nuevo diccionario de Teología

JUAN JOSÉ TAMAYO
DIRECTOR

EDITORIAL TROTTA

El objetivo último de este *Diccionario* es redignificar a la teología en el concierto de los saberes, del que ha estado ausente durante siglos; resignificar los símbolos religiosos, liberándolos del dogmatismo y devolviéndoles su polisemia; historizar los conceptos teológicos, es decir, ponerlos en relación con la historia, liberándolos de su idealismo e ideologización, de su espiritualización y ahistoricidad, como hizo ejemplarmente Ignacio Ellacuría a través de su creativo método de historización de los conceptos filosóficos y teológicos. La teología no se mueve en el horizonte de la razón pura, sino en el de la razón práctica, que se reconstruye a través de los procesos históricos y reformula sus contenidos fundamentales en los nuevos contextos sociales, políticos, culturales y filosóficos, dentro de la dialéctica tradición-creatividad.

ISBN 84 - 8164 - 778-0

9 788481 647785

Nuevo diccionario de teología

Juan José Tamayo, director

EDITORIAL TROTTA

Nuevo diccionario de teología

Juan José Tamayo, director

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Juