

HERMENEUTICA BIBLICA Y PRAXIS DE LIBERACION

JOSE LUIS ILLANES MAESTRE

La hermenéutica contemporánea ha subrayado, con fuerza superior a la de épocas pasadas, el carácter activo de todo proceso de lectura. Leer no consiste en un puro abrirse pasivamente a los significados presentes en un texto, puesto que implica poner en juego el entero mundo mental de quien lee. Más aún, ese mundo mental, y más concretamente el interés o preocupación que sostiene la acción de leer, condiciona la aparición de los significados: la actitud intelectual y vital del lector condiciona la lectura, es decir, el mensaje que de hecho resulta percibido y captado en contacto con el texto leído.

Esta constatación ha sido objeto, a su vez, de diversas interpretaciones. En un extremo encontramos los planteamientos subjetivistas e historicistas, que reducen el texto a mera ocasión para la proyección de significados procedentes de la subjetividad del lector, considerada —bien en su singularidad, bien en cuanto parte y expresión de procesos colectivos— como la fuente radical, e incluso única, de las significaciones. En el otro, variadas formas de armonizar objetividad y subjetividad, en las que el texto aparece como el portador de las significaciones y la preocupación subjetiva como condición, en mayor o menor grado, de su percepción por una conciencia determinada.

Las consideraciones anteriores, ciertamente esquemáticas, constituyen una introducción, breve pero a nuestro juicio necesaria, a una reflexión sobre la hermenéutica bíblica tal y como se practica en esos proyectos a la vez prácticos e intelectuales que responden al nombre de teologías de la liberación. Toda teología de la liberación implica, en efecto —y ello en las diversas formas que puede revestir—, un intento de lectura de la Biblia en el contexto de la liberación. Gustavo Gutiérrez ha definido la teología de la liberación como una reflexión crítica sobre la praxis liberadora¹, y, en otra de sus obras,

1. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, pp. 34-38.

como una lectura del mensaje cristiano hecha desde la óptica de los pobres y su esfuerzo de liberación². Con términos más matizados, pero apuntando en parte a una misma problemática, la Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, afirma que esa teología «constituye una invitación a los teólogos a profundizar ciertos temas bíblicos esenciales, con la preocupación de las cuestiones graves y urgentes que plantean a la Iglesia tanto la aspiración contemporánea a la liberación como los movimientos de liberación que le hacen eco más o menos fielmente»³.

Con acentos diversos los textos citados presentan la sintonía con la pobreza como una actitud desde la que resulta legítimo, e incluso obligado, acceder al texto bíblico a fin de explicitar su contenido. Pero ¿qué alcance cabe atribuir a esa sintonía o preocupación en el proceso de interpretación de la Escritura? Porque, como señalábamos hace un momento, las diferencias entre planteamientos hermenéuticos no versan sobre cuestiones accesorias, sino radicales. Por su parte la citada Instrucción pontificia insiste en que no debe hablarse de teología, sino de teologías de la liberación, puesto que ese nombre se aplica a realidades diversas, que merecen juicios muy diferentes, en gran parte como consecuencia de la diversa forma de entender la hermenéutica en unos y en otros casos⁴.

Sin perjuicio de volver más adelante sobre algunos textos de la Instrucción, vamos a abordar el problema analizando la concepción de la hermenéutica bíblica que tipifica la teología de la liberación tal y como la entienden el autor que antes mencionábamos, Gustavo Gutiérrez, y cuantos han continuado la línea por él iniciada.

DE LA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL A LA SOCIO-POLÍTICA

El procedimiento hermenéutico según el cual esta teología de la liberación procede a la relectura del mensaje cristiano, se caracteriza, desde una perspectiva formal, por dos rasgos fundamentales:

2. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, pp. 257-258.

