría. El hombre y el cristiano”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 1994, 32 y 33, pp. 131-161 y 215-244.
6. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, *ECA*, 1975, 322-323, p. 419.

con el presupuesto de que debe tomar a su cargo un quehacer real. Recordemos, una vez más, el texto de I. Ellacuría que se ha convertido ya en texto clásico.

Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tiene una triple dimensión: *el hacerse cargo de la realidad*, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas -y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas-, un estar "real" en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte e implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas; *el cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; *el encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuanto toma a su cargo un hacer real<sup>7</sup>.

b) Si esto es así, el ejercicio de la inteligencia teológica, como cualquier otro, se lleva a cabo necesariamente, se sepa o no, en estos tres niveles, sea cual fuere el tipo de producto que elabore. En este contexto, lo históricamente novedoso de la teología de la liberación es ser consciente —o más consciente que otras— de dos cosas. En primer lugar es consciente de la triplicidad de niveles en el ejercicio de la inteligencia, y en segundo lugar es consciente de que este ejercicio está como permeado por un determinado *pathos* que pone a la inteligencia en una u otra dirección. Formalmente, pues, y por necesidad, todo ejercicio de la inteligencia se desarrolla en los tres niveles citados, pero materialmente, y por libre autodeterminación, esto ocurre de modos diferentes. Así, toda inteligencia "se hace cargo de la realidad", pero eso puede ocurrir estando activamente en ella o en forma distanciada; toda inteligencia "se encarga de la realidad", pero eso puede ocurrir por acción o por omisión, dando una u otra dirección al encargo; toda inteligencia "carga con la realidad", pero eso puede ocurrir cargando con ella realmente o haciéndolo de tal manera que termina por desentenderse de ella.

Pues bien, la teología de la liberación está transida —valga la tautología— del *pathos* de la liberación. En su origen, recordémoslo, no está la curiosidad intelectual, ni la admiración aristotélica, ni el deseo de explicar mejor el dogma o defender la ortodoxia, ni el dar sentido a la subjetividad angustiada, sino un *pathos* específico: la esperanza de liberación para un mundo oprimido y la exigencia a la teología de responsabilizarse intelectualmente de ello. "Hay que liberar al pobre" (G. Gutiérrez), "hay que bajar de la cruz al pueblo crucificado" (I. Ellacuría). Y por esa razón —y no por otras— "hay que liberar a la teología" (J. L. Segundo).

---

7. *Ibid.*

Ese *pathos* está en el origen, pero no funge sólo como inicio, sino como *principio*. El *pathos* de liberación "principia" reflexión teológica y se mantiene presente a lo largo del proceso, inspirando, exigiendo y otorgando dirección al quehacer teológico. La liberación no es entonces sólo un tema, aunque fuese el más importante, sino un principio: pone en marcha un proceso intelectual y le ofrece permanentemente un *pathos* y una luz determinada.

En esto consiste, a nuestro juicio, lo fundamental de la teología de la liberación. El dejarse afectar por la opresión real, el preguntarse qué hacer con ella y cómo transformarla en liberación, configura el ejercicio de la inteligencia y la distingue sustancialmente de otras teologías, las tenidas por tradicionales o las tenidas por progresistas. En palabras sencillas, lo que mueve a pensar a la teología de la liberación es la transformación de un mundo de injusticia en el que tres o cuatro mil millones de seres humanos son oprimidos material, cultural y espiritualmente, por el mero hecho de vivir en el tercer mundo —agravado esto por el hecho de ser niño o mujer, por pertenecer a una cultura o a una etnia distinta a la occidental. Dicho en lenguaje teológico, lo que mueve a pensar a la teología de la liberación es la esperanza de transformación del antirreino en el reino de Dios, un mundo según el corazón de Dios.

Si se nos permite parafrasear a Zubiri —el ser humano es "animal de realidades", dice—, podríamos decir que el teólogo de la liberación es ante todo "teólogo de realidades". Y eso le viene existencialmente del dejarse afectar por la más flagrante de las realidades: un antirreino que debe ser transformado en el reino de Dios. Esto es lo que le posibilita y exige mirar centralmente al mundo con una mirada doliente, y reaccionar ante él con la misericordia hacia las víctimas. El principio liberación afecta a la teología y lo hace, ante todo, configurándola como razón compasiva.

\* \* \*

A continuación vamos a exponer, sistematizándolo, cómo el principio liberación ha configurado de hecho a la teología de la liberación, tal como lo podemos percibir en sus representantes más connotados. Más en concreto, vamos a analizar cómo esta teología comprende y realiza *in actu* 1) el "hacerse cargo de la realidad", 2) el "encargarse de la realidad" y 3) el "cargar con la realidad", todo ello en medio de la opresión y ante la exigencia de liberación. A ello añadiremos 4) el "dejarse cargar por la realidad", es decir, el que la realidad sea para la teología no sólo carga, sino gracia.

### 1. "Hacerse cargo de la realidad": un mundo de víctimas

Es característico de la teología de la liberación que ya desde sus comienzos —como acaece también en el Antiguo y el Nuevo Testamento— se ha enfrenta-

do directamente, en cuanto teología, con la realidad, estando ante la realidad y en medio de ella. Pretende ser, pues, una teología *real*, pero también una teología *teo-logal*, captando a Dios en la realidad, sin que ambas dimensiones tiendan a anularse, sino a fortalecerse —con lo cual se diferencia de otras teologías.

Para esclarecer esto, pudiéramos decir que la teología de la liberación está transida de una dimensión *presocrática*, que se expresa en la inmediatez con que se confronta con la realidad. Existe en ella una fundamental voluntad de confrontarse teóricamente con la realidad, aun cuando para ello no hay todavía, por definición, textos, conceptos y teorías previas —por venerables que sean— adecuados y suficientes para interpretarla en su facticidad ni en sus cambios imprevisibles<sup>8</sup>. Pues bien, aceptar y reconocer honradamente este hecho supone la actitud que hemos llamado *presocrática*: no podemos presuponer que ya contamos siempre con categorías previas adecuadas para analizar la realidad en lo que es y en lo que deviene, sino que hay que buscarlas activa y creativamente. Y esto hay que hacerlo estando en medio de la realidad, no sólo ante su concepto o significado, estando remitidos esencialmente a ella.

Esta afirmación hay que completarla, evidentemente, con esta otra: nunca vamos a la realidad, y menos la teología cristiana que tiene tras sí una tradición de veinte siglos, pura y simplemente con ojos para ver, sino que siempre llevamos ya algunos conceptos previos interpretativos. Pero la teología de la liberación insiste en el momento del enfrentamiento directo —e indefenso— con la realidad. Digámoslo ahora en lenguaje teológico.

### 1.1. "Los signos de los tiempos": la teología ante la realidad de las víctimas

a) Lo más clamoroso de la realidad latinoamericana ha sido visto desde el principio a partir de la negatividad (aunque ésta, como veremos, es percibida acompañada ya de esperanza y compromiso): la pobreza, la opresión, la injusticia, la crucifixión de los pueblos, las víctimas<sup>9</sup>. A lo largo de la historia va cambiando la forma concreta de la opresión (de ser mano de obra barata a mano de obra sobrante, de pobres oprimidos a pobres inexistentes). Y ya hemos dicho que cada vez se toma mayor conciencia de otras formas de opresión (género, raza, cultura), y que puede cambiar la explicación teórica de la opresión.

Todo esto es importante, pero para la teología lo decisivo es el hecho mismo de empezar su quehacer enfrentándose con esa realidad masiva de la opresión y

8. De hecho, la realidad deviene lo que deviene y no se ajusta a lo que le prescriben manuales del signo que sea, pero ni siquiera se ajusta a los pronósticos hechos con la mayor lucidez y honradez —como ha ocurrido prácticamente en todos los procesos de liberación en los últimos años.

9. Como ya nos hemos acostumbrado a "los pobres", usamos la expresión "víctimas" para que, al menos en el lenguaje, se recoja la magnitud de la tragedia de la realidad.

el estar activamente en ella, de modo que el sufrimiento preceda al pensamiento (L. Feuerbach), y de modo que el interés por la liberación le dé una dirección (J. Habermas). Pues bien, la teología de la liberación "se hace cargo" de esa realidad de las víctimas, pero no sólo eso: hace de ese hacerse cargo algo central, no secundario, ni provisional, ni periférico como ocurre en otras teologías.

Una forma de mostrarlo en conceptualización teológica es la seriedad con que esta teología toma los signos de los tiempos, exigencia que el Vaticano II hace a la Iglesia y que la teología de la liberación la aplica también a sí misma en cuanto teología: escrutar los signos de los tiempos es necesario para "hacerse cargo" de la realidad. Y en esto procede de manera muy distinta a otras teologías, si se considera, sobre todo, el doble significado de "signos de los tiempos" en el concilio.

El Vaticano II, en efecto, entiende por signos de los tiempos, por una parte, "los acontecimientos, exigencias y deseos... el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia los caracteriza" (*Gaudium et Spes* 4), con lo cual "signo de los tiempos" es un concepto "histórico-pastoral", y su discernimiento es necesario e indispensable, pues sin ello mal podría la Iglesia ejercitar su misión de forma relevante para el mundo actual.

Pero no es ésa la única ni la más importante acepción de "signos de los tiempos" para la teología. En el N. 11 de la *Gaudium et Spes*, aun sin usar esa terminología por discrepancias con los observadores protestantes<sup>10</sup>, se dice lo siguiente: "El pueblo de Dios ... procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios". Estos signos son históricos, como en la anterior acepción, pero ahora se comprenden, además, sacramentalmente: no sólo describen lo más denso de la realidad, sino que en ellos se hace presente Dios. Por eso hablamos ahora de signos de los tiempos en su acepción histórico-teológica.

Pues bien, esto lo toma en serio la teología de la liberación<sup>11</sup>, con lo cual —a

- 
10. En su comentario al N. 11 de la *Gaudium et Spes* (*Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil* III, Freiburg, 1968, pp. 313-314) J. Ratzinger afirma que desde el texto de Zurich se quería entender por signos de los tiempos "la voz de Dios", lo cual, en esta radicalidad, no fue aceptado, aduciéndose para ello razones exegéticas y cristológicas. Pero aunque modificase la formulación, la intención del texto final sigue siendo la de complementar el pasado con el presente, recordando la actual presencia de Cristo y del Espíritu en la historia.
  11. J. Luis Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1988, 14, pp. 123-144; J. Sobrino, "Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación", en Varios, *Fides quae per caritatem operatur*, Bilbao, 1989, pp. 249-269.

diferencia de otras teologías<sup>12</sup>— hace convergir desde el principio "realidad actual" y "Dios". Con cuánta fortuna elabore esa convergencia es otra cosa, pero queda claro que esa convergencia le es esencial, y de ahí que la teología de la liberación pretenda ser a la vez muy *real* y muy *teologal*.

Cómo *formula* la teología de la liberación los signos de los tiempos puede variar, pero lo importante es que intenta buscar en la historia *aquella realidad* en la que, por así decirlo, se densifica la totalidad, una realidad a partir de la cual habrá que entender las demás, y una realidad en la que se hará presente Dios. Esta realidad ha sido formulada como "la irrupción del pueblo pobre y creyente" (G. Gutiérrez), "el pueblo crucificado" (Ellacuría) —y nótese que en ambos casos aparece un elemento histórico y un elemento de fe.

Repetimos que lo importante no es ahora la formulación concreta del signo de los tiempos, sino el hecho mismo de que ese signo, en cuanto realidad actual, diga algo esencial a la teología. Y lo que dice es lo siguiente: a) que la realidad está crucificada<sup>13</sup>, b) que ello, más la esperanza que lo acompaña, es lo más denso de la realidad, de modo que "el pueblo crucificado" es un signo de los tiempos ciertamente en su acepción histórico-pastoral, y c) que en él se hace presente la transcendencia y es por ello signo de los tiempos también en su acepción histórico-teologal, presencia escandalosa del Dios escondido, pero también liberador. Y esto lleva ya a dos reflexiones sobre la teología de la liberación.

La primera es que tal como entiende esta teología la "teologalidad" de los signos de los tiempos, lejos de minusvalorar la realidad histórica, le otorga radicalidad. Al constatar como signo de los tiempos la crucifixión en la historia (y analizar sus causas y exigencias) nos estamos moviendo no sólo en un nivel ético ni menos sólo de doctrina social, sino en un nivel teologal. En esa realidad crucificada de la que "hay que hacerse cargo" se da una radical ultimidad, histórica y teologal, de modo que si una teología no se hace cargo de eso, está viciando no sólo su relevancia, sino también su identidad.

- 
12. En nuestra opinión, hay teologías actuales que aceptan los signos de los tiempos en su acepción histórico-pastoral —lo cual es comprensible, pues de otra manera la teología actuaría irresponsablemente y se tomaría irrelevante. Pero raramente aceptan ni siquiera la posibilidad de signos de los tiempos en su acepción histórico-teologal, es decir, qué está diciendo Dios hoy. Esto es también comprensible, por lo delicado y por lo difícil de la tarea, sobre todo en sociedades secularizadas, pero es importante caer en la cuenta del hecho.
  13. Insistimos en esta formulación vigorosa porque, a como vamos, mucho nos tememos que por su masividad, por su aparente inevitabilidad, por la acusación que en sí misma dirige a todos —y nada digamos ahora con ideologías postmodernas arropadas de democracia formal, consumismos, hedonismos, buen vivir y neoliberalismos—, la tragedia de la realidad deje de ser evidente.

La segunda reflexión es que, precisamente por su actitud "teologal" ante la realidad histórica la teología de la liberación queda expuesta —más que otras— a la pregunta de la teodicea<sup>14</sup> —lo cual mencionamos para que no se tenga a la teología de la liberación por ingenua, como a veces ocurre. Para una teología, en efecto, que de manera eficaz, aunque no lo reconociese explícitamente, presenta-se un Dios "deísta", si se nos permite hablar así, un Dios activo en el pasado, pero no ya ahora en el presente de manera verificable, el problema de la teodicea no afloraría con fuerza. Pero si se acepta a un Dios presente en la realidad (trágica) de la historia, un Dios que, además, va a ser especificado como Dios liberador y Dios de vida, la pregunta de la teodicea es inevitable e hiriente.

## 1.2. Hacer teología como "elevar la realidad a concepto"

El "hacerse cargo de la realidad" siempre ofrece a la teología contenidos *materiales* que le dan que pensar. Pero, si la teología comprende esos contenidos como signos de los tiempos, también en su acepción histórico-teologal, entonces lo que está haciendo es elevar la realidad histórica a concepto teológico. Esto creemos que es específico de la teología de la liberación (o al menos más específico) y la diferencia formalmente de otras. Veámoslo.

a) Este modo de proceder da, ante todo, prioridad lógica a la *realidad* sobre el *texto*, y al *presente* sobre el *pasado*, lo cual en principio pudiera ocurrir ante cualquier realidad de la que la teología "se hace cargo". De hecho, sin embargo, esto ha ocurrido cuando la teología se ha hecho cargo de la opresión y de sus víctimas, y no de cualquier otra realidad. Y ello es verosímil, pues la realidad histórica de la cruz y su correlato teologal, el Dios crucificado, es lo que radicaliza el hacerse cargo de la realidad, y lo que exige a la inteligencia que se deje llevar por el primado de la realidad.

Así, bueno y necesario es para la teología el hacer uso de *textos del pasado*, de tradiciones como las paulinas y marcanas sobre la presencia y el silencio de Dios en la cruz de Jesús, "el viernes santo especulativo" (Hegel), el "sólo un Dios que sufre puede salvarnos" (Bonhoeffer) o el *Dios crucificado* (J. Moltmann). Todo ello es importante para ubicar las preguntas de hoy en el contexto de la mejor *tradición* y para encontrar en ella conceptos que ayuden a ponernos en una pista correcta para dar una respuesta. Pero, aunque bueno y necesario, no es suficiente por una doble razón.

