

CUÁL ES EL ACTO PRIMERO DEL QUE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN ES ACTO SEGUNDO

P. Pedro Trigo, S.J.

OPRESIÓN-LIBERACIÓN

La percepción de la cuestión social es anterior en la Iglesia latinoamericana a la Teología de la Liberación. En la década de los 50 y más aún en la primera mitad de los 60 son muy numerosos los estudios que describen esta realidad pavorosa como un desafío para la conciencia cristiana, incluso como piedra de toque de la verdad de nuestro cristianismo. En consonancia con esta toma de conciencia se advierte un desplazamiento pastoral sostenido hacia el área de la promoción humana. Más aún, la asamblea extraordinaria del CELAM en Mar de Plata (1966) asienta que toda la pastoral latinoamericana debe transformarse para encarar este reto decisivo en que se juega nuestra fidelidad cristiana. Hay que insistir en que una parte de la Iglesia había tomado muy en serio responder a esta realidad clamorosa. Precisamente la TL surge de un grupo de agentes pastorales que pusieron toda su vida en afrontar este reto pastoral.

El surgimiento de la Teología de la Liberación va ligado al descubrimiento de que existen mecanismos opresores actuales. Desde este punto de vista la miseria de las grandes mayorías no era producto de la obsolescencia de estructuras e instituciones que no daban ya más de sí y que se resistían a morir, y del poco empuje del proceso de modernización que no era capaz aún de conducir entre nosotros al progreso de los pueblos. Sin duda que existía el atraso, la inercia, la falta de imaginación y la complicidad en mantener situaciones de privilegio, infecundas para todos. Pero achacarlo todo al peso de la tradición semifeudal y a los que la usufructuaban era encubrir que la alternativa propuesta distaba mucho de resolver la cuestión social, más aún

incluía mecanismos opresivos y discriminadores que lograrían cierto progreso para unas capas sociales al costo de una creciente polarización.

El rechazo del esquema de desarrollo propuesto, calificado de opresor, se procesa en un horizonte dinámico alternativo en el que sí sería posible, al menos estructural y tendencialmente, un desarrollo en justicia. Este horizonte se calificaba de revolucionario y socialista, matizando a veces este término para deslindarlo de otras propuestas que no parecían suficientemente humanistas (es decir, cuidadosas de la persona) e integrales.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y AMBIENTE DE IZQUIERDA

No se puede negar que el ambiente de izquierda ayudó a precisar y expresar estas percepciones y a elaborar estas propuestas. La pregunta decisiva es si su papel fue meramente instrumental o se constituyó en una verdadera fuente. Nos preguntamos si es ese ambiente de izquierda el que da cuenta del deslinde entre la pastoral del desarrollo integral y la de la liberación, y consiguientemente entre la teología del desarrollo y la de la liberación. Nos preguntamos más todavía si ese ambiente de izquierda se constituyó en el imaginario en el que se van procesando las experiencias, las hipótesis de trabajo, las relaciones que se van entablando, los modelos organizativos y las propuestas conceptuales que poco a poco se van elaborando. En suma, si se es un activista de izquierda cristiano y un intelectual de izquierda cristiano, en cuanto que la pastoral y la teología se viven como segmentos especializados dentro del horizonte de la teoría y prácticas revolucionarias, tal como se entendían y vivían en América Latina. O si la vivencia cristiana se constituye en el principio y fundamento del ser, del estar y del obrar, de modo que ella no sólo sirve de criterio último para orientarse dentro de posibilidades dadas sino que genera actitudes que hacen nacer aptitudes y capacidades que dan a luz posibilidades nuevas.

Es radicalmente distinto vivir en el imaginario de la izquierda y recodificar bíblica y teológicamente esas vivencias, conceptos y propuestas, que vivir en la fe de tal manera que esa vivencia vaya generando a partir de lo dado un nuevo imaginario que retenga la genuinidad de esa experiencia. En el primer caso el mundo-de-vida es el imaginario de izquierda. En él la posición de los cristianos sería una particularidad. La labor del teólogo tendría un objetivo triple: ante todo, retraducir al nivel religioso cristiano los conceptos

claves de ese mundo. Así por ejemplo la opresión recibiría la calificación de pecado y la praxis de liberación la de solidaridad o caridad. En segundo y tercer lugar, justificar ante el resto de la izquierda y ante los demás cristianos la posibilidad, más aún la congruencia e incluso la necesidad de estar allí como cristianos, aun reconociendo que en una de sus versiones la religión (y en concreto la cristiana) era opio del pueblo y que en sus fundamentaciones filosóficas el marxismo era incompatible con el cristianismo. Y así se distinguía entre el Dios cristiano y el Dios de los cristianos y se afirmaba que este último era a veces proyección de una clase y de una cultura, en tanto que el Dios que se revela en la Biblia (casi siempre a contrapelo con las clases dominantes) y sobre todo en Jesús es incompatible con la práctica de la opresión y con la resignación a la misma y exige una práctica liberadora alternativa. Desde esta perspectiva la pertenencia a ese bloque histórico de las izquierdas vendría exigida por las mismas fuentes cristianas, desde las que era posible asumir las críticas sociohistóricas de la izquierda sobre el papel de la religión en la cristiandad y a la vez rechazar por dogmáticos sus postulados filosóficos ateísticos.

PAPEL DE LA TEOLOGÍA DESDE LA IZQUIERDA

Si el mundo-de-vida era las izquierdas, el papel de lo teológico era fundamentalmente ideológico. Era un papel importante dada la relevancia de la lucha ideológica, ya que al autocalificarse el orden establecido de sociedad occidental y cristiana utilizaba una versión del cristianismo para justificarse. Por eso los revolucionarios atacaron el cristianismo: para privar al sistema de ese soporte ideológico. Con más sutileza los cristianos revolucionarios, deslindando el genuino cristianismo de sus versiones ideologizadas, no sólo cumplían el mismo papel de desnudar la opresión sino que al deslegitimar cristianamente el uso encubridor del cristianismo liberaban desde dentro a los cristianos de la “esclavitud babilónica” del sistema y activaban las fuentes liberadoras de la fe cristiana. De paso ayudaban a los compañeros de la izquierda a deslastrarse de la excrescencia filosófica decimonónica para que pudieran dedicarse a la teoría y práctica revolucionarias sin dogmatismos paralizantes y maniqueos.

Secundariamente lo cristiano funcionaba también en el ámbito motivacional: había gente que había entrado a la lucha y se mantenía en ella por

lucidez, por pasión por la justicia, por generosidad, para defender a los suyos, para hacer un mundo más humano. Otros, además de todo esto, necesitaban de la revelación cristiana y de la oración para entregar su vida a la causa popular y no desfallecer en las dificultades. Todo era bueno, si lograba el objetivo deseado. Hubo gente que entró a este mundo a través de la vivencia cristiana y luego la dejó ya que era esa misma vida la que lo alimentaba. Otros siguieron con ambas fidelidades, pero viviendo en este mundo-de-vida, en este horizonte, en este imaginario de izquierda que globalizaba la vida y que, aun en medio de sus tensiones, se percibía como dotado de gran consistencia.

Dicho de otra manera, si la teología es acto segundo y la praxis de liberación el acto primero, desde esta perspectiva esa praxis era simplemente la de la izquierda y en concreto el teólogo participaba en ella en la elaboración teórica, en los análisis de coyuntura, en la discusión de bases programáticas, en la propaganda y defensa de este horizonte, y eventualmente como extensionista y en tareas organizativas y de apoyo. Cada vez más esa praxis consistió en lo que se dio en llamar praxis teórica, lo que no pasaba de ser una argucia si la teoría no es más que la comprensión adecuada de la praxis. Con el paso del tiempo, al irse volatilizando la izquierda, esta praxis se fue reduciendo a análisis globalizantes de lo que estaban haciendo los nuevos amos del mundo y a análisis de coyuntura de los propios países y de la institución eclesiástica. Hoy es perentorio preguntarse qué queda realmente de ese presunto acto primero y si en verdad la Teología de la Liberación que se hace es acto segundo.