3. S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis nuntius*, 6-VIII-84, IV, 1.

4. Instrucción citada, VI, 7-9.

a) por practicar un método que recuerda, en más de un punto, al método de correlación, ya acuñado por escuelas teológicas anteriores: la reflexión se inicia a partir de la situación presente, que suministra los interrogantes, vivencias e inquietudes desde los que se acude al Evangelio, dando lugar a una lectura vivencial y situada;

b) por considerar a la comunidad como el ámbito adecuado de la interpretación. «No podemos —escribe Gustavo Gutiérrez— separar la reflexión teológica ni de la comunidad cristiana, ni del mundo en el que ella se encuentra. La teología es una expresión de la conciencia que una comunidad cristiana toma de su fe en un momento dado de la historia»⁵. La exégesis es, en suma, entendida como exégesis viva, realizada en el contexto de una concreta situación histórica y como acto de la comunidad que vive esa situación; el momento científico, encaminado a buscar el sentido originario del texto, no es excluido, pero ocupa una posición de segundo plano, con la función bien de desbrozar el terreno en orden a una interpretación que surja de la comunidad, o bien con la de justificar críticamente esa interpretación una vez surgida.

Estos dos rasgos, aunque muy característicos, son, sin embargo, como lo hemos advertido antes de enunciarlos, de carácter formal. Importa por eso determinar el principio último, de acuerdo con el cual se articulan y adquieren configuración definitiva los restantes elementos. Ese principio o punto central es, sin duda, la radical primacía otorgada, en el conjunto del proceso hermenéutico, a la situación en que se encuentra el intérprete. «El *texto* —dirá Hugo Assmann— es nuestra situación»⁶.

Resulta necesario, para captar el alcance de ésta y otras afirmaciones análogas, hacer referencia a un movimiento teológico de décadas anteriores, cuya importancia en orden al surgir de esta teología de la liberación ha sido ya varias veces señalada: el influjo ejercido por el exégeta alemán Rudolf Bultmann y su escuela⁷. Precizando más habría que referirse no tanto a la escuela bultmaniana en gene-

5. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, o.c., pp. 51-52.

6. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, p. 102.

7. A este influjo aludía, entre otros, el Card. Ratzinger en la conferencia pronunciada a fines de 1983 ante un público restringido, pero hecha pública posteriormente por la revista italiana «30 Giorni»; en España la recogió la revista «Palabra», 227 (1984) 268-271.

ral, cuanto a la orientación que toma a partir de la famosa conferencia de Ernest Käsemann en 1953, con el consiguiente abandono de un planteamiento kerigmático estricto para prestar mayor atención a la realidad histórica de Jesús. De todas formas, la referencia a Bultmann tiene aquí, sobre todo, un carácter emblemático: se quiere aludir, en efecto, no a una filiación intelectual en sentido estricto, sino más bien a la comunión con un ambiente y un modo de pensar nacido de esa corriente de crítica histórica, muy anterior a de Bultmann, pero que tienen en él uno de sus más cualificados representantes, y que ha llevado a minusvalorar o incluso a negar el valor normativo de la interpretación del Evangelio realizada por la tradición de la Iglesia. Toda interpretación, poética, espiritual, científica o eclesial, es considerada como condicionada por el propio momento histórico (círculo hermenéutico), y en consecuencia no vinculante. El intérprete contemporáneo viene pues a colocarse frente al texto bíblico —mejor, frente a los hechos que dieron origen al texto— de forma inmediata y directa, es decir prescindiendo en última instancia de toda interpretación precedente, y partiendo en cambio de la propia situación histórica.

Este es de hecho el planteamiento exegético que encontramos en los autores de esta teología de la liberación que venimos examinando. Aunque con acentos propios, pues entre un Bultmann, de una parte, y Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff o Jon Sobrino, por citar sólo algunos nombres, de otra, hay, en efecto, continuidad, pero a la vez diferencias. Bultmann, en plena consonancia con los planteamientos heideggerianos, exalta la historicidad, el autopoicionarse del sujeto humano ante las diversas y mutables situaciones, pero ignora la historia. Los teólogos de la liberación recién mencionados afirman, en cambio, la historia, y la afirman de modo pleno. Más aún, la afirman como corresponde a quien reflexiona en diálogo con Marx y recibiendo su influjo, es decir como proceso socio-político que se supone dotado de una dirección u orientación inmanentes, cuya clave —la estructura dialéctico-conflictiva— se ha conseguido finalmente descifrar.

La situación a la que esta teología de la liberación hace referencia no es, en suma, la situación vital y existencial del lector o intérprete que, en cuanto sujeto singular, se experimenta colocado o arrojado en el mundo, sino las encrucijadas colectivas, las constelaciones socio-políticas desde donde y respecto a las cuales debe programarse la acción encaminada a la progresiva transformación de la realidad social.