La primera es que se trata de textos del *pasado*, mientras la pregunta sigue resonando en el presente y lo hace, específicamente, como pregunta del *presente*, es decir, pregunta nunca acallada a pesar de que en el pasado ya hubiera respuestas a preguntas semejantes. Y la segunda es que ni siquiera los más

14. Véase nuestro artículo "La fe en el Dios crucificado. Reflexiones desde El Salvador", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1994, 31, pp. 51-75.

vigorosos *textos* —sean del pasado o del presente— tienen, en cuanto textos, suficiente capacidad para movilizar el espíritu humano y creyente de forma adecuada en la búsqueda de una respuesta. Esa fuerza para preguntar y para responder sólo proviene de la misma *realidad*<sup>15</sup>.

b) De ese primado de la realidad la teología debe sacar algunas consecuencias. La primera es usar la realidad, no sólo los textos, como argumento teológico. La propuesta es delicada, y por ello cualquier argumentación teológica con la realidad debe ser cotejada con la revelación de Dios. Pero pensamos que si la teología nunca pudiese argumentar con la realidad, vano sería hablar de signos de los tiempos en su acepción histórico-teológica —y vano sería anunciar con Rahner la victoriosa auto-comunicación de Dios al hombre y a la historia. En palabras sencillas, si nada de Dios se deja notar en la historia, puede preguntarse uno qué realidad tiene Dios; pero si se deja notar en la historia sería sorprendente que la teología no hiciera uso de ello. Esto es lo que trata de evitar la teología de la liberación al argumentar con la realidad actual del pecado, la gracia, la liberación, el martirio, la esperanza... El argumento de la realidad es, en definitiva, indefenso, pero creemos que es necesario y fructífero.

La segunda consecuencia es una concreción de la anterior. Si la realidad actual se nos da como historia no como pura doctrina, entonces el relato es, en parte, insustituible para poder aprehenderla, aunque después haya que conceptualizarla. J. B. Metz hizo la propuesta de una teología narrativa —con lo cual vuelve a los evangelios—, pero no creemos que su propuesta haya tenido el eco que merece<sup>16</sup>, y ello con merma para la teología. No hay duda de que la teología debe conceptualizar el relato, y con ello gana en sistematización. Pero

---

15. Muchas veces hemos citado las vigorosas palabras de don Pedro Casaldáliga ante la desaparición de pueblos enteros: "Señor, ¿por qué los has abandonado?", en "Los indios crucificados. Un caso anónimo de martirio colectivo", *Concilium*, 1983, 183, p. 387. Pues bien, con ser tan vigorosas —como lo eran las de Monseñor Romero— ni siquiera estas palabras pueden sustituir a la realidad, aunque nos ayuden a buscarla y a expresarla una vez encontrada. Los textos pueden llevar la realidad a su plenitud, si se les considera como su "símbolo real" en el sentido rahneriano. Pero sin realidad, digamos lo obvio, no hay texto. Y el texto tendrá su fuerza en relación con la realidad, no con independencia de ella. Por ello, la teología nunca puede basarse sólo en otra teología, sino que en algún momento tiene que enfrentarse con y basarse en la realidad.

16. Javier Vitoria ha hecho notar que B. Sesboué ha tratado de responder a la propuesta de Metz en su monumental obra *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Problemática y lectura doctrinal* (Tomo I). *El relato de la salvación. Propuesta de soteriología narrativa* (Tomo II), Salamanca 1990 y 1993. "Pues bien, a pesar de esto no ha sentido la necesidad de recordar algún relato contemporáneo contagioso de salvación a lo largo de todo su ensayo", J. Vitoria, "Comentario de libros", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1994, 32 p. 210.

hay que ser también conscientes de que al abandonar el relato se pierde el sabor de realidad y que se pudiera perder, en todo o en parte, el peso real de aquello sobre lo que se quiere reflexionar. No es lo mismo decir en el concepto que "Dios es amor" que decirlo en el relato de la parábola del hijo pródigo. Y tampoco es lo mismo contar la parábola del hijo pródigo que contar hoy relatos de perdón<sup>17</sup>. Pues bien, la teología de la liberación, a diferencia de otras, con frecuencia hace uso del relato.

c) La conclusión de todo lo dicho es que hacer teología es formalmente elevar a concepto teológico la realidad actual en lo que ésta tiene de manifestación de Dios y de respuesta en la fe a dicha manifestación. Esto no quita, por supuesto, el tener que remitirse una y otra vez a la Escritura, la cual funge como criterio para no desvariar, y funge, en positivo, como reserva que apunta a una totalidad no exhaurable puntualmente a lo largo de la historia. Pero nótese que la teología de la liberación, que tanto insiste en la realidad en el presente, es probablemente también la que más insiste en el pasado de Cristo, visto éste como Jesús de Nazaret en su concreta realidad.

La teología versa, pues, formalmente sobre la realidad actual y la de Dios en ella —así como nuestro acceder a Dios es ante todo un acceder físico y real<sup>18</sup>. Y si asusta esta comprensión de lo que es hacer teología, cabe preguntarse si no asustaría más la concepción contraria: reducir la teología a explicar la realidad y revelación de Dios en el pasado y a interpretar los textos en que éstas nos ha sido transmitidas sin confrontarse nunca con la palabra actual de Dios en cuanto Dios, no sólo en cuanto palabra ya interpretada por el magisterio y por otras teologías. En otras palabras, no tomar en serio la posible manifestación de Dios en el presente significaría aceptar o que Dios ya no habla hoy o que su palabra no es escuchada por la teología. Si ocurriese lo segundo, la teología viciaría su esencia o se reduciría a interpretar la historia de la teología; si ocurriese lo primero, toda teología debería guardar un largo y respetuoso silencio.

### 1.3. Las víctimas: el lugar del quehacer teológico

Elevar la realidad a concepto requiere de un específico lugar, y si esa realidad es la de las víctimas y si ese concepto en cuanto teológico debe estar en

17. Véase lo que escribí en María López Vigil y Jon Sobrino, *La matanza de los pobres*, Madrid, 1993, p. 355s.

18. "El acto o los actos de acceso del hombre a Dios no son los formalmente intelectivos, sino que son aquellos actos que física y realmente nos llevan efectivamente a El en tanto realidad absolutamente absoluta ... Dios es constitutivamente accesible en las cosas reales mismas. Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas. Las cosas reales son la presencia personal de Dios", *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, pp. 181, 186.

sintonía con el Dios cristiano, entonces, el lugar para la teología son los pobres, las víctimas de este mundo. Esta reflexión *a priori* se ve también confirmada *a posteriori*, pues la Escritura, la tradición y el magisterio han dado más de sí releídos desde la realidad de los pobres que desde otras realidades —aunque esto ocurra siempre dentro del círculo hermenéutico.

a) Que los pobres sean lugar teológico por antonomasia es locura y escándalo para la razón natural, pero para convencerse de que es así, basta con hacer la contraprueba: un tema tan central, histórica y teológicamente, como es la *liberación*, tema que incluso las dos instrucciones vaticanas de 1984 y 1986 reconocen como central también en la revelación de Dios, ha sido ignorado por siglos en la teología, incluso en la teología avanzada, tan científica y tan dotada de toda suerte de medios. Y la respuesta es que lo que ha permitido su redescubrimiento es el lugar en que se ha hecho la reflexión teológica.

Si en América Latina se ha recuperado la liberación como algo central en la revelación, ello ha ocurrido porque es un continente pobre. En otros lugares —presuntamente más objetivos e imparciales— no se llega a esta conclusión, y a veces, se llega eficazmente a la contraria, cuando la teología apoya un *status quo* opresor, hace oscurecer la justicia y la necesidad de liberación. Y es que también en el lugar teológico hay que introducir la dialéctica: hay lugares *propicios* a una teología de la liberación y hay lugares *contrarios* a tal teología.

b) Para comprender bien todo lo anterior, el lugar teológico debe ser analizado desde dos perspectivas distintas: como lugar de realidad y como lugares concretos, como un *quid* sustancial y como un *ubi* categorial. El lugar de realidad es la misma realidad de opresión. Los lugares físicos pueden ser varios (una universidad, las comunidades de base, un seminario, una curia eclesial...). Pero todos estos lugares físicos deben estar transidos de la realidad de la pobreza y en cualquiera de ellos el teólogo debe estar afectado por esa realidad.

En la práctica, la teología de la liberación propicia principalmente dos lugares *físicos*: la universidad (por la posibilidad de análisis estructurales, interdisciplinaridad y rigurosidad —con el peligro de distanciamiento físico de la realidad de los pobres) y las comunidades de base (por la inmediatez a la realidad de la vida y de la fe, por la calidad de su esperanza y compromiso martirial —con el peligro de inmediatez). El ideal es que se dé convergencia entre ambos lugares<sup>19</sup>.