Quiero insistir que en esta perspectiva del que vivió en el mundo-de-vida de la izquierda esta posición puede coexistir con el oficio de párroco, de profesor de teología o de agente pastoral en el seno del pueblo en el caso de que estas funciones no representen el papel de lugares epistemológicos sino que se atengan meramente a su condición de espacios para aplicar lo atisbado en otros ambientes y con otras personas y lo reflexionado en otros cauces. Su vida privada, digamos interior, y su profesión pueden estar relativamente desligadas de su imaginario, gracias a una sutil dicotomía que considera como constantes a unas zonas de la vida en tanto otras están entregadas al movimiento de la historia. Aparentemente lo apartado (=sacralizado) sería lo más importante. Sin embargo aquello de lo que se vive (si la vida consiste en el intercambio simbiótico con el medio) es lo que se intercambia dinámicamente con la situación.

La prueba de que en ello se pone la vida es la perturbación que causa su mutación radical. En este sentido la caída del llamado socialismo real y la casi extinción de la izquierda en América Latina han puesto en evidencia si realmente (es decir independientemente de la conciencia que se tenga de ello) los teólogos de la liberación vivíamos o no en el horizonte, en el mundo-de-vida, en el imaginario de la izquierda. Si en ninguno de los dos casos se trató de una derrota sino en el caso del Este europeo de una implosión y en el de nuestras izquierdas de una disolución, el desconcierto, el dolor, la nostalgia y la orfandad ideológica serían indicios de que ésa era en una medida considerable la casa de uno y que por eso algo importante de uno muere al derrumbarse.

Este mundo de lobos no es nuestro mundo. Y si queremos ser fieles a Dios, al Señor Jesús y a “este sufrido pueblo” (Romero) no podemos componernos con la figura histórica vigente (Cf. Rm 12,2). Pero es muy distinto lamentarse por el desplome de los regímenes socialistas que porque no fueron capaces de engendrar en su interior alternativas superadoras y por la desorientación y postración actual de esos pueblos y la rapiña insolidaria y el servilismo capitalista de gran parte de sus élites.

La pregunta por el mundo-de-vida del teólogo y por el acto que funda a la teología de la liberación

Puede resultar doloroso, pero creo que es oportuno y saludable preguntarnos por nuestro mundo-de-vida como teólogos de la liberación y por el acto primero del que la Teología de la Liberación sería un acto segundo. Tal vez lo que digamos a continuación no sea tan acertado. Otros lo perfilarán más o lo corregirán, si es caso. De todos modos es necesario plantear la discusión.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN ES INCOMPATIBLE CON LA RELACIÓN ILUSTRADA

Mi propuesta es que la Teología de la Liberación comienza cuando acaba la relación ilustrada. En este sentido, la condición de intelectual de la Ilustración liberal y la de intelectual de la Ilustración socialista serían igualmente heterogéneas respecto de la Teología de la Liberación. Más heterogénea sería todavía la condición de intelectual postmoderno. El

ilustrado, aun en su versión más humilde, simpática y dialogante, mantiene con el no ilustrado (en este caso con el pueblo) una relación generosa, desinteresada, altruista, incluso completamente entregada, pero a la vez unidireccional y vertical. Él, como es el que sabe, tiene y puede, se dedica a enseñar, a promover y organizar al pueblo. En el caso del teólogo ilustrado este esquema relacional puede componerse perfectamente con la proclamación más sincera y entusiasta del privilegio de los pobres en el plan de Dios y en la Iglesia. Es lo que sostenía Sarmiento en el área política: “el pueblo es el soberano. Eduquemos al soberano”. Es obvio que el verdadero soberano es este presunto educador. Por eso en este esquema nunca se acaba el proceso de educación, ni la minoría de edad del pueblo ni el tutelaje de los ilustrados. Igual sucedió con nuestras izquierdas: aun en los ambientes en que la categoría de pueblo sustituyó prácticamente a la de clase y se mitificó atribuyéndole la infalibilidad respecto de sus objetivos, la invencibilidad y caracteres demiúrgicos, los líderes que enarbolaban esas consignas ritualizadas manejaban a su arbitrio los partidos, los sindicatos y los actos de masas.

No podemos negar que la manera como los cristianos llevamos muchas veces los procesos de concientización adolecían del mismo estilo: se utilizaba la mayéutica de modo que la gente pensaba que salía de ellos lo que en realidad tenía ya pensado el “facilitador” del proceso. No era maquiavelismo, tan sólo que estaba tan asumido el esquema ilustrado que más allá de todas las proclamas, incluso contradiciéndolas expresamente, acababa imponiéndose sin que lo percibieran los propios agentes pastorales. Lo mismo ha sucedido en no pocas autodenominadas comunidades eclesiales de base. En realidad no son comunidades sino grupos y no de base ya que en ellos perdura el esquema piramidal, toda vez que un grupito mínimo (bajo esquemas formales muy diversos) es el que elabora directrices y materiales que aceptan como suyos los agentes intermedios y como tales los bajan luego a la base. De este modo los así llamados animadores son en primer lugar animados por los auténticos animadores, son promovidos por ellos, repitiendo ellos el mismo esquema con las bases.

EL PROCESO DE INICIACIÓN COMO SUPERACIÓN DE LA RELACIÓN ILUSTRADA

Superar la relación ilustrada es como volver a nacer. No creo que sea posible fuera de un proceso de iniciación. Pero el ilustrado no puede iniciarse: son actitudes que se excluyen. El ilustrado es el que se conoce a sí mismo y se posee a sí mismo, es el que se autolibera por el uso soberano de su razón y de sus facultades, el que tiene en sí su principio y fundamento, el autárquico. Desde esta autoposesión sale fuera de sí, va al mundo para inventariarlo y para dominarlo, transformándolo para su utilidad y su disfrute. Como ser social que aspira a la democracia entre los pares y dentro de este esquema compete en el mercado y emula en la cultura. Con los no ilustrados combina el dominio y el intercambio asimétrico con el altruismo y la promoción. Así es dentro de su mundo y más aún con los países no desarrollados. El proceso de iniciación, por el contrario, está motorizado por la idea del propio límite infranqueable, por la experiencia del mal en uno, por el convencimiento de la imposibilidad de alcanzar la salvación por las propias fuerzas y por la apertura a aquello que va a poner a valer al sujeto. Una realidad que no es susceptible de ser conquistada, a la que por el contrario el sujeto debe seguir y servir. Pero entrar en esta realidad salvadora entraña precisamente la renuncia a la actitud ilustrada: la autoafirmación, la autarquía y la posesión y el dominio.

Vivir en el proceso inacabable de iniciación en el misterio cristiano significa que la relación actual, cotidiana, con cada una de las personas divinas es la experiencia más fuerte de cada día, que de ella van brotando las diversas relaciones y actividades, el proyecto entero de la vida, y que ella va constituyendo en persona al sujeto y lo va calificando y determinando. La relación con Dios se da en el irse fiando de él, en el apoyar en él la propia vida, en el buscar su voluntad y ponerla por obra. La relación con Jesús se da contemplándolo en los Evangelios y siguiéndolo, es decir haciendo en nuestro tiempo el equivalente de lo que él hizo en el suyo. La relación con el Espíritu posibilita que la entrega al Padre y al Hijo no sean voluntarismo, muerte infecunda ni alienación sino salvación y plenificación del propio sujeto. La relación con él no es cara a cara sino, digamos, codo a codo: "co-incidimos" con él. Al inhabitarnos de un modo trascendente nos capacita de manera que en el hacer las obras de Dios nos hagamos por añadidura a nosotros mismos. Y así la acción, que es toda de Dios (de su Espíritu dador de vida) al salir de nosotros mismos nos atraviesa y trasfigura, a la vez que causa vida.

El teólogo ilustrado propende a comprender cognoscitivamente a Dios; insensiblemente lo va encerrando en sus categorías; ha llegado al árbol del conocimiento del bien y del mal. No es fácil que siga siendo oyente de la Palabra quien siente que la va objetivando, que la va dominando científicamente, que en principio ya se la sabe, en cuanto que ha dado con el método para decodificarla y recodificarla, y a medida que los estudios se acumulan la Palabra va quedando desvelada. ¿No es ese espíritu de la Ilustración el que da acceso al interior de Dios? ¿No es él el verdadero Espíritu Santo? No es fácil que esta persona busque una relación viva con Dios “como busca la cierva las corrientes de agua”. No es fácil que acuda cada día a Jesús como acudían los ciegos, los enfermos, los pecadores, los que estaban abrumados y abatidos, como ovejas sin pastor. Tal vez hasta sienta que le está haciendo un servicio al ocuparse profesionalmente de él en esta época descreída. Desde esta actitud no es fácil tomar en serio esa alabanza de Jesús al Padre porque encubre los misterios del Reino a los sabios y entendidos (a los expertos en Biblia, a los teólogos y canonistas) y los revela a la gente sencilla, a esos malditos que desconocen la Ley.