LOS POBRES, PRINCIPIO HERMENÉUTICO DE LA HISTORIA

Al llegar a este punto resulta oportuno detenerse y en cierto modo dar un paso atrás a fin de señalar algunos de los presupuestos implicados en las ideas que estamos intentando analizar: concretamente, el concepto de revelación que subyace a los planteamientos hermenéuticos de esta teología de la liberación. Quizá ningún autor los haya expresado con más claridad que Enrique Dussel. «La revelación —escribe— no es sino el Decir alterativo de Dios, existencial y mundanamente, que descubre las pautas o categorías interpretativas (hermenéuticas) de la Realidad cristiana». Es luz, criterio que permite interpretar, y ello —y no el evento determinado en que esa luz fue comunicada por primera vez— es lo decisivo. «Dios no revela sólo *esto* (un contenido concreto), sino esencialmente *las categorías* que me permiten interpretar *esto*». La revelación es, en ese sentido, algo acaecido de una vez por todas, clausurado en Cristo, ya que ahí se nos entregaron las categorías interpretativas. Pero, a la vez, algo que «despliega sus potencialidades a través de la historia», a medida que las categorías recibidas interpretan los hechos que se suceden a lo largo del devenir del mundo⁸.

La palabra cristiana, consignada en la Escritura —afirma en el mismo sentido Clodovis Boff—, «no es ya un mundo que hay que ver, sino unos ojos para ver; no es un paisaje, sino un ver; no es una cosa, sino una luz»⁹: luz, ojos, ver, que nos remiten al mundo y a la historia para permitirnos percibir su dimensión profunda. El acontecimiento concreto de revelación tiene lugar en el mutuo iluminarse de una palabra evangélica que nos ofrece unas «categorías» (Dussel), un «código interpretativo» (C. Boff), y de una historia que dota de contenido a esas categorías formales. Categorías y código que, por lo demás y a fin de cuentas, se identifican con la afirmación del otro, y más concretamente del pobre y del oprimido como el otro al que me encuentro referido; con la proclamación de que es en ese otro, en su aceptación, en la apertura a él, en el compromiso con él hasta alcanzar la liberación a la que aspira, donde están la verdad y el sentido.

8. E. DUSSEL, *Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto*, en «Concilium» 96 (1974) 346.

9. C. BOFF, *Teología de lo político*, Salamanca 1980, p. 261; una frase prácticamente idéntica, pero teniendo por sujeto no la Escritura, sino la fe, en p. 235. En ambos casos el texto aparece subrayado en el original.

Dussel expone sus reflexiones inspirándose en ideas apuntadas por Schelling en su *Philosophie der Offenbarung*. El hombre, el sujeto humano, se reconoce a sí mismo cuando el otro se le manifiesta y revela: la fe, entendida como actitud de apertura, se sitúa, por tanto, en el centro de la experiencia antropológica. La revelación de Cristo presupone esa estructura humana y la determina, al enseñar que ese otro del que depende mi realización como hombre es precisamente el pobre, el necesitado; lo cual a su vez me remite a la historia como al lugar donde puede producirse el encuentro con el pobre real y concreto, momento decisivo y culminante de la revelación. La fe —concluye— «es fe cristiana cuando se acepta la Palabra divina en Cristo por mediación del pobre histórico, concreto, real. La *epifanía* real de la Palabra de Dios es la palabra del pobre que dice: ¡Tengo hambre! Sólo quien oye la palabra del pobre puede escuchar *en ella* la Palabra real de Dios»¹⁰. O, lo que es lo mismo, —esta vez con palabras de Leonardo Boff— es a través del acto de confrontarse con la historia profana, de percibir las realidades de opresión y de miseria, de compartir las ansias de liberación y reconocer en ellas un acontecimiento de salvación, cómo se confiere «concreción a la fe»¹¹.