---

19. Para quienes resulte difícil aceptar que las comunidades son lugar para hacer teología hay que recordar que, más que contenidos, aquéllas aportan luz para captar cualquier contenido teológico —lo cual a la postre es más importante. Y a quienes critican a la universidad como lugar de la teología por estar alejado físicamente de la realidad, hay que recordar que se puede hacer teología *en* un escritorio, pero que no hay por qué hacerla necesariamente *desde* un escritorio.

Este modo de comprender el lugar teológico —y en el sentido que hemos dado al término— diferencia sustancialmente a la teología de la liberación de otras teologías tradicionales. Y es que el lugar es decisivo, tanto para poder elevar la realidad a concepto, como para releer las fuentes de la teología, que dan de sí una u otra cosa según sea el lugar desde las que son leídas. De esto existen abundantes y clamorosos ejemplos. Al ya mencionado del re-descubrimiento de la “liberación”, como central al mensaje evangélico, se puede añadir el redescubrimiento de los ídolos (“los dioses ignorados” en formulación de José Luis Sicre, que concretamos nosotros como “los dioses encubiertos”), una específica revalorización del Jesús histórico y su seguimiento, de la profecía y de la utopía, de la esperanza y del martirio, del reino de Dios y de la Iglesia de los pobres...

Todo esto lo ha posibilitado el mundo de los pobres, como lugar primario del quehacer teológico, y no el mundo de la abundancia, y lo hace posible porque en él se da —estructuralmente— mayor afinidad con el contenido fundamental de los signos de los tiempos actuales. Si se nos permite la paráfrasis, el mundo de los pobres es hoy el *Sitz im Leben* de la teología, pero a esto añade que es también un *Sitz im Tode* con lo cual se convierte en lugar “más” real. Este añadido hace más real y por ello más fructífera la totalidad del lugar teológico.

\* \* \*

Lo dicho en este apartado, escrutar los signos de los tiempos, elevar la realidad a concepto, necesidad de un adecuado lugar teológico, pudiera ser aceptado teóricamente por cualquier teología que quisiera “hacerse cargo de la realidad”. De hecho, sin embargo, ha sido la teología de la liberación la que ha devuelto primado al hacerse cargo de la realidad. Y, aunque parezca que lo dicho hasta ahora, con ser verdad, no es todavía lo específico de la teología de la liberación, pensamos que sí es específico de ella, pues más que ninguna otra esa teología busca en serio hacerse cargo de la verdadera realidad de nuestro mundo: un mundo de opresión y de víctimas. Con razón se preguntan en otros lares “cómo hacer teología después de Auschwitz”. La teología de la liberación responde que —como estamos en Auschwitz y de una u otra manera todos lo estamos— lo primero que hay que hacer es “hacerse cargo de Auschwitz”. Y en la actualidad, parece que le toca a la teología de la liberación recordar a Auschwitz, porque otras teologías quisieran pensar que ya pasó.

## 2. “Encargarse de la realidad”: la praxis de liberación

### 2.1. La teología como *intellectus liberationis*

La opresión es un hecho innegable, y de ahí la reacción primaria a erradicarla.

Para una inteligencia afectada cristianamente por esa realidad —movida a misericordia— esto significa que tiene que "encargarse de la realidad". De esta forma convergen dos cosas: la teología, en cuanto *teoría*, y la reacción de la misericordia, en cuanto *praxis*. En otras palabras, la teología se convierte en su mismo quehacer —no sólo en los contenidos que ofrece— en *soteriología*; se hace razón compasiva.

a) Esto es central en la teología de la liberación. Por una parte, evita que la teología impida o dirija equivocadamente, cuando no opresivamente, la *praxis* correcta, y de ahí "la liberación de la teología" (J. Luis Segundo). Por otra y positivamente, la teología de la liberación es "la teoría adecuada a la *praxis* del pueblo oprimido y creyente ... el momento de esclarecimiento y animación del camino de la liberación popular, bajo la inspiración evangélica" (L. Boff)<sup>20</sup>, "el momento ideológico de la *praxis* eclesial e histórica"<sup>21</sup>.

Todo esto significa que la teología, aun cuando se reconoce como un quehacer específicamente intelectual y, en ello, autónomo, no se concibe a sí misma como algo absolutamente autónomo con respecto al quehacer fundamental humano-cristiano. Dentro de y junto a otros quehaceres históricos (movimientos sociales, culturales, políticos, económicos, ecológicos...) y eclesiales (evangelización, trabajo profético, pastoral, litúrgico, catequético...) se comprende como quehacer intelectual que ilumina, inspira y propicia la tarea fundamental en un mundo de opresión: el ejercicio de la misericordia como erradicación de la opresión (antirreino) y como construcción de un mundo de vida y fraternidad (el reino). Esa es su finalidad específica, que no se concentra en ni se reduce a hacer avanzar el logos teológico y del magisterio etc. —aunque los tenga en cuenta.

b) Desde la relación que existe entre inteligencia y misericordia, entre teoría y *praxis*, podemos definir formalmente a la teología de la liberación como *intellectus misericordiae*. Pero como la misericordia debe ser historizada según sea la opresión que se debe erradicar, hablamos de *intellectus iustitiae* y, en definitiva, de *intellectus liberationis*. En lo que queremos insistir, sin embargo, es en que para la teología de la liberación es esencial relacionar su *intellectus* con una *praxis* salvífica y liberadora.

En esto se da una gran novedad en la teología, y para esclarecerlo podemos recordar la tríada tradicional fe, esperanza y amor, y cómo ha sido relacionada con el *intellectus* de la teología. Pues bien, desde la perspectiva de esta tríada englobante la teología de la liberación viene definida formalmente como *intellectus amoris* —sin que esto excluya, por supuesto, su relación con la fe y la esperan-

20. *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Santander, 1986, p. 129.

21. "La teología como momento ideológico de la *praxis* eclesial", *Estudios eclesiásticos* 1978, 207, pp. 457-476.

za. Y hay que aclarar desde el principio que por amor entendemos aquí una acción dirigida al bien y a la transformación del otro, no, pues, un puro sentimiento o una pura actitud interna, aunque ambas cosas pueden acompañar a la acción.

Insistimos en este punto porque ahí está, pensamos, la novedad y la identidad de la teología de la liberación en cuanto teología, y también porque en esto se diferencia de otras que dan por supuesto —sin más— que la teología es *intellectus fidei*. Por ello queremos detenernos un momento en justificar la posibilidad al menos y la conveniencia de definir la teología como *intellectus amoris*.

Para evitar malos entendidos, ante todo hay que constatar que la teología de la liberación acepta el *intellectus fidei* de la tradición, es decir, la profundización e interpretación de la verdad de los contenidos de la fe —tal como se ha entendido desde san Agustín, y fue sancionado después por san Anselmo—, pues sigue siendo verdad la *fides quaerens intellectum*<sup>22</sup>. Pero hay que recalcar que la autocomprensión de la teología como *intellectus fidei* es algo histórico, no exigida formalmente ni por el dogma ni por la Escritura. Aunque tenga tras sí, pues, una venerable tradición, no es la única forma de entender lo que es la teología. Más aún, en nuestra opinión no ocurre sólo que la Escritura no exige que la teología tenga que ser *intellectus fidei* —otra cosa es el dogma desarrollado ya en un contexto helenista—, sino que por su naturaleza el *intellectus amoris* parece ser más congruente con la Escritura. En la revelación de la realidad de Dios, en efecto, y en la exigencia a responder en fe a esa realidad, se da prioridad al elemento práctico-amoroso sobre el puramente cognoscitivo-ortodoxo<sup>23</sup>. Si esto es así, concebir la teología como *intellectus amoris*, la inteligencia del amor, es al menos una posibilidad, y para nosotros una posibilidad que hace más justicia a la fe cristiana.

Proponemos, por lo tanto, que dentro de la tríada fe, esperanza y amor se dé prioridad al amor, comprendido como praxis del amor, como acción erradicadora del pecado y de la opresión, propiciadora de la gracia y constructora de la

22. Quisiera llamar la atención al hecho de que, incluso si la teología se comprende como profundización de los contenidos de la fe, debiera dar mayor importancia al contenido "liberación", pues Dios y Jesús son mejor entendidos desde la liberación que con independencia de ella.