Si tomamos en serio esa oración de Jesús nos pecataremos de lo difícil que es para un teólogo caminar humildemente ante el Señor, relacionarse con él como un pobre, tener fijos los ojos en él como los ojos de los esclavos están fijos en su Señor. Es el Siervo quien puede decir: me abriste el oído como los iniciados. Sólo en la medida en que el teólogo va asumiendo esa figura del Siervo podrá entrar en el proceso inacabable de iniciación. El teólogo escolar es una persona importante (aunque no sea sino en su medio) o lucha por llegar a serlo. Escribe libros, da conferencias, es invitado a otros países, universidades prestigiosas lo contratan como profesor honorario, lo consultan dignatarios eclesiásticos, acude como experto a grandes asambleas... Es un maestro de Israel. Ya será mucho, una excepción, que acuda de noche al profeta desautorizado y que lo reconozca como colega, como maestro carismático. Pero no puede aceptar la exigencia de nacer de nuevo. Él es un hombre público, tiene un prestigio ganado a través de largos años. No se le puede obligar a empezar de nuevo a ser un discípulo. Incluso para un maestro justo y lúcido como Nicodemo es humanamente imposible vivir públicamente con el talante del que está siempre iniciándose, del discípulo, del oyente humilde la Palabra soberana, irreductible a la objetivación, pero que se entrega gratuitamente a la gente sencilla, al que tenga sed.

LA INICIACIÓN, FUENTE DE TRASCENDENCIA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

No me refiero sólo a una actitud íntima, a la condición de pobre de espíritu, que debe tener todo teólogo (la infancia espiritual, que decía santa Teresita y retoma Gustavo Gutiérrez) sino a la figura pública que genera esta actitud y que la salvaguarda: una cierta pobreza (carencia y falta de poder) con espíritu, es decir asumida con libertad (2 Cor 3,17; 8,9). Desde ese talante de quien se sabe pequeño y agradecido y no aspira a puestos de honor puede el teólogo de la liberación relacionarse con el pueblo más allá del esquema ilustrado. Una persona así se ha “encogido” (es decir, se atiene a sus verdaderas dimensiones) y de este modo ha hecho lugar para que el pueblo lo ocupe. Sólo desde ese punto de partida puede ya dar lugar.

Desde esta perspectiva dar lugar no es ninguna concesión, no es un acto de altruismo, porque al relacionarse humildemente con Dios y acceder a su corazón recibe de él la revelación de que los pobres son sus ahijados, aquellos por los que él opta y da la cara, sus predilectos. Más aún, al relacionarse con Jesús recibe la revelación de que él está en los pobres y así aprende a reconocer en sus rostros los rasgos de su Señor que le interpela para que le sirva en ellos. También, al ver que viven cuando les son negadas las condiciones para vivir, reconoce que viven por el Espíritu, Señor y dador de vida, que los hace vivir, porque late en su conato agónico por la vida digna, que es la acción espiritual por excelencia.

Esta relación con las personas divinas desde el esquema de la iniciación es la fuente de la trascendencia de la Teología de la Liberación. Trascendencia del teólogo que se descentra, que sale de sí, sin ninguna pretensión (sabiendo la inutilidad de todas ellas), que asume su estatuto de pobreza radical y así sale a pedir, a buscar, a llamar, sale así cada día sabiendo que nada puede conservar como un botín o como un derecho adquirido pero con una fe inquebrantable en que la voluntad del Padre es concedernos su Reino. Y así puede dar razón de su esperanza.

Trascendencia en cuanto que, al renunciar a cualquier pretensión sobre Dios, de hecho obtiene la gracia de llegar efectivamente hasta él, recibe el Espíritu de Hijo, tiene experiencia de lo interior de Dios y puede decir como Jesús que “hablamos de lo que sabemos”. Al experimentarse como un pecador acogido por Jesús, perdonado por él e invitado a su seguimiento puede hablar

de su Evangelio como de algo acontecido en él, tal como hablaba San Pablo. Y al dirigirse a Dios como Padre y al reconocer a Jesús como su Señor y al obrar desde su debilidad las mismas obras de Dios que obraba Jesús, reconoce que es el Espíritu quien obra en él, quien lo capacita para contemplar a Jesús y proseguir su historia.

Trascendencia también en cuanto que va entrando realmente al mundo de los pobres, es decir no sólo ve ya sus carencias y privaciones injustas sino su condición de seres culturales y espirituales. Percibe que tienen casa propia (su paradigma no es ni tiene por qué ser el Occidente desarrollado, aunque busquen intercambiarse dinámicamente con él y asumir los bienes civilizatorios y culturales que produce) y entra en ella, y es recibido y allí se encuentra con rostros concretos. Se encuentra como se encuentran las personas. Y algunas de ellas llegan a formar parte de su entorno más íntimo, de su grupo de referencia. De esta manera el teólogo, pobre de espíritu, pobre también en cierto modo, con espíritu, llega también a ser amigo de gente pobre, y desde esta cercanía, solidario. Así se va configurando no sólo un mundo interior sino una figura pública bastante determinada.

EL INICIADO ASUME LA FIGURA DEL SIERVO

Pero todavía queda por especificar un rasgo bastante decisivo. El proceso de iniciación es siempre seguimiento del Mesías Jesús desde la condición nunca superada de pecador. Por eso el teólogo que está en el proceso de iniciación mira con horror la posibilidad de suplantar al Señor en su nombre, y desea, aunque le duela, escuchar ese “vete atrás” cada vez que predique un Evangelio o proponga un camino que de hecho sean una reinterpretación de los de Jesús y no simplemente su actualización. Sin embargo, conservando esa alteridad (o mejor dicho para conservarla), la iniciación va tomando la forma de ir viviendo no a partir de lo de uno sino de lo de Jesús, convirtiéndose así en “otro Cristo”, no por apropiación de sus rasgos sino por expropiación de lo de uno, por “mortificación” para vivir de la fe en él, para que sean sus actitudes las que le configuren.

Pues bien, uno de esos rasgos, o más bien un principio configurador de todos ellos, es la actitud y consiguientemente la condición del Siervo. Si él viene como Mesías, su mesianismo queda redefinido a partir de la figura del Siervo, en el sentido de que él salva no imponiéndose sobre los enemigos

de la nación sino llevando nuestras enfermedades y cargando con nuestros pecados y más radicalmente asumiéndonos: a los necesitados, a los oprimidos y a los pecadores. Jesús no comienza su ministerio denunciando los pecados sino pidiendo perdón por ellos en el Jordán. Puede recibir con toda verdad el bautismo de penitencia porque había metido en su corazón a los que tenían necesidad de ella. Y cuando, rechazado por las autoridades, moría en la tortura asesinado por ellas, pedía perdón por sus asesinos y entregaba su vida por ellos y por todos los seres humanos, para el perdón de los pecados. Y entre el bautismo y la Cruz predicaba, no para ganar adeptos sino porque sentía compasión del abandono en que se encontraba el pueblo; y curaba los males del cuerpo y del corazón no porque fuera un superhombre y buscara ser el jefe, prevalido de esa condición excepcional sino por el único poder de su amor misericordioso, que se hacía cargo de los problemas y cargaba con ellos. Así lo presenta el Bautista en el evangelio de Juan: él es el Cordero de Dios. Por eso, porque quita el pecado asumiéndolo, puede predicar, no el juicio, como Juan, sino el Evangelio de la gracia.

El iniciado es el pecador que vive siempre de esa gracia de Jesús de Nazaret. Pero es también por eso el enviado a proclamarla. Y se le da el Espíritu para que la proclame con hechos y con palabras, es decir configurándose con el Siervo Jesús de Nazaret.