La misma doctrina, aunque menos elaborada, se encuentra ya en Gustavo Gutiérrez, del que podemos citar un párrafo sintético, al que ya hicimos antes alusión pero que merece la pena reproducir ahora casi entero. La teología de la liberación —nos dice— tiene como columna vertebral, y desde el principio, dos intuiciones fundamentales: la consideración de la praxis como acto primero al que sigue la teología como acto segundo, y «la perspectiva del pobre: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas. Eso condujo a tomar el gran tema de la pobreza y del pobre en la Biblia. Desde ahí el pobre aparecía como la clave para comprender el sentido de la liberación y la revelación del Dios liberador». «Este segundo punto —añade— es además inseparable del anterior. Si la teología es una reflexión desde y sobre la praxis, es importante tener presente que se trata de la praxis de liberación de los oprimidos de este mundo. Aislar el método teológico de esta perspectiva es perder el nervio de la cuestión y recaer en el academicismo. No basta decir que la praxis

10. E. DUSSEL, *Dominación-liberación*, o.c., pp. 346-347.

11. L. BOFF, *A Salvação nas Libertações*, en L. y C. BOFF, *Da Libertação*, Petropolis 1980, p. 64. Ideas análogas, presentadas de forma más tajante, en J. HERNÁNDEZ PICO, *Cristianos revolucionarios*, Instituto Histórico Centroamericano, Managua 1980.

es el acto primero, es necesario considerar el sujeto histórico de esa praxis: los hasta ahora ausentes de la historia». «La teología así entendida arranca de las clases populares y desde su mundo: discurso teológico que se hace verdad, se *verifica*, en la inserción real y fecunda en el proceso de liberación»¹².

Las citas en esta línea podrían multiplicarse casi hasta el infinito: la referencia al pobre como eje del teologizar constituye un punto común en toda esta teología de la liberación¹³. Más que una proliferación de testimonios, importa en cambio precisar la naturaleza y el trasfondo de esa posición. Los puntos clave son, a nuestro juicio, los siguientes:

a) No se trata, primeramente, de una percepción ética, sino óptica: no ya, primariamente, de la concreción de un deber, sino de la manifestación de un sentido. «Para la fe cristiana —comenta Clodovis Boff— lo político no es solamente un espacio vacío de aparición de los valores éticos. Es más bien un espacio estructurado, que tiene una consistencia propia y que está cargado desde siempre de una significación particular que el discurso teológico tiene que poner de manifiesto (...) La historia (y lo mismo puede decirse de la política) no puede por tanto considerarse simplemente como una tarea que realizar o un valor que buscar, sino también y sobre todo bajo la forma de una revelación o de un sentido que se va descubriendo a su manera en el curso de los tiempos. Por eso el trabajo de la teología no es solamente ético, sino también dogmático o hermenéutico. En su cualidad hermenéutica, la teología intenta manifestar la *verdad* de Dios (revelación) en la historia y sobre la sociedad (...) La teología de lo político no es simplemente una *teología aplicada*, sino que es también en su raíz y ante todo una *teología dogmática*»¹⁴.

b) Ese sentido pasa a través de la historia política o socio-económica, que es vista, por tanto, como el eje del acontecer histórico. Este punto, no siempre teorizado ni fundamentado, como ocurre con otros muchos conceptos clave en esta teología de la liberación, ocupa no

12. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, o. c., pp. 257-258.

13. Como textos especialmente significativos podemos remitir a I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Salamanca 1984, pp. 153 ss. (todo el capítulo titulado «Los pobres, lugar teológico en América Latina») y L. BOFF, *Do lugar do pobre*, Petrópolis 1984. Un intento de reflexión sintética puede encontrarse en las páginas introductorias, de carácter metodológico, de A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la Teología de la liberación*, Salamanca 1983.

14. C. BOFF, *Teología de lo político*, o. c., pp. 45-46.

obstante un lugar central, ya desde los primeros escritos, determinando, entre otras cosas, el concepto de pobre. El pobre, ese pobre que constituye la clave hermenéutica que revela el sentido de la historia, no es, en efecto, todo pobre, todo hombre que sufre, sino sólo, como dice el texto de Gustavo Gutiérrez recién citado, el que es pobre en virtud de una opresión de origen socio-político: «clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas». El pobre no es el pobre empírico, en la múltiple variedad que es dado encontrar en la realidad concreta, sino sólo el pobre que es tal porque posee la plenitud de las determinaciones del concepto, como diríamos con terminología hegeliana, o, más sencilla y claramente, el proletario de Marx, de quien por lo demás la teología de la liberación toma tanto esta noción de pobre como la afirmación de la centralidad de la política, de la que esa noción es consecuencia¹⁵.