23. En el Antiguo Testamento el mensaje de los profetas va en esa dirección: conocer a Dios es practicar la justicia (Jeremías, Oseas). En el mensaje de Jesús no basta con decir "Señor, Señor", sino que hay que practicar la voluntad de Dios; el ser humano cabal es descrito en términos prácticos como el buen samaritano movido a misericordia; el mandamiento fundamental está más en la línea del amor que en la línea puramente noética; y en ello se decide la salvación final. Lo mismo ocurre en los otros escritos del Nuevo Testamento: la supremacía la tiene la práctica del amor (Pablo, Juan), la verdadera religión está en la práctica de la justicia (Santiago)...

liberación; en conceptualidad de los sinópticos, el amor como erradicación del antirreino y construcción del reino<sup>24</sup>. Esta tarea le corresponde a todo cristiano, y es la tarea a cuyo servicio debe ponerse también la teología en cuanto es *intellectus*. De hecho, la teología de la liberación hace del reino de Dios su contenido central, y se concibe a sí misma como la teoría adecuada para su construcción.

En resumen —y volviendo a la tríada fe, esperanza, amor—, creemos que la teología debe incorporar en su propio ejercicio intelectual lo que en Dios hay de verdad y en los seres humanos de posibilidad y necesidad de saber, lo que en Dios hay de promesa y en los seres humanos de esperanza —y con ambas cosas *respondemos* a Dios y a su alteridad. Pero, sobre todo, debe incorporar lo que en Dios hay de amor y en los seres humanos de posibilidad y necesidad de poner en práctica el amor como el más alto nivel de realización de su esencia y de su relación con Dios —y con ello *correspondemos* a Dios, nos hacemos afines a Dios. Dicho en otras palabras, para la inteligencia teológica da que pensar la realidad en cuanto produce admiración y mueve a ser conocida siempre mejor; y por ello puede hablarse de una *fides quaerens intellectum* y de un *intellectus fidei*. Da que pensar también la realidad en cuanto es promesa; y por ello puede hablarse de una *spes quaerens intellectum* y de un *intellectus spei*<sup>25</sup>. Pero da que pensar también la realidad en cuanto sufrimiento masivo y exigencia de salvación; y por ello puede y debe hablarse de un *amor quaerens intellectum* y de un *intellectus amoris*.

Se comprenderá que una teología que surge en medio de pueblos crucificados y desee, en cuanto teología, encargarse de bajarlos de la cruz se autocomprenda primariamente —sin negar la fe ni la esperanza<sup>26</sup>— como *intellectus amoris*, y que —aunque también lo acepte— sospeche de una teología que sea puramente *intellectus fidei* pues, de hecho, con frecuencia ha dejado abandonada la realidad a su miseria.

## 2.2. El talante del *intellectus amoris*

a) En un mundo de pobres y de víctimas el *intellectus* otorga a la praxis una dirección para que se construya un mundo contrario al actual. Así lo dijo I.

- 
24. Es sabido que en la fenomenología de las religiones se distingue entre religiones de *gnosis* y de *agape*, y que el cristianismo es visto como religión de *agape*. Esto hace también verosímil el que su teología sea primariamente *intellectus amoris*.
25. Esta es la propuesta de Moltmann en la introducción a su *Teología de la esperanza*.
26. La *práctica* del amor, historizada, por ejemplo, en el seguimiento de Jesús ayuda sin duda a profundizar conceptos-límite de la fe, como Dios y su Cristo. Y ayuda, sin duda, a mantener la esperanza. Véase nuestro artículo "Teología en un mundo sufriente...", pp. 262ss.

Ellacuría pocos días antes de ser asesinado:

Desde esta perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares, el problema de un nuevo proyecto histórico que se va apuntando desde la negación profética y desde la afirmación utópica apunta hacia un proceso de cambio revolucionario, consistente en revertir el signo principal que configura la civilización mundial<sup>27</sup>.

Seis años más tarde el texto suena estridente. Hablar de *revolución*, de transformaciones radicales y de *revertir la historia* no es hoy frecuente, sino lenguaje denostado. Sin embargo, en sí mismo sigue expresando una necesidad, vista la totalidad del planeta, el crecimiento de la pobreza y el abismo de la inequidad. Sobre lo que sí hay que reflexionar es sobre *cómo* el *intellectus* debe "encargarse de la realidad". A falta de mejor palabra hablamos del talante del que debe estar transido para hacerlo adecuadamente.

Elemento esencial de ese talante es la *radicalidad*, dada la magnitud y las raíces de la tragedia de la realidad. Pero precisamente para poder ir a la raíz hay que acompañar esta radicalidad con las siguientes cuatro disposiciones subjetivas. Ante todo, *objetividad* para acercarse a la realidad, captarla y analizarla tal cual es —de lo cual, por cierto, se desprende la opción por los pobres como exigencia objetiva de la realidad. *Realismo* para dar los pasos que sean ajustados a la realidad y por ello posibles, pero entendidos éstos como *pasos*, es decir, como aquello que por definición debe ser alcanzado y *sobrepasado* para llegar a lo que realmente se pretende y que nunca debe ser perdido de vista. *Profecía* para denunciar los males de la realidad que deben ser erradicados, y hacerlo categóricamente porque la maldad se muestra con ultimidad. *Utopía*, por último, para proponer aquello a lo que apunta la negación de los males, y, más allá de ello, el horizonte de plenificación personal y social. Estas cuatro disposiciones, y su simultaneidad, constituyen el "talante" del *intellectus amoris*. Veámoslo.

b) Que el binomio *objetividad-realismo* es necesario queda claro y bien explicado en el artículo citado de A. González. De ahí la necesidad de toda suerte de conocimientos teóricos que lleven a conocer la verdad de la realidad, sus raíces y la solución a sus problemas, y de revisar las teorías usadas —y en esto debe avanzar la teología de la liberación. Sobre el *realismo*, tal como lo hemos explicado, la teología de la liberación ya ha dado muestras importantes<sup>28</sup>.

27. "El desafío de las mayorías populares", *ECA*, 1989, 493-494, p.1076.

28. En El Salvador, por ejemplo, dio apoyo a procesos electorales, al surgimiento y crecimiento de organizaciones populares, a la primera junta del 15 de octubre de 1979, a la solución político-militar, y, a partir de febrero de 1981, después del fracaso de la ofensiva final, al diálogo y la negociación. Todo esto fue comprendido como pasos posibles —y para ser sobrepasados— sin claudicar en lo que había que negar proféticamente y en lo que había que proponer utópicamente.

Nos queremos detener un poco más en la *profecía* y *utopía* porque son talentos más específicos de la teología de la liberación, pero cuestionados ahora. *A priori* quisiéramos decir que, guste o no guste, ese modo específico de inteligir que es la teología *cristiana* no puede renunciar a ello sin destruirse a sí misma. La teología cristiana, y su praxis, tiene que ser profética porque, en cuanto cristiana, tiene que abordar la realidad del pecado, como radical no deber ser, y mucho más si se entiende por pecado lo que dice la teología de la liberación: aquello que da muerte injusta al otro. También a la teología cristiana le es esencial reconocer y denunciar la existencia histórica de ídolos, que a la vez generan víctimas y se convierten en dioses rivales: creer en Dios y no combatir simultáneamente a los ídolos es, simplemente, imposible. Y ahí está la raíz última de la profecía, sea cuales fueren las modas políticas y eclesíásticas.

Por otra parte la teología tiene que ser también utópica porque, en cuanto cristiana, se confronta con la promesa y la gracia, aquello que sobreviene como don inesperado y bueno, de modo que su contenido central, el reino de Dios, es utopía: la vida justa y digna de los pobres, abierta siempre al "más". Y ahí está la raíz última de la utopía.

Encargarse cristianamente de la realidad supone, pues, hacerlo con el talante de *profecía* y *utopía*<sup>29</sup>, con la convicción de que existe un mal último que se debe denunciar proféticamente y una esperanza última que se debe anunciar utópicamente. Lo que interesa recalcar —y esto se capta o, al menos, se capta mejor en el mundo de los pobres— es que ambas cosas están en mutua referencia y en conjunción dialéctica, de modo que la una remite a la otra de manera precisa: *tiene* que haber utopía porque la profecía nos dice que hay un mal que superar, y *puede* haber profecía porque la utopía nos dice que hay la posibilidad de un bien. En concreto, la profecía puede y debe ser usada como método para hallar lo que hay que superar y la utopía puede y debe ser usada como horizonte que apunta el camino de la superación.

Pasando a la consideración de la realidad histórica, por lo que toca al talante específicamente *profético* hay que superar la tendencia a una denuncia precipitadamente maniquea, ciertamente, sin dividir el mundo simplistamente entre buenos y malos y aceptando algún grado de globalización. Pero dicho esto, es imposible no ver y no denunciar el antagonismo fundamental que sigue configurando y estructurando el planeta. Una cosa es que todos participemos en un único mundo tendiente a cierta uniformidad, sobre todo en la línea de horizontes "culturales", y otra el modo de participar en él. Baste decir que persiste el hecho bruto de que un ciudadano rico vale por 60 pobres, y un ciudadano de los más

---

29. Véase el último artículo de Ellacuría —verdadero testamento escrito pocos meses antes de ser asesinado—. "Utopía y profetismo desde América Latina", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1989, 17, pp. 141-184.

ricos vale por 180 de los más pobres —sin que se vea una voluntad real de erradicar tal aberración. Por ello hay que seguir afirmando —por mucho que haya que afinar (o abandonar) la teoría de la dependencia o cualquier otra— la estructura dialéctica y aun duélica de nuestro mundo: sigue habiendo ricos porque sigue habiendo pobres, y los ricos hacen contra los pobres.

Esto significa que la objetividad ya es en sí misma profética, y el mero hecho de decir la verdad y sus causas fundamentales se convierte en denuncia. Es cierto que cualquier valoración ética tiene que partir de posibilidades reales, pero es también cierto —como lo acaba de recordar el documento preparatorio para la reunión de El Cairo— que hoy hay todavía recursos suficientes para garantizar la vida de las mayorías, es decir, hay “posibilidades reales”, con lo cual en el mundo no sólo existe un mal físico, sino un mal moral, lo cual debe llevar no sólo al lamento, sino a la denuncia.

La profecía debe llevar, además, a denunciar no sólo los males que nos aquejan, sino las soluciones que nos imponen para alivio de esos males, denuncia ésta quizás más importante que la primera porque las soluciones son malas considerado el mundo en su totalidad. “Es mejor tener problemas que tener una mala solución para el futuro de la historia”<sup>30</sup>. Por ello, a esta mala solución hay que oponer una buena solución, la cual hay que buscarla con objetividad y realismo, pero también con un talante *utópico*. Este vive de la promesa y la esperanza, pero vive también, dialécticamente, de la denuncia profética y, por ello, si ésta es verdadera, aquél es siempre posible. Y desde aquí hay que empezar a comprender lo que se entiende por utopía. Esto no ocurre en el primer mundo, que declara la utopía como forma de pensamiento ya superada. Y como ese primer mundo, Europa sobre todo, se comprende a sí mismo como “la medida de todas las cosas”, lo que los griegos afirmaban sólo del ser humano, declara oficialmente el fin de la utopía.

Pero las cosas no son así en el tercer mundo. Utopía no es soñar con veleidades, ni buscar una mal llamada “calidad de vida” que no humaniza y que está basada en la vida miserable de las mayorías, sino que es esperar, contra esperanza, “lo que todavía no ha lugar”. Si lo vemos desde lo que denuncia la profecía, utopía, *aquello que no ha lugar*, es la vida de los pobres. Es a lo que apuntaba Monseñor Romero en sus conocidas palabras en Puebla: “Es preciso defender lo mínimo, que es el máximo don de Dios: la vida”. En conceptualización más precisa, utopía es “una civilización que dé prioridad al trabajo sobre el capital”. Y dicho con mayor vigor, utopía es “la civilización de la pobreza”, es decir, que la vida y la civilización sean una posibilidad para todos, con lo cual se quiere superar lo que en la actualidad se ofrece como civilización de la riqueza, la cual

---

30. I. Ellacuría, “Quinto Centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 1990, 21, p. 277.

no sólo no ha generado vida para las mayorías, sino que tampoco ha generado "civilización", humanización, para los supuestos beneficiarios de dicha civilización.

Un pensar que quiere transformar la realidad debe estar transido de un talante utópico, pues él otorga la dirección última a la praxis y agujonea a no perder nunca de vista —sea cuales fueren las dificultades— la vida de los pobres. Y nada digamos si a la utopía como vida básica añadimos el vivir con espíritu, es decir, si la solución que se desea no es —como nos prometen y dicho con todos respeto hacia sus ciudadanos— Taiwán, sino "Taiwán con espíritu". Entonces, el talante utópico es todavía más imprescindible. Pero recordémoslo, utopía y profetismo, y su mutua referencia se han redescubierto (o mantenido) en el mundo de los pobres.

\* \* \*

Lo dicho en este apartado es, quizás, lo más típico de la teología de la liberación, pues la presenta como teoría de una praxis. En nuestra opinión, esto la sigue distinguiendo de otras teologías anteriores a ella. Cómo lo lleve a cabo, con qué fallos y limitaciones, es otra cosa. Pero definir la teología como *intellectus amoris*, y que este *intellectus* esté transido, simultáneamente, de un talante de objetividad y realismo y de profecía y utopía creemos que le es específico a esta teología y sigue siendo necesario en el mundo de hoy. Es la forma de expresar que la inteligencia "se encarga de la realidad" adecuadamente. Y esto hace también que la teología de la liberación no sólo dé importancia teórica a la soteriología al hacer de la salvación y la liberación objeto de su estudio, sino que la introduce en el mismo pensar: el hecho de su pensar es soteriológico, quiere ser teología soteriológica *in actu*.

### 3. "Cargar con la realidad": teología, persecución y martirio

Con esta expresión, "cargar con la realidad", se quiere señalar el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para responsabilizarse de las exigencias de la realidad y cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que éstas realmente exigen.

Es cierto que la realidad es también positividad, como veremos en el siguiente apartado, y por ello ella carga también con nosotros, pero ahora nos concentramos en lo que la realidad tiene de negatividad y en lo que el cargar con ella tiene de oneroso. Cargar intelectualmente con la realidad produce persecución y martirio, y, por ello, la teología de la liberación, por una parte, hace de ambas cosas objeto de reflexión, pero exige más primigeniamente captar las

cosas con apertura a dejarse afectar por ellas también en estas dimensiones. Pudiera decirse que "cargar con la realidad" significa la disponibilidad a "encargarse de ella" dondequiera que lleve. Y en todo esto se distingue notablemente de otras teologías. En esto consiste lo que llamamos la dimensión socrática<sup>31</sup> del quehacer intelectual, que quiere transformar la realidad, está dispuesta a enfrentarse con sus poderes opresores para combatirlos, y a sufrir, como en el caso de Sócrates, persecución y martirio.

### 3.1. Cargar con el pecado de la realidad

La teología de la liberación insiste en que en la realidad no sólo existen limitaciones y fracasos, sino que en ella existe *pecado*, personal y estructural, como forma de muerte. De esta manera recalca la radicalidad de lo negativo de la realidad, en la subjetividad y en la objetividad. Y afirma que con esa realidad, en cuanto onerosa, tiene que cargar el *intellectus*.

En efecto, si el *intellectus amoris* "se encarga de la realidad" realmente, se encuentra inmediatamente con que esta realidad es dialéctica y dúelica. La realidad, en cuanto pecado, hace contra quien quiere transformarla en gracia. En lenguaje de los sinópticos, el antirreino hace contra el reino. El pecado, pues, no sólo está ahí, sino que reacciona, y a la teología se le presenta la disyuntiva de asumir esa reacción en forma de persecución y martirio "cargando con la realidad" o "dejar de encargarse de ella".

En este modo de proceder la teología de la liberación critica y supera la postmodernidad, pues insiste en la dimensión práxica del conocimiento y en la necesidad de confrontarse con y combatir la negatividad de la historia para erradicarla, y comparte así, más bien, la visión de la modernidad. Pero añade algo que ésta última suele ignorar o sobre lo que suele pasar muy a la ligera: para erradicar el pecado no basta con luchar contra él "desde fuera", por así decirlo, sino que hay que luchar contra él "desde dentro", lo cual lleva a cargar con él y a la disponibilidad de que el pecado descargue su fuerza sobre quien carga con él.