Éste debe ser, pues, el talante del teólogo de la liberación: un pobre de espíritu, pobre también con espíritu y amigo de pobres y el que se solidariza al modo de Jesús: asumiendo los problemas, cargando con las dolencias y saneando así los ambientes y curando las enfermedades del cuerpo y el corazón, él, pecador y enfermo siempre, sanado y perdonado cada día por Jesús. Sólo en esta matriz puede inscribirse cristianamente la profecía con sus diversos armónicos: el lamento, la indignación, la denuncia, la condena, la propuesta de conversión y el anuncio de salvación como voluntad última del Dios de Jesús.

LA SOLIDARIDAD ASUNTIVA, CORAZÓN DE LA PRAXIS DE LIBERACION

Esta solidaridad asuntiva, al modo del Siervo Jesús de Nazaret, constituye, pues, el corazón de la praxis liberadora, que es uno de los componentes del acto primero con respecto al cual la Teología de la Liberación se autoentiende como acto segundo. Decimos que es uno de los componentes

porque los trascendentales de la Teología de la Liberación (la contemplación, el cara a cara con gente popular y la praxis de liberación) son, como vimos, aspectos del único proceso de iniciación en el misterio cristiano, que, como el mismo misterio, es internamente diferenciado. La praxis de liberación forma parte de la acción espiritual, que es la acción del Espíritu a través de uno y por eso la acción más libre de uno y la más personalizadora. Como el Espíritu es el de Jesús, la praxis liberadora que sale de él lleva siempre su impronta. Por eso, si podemos decir que si algo libera es del Espíritu, también tenemos que añadir que lo que no tiene la impronta del Siervo Jesús de Nazaret puede que en cierto modo libere, pero también oprimirá desde otro punto de vista. Sólo el modo de liberar que se reveló plenamente en Jesús logra una liberación genuina y perdurable. Ésta y no otra es entonces la praxis que puede ser calificada de acto primero, con respecto al cual la Teología de la Liberación es acto segundo.

Surge la pregunta de si la praxis política es susceptible de transformarse tanto que llegue a configurarse en una praxis liberadora al estilo de Jesús. En abstracto habría que decir que sí, si la política es el arte de negociar y gerenciar lo que toca al bien común. Pero en concreto, es decir en lo que existe y lo que nos es dable imaginar, no es posible, ya que en nuestra historia, por mucho que se transforme en línea de perfectibilidad no podemos representarnos un ejercicio político sin una dosis de coacción, al menos potencial, es decir sin el ejercicio de imponerse por la fuerza sobre los que lesionan el bien común y quebrantan los acuerdos. Lo mismo podríamos decir de un sistema económico concreto, o más precisamente de las reglas de juego económicas que rigen las sociedades o ya, dada la mundialización del Occidente y su dinámica, el mundo entero. Incluso habría que decir que no son dos problemas sino el mismo bajo dos aspectos, ya que la mayor parte de los problemas políticos tienen un contenido económico y la mayor imposición por la fuerza ocurre en las reglas de juego económicas.

Por eso el mesianismo de Jesús no es formalmente político (ni en el sentido davídico ni en el que lo eran las autoridades religiosas de su época). Para Jesús es irrenunciable su reinterpretación mesiánica a través de la figura del Siervo, porque cualquier otro mesianismo no salva plenamente ya que o bien excluye o priva de libertad, y la afirmación concreta y conjunta de vida y libertad para todos es irrenunciable en su concepción mesiánica. Sin embargo, el que sea imposible sacralizar el ejercicio político o económico no implica demonizarlos. Son ejercicios útiles, es decir de medios, que, aunque

incluyen siempre un componente no genuinamente humano “a causa de su dureza de corazón”, deben tender a la voluntad originaria de Dios y como dimensión deben incluir la mayor dosis posible de esta praxis asuntiva de Jesús.

Esto impide tender cortocircuitos entre esta práctica mesiánica de Jesús y prácticas políticas consideradas liberadoras, a la vez que permite participar con realismo de ellas, con tal que no se renuncie a poner la vida en proseguir la praxis de Jesús, ya que en ello consiste la existencia cristiana. Y en este sentido específico es el cristiano levadura y sal de la tierra. Creo que este modo alternativo de vivir y actuar es nuestra más alta contribución a la transformación humanizadora de la existencia. No estamos obligados a tener éxito. Hemos sido llamados a ser fieles al camino de Jesús. Su promesa es la fecundidad histórica.

**LA COMUNIDAD ECLESIAL DE BASE, ESTRUCTURA EN LA QUE
NORMALMENTE ACONTECE EL ACTO PRIMERO QUE FUNDA LA TL**

Posibilidades complementarias de superar la relación ilustrada

Nos falta referirnos a la estructura en la que normalmente se supera la relación ilustrada con el pueblo y acontece el proceso de iniciación. Es la comunidad eclesial de base. Decimos normalmente porque es posible vivir el proceso de iniciación, alcanzar la pobreza de espíritu, tener la condición de pobre con espíritu y ser solidario con los pobres sin tener un contacto directo con ellos; incluso el talante asuntivo del Siervo es posible ejercerlo de modo indirecto, pero no por eso volátil ni carente de consecuencias para el que lo lleva a cabo y de frutos para los destinatarios. Hay circunstancias en la vida (marginaciones, enfermedades, renunciaciones...) que afrontadas con espíritu proporcionan el descentramiento radical y la verdadera trascendencia y la apertura al mundo de los condenados de la tierra. Normalmente esos procesos también llevan a algún tipo de contacto intenso con pobres concretos. Pero hay circunstancias personales y ambientales que pueden inhibir esos contactos y desaguar por otros cauces esa solicitud verdadera.

Otro modo, éste no excepcional, por el que puede discurrir el proceso susodicho es el que podemos caracterizar como componente no popular de

“la internacional de la vida”. Me refiero a los profesionales solidarios, es decir los que superan el estadio del altruismo y no sólo viven alternativamente en su propio medio (pagando el precio correspondiente en cuanto a oportunidades de trabajo, tren de vida, relaciones y aceptación social) sino que entablan con la causa de los pobres una relación estructural que normalmente incluye una relación directa con pobres concretos, relación no ilustrada sino bidireccional. Sin embargo, esta relación aunque intensa y decisiva para la persona, puede ocupar poco espacio en su vida, o, aunque ocupe mucho tiempo puede mantenerse en niveles sociales, económicos o políticos sin que se expliciten la fe y el nivel religioso. También habría que decir que si este profesional solidario vive este proceso desde la iniciación cristiana, normalmente acabará encontrándose también a ese nivel con gente popular. Pero pueden darse circunstancias por las que estos encuentros no lleguen a dar de sí lo que este profesional anhela y deban mantenerse como esporádicos, a pesar de lo gustosos. No se puede descartar que esto pueda ocurrir legítimamente, es decir por fidelidad a ese proceso de iniciación y a esa solidaridad estructural con el pueblo, incluso para un profesional que es teólogo de la liberación.

EL TEOLOGO SE VA HACIENDO CRISTIANO JUNTO CON EL PUEBLO CREYENTE Y OPRIMIDO

Pero la mayor novedad de la Teología de la Liberación acontece cuando la teología sale, como acto segundo, del proceso de hacerse cristiano el teólogo junto con el pueblo, del proceso en el que el teólogo y el pueblo se llevan mutuamente en su fe.

Tenemos que recordar que, según Rosmini, la primera llaga por la que se desangra la Iglesia es la separación del clero y los fieles, entendiendo por clero a la jerarquía y a la vida consagrada, es decir a la institución eclesiástica. En este modo de institucionalización se equiparan Iglesia e institución eclesiástica. Por eso, mientras perdure este modelo, la afirmación conciliar de que los laicos forman parte del pueblo de Dios como una de sus vocaciones específicas no puede ser validada, ya que todas sus posibles y necesarias especificaciones se las ha apropiado en principio la institución eclesiástica, que en el mejor de los casos se digna dar participación de algunas, sin reconocer en la práctica que le conciernen a los seculares originariamente. La

consecuencia de este esquema es que la institución eclesial se autoentiende como la dadora de servicios religiosos, la dispensadora de bienes salvíficos, que reduce a los fieles a la condición de destinatarios y beneficiarios. Y así la clerecía y los religiosos crean una serie de estructuras, mecanismos, ejercicios y materiales para hacerse cristianos entre ellos, aparte de los seglares, y luego arbitran otros para los “simples fieles”. En éstos están presentes de modo por así decir profesional. En este esquema ha desaparecido la primera eclesialidad, ésta que es previa a las diversas funciones: la de pecadores permanentemente salvados por la gracia de Cristo, la de consagrados a Dios, la de discípulos del Señor, la de enviados por él al mundo a proclamar con obras y palabras el Evangelio del Reino; en suma la de iniciados en el misterio cristiano.