c) La determinación del sentido de la historia, la percepción de cuál, entre los sujetos que nos rodean, es el pobre portador de sentido y cuál el proyecto liberador dotado de posibilidad histórica, es algo que no compete ni a la fe ni a la teología, que no poseen autoridad para determinar ni las leyes, ni las causas, ni la estructura interna de lo social, sino a las ciencias sociales: son ellas («palabra primera») las que pueden detectar el mecanismo de lo real o indicar por tanto por dónde pasa el proyecto real de liberación. La fe y la teología («palabra segunda») intervienen después dando a conocer que ese proyecto es no sólo de liberación, sino, además e inseparablemente, salvación, acontecimiento de Dios¹⁶.

En resumen, y en términos más concretos, las ciencias sociales —y en particular el análisis marxista de la historia—, al afirmar el carácter conflictual del devenir histórico y presentar a las clases proletarias y oprimidas como las portadoras de la futura libertad, han

15. Algunas citas y observaciones interesantes a este respecto, en J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Madrid 1985, pp. 136-139 y 184-189; así como —aunque en este caso la exposición está centrada no en el concepto de pobre, sino en la noción paralela de pueblo— en B. KLOPPENBURG, *Influencias ideológicas no conceito de povo*, en «Actualizaçao» 15 (1984) 423-447.

16. Sobre las ciencias sociales como «palabra primera» que antecede y condiciona a la teología, «palabra segunda», así como sobre la praxis como «acto primero» que precede a la teología, «acto segundo» —planteamiento que antecede y subyace al anterior—, ver entre otros: G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, o.c., p. 35; ID., *La fuerza histórica de los pobres*, o.c., p. 257; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, o.c., p. 50; C. BOFF, *Teología de lo político*, o.c., pp. 109-110; R. VIDALES, *Logros y tareas de la teología latinoamericana*, en «Concilium» 96 (1974) 425-426.

desvelado el sentido de la historia; al entrar en contacto con esas ciencias, el mensaje cristiano, que remite y se refiere al pobre, llega a definitiva consistencia, puesto que puede ya proclamar por dónde pasa el designio de Dios.

Todo lo cual, en términos de hermenéutica de los textos cristianos, implica lógicamente la consideración de los pobres —en el sentido indicado: los oprimidos socio-políticamente— como el «principio hermenéutico» o el «lugar» adecuado para proceder a la interpretación de los textos mencionados. Ignacio Ellacuría lo ha expresado distinguiendo entre «lugar» y «fuente». Las fuentes —es decir aquellas realidades en las que «de una u otra forma se mantienen los contenidos de la fe»— han de ser leídas desde un lugar adecuado, si se quiere captar de veras su contenido. Sería en efecto un error «pensar que bastaría el contacto directo (aunque sea creyente y esté vivido en oración) con las fuentes para estar en condición de ver en ellas y de sacar de ellas lo que es más adecuado para lo que ha de constituir una auténtica reflexión teológica». No es así, en modo alguno, y no lo es, en última instancia, porque «la Palabra de Dios, contenida en las fuentes, es una Palabra referencial y viva, dirigida más a unos que a otros, comprensible, por lo tanto, más por unos que otros». Más concretamente, la Palabra está dirigida a los pobres y sólo desde ellos puede ser leída. Ellos son el «lugar» de toda interpretación. El cristiano y el teólogo deben pues cuestionarse en todo momento a sí mismos para ver si están instalados en «ese auténtico lugar teológico que son las mayorías oprimidas»¹⁷. La Escritura debe, en suma, ser interpretada la experiencia de la opresión socio-política y de las ansias de liberación que de ella dimanan, es decir, desde el sentido de la historia del que los oprimidos son protagonistas y portadores.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN PRAXÍSTICA DE LA FE

Nos encontramos, sin duda alguna, muy lejos del mundo cultural y espiritual bultmaniano, al que antes hicimos referencia. Y, sin embargo, las coordenadas exegéticas continúan siendo las mismas:

17. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, o. c., pp. 166-169. La explicación aquí desarrollada apuntaba ya en H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, o. c., pp. 102 y 115.

una misma es la forma de entender el «círculo hermenéutico» y una misma también, por consiguiente, la forma de concebir el sucederse histórico de las interpretaciones. La lectura de la Escritura desde la experiencia de la pobreza no es, en esta teología de la liberación, fruto de una vivencia colectiva y de un proceso intelectual que dan como resultado una acentuación de matices o una apertura de perspectivas nuevas en el interior de una predicación y una teología cristiana cuya validez substancial se admite, aunque se advierta la necesidad de completarla o perfeccionarla en algunos puntos, sino una interpretación que se presenta como radicalmente innovadora y en discontinuidad con las anteriores.

«Intentar situarse en este *lugar* (los pobres y la praxis de liberación, considerados como punto de partida del teologizar) significa —escribe Gustavo Gutiérrez— una ruptura profunda con la manera de vivir, de pensar y de comunicar la fe en la Iglesia de hoy. Todo exige una conversión a otro mundo, una inteligencia de la fe de nuevo cuño, y lleva a una reformulación del mensaje. En esa reformulación, lo que se ha dado en llamar la dimensión política de Evangelio, surge con nuevo rostro»¹⁸.

Estas exigencias de reformulación del mensaje bíblico y cristiano han sido expresadas con particular nitidez por Juan Luis Segundo, en un texto de 1972, en el que tomaba posición respecto a la asamblea del CELAM celebrada en Medellín cuatro años antes. Esa reunión episcopal supuso —escribe— un impulso trascendental y hondamente renovador para la pastoral latinoamericana; ello fue así —continúa— porque allí se analizó con realismo y crudeza la situación político-social y se hizo sentir que la misión no puede expresarse en meros términos individuales, puesto que reclama la acción transformadora de las estructuras. Pero —añade— Medellín se quedó a mitad de camino: «reformuló la misión como si ello pudiera hacerse sin reformular a su vez —y, lo que es más, corregir— todas las nociones teológicas populares lógicamente unidas con la vieja formulación (...) En otras palabras, imaginó a un cristiano volcado hacia la liberación política, con el mismo concepto de *Dios*, con el mismo concepto de *pecado*, con el mismo concepto de *sacramento*, con el mismo concepto de *per-*

18. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, o. c., 89. La descripción de la teología de la liberación como «hermenéutica política del Evangelio» proviene de su *Teología de la liberación*, o. c., p. 38.

*tenencia a la Iglesia, correspondientes a una iglesia centrada en la liberación ultraterrena»*¹⁹.

Se puede criticar la interpretación que Juan Luis Segundo hace de los documentos y orientaciones emanadas en Medellín, ya que los obispos latinoamericanos allí reunidos afirmaron, ciertamente, que la acción socio-política forma parte de la responsabilidad cristiana, y, por tanto, de la pastoral, pero no presentaron a la Iglesia como centrada en la liberación política: el centro de la vida de la Iglesia, tanto desde la perspectiva escatológica como desde la existencial, es, también para Medellín, la liberación ultraterrena. Dicho esto, hay que reconocer que la argumentación, tomada en sí misma, resulta coherente: en el supuesto de que se conciba a la Iglesia como centrada en la liberación política, la entera predicación cristiana debe mudar su fisonomía con respecto a la que ha poseído en los siglos y en las épocas que nos preceden.

Al hacer del desarrollo político-social el eje de la presencia de Dios en el mundo, y el momento privilegiado e incluso único de encuentro con El, la entera carga vital propia del cristianismo se vuelca hacia una acción entendida según esas coordenadas. Cuanto implique una cierta distancia, aunque sea mínima, respecto del compromiso político o pueda llevar a pensar que dicho compromiso ocupa un lugar menos central será visto como perturbador y alienante. Toda forma de hablar que apunte en otra dirección será considerada falsa e incluso ideológica, es decir encubridora de una mala conciencia. El mensaje cristiano deberá, en consecuencia, ser reformulado desde la perspectiva de la acción política liberadora, única clave hermenéutica válida.