Esta convicción no le proviene a la teología de la liberación sólo ni principalmente de análisis conceptuales por rigurosos que sean (los sacrificios, las muertes incluso, consideradas como el necesario precio a pagar para que una revolución tenga éxito, por ejemplo) ni de puras dialécticas conceptuales (de la muerte proviene la vida), sino que le proviene de una convicción, cuya última raíz está en una combinación de fe y de honrada captación de la historia.

La teología de la liberación, de manera sorprendente podríamos decir, pues

---

31. No nos referimos aquí al método mayéutico, sino al talante de un pensar desenmascarador, práxico y conflictivo para transformar la *polis*.

busca eficacia en la liberación histórica, es la teología actual que más ha revalorizado la figura del siervo sufriente de Yahvé, pero no sólo en su interpretación exegetica, sino en su actualización para el presente, y ello no sólo en lo que tiene de escándalo, sino en lo que ofrece de salvación histórica. Lo que más le interesa recalcar es que se puede erradicar el pecado, pero que para hacerlo —según los cantos del siervo— es condición necesaria cargar con él<sup>32</sup>. En El Salvador, ciertamente, el dolor y la sangre derramada han sido puestos en relación con la salvación y la liberación, pero de manera precisa. Con ello no se ha sancionado ningún sacrificialismo, ni anselmianismo, ningún fundamentalismo ni pacifismo a ultranza, sino que se ha expresado la honda convicción de que para encargarse salvíficamente de la realidad hay que estar dispuestos a cargar con ella, y que ese cargar con la realidad trae también salvación. Por lo que toca al *intellectus*, el cargar con la realidad trae luz y conocimiento de la verdad<sup>33</sup>.

La teología de la liberación tiene, pues, muy claro que para encargarse adecuadamente de la realidad hay que superar el mal y hay que redimirlo. Ambas cosas son necesarias, pero no idénticas. Así, por poner un ejemplo importante y actual, el uso de la violencia, la teología de la liberación ha analizado su posible legitimidad y bajo qué condiciones, ha tratado de superar la violencia (erradicando, de antemano, sus causas en la injusticia, proponiendo, después, diálogo y negociación), pero más allá de eso ha tratado de *redimir* la violencia desde sus raíces. Y eso sólo se consigue cargando con ella. Hay que luchar contra ella desde fuera, pero a la vez hay que cargar con ella desde dentro<sup>34</sup>.

La redención de la violencia es lo más específicamente cristiano con respecto a ella, y para ello hay que usar medios que en sí mismos expresen la supremacía de la vida sobre la muerte, y hay que estar dispuestos a arriesgar hasta el martirio. Cargando así con la violencia, se podrá intentar revertir su dinamismo mortífero, redimirla.

### 3.2. La disponibilidad a la persecución y al martirio

El cargar con la realidad alcanza su momento culminante en la persecución y muerte martirial. Como hecho fáctico, es fundamental recordar la masividad del martirio en América Latina en los últimos treinta años, pero hay que analizarlo también como hecho teológico, lo cual lo ha llevado a cabo la teología de la liberación, mientras que otras teologías apenas si hablan del martirio y, cuando lo hacen, no saben cómo actualizar la reflexión para nuestro tiempo —aunque Rahner proclamaba que el martirio es la muerte cristiana por excelencia.

32. Véase lo que escribimos en *Jesucristo Liberador*, San Salvador, 1991, pp. 430-434.

33. *Cfr. Ibid.*, pp. 434-439.

34. Véase nuestro artículo "Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia. Reflexiones desde la experiencia salvadoreña", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1993, 29, pp. 189-208.

La teología de la liberación ha hecho dos cosas fundamentales con la persecución y el martirio: a) relacionarlos con el *hecho* de hacer teología "cargando con la realidad" y b) elaborar una nueva definición del martirio como *contenido* de la teología.

a) Es cierto que, cronológicamente, en sus primeros diez o quince años, la teología de la liberación en su conjunto dedicó más reflexión a la liberación que al martirio<sup>35</sup>, pensó más sobre cómo "encargarse de la realidad" para que la liberación tenga éxito que sobre cómo "cargar con ella". En otras palabras, se ahondó más en la liberación que en el martirio, y pensamos que no se tomó con la seriedad debida su mutua relación.

En El Salvador, sin embargo, la reflexión sobre liberación y martirio surgió casi simultáneamente y ambas cosas se relacionaron muy pronto. De hecho, poco después de que comenzasen las prácticas de liberación se desencadenó también la represión y el martirio<sup>36</sup>, y ambas cosas se unificaron muy pronto en la reflexión teológica. Esto último no tuvo por qué haber sido así, pero así fue, sobre todo porque pastores como Monseñor Romero e intelectuales como Ellacuría relacionaron esencialmente ambas cosas en la teoría y en la experiencia personal.

El martirio fue comprendido muy pronto como algo que debe ser tenido en cuenta *a priori* en los procesos de liberación, pues según la fe cristiana la erradicación del pecado histórico debe hacerse usando de un poder externo a ese pecado, sí, pero, también, como acabamos de ver, cargando con la realidad de ese pecado que destruye y da muerte. Además, la cristología del Jesús histórico recalcó no sólo su misión liberadora (social y política), sino también la cruz como consecuencia de ello. Y lo más paradójico y cristiano es que pronto asomaron históricamente los beneficios reales de la persecución y el martirio, y ello no sólo por el *a priori* cristiano de que de la cruz surge la resurrección, ni sólo por sentimentalismo piadoso, sino por fe y por constatación histórica. "Es bueno, hermanos, que haya mártires entre nosotros", decía Monseñor Romero.

La disponibilidad al martirio se vio como cosa central en la teología de la

- 
35. En éste, como en muchos otros casos, la experiencia histórica, la fe del pueblo y la pastoral correspondiente, revalorizaron el martirio antes de que la teología lo hiciera expresamente. A un nivel más teológico, en 1983 la revista *Concilium* publicó un número monográfico dedicado al martirio en el que colaboraron varios teólogos latinoamericanos.
36. En 1977, cuando los movimientos populares llevaban todavía poco tiempo de actuación, comenzó la represión contra ellos, pero también la persecución contra la Iglesia. De hecho, ya en 1977 tuve que escribir, a petición de Monseñor Romero, una primera reflexión teológica sobre el martirio, "Sentido teológico de la persecución a la Iglesia", en *Persecución de la Iglesia en El Salvador* (San Salvador, 1977) pp. 39-75.

liberación, pero lo más importante es que eso se introdujo en el *intellectus*: inteligir significa captar lo oneroso de la realidad que revierte contra el teólogo. El hecho es que muchos teólogos han sufrido persecución y algunos hasta martirio. Lo que hay que recalcar es que esto no ha sobrevenido como sorpresa, ni se ha debido sólo a posturas éticas (con independencia de su modo de ejercitar la inteligencia), sino al modo de inteligir "cargando con la realidad".

b) Es claro, pues, que la teología de la liberación ha revalorizado el martirio como modo de "cargar con la realidad". Pero eso no ha llevado a absolutizarlo ni a refugiarse en él, desentendiéndose de la liberación, como pudiera haber ocurrido. Y es bien sabido que los mártires salvadoreños, pastores y pensadores, trabajaron hasta el final de sus días por la liberación, e insistieron siempre en encontrar salvación, en bajar de la cruz al pueblo crucificado.

El martirio ha sido visto, pues, como consecuencia de la tarea de la liberación, lo cual ha forzado a redefinir el martirio desde la liberación —y con ello, como con muchas otras cosas, se ha vuelto, con toda naturalidad, a Jesús de Nazaret. El martirio, en efecto, es provocado no por un abstracto *odium fidei*, sino por la reacción del antirreino contra quienes se dedican a la liberación. Y de esta forma también se puede y debe releer la cruz de Jesús como martirio a partir del cual se deben comprender los demás.

No podemos ahora extendernos en esto, pero baste decir que mártires son aquellos que han vivido como Jesús en defensa de los oprimidos y que han sido dados muerte como Jesús por los opresores. Son mártires del reino de Dios y de la humanidad. Son mártires en la Iglesia, pero no de la Iglesia. Se les da muerte formalmente por el *odium iustitiae*, aunque esto implica, muy eficazmente, un específico *odium fidei*, el odio a un Dios que está en favor de las víctimas.