Pues bien, el teólogo de la liberación es alguien que ha reasumido esta su condición primordial de cristiano y la vive con aquéllos a los que Jesús llama “estos mis hermanos más pequeños”, más aún con aquéllos de entre ellos a quienes quiso Dios revelar los misterios del Reino. Estos creyentes y oprimidos, cuando, convocados por el Señor, se reúnen en comunidad para vivir la fraternidad de los hijos de Dios y sembrarla a su alrededor, constituyen simultáneamente la base de la sociedad y de la Iglesia. Cuando el teólogo halla la gracia de ser recibido en ella como un hermano más y él, superando el esquema ilustrado, es capaz de mantenerse en ella en esa condición de fluencia horizontal, vive la vida como una reciprocidad de dones, convive cristianamente en el sentido más profundo de la palabra, es decir vive la comunión de los santos. De este modo se habilita para ser un *anima eclesial*, de manera que su teología no sea ya la expresión de un individuo, sino “la voz de muchas aguas”, la expresión (con su peculiar acento individual) de esta relación trascendente que le funda a él y a los demás miembros de la comunidad como personas. Será en su intención más profunda y en su sustancia una teología discipular y católica.

EL TEÓLOGO SE HACE CRISTIANO EN LA CASA DEL PUEBLO Y PARTICULARMENTE EN SU RELIGIÓN

Un síntoma decisivo de que la relación se mantiene como horizontal (en cuanto cristianos) es que se dé en la casa del pueblo, en sus casas físicas desde luego, pero también en la cultura popular (en su lenguaje, en sus ritmos,

en sus tópicos, en su lógica, en sus sentires, en sus expresiones simbólicas, en su modo de organizarse...) y sobre todo, dentro de ella, en el catolicismo popular. Es muy difícil que el compartir a nivel espiritual (la fe, el amor, la esperanza, los dones y frutos del Espíritu Santo, la Palabra de Dios) pueda darse como una dimensión permanente y configuradora del resto si no se participa de la existencia cultural y religiosa. Porque lo espiritual, como trascendente que es, inhabita en realidades históricas que son culturales.

Es obvio que lo cultural no puede contener a lo espiritual; por eso desde la primacía de lo espiritual siempre se da transformación y creación cultural. Pero no es menos evidente que lo espiritual no puede darse desnudo. Claro está que existen expresiones culturales en cierto modo transculturales, es decir perceptibles en una medida considerable desde otros códigos culturales. Por eso es posible y fecundo el diálogo cultural, cuando se da esta apertura mutua. Los Evangelios son un ejemplo sobresaliente de expresiones transculturales; de ahí, la percepción nada engañosa, de su perenne actualidad. Pero normalmente se vive en una casa, por más fluida e interpenetrada que sea.

Si la comunidad tiene que mantenerse como de base (si no, no es comunidad sino grupo y no de base ya que en él hay relaciones piramidales), esa casa no puede ser otra que la cultura y religión populares. El que se mantenga a este nivel es el secreto de su fecundidad y por tanto la condición de posibilidad de la trascendencia del teólogo, de su enriquecimiento y también de su aporte.

Si vive en esa casa, aunque no sea la suya nativa (sí es suya en cuanto que en ella ha sido recibido), ya no es un ilustrado porque reconoce que los no ilustrados tienen verdadera casa, cultura humanizante (aunque ambigua como todas, como la suya propia). Y no lo reconoce como un estudioso sino como quien se avecindó en ella. Y sólo se puede avecindar en la cultura popular quien la aprecia, la valora, la estima. Si no, está en el pueblo como lugar físico, pero no como lugar cultural. Está haciendo un sacrificio, pagando el precio de una solidaridad. Mientras se mantiene a ese nivel las relaciones no son mutuas, mucho menos horizontales. Pero cuando logra entablarlas y en la experiencia se le abre la cultura y la espiritualidad del pueblo, entonces acontece un gran enriquecimiento. En la relación ilustrada el agente pastoral se desgasta porque sólo da, y así al cabo llega a vaciarse y debe irse a almacenar de nuevo para regresar al pueblo una vez repuesto. En esta relación el agente

pastoral se alimenta de las riquezas de todos. Y por eso puede vivirla esponjadamente y con alegría. Por eso su pertenencia a la comunidad no sólo es gracia para ese cristiano que es el teólogo sino fuente primordial para su teología. Y así la comunidad pasa a ser para él lugar epistemológico.

DONES QUE RECIBE EL TEOLOGO EN ESTA RELACIÓN

Además de muchos aspectos específicos de cada persona con los cuales se enriquece el teólogo, hay algo por así decirlo ambiental (aunque es lo más personal) que debe ser destacado. Cuando (como dice Jon Sobrino) la vida es lo que no puede ser dado como supuesto, sino que se constituye en el horizonte en el que se vive y en el problema fundamental de la vida (se trata indisolublemente de si se seguirá viviendo y de la calidad humana de esa vida, porque la inseguridad radical y permanente tiende a deshumanizar) está en juego la divinidad de Dios y la humanidad del ser humano. Estamos ante un planteamiento sagrado: si se resuelve positivamente, Dios se revela y se salva el ser humano. En caso contrario acontece la inviabilidad del ser humano y la negación de Dios. Cuando se vive entre la vida y la muerte resulta insuficiente aludir al pecado. Claro que él es la causa de que estemos así; pero si Dios es Dios (el Dios de la vida, el creador enteramente bueno), el que prevalezca el pecado ¿no implica su negación? ¿no desmiente sus atributos? Vivir en esta situación no es lo mismo que vivir en una situación en la que la vida se da por supuesta.

Dar por supuesta la vida es aceptar la irresponsabilidad y confinarse en la intrascendencia. En esa situación sobreviene una opacidad inextricable. Son las tinieblas, uno de los ejes del Evangelio de Juan. Desde ellas es imposible captar el propio pecado, la participación en el pecado del mundo y el rechazo de Dios. No se experimenta ni la ausencia de Dios ni la de la propia humanidad. Se vive en las pautas establecidas, que en el caso del teólogo se autoentienden como cristianas sin caer en la cuenta que son la versión a lo divino (la sacralización) de una existencia sin corazón.

Es muy distinto saber que sucede la negación de la vida en los países del tercer mundo o en el propio país de uno, que vivir con aquéllos a quienes les es negada esta vida. No sólo vivir donde viven ellos sino convivir con ellos como vecinos, pero más aún como hermanos verdaderos en la comunidad. Vivir en una situación en la que la vida no se puede dar por

supuesta (porque es negada por el orden establecido y debe ser rescatada diariamente de esta negación) es una gracia de Dios: posibilita ver la verdad que oculta el Occidente mundializado y lo que en nuestros países se adapta a ello (aun como su oposición, porque se da la instalación en la oposición) y fuerza a elegir entre la vida y la muerte, entre los victimarios y sus víctimas. Vivir así es una fuente permanente de dolor; pero un “dolor saludable”, el dolor de vivir de cara al viento, a la altura de la realidad donde es posible el endurecimiento y la desesperación, pero también el abrirse en toda su hondura al designio de Dios y colaborar con su acción salvadora.

Pero en la comunidad el teólogo recibe sobre todo la gracia de ver cómo “el justo vive de fe”. Es obvio que la justicia no da para vivir. El teólogo ve cotidianamente cómo esos hermanos suyos, que no pueden vivir de su dignidad y de su honradez, viven porque su fe los hace vivir. Apoyan la vida en Dios y no se caen. Por tanto existe ese Dios que los sostiene. Dios se revela en ellos creando posibilidades de vida donde el orden establecido las niega para salvarse a sí mismo. Nosotros somos testigos de que por su fe estas mujeres y estos varones conservan la dignidad y la vida, la paz y la alegría, incluso la generosidad y la esperanza. Esto, en medio de su fragilidad y de su pecado. Verdaderamente que “la fe es la victoria que vence al mundo”.