La dimensión especulativa o contemplativa de la palabra y del vivir cristianos resulta, en consecuencia, excluida, puesta entre paréntesis o incluso negada. Es necesario —afirma Jon Sobrino— preceder a una «hermenéutica práxica», que prescindiera de todo concepto que posea «poca operatividad social directa» y subraye en cambio cuanto contribuye a la incidencia del mensaje evangélico sobre esa realidad conflictiva que forma la historia²⁰. Juan Luis Segundo expresa lo mismo, con una de esas frases tajantes que le resultan connaturales: «Ne-

19. J. L. SEGUNDO, *Las élites latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social*, en AUTORES VARIOS, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973, p. 204.

20. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, México 1976, pp. 39-40; ver también pp. 11-20.

gamos que un sólo dogma pueda ser estudiado bajo otro criterio final que no sea el de su impacto sobre la praxis», concretamente la praxis política²¹.

El programa de reformulación de la fe que este planteamiento implica es, sin duda alguna, radical. En la práctica, habrá sido aplicado con mayor o menor rigor, según los casos: en ocasiones, no se ha pasado de una cierta unilateralidad en la presentación del mensaje; en otras —y actuando, a decir verdad, con mayor coherencia— se ha ido mucho más allá. Hay siempre, en las obras de los representantes de esta teología de la liberación, una referencia última a los acontecimientos de la historia de Israel y muy particularmente a Cristo, pero se trata de Israel y de Jesús vistos sólo desde la perspectiva de la conflictividad político-social y no en la plenitud de su misterio. De hecho, considerada esta teología de la liberación en sus principios inspiradores y en el conjunto de su producción, es necesario reconocer que cuando la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe habla de «interpretación del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta de la fe de la Iglesia», «de carácter global y totalizante de la teología de la liberación», de «nueva hermenéutica» que modifica la presentación de «el conjunto del misterio cristiano», no emplea palabras vanas, sino ajustadas a la realidad²².

El punto determinante tanto de esta teología de la liberación como de sus consecuencias hermenéuticas, reside, como resulta fácilmente comprensible, en la forma de entender la revelación, a la que hemos hecho amplia referencia. No es este el momento de proceder a un análisis crítico aún más desarrollado. Digamos por eso solamente que la fe implica ciertamente una perspectiva desde la que contemplar la realidad, pero no una perspectiva meramente formal, sino dotada de contenidos, y de contenidos que van más allá de la simple actitud de disponibilidad para la praxis histórico-política. La palabra de la fe nos sitúa ante un misterio de comunicación de Dios al hombre que nos desvela la hondura de nuestro ser y nos manifiesta la dimensión de eternidad propia de nuestro destino.

En otros términos, la política no es la dimensión radical ni la dominante del existir humano y no es, por tanto, la perspectiva última desde la que juzgar el sentido y valor de nuestras actividades ni la

21. J. L. SEGUNDO, *Capitalismo-socialismo, «crux theologica»*, en «Concilium» 96 (1974) 414.

22. Instrucción *Libertatis nuntius*, VI, 9; X, 2; X, 5-16.

clave hermenéutica para interpretar todo el conjunto de la realidad. La liberación, entendida como meta hacia la que la historia política tiende, es, en suma, un tema para la teología; más aún, *una* perspectiva que ayuda a explicitar contenidos del mensaje cristiano que de otra forma podrían pasarnos inadvertidos. Pero no es *la* perspectiva desde la que quepa enfocar el entero trabajo teológico y proceder a la desvelación del sentido del mensaje cristiano, y de todos y cada uno de los textos a través de los cuales nos ha sido transmitido.

Tal es, por lo demás, la enseñanza que aspira a transmitir la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, pues si bien afirma, como señalábamos al principio, la legitimidad, más aún la necesidad, de una reflexión teológica inspirada por la preocupación ante los graves y urgentes problemas sociales, recuerda a la vez que todo proyecto cristiano, y, por tanto, también todo proyecto teológico, debe tomar inicio y fundamentarse en la verdad que sobre Cristo y sobre el hombre posee la Iglesia²³. La palabra de la revelación rompe el círculo de toda comprensión puramente inmanente a la subjetividad o a la historia, y nos sitúa ante una profundidad nueva desde la que esa subjetividad y esa historia son juzgadas e interpretadas en sus dimensiones últimas.

23. Instrucción citada, XI, 5-6.