La realidad actual de las muertes por causa de la justicia ha forzado, además, a elaborar una analogía del martirio. Así, hoy hay que hablar de mártires activos, como un Monseñor Romero, de mártires pasivos, como las víctimas de El Mozote, y se puede preguntar —al menos como *quaestio disputata*— si se puede llamar mártires a quienes combaten por amor y caen en la lucha<sup>37</sup>.

Lo importante, sin embargo, es que hay una nueva forma de abordar el martirio desde Jesús y desde el reino, desde sus verdugos y desde el antirreino, con lo cual se recupera la cruz de Jesús como primigenio martirio. Esto nos parece ser una gran contribución de la teología de la liberación en un mundo que sigue dando muerte y por la misma razón que a Jesús —cosa que prácticamente no es analizada en la inmensa mayoría de las teologías actuales, con lo que además se privan de un decisivo principio hermenéutico para comprender la cruz de Jesús.

---

37. Sobre esta nueva definición del martirio, la comparación con la definición oficial y la analogía del martirio, véase *Jesucristo liberador*, pp. 440-451.

\* \* \*

Persecución y martirio son modos reales de cargar con la realidad, o, sin llegar a tanto, lo son ataques, hostigamientos, encarcelamientos. Sin embargo, hoy en día en el mundo occidental la mayoría de teologías no parecen sufrir persecución ni hostigamiento alguno —a no ser por parte de la institución eclesial. Eso es, por una parte, comprensible, dada la realidad del mundo occidental, pero puede indicar también que no muchos intenden en directo encargarse de y cargar con la realidad en el quehacer teológico. Sí lo ha hecho la teología de la liberación, y por ello esta teología cuenta entre sus miembros a perseguidos, encarcelados, difamados y martirizados por los poderes políticos, militares y económicos, los que, por cierto, no se han recatado en afirmarlo. Y todo ello ocurre, formalmente, por llevar a cabo ese tipo de teología.

Persecución y martirio son la mayor verificación de que el *intellectus* ha cargado con la realidad. Pero ello a su vez ha ayudado al *intellectus* a mejor hacerse cargo de la realidad y a aprender cómo encargarse de ella. La realidad es como un libro a leer. El cargar con ella no es la única lectura posible, y hay otras formas muy necesarias. Pero sí es una lectura muy real, y, en algunos aspectos, insustituible.

#### 4. “Dejarse cargar por la realidad”: la esperanza de las víctimas

Lo que hemos dicho hasta ahora nos parece ser lo más específico de la teología de la liberación y lo que la diferencia más claramente de otras. Creemos también que esto sigue siendo lo más importante que hay que evaluar, criticar y mejorar, y, en cualquier caso, lo que hay que mantener.

Antes de terminar, sin embargo, queremos añadir una última reflexión que no queda recogida suficientemente en las tres anteriores, aunque algo se haya aludido a ella: que la inteligencia “se deje cargar por la realidad”; dicho más en general, “dejar que la realidad cargue con nosotros”. Jugando con la palabra “cargar”, decía Rahner que “el evangelio es una pesada carga ligera que cuanto más carga uno con él mas carga él con uno”. Algo de esto nos parece que debe decirse de la teología de la liberación: carga con la realidad, pero además se encuentra con que la realidad carga con ella —y en esto, de nuevo, pienso que se diferencia de otras teologías.

El presupuesto teórico *a priori* para poder hacer esta afirmación es que le es esencial a la fe creer en la existencia no sólo del pecado, sino también de la gracia; y como la teología de la liberación insiste en la realidad histórica de ambas cosas, al cargar con la realidad carga también con lo que ésta tiene de gracia. Y esto no es sólo una afirmación *a priori*, sino que se verifica en la experiencia.

Ante todo, el hecho mismo de comprender el quehacer teológico de la mane-

ra descrita expresa ya cambio e incluso una conversión. Y aunque esta nueva comprensión pueda estar posibilitada, en todo o en parte, por pensadores como Marx y Zubiri, por ejemplo, el que de hecho se haga teología de esta y no de otra forma se debe en gran medida a la realidad con la que se confronta la inteligencia: un mundo de víctimas. Esa realidad en sí misma, si se la deja ser lo que es, tiene la fuerza para que la inteligencia sea fiel a sí misma, por así decirlo: se haga cargo, se encargue y cargue con lo que debe y como debe hacerlo.

Dicho esto un poco más en detalle, cuando la inteligencia se hace cargo de la realidad de las víctimas, éstas ofrecen luz para conocer contenidos de la teología y para reconocer, muchas veces, lo que desde siempre ha estado en la revelación y en la realidad, pero ha pasado desapercibido. Es el tipo de luz que ofrece el siervo de Yahvé cuando de él se dice que "ha sido puesto como luz de las naciones". Las víctimas fungen aquí como *medium quo*, es decir, como aquello sobre lo que no cae la mirada, pero con lo que se ve lo que se busca.

Las víctimas ofrecen además contenidos concretos para la teología, cuyos conceptos pueden existir con anterioridad a su captación en el mundo de las víctimas, pero que con frecuencia son desconocidos o no conocidos con el peso que les es propio, fuera de ese mundo. Así, ese mundo enseña lo que es pecado y gracia, cruz y resurrección, desencanto y esperanza, egoísmo y martirio... Ofrece fe en un Dios de vida y en un Jesús que pasó haciendo el bien. Por eso, la teología puede comenzar diciendo, de alguna manera, "lo que hemos visto y oído...". Las víctimas fungen aquí como *medium in quo*, como instrumental explícito para conocer y comprender los contenidos de la fe.

Quizás podamos recordar aquí, aunque en un sentido distinto, la conocida sentencia "la sangre de mártires es semilla de cristianos", cuya traducción más abarcadora podría entenderse en dos direcciones distintas pero complementarias. Una es que "donde hay amor hasta el final, surge bondad y luz". Para la teología esto significa que allá donde hay víctimas por el reino de Dios es más fácil pensar el cristianismo. La otra es que algo hay en lo débil de este mundo que está en relación (transcendental) con Dios. Puebla nos lo recuerda y proclama —escandalosa y bienaventuradamente—, "el potencial evangelizador de los pobres". Esa realidad es la que carga con la teología.

Con todo lo anterior sólo hemos querido decir una cosa: que en la misma realidad hay algo positivo que irrumpe conjuntamente con lo negativo. Con esto último tiene que cargar la teología, pero lo positivo carga con ella. Por decirlo de forma genérica, no sólo ha irrumpido el mal, sino también el bien. Por decirlo con las palabras de Medellín, no sólo ha irrumpido el clamor de las víctimas, sino su anhelo de liberación.

El poder escuchar tanto el clamor como el anhelo de los pobres es algo que

se la ha dado a la teología —es gracia por lo tanto—, pues aquélla ha pasado años, si no siglos, sin escuchar ninguna de estas cosas. Pero el clamor, además, la ha movido a conversión, y la esperanza la ha movido a la creatividad. Por ello, así como antes hemos expresado la novedad de la teología de la liberación, definiéndola como *intellectus amoris*, ahora la queremos expresar definiéndola como *intellectus gratiae*. Y la última razón para ello está en la aceptación cristiana de que Dios está presente, patente o escondidamente, en las víctimas de este mundo. Por ello hacer teología desde, para y con ellas es hacer teología llevados por la realidad.

\* \* \*

Al comienzo de este trabajo hemos hecho hincapié en la necesidad de que “el principio liberación” configure la teología, y hemos comprendido ese principio, ante todo, como exigencia de la realidad a ser liberada. Ahora, al final, podemos decir que “el principio liberación” desemboca en la dirección opuesta: es la realidad de las víctimas, con su opresión y su esperanza, lo que libera a la teología y la hace funcionar correctamente.

Estas dos cosas —liberar la realidad y ser liberada por la realidad—, son lo central de la teología de la liberación. Y por ello, aun con las limitaciones e insuficiencias mencionadas al principio, la teología de la liberación sigue siendo útil y necesaria. Puede superar limitaciones importantes de lo que en este escrito hemos llamado “otras teologías”, tradicionales o progresista-liberales. Puede convergir, con enriquecimiento mutuo, con las teologías políticas y las nuevas teologías de la mujer, de la ecología, de culturas y etnias... Y, quizás lo que es más importante, puede ayudar a hacer presente y mantener la mirada doliente hacia las víctimas y el principio liberación, necesidad urgente en nuestro mundo y realidad esencial en la revelación de Dios.