Nosotros sabemos que la fe no tiene que ver primordialmente con el sentido de la vida. Vivir apoyando la vida en Dios es fuente de vida y el vivirla arroja luz: la luz de la vida, de la que habla el Evangelio de Juan. Es muy distinto que la fe ayude a vivir con sentido lo que se vive ya, independientemente de ella, a que ella sea una relación real que se convierte en la fuente de la vida y así en el sentido también de esta vida que nace de ella. Es una gracia muy grande experimentar a Dios como fuente de vida, no a partir de la simple no existencia sino de la vida negada, de la privación injusta de la vida, a partir del caos que causa el pecado. Desde esa agonía, poder experimentar a Dios como fuente de vida es la gracia que capacita para hablar “de lo que sabemos”.

Una marca del carácter espiritual de esa vida recibida es que ella, tan escasa, se comparte y se reparte. Esto no es algo obvio. No es un rasgo de carácter. También puede ser distinguida de la que los sociólogos llaman solidaridad mecánica de subsistencia. Ella acontece en situaciones estáticas o en ciertos momentos preliminares del barrio o en círculos cerrados de parientes, compadres o paisanos. En situaciones muy abiertas y de altísima

competencia tiende a prevalecer el recelo y la hostilidad. Esta convivencia abierta de la comunidad requiere de un largo aprendizaje y los compromisos solidarios encuentran en el medio no pocos burlistas y aun aprovechadores; son además muy costosos y por eso mantenerlos de un modo estable es expresión inequívoca de una verdadera trascendencia.

Recibir esta fraternidad y ser objeto de esta generosidad es para el teólogo una gracia tan grande que lo sume a la vez en la vergüenza y la alegría. Él ve que le exceden de tal modo tantos gestos de cariño verdadero que no sabe cómo retribuirlos y se ve siempre como deudor. Hasta que un día se alegra de serlo y otro comprende que no lo es porque nadie le pide nada, porque se le da por alegría. A partir de esta experiencia sabe lo que dice al hablar de la gracia, sabe también que la gracia agracia y sabe lo densa que puede llegar a ser esta generosidad y esta fraternidad, que son a la vez expresiones y respuestas de la gracia. Experimentando tan dolorosamente cómo cada día la gente es llevada al matadero y sufriendo también las íntimas debilidades, sin embargo puede hablar de cómo la fuerza actúa en la debilidad y le es dado atisbar que todo es gracia.

DONES QUE DA EL TEOLOGO EN ESTA RELACIÓN

Pero la comunidad no es sólo el lugar donde el teólogo recibe. Si “hay más alegría en el dar que en el recibir”, también a él se le ha concedido experimentar esa alegría en la comunidad. Lo fundamental que el teólogo da y que la gente agradece es su presencia humilde, su pertenencia a ella. Que alguien del conjunto de los ilustrados, de los “importantes” en la Iglesia esté con ellos despojado de su rango, como uno de tantos, y que esté así, no como quien hace un sacrificio, como quien les hace un favor sino con sencillez y agradecimiento es para los miembros de la comunidad la puerta del Evangelio. Ellos perciben que valen, pues son valorados; la relación de estima sincera es vehículo de estimación propia; recibir el aprecio del teólogo es notificación de que sí son apreciables. Y al venir esto de alguien que viene de parte de Dios como el que posee su mentalidad y su estimativa, como el que mira desde Dios al mundo y se sitúa en él como se sitúa Dios, las personas de la comunidad perciben en el habitar entre ellos del teólogo que es Dios mismo el que los reconoce. Por eso el mayor don que puede dar el teólogo a la comunidad es la entrega de su persona, si esa entrega toma la forma del

desnudamiento de toda pretensión y poder para estar en ella como cristiano, como el que vive con ellos, contando con su ayuda, el proceso inacabable de la iniciación en el misterio cristiano.

Esa actitud fundamental se convierte en fuente de identidad. Desde ella queda radicalmente superada la posición de la observación participada. No se participa por enriquecimiento profesional. Si ése fuera el caso, el teólogo no pertenecería a la comunidad e impediría que la comunidad acontezca. La comunidad se transformaría en un grupo en el que ocurre un mero intercambio de bienes y servicios, no la reciprocidad de dones en la que se realiza la comunidad. El don de la entrega del teólogo acontece cuando está en la comunidad como los demás: para hacerse cristiano, para vivir en ella la fraternidad de los hijos de Dios.

Si está como cristiano, no proyecta sobre la comunidad el proyecto en el que él está como teólogo. Si tal hiciera es que estaba en ella como teólogo; y el resultado sería que ya no sería comunidad sino un grupo comandado por él. Ordinariamente a la comunidad no le interesan polémicas de teólogos, ni sabe lo que es teología de la liberación, ni podría definir siquiera qué es una comunidad eclesial de base. No se plantea polémicas intraeclesíásticas que le exceden, como le exceden también las formulaciones globales de los proyectos pastorales o la pastoral de conjunto. Si este tipo de temas son los que barajan las comunidades es que los han inducido los agentes pastorales, que las toman como correas de transmisión de sus propios planteamientos o de otros a los que se sienten ligados. Si eso sucede es que los agentes pastorales no están en ellas como cristianos y ya no son comunidades de base. Las así llamadas comunidades eclesiales de base pasan a ser entonces piezas de estrategias pastorales o políticas, son caldo de cultivo para proyectos que no nacieron de ellas. Estamos en el esquema ilustrado, no hemos superado el imaginario de las izquierdas. Y de este modo las así llamadas comunidades sufren los mismos vaivenes de ese proyecto y corren su misma suerte. Y al evaluarla son las comunidades las que acaban siendo cuestionadas o aun descalificadas, cuando nunca las hubo o, si empezaron a existir, enseguida fueron intervenidas y dejaron de serlo.

Si el teólogo está, empero, en la comunidad como cristiano, además de su persona como tal, aporta lo que va dando de sí en el proceso de iniciación: su lucha por hacerse cristiano negándose a sí mismo y desmarcándose de la figura de este mundo, su progresivo descubrimiento del Reino como un tesoro,

su cuidado para ir asumiendo las actitudes de Jesús, el modo concreto como va prosiguiendo su historia, los dones que el Espíritu pone en él para que dé fruto, su íntimo suspiro por la redención de su cuerpo, sus debilidades y pecados y la lucha porque la gracia triunfe de ellos...

LO QUE DA EL TEÓLOGO COMO TEÓLOGO Y LO QUE RECIBE AL DARLO

Pero además de lo que él da con su persona como tal y con su ser concreto de cristiano, también tiene un aporte específico como teólogo. Dijimos que no puede proyectarlo, pero sí puede y debe llevarlo a la espalda. No puede desnudarse de esa condición; pero no tiene por qué hacer ningún esfuerzo en ese sentido: ella forma parte de la riqueza que ha de ponerse en juego en la reciprocidad de dones. No se trata de dar cursos de Biblia o de teología. Pero sí de decir una palabra, si la tiene, cuando llega al caso. Él no es el teórico del partido que en todo momento funge como su portavoz autorizado: el que dice lo que hay que decir, un hablar canónico, impersonal. Eso inhibe el proceso y acaba con la comunidad. En ese caso ya no se daría más iniciación sino pura y simple socialización: introyección de paradigmas pautados por la autoridad. Esa es una tentación que acecha al teólogo, si no tiene bien desarrollada su dimensión primordial de cristiano, ya que es más cómodo dar pautas que emprender un proceso doloroso de salida de sí, de negación de sí, de desnudamiento, conversión y transformación.

Pero si en la comunidad está con el hondo deseo de llegar a ser cristiano, si no se trata entonces de un ejercicio sustitutivo, sí ve, él y los demás, que tiene la obligación de entregar la Tradición, precisamente para que el proceso no se desvirtúe, para que no resulte que hayan corrido en vano.

Hay momentos claves en que el teólogo debe sacar a relucir, como lo hacía Pablo, la tradición que él ha recibido y que se remonta al Mesías Jesús de Nazaret. Ordinariamente hablará de lo que le parece como cristiano, porque también él ha recibido como los demás de la comunidad el Espíritu de Cristo. Pero habrá ocasiones en que tendrá que decir: esto no lo digo yo, esto es mandato de Dios. Naturalmente que estas intervenciones no pueden ser la norma y cuando se den tiene que aparecer claro que la palabra del teólogo es una espada de doble filo que se dirige a él en primer lugar; pero tampoco pueden faltar, si viene el caso.

Sin embargo lo normal es que él proponga de una manera abierta su sentido de la Tradición, así como expone su experiencia como cristiano. Así su palabra de teólogo será un elemento más, aunque bien específico, para ser tenido en cuenta en el discernimiento continuo que es la vida de la comunidad. Esta exposición situada (que siempre tiene que ser muy breve, de modo que no transforme el encuentro en clase) ayuda mucho al teólogo para afinar su sentido teológico, ya que en ella va la quintaesencia de todo su estudio, de su meditación y sus investigaciones. Si todo este material no se ha posado, si no se da en él una sistematicidad viva, mejor es que se calle porque más bien hará distraer y enredar a los miembros de la comunidad. La prueba de que se va dando esa decantación es que el teólogo puede hacer esa referencia o esa consideración en el lenguaje de la comunidad, que es, como dijimos, el de la cultura popular. ¡Cuántas cosas entiende el teólogo al ir las comunicando en ese registro!

Uno de los momentos más privilegiados de reciprocidad de dones para el teólogo como tal es el de la escucha de la Palabra de Dios cuando ella misma se proclama a la comunidad y la comunidad la acoge y sus miembros van respondiendo a ella desde lo más profundo de sí. En este acontecimiento sagrado el teólogo comparece ante todo y sobre todo como cristiano. El no es el experto en Biblia sino el discípulo que está a los pies del Maestro escuchando sus palabras de vida para convertirse cada día más y seguirlo siempre de nuevo. Pero si está poseído por el deseo de escuchar a fondo esa palabra inexhaustible de su Señor, él puede ayudar a que el propio texto dé de sí, no sólo explicando eventualmente algún término que resulte imprescindible y no se entiende, sino llamando a la puerta del texto, buscando en él, preguntándole para que se abra, para que responda, para hallar en él densamente aquello para lo que fue escrito. En esa situación de la comunidad en la que se debate la vida y la muerte y se juega la calidad humana de la vida o su degradación ¡con qué nitidez se palpa que el Espíritu dador de vida (que da vida a la comunidad) es el mismo que inspiró los Evangelios! ¡Cuántas cosas aparecen claras, que no se ven desde otra situación!

Otra situación en que el teólogo es requerido en la comunidad en su doble condición de cristiano y teólogo es cuando se le pide un consejo. En nuestro pueblo el consejo no es algo inherente a ningún papel social. Sólo los papás o la abuela tienen como tales derecho a darlos sin que se los pidan. Pedir consejo instaura una relación sagrada. Puede haber personas con tanta autoridad que se les otorga esa prerrogativa de aconsejar. Aconsejar no es

decir lo que hay que decir, no tiene nada que ver con intimar una norma. Más bien el que es sentido como mero representante de una institución, así sea la eclesiástica, se inhabilita para aconsejar porque se entiende que no va a considerar a esa persona concreta como un absoluto, sino como un caso comprendido en una ley de la que él se considera representante y guardián. Si alguien es representante del sábado antes que del ser humano ¿cómo va a ser requerido por alguien para que lo aconseje?

En el medio en que me muevo el cura no es consejero por el mero hecho de ser cura. Puede ser que en la comunidad haya gente con un altísimo don de consejo. Escuchar cómo se procesan las cosas que se presentan, dar su palabra cuando se sienta movido a ello o le pidan su parecer y aconsejar a miembros de la comunidad es por un lado un servicio que puede prestar el teólogo; pero es simultáneamente algo que pone en juego la pertinencia de toda su teología. Si ella no es capaz de llegar a lo concreto y decir una palabra de luz y de vida, si se queda confinada en los ámbitos de las globalidades, de los sistemas, de las escuelas, si ante un problema concreto no va más allá de repetir tesis, si no es capaz de hacerse cargo del problema, valorarlo y ofrecer pistas para afrontarlo cristianamente y, si es posible, procesarlo superadoramente ¿no tendríamos que hablar de la miseria de esa teología? Los tremendos problemas que escuchará el teólogo en la comunidad le obligarán a ir más allá de sí y de los libros que ha leído, le obligarán a guardar silencios respetuosos y solidarios (como se dice de María en el Evangelio), mientras se van fraguando algunas palabras verdaderas que permitan seguir viviendo y hacerlo con dignidad.

EL TEOLOGO Y LOS GRUPOS POPULARES Y EL MUNDO POPULAR

La comunidad se expresa ante todo en la cotidianidad, robusteciendo a través de la oración y el apoyo fraterno ese conato agónico por la vida digna, que es la acción espiritual por excelencia que los constituye como individuos tremendamente desarrollados e íntimamente relacionados: como personas. Pero los grupos son también infaliblemente cauces de la comunidad. La caridad, que es ingeniosa, los va creando para fomentar esa vida en su pluridimensionalidad.

El teólogo, que no es un ser proteico, no puede hacerse cargo de todo ni menos cargar con ello. Pero tampoco puede estar ausente de este mundo

bullente, que, si a nivel organizativo debe distinguirse cuidadosamente de las comunidades, pertenece al mismo impulso, a la misma inspiración. Este mundo en el que se enlaza lo societal y lo cultural, que tiene mayor densidad que lo formalmente político, que contiene siempre más o menos un componente económico, es el mundo de lo que se va poniendo en común para constituir un cuerpo social. Es un mundo frágil, atravesado por tensiones profundas, en el que la fraternidad de los hijos de Dios que se cultiva en las comunidades tiene en buena medida su piedra de toque. Así como este mundo es más denso que la esfera política y nunca debe subordinarse a ella, así también la cotidianidad es más radical que él y por eso debe estar a su servicio y potenciarla y plenificarla, y no entrar en competencia con ella de modo que se vacíe o explote. Pero, guardando esta referencia y proporción, ayuda a que la cotidianidad no se cierre sobre sí y se empobrezca, la cualifica, estimula y enriquece. El teólogo también debe cuidar que su participación en ese mundo no le impida ejercer su función de teólogo. Pero con esta cautela es mucho lo que este mundo lo enriquece y siempre hay algo también que puede aportar a él.

Además de aportes puntuales, algo que se le requiere es que lo defienda en esta tremenda lucha ideológica, corrigiendo tanta imagen deformada, presentando su causa ante la opinión pública y ayudando a religarlo con los miembros no populares de “la internacional de la vida” al nivel del propio país, de otros de la región y del primer mundo. No se trata de sustituir a la gente ni de autoconstituirse en su apoderado; pero sí, de dar el propio testimonio como participante, y de hacer de mediador, si el caso lo requiere.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN SE ESPECIFICA POR SU MODO DE PRODUCCIÓN

Si es pertinente lo que llevamos dicho hasta aquí, eso significa que lo que elabore el teólogo a partir de esta situación será teología de la liberación (aunque no decide automáticamente de la calidad de la misma). La TL se especificaría, pues, no por sus contenidos sino por su modo de producción. Si el teólogo, entrando en el proceso inacabable de iniciación en el misterio cristiano y llegando a ser pobre de espíritu, ha superado la relación ilustrada con el pueblo; si se ha hecho en alguna medida pobre con espíritu y amigo de pobres y desde ahí solidario con ellos, si haciéndose cristiano juntamente

con ellos en la comunidad, va viviendo en ella la fraternidad de los hijos de Dios y sembrándola a su alrededor, ese teólogo está en trance de producir Teología de la Liberación. El que esa teología tenga calidad dependerá de su capacidad, de su preparación y de las mediaciones metodológicas que emplee. Pero en todo caso, si llega al grado mínimo por el que lo producido pueda ser llamado teología, esa teología será de la liberación. En otro caso, es decir si no existe este modo de producción susodicho, lo producido podrá ser una teología, tal vez excelentísima, acerca del tópico de la liberación; pero no ya Teología de la Liberación.

Debo aclarar que si no hubiera acuerdo con otros colegas en este punto, no insistiría en conservar el nombre, pero sí en poner de relieve la pertinencia de este modo de producción y la especificidad que induce, independientemente de que a los mismos contenidos se llegue por otros modos de producción. Es, en efecto, distinto el sentido de una determinada afirmación si ella es la hipótesis a la que uno ha llegado por investigación propia a partir de las fuentes y los aportes de otros colegas, que si ella es la comprensión de lo que del misterio cristiano se revela a este pueblo creyente y oprimido, atisbado desde dentro por el teólogo (que ha sido recibido en él) gracias a su carisma y pericia técnica, y compulsado con las fuentes y formalizado con el aporte de otros colegas. Esto, si es lo que dice ser, interesa muy internamente al proceso de liberación de estos pueblos (y en ellos al de las sociedades en las que ellos están enclavados y a toda la humanidad) ya que la revelación de Dios en Cristo es irrevocablemente designio de salvación para todos desde la salvación de los pobres. Interesa también vitalmente a la Iglesia, dado que ella ha sido constituida como sacramento de esta salvación universal desde el privilegio de los pobres.

Esto no pretende descalificar a otros modos de hacer teología, desde sus respectivos contextos tienen su peculiar relevancia, como la tiene de un modo directo y desnudo el mero carisma de teólogo que, entregándose a él con denuedo y en completa fidelidad, puede dar frutos perdurables. Simplemente pretende señalar una peculiaridad a la que algunos nos sentimos convocados, para que la custodiamos y profundicemos, ya que ella es un encargo, a la vez que una fuente de cuidados y alegrías que llena nuestra vida.

LIMITACIONES Y ESPECIFICACIONES DERIVADAS DE ESTE MODO DE PRODUCCIÓN

Hay que reconocer que este modo de producción tiene su tensión interna y sus propias limitaciones. Nacer a este mundo en ciernes, hacerse cristiano en la comunidad, convivir, participar en alguna medida en los grupos, defender este mundo y dar cuenta de él, lleva mucho tiempo. Dejado a su dinámica, tiende a absorber ya que es intenso, bullente, cambiante y además precario y amenazado. Uno no acabará de entrar en él toda la vida, y la amenaza sobre la vida que se cierne sobre él aumenta cada día. Esas dos razones hacen que todo lo que se haga se perciba como radicalmente insuficiente. Ante tanta urgencia, hace falta tener muy claro que Dios lo quiere a uno teólogo para no abandonar el oficio. Además, donde no hay condiciones para vivir, menos las hay para estudiar. No es fácil estudiar en el barrio y se invierte mucho tiempo y esfuerzo en los traslados.

Es cierto que uno debe estar todo el tiempo como intelectual, y que esa actitud, rectamente entendida, no inhibe la participación, la entrega a la situación ni la verdad de las relaciones sino que salvaguarda el que todo sea “en espíritu y en verdad”. Es verdad que esta disposición permanente de echarle cabeza a las cosas, de plantearse hipótesis, de tratar de nombrar correctamente; esta actitud de entender y de entenderse, de avizorar por dónde pasa Dios y qué respuestas pide, de contextualizar y fundamentar lo que se plantea, de codificar lo no codificado es una manera excelsa de ejercer la vocación intelectual, que resulta apasionante y proporciona gran alegría.

Pero no se puede ocultar que no se dispone de tanto tiempo para la lectura ni tantas facilidades para la investigación de fuentes ni para el intercambio con colegas y alumnos. No será posible leer todos los libros que se desea ni siquiera los que se precisan. No será posible pulir tanto lo que se escribe. Y desde luego los ritmos de elaboración y publicación no pueden ser los mismos que los de aquellos que se dedican a ello de modo exclusivo. El modo de producción de la Teología de la Liberación no sólo no puede satisfacer la voracidad del mercado editorial, pero ni siquiera la exigencia rígida de la academia a nivel de presentación de estudios y participación en symposia en vistas al escalafón. Esta dificultad no deriva sólo de la precariedad del tiempo sino de que una buena parte de él ha de emplearse en lo que resumimos como codificar lo no codificado, ya que en caso contrario todo lo que llevamos

dicho no sería el acto primero de la Teología de la Liberación o su modo de producción sino un requisito, un peaje, para empezar a hacer teología.

La consecuencia de todo esto es que algo cambiará del formato teológico considerado como científico. El afán legítimo porque la comunidad teológica reconozca este modo de producción puede llevar a someterse de tal modo a sus exigencias que insensiblemente se recupere el modo de producción establecido y la Teología de la Liberación se especifique de hecho únicamente por sus énfasis y contenidos. Es un desafío mantener el rigor exigible en todo caso y combinarlo con la fidelidad al propio camino. En resumidas cuentas creo que debe asumirse como una apuesta a largo plazo, si uno cree en realidad que tiene algo que decir. La búsqueda de vigencia a como dé lugar, puede resultar distractiva, incluso mortal para la Teología de la Liberación.

Este modo de producción parecería inducir también la prevalencia del nivel de la teología fundamental (no en el sentido de previo sino en el literal de lo fundamental en ella) sobre las discusiones intrateológicas de las escuelas. No es que se desechen éstas, sino que cuando se las trae a colación no es como tales sino porque vienen al caso para formalizar, ilustrar o apuntalar algo verdaderamente medular. Si está en juego la divinidad de Dios y la humanidad del ser humano, éste es el tema (con todos sus armónicos) de esta teología. Lo elemental no es para ella lo consabido, algo que pueda ser dado como supuesto, sino lo que está en juego, lo decisivo, ya que no hacer un discurso sobre falsos dioses (hablando mal de Dios, nombrándolo idolátricamente), forma parte del primer mandamiento porque es nuestra primera tentación como seres humanos y particularmente como teólogos. Convertir nuestra teología en "tinieblas" forma parte del esfuerzo pecaminoso por ocultar la negación práctica y teórica de la humanidad y aun de la vida de la mayor parte de los seres humanos. Es una forma sutil de cohonestar nuestra irresponsabilidad histórica.

Atenerse a los problemas que realmente están planteados formulándolos correctamente, contextualizándolos y fundamentándolos implica metodológicamente el predominio de las cuestiones sobre los tratados complexivos. Si la realidad reluce en la situación, en el tema de nuestro tiempo se abrirá la estructura viva de la relación. Puede darse una relación inversa entre poseer todas las verdades de la fe como un conjunto en sí al que uno accede escolarmente, y creer vitalmente poco a poco en ellas a través de un proceso inacabable en el que el misterio cristiano aparece como respuesta a hondas

preguntas vitales, a planteamientos reales históricos que conciernen a la vida que llevamos entre manos en el mundo en que el Señor nos ha enviado. Insistimos en que este modo de trabajar las cuestiones no sólo no es inorgánico sino que posee una sistematicidad viva, superior a los esquemas formales abstractos de las escuelas.

BIBLIOGRAFIA

- Gustavo Gutiérrez: *Beber en su propio pozo*. CEP, Lima 1983, 45-54; 59-61; 83-85; 139-204.
- Gustavo Gutiérrez: *Hablar de Dios*. Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP. Lima 1986.
- Id. *En busca de los pobres de Jesucristo*. Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP. Lima 1992.
- Clodovis Boff: *Epistemología y método de la teología de la liberación*. En: *Mysterium Liberationis I*. Ed. Trotta, Madrid 1990, 79-113.
- Clodovis y Leonardo Boff: *Cómo hacer teología de la Liberación*. Ed. Paulinas, Madrid 1986.
- Jon Sobrino: *El principio misericordia*. Sal Terrae Santander 1992, 47-80.
- Jon Sobrino: *Jesucristo Liberador*. Ed. Trotta, Madrid 1991, 25-39.
- Juan Carlos Scannone: *Situación de la problemática del método teológico en América Latina*. Medellín 78 (jun 1994)225-83
- Diego Irarrázabal: *Rito y pensar cristiano*. CEB, Lima 1993.
- Ignacio Ellacuría: *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Sal Terrae, Santander 1984, 65-79; 153-78.
- Charles Duquoc: *Liberación y progresismo*. Sal Terrae, Santander 1989.
- Pedro Trigo: *Fundamentación trinitaria de la epistemología teológica*. Nuevo Mundo 104 (Mar-ab. 1982) 135-53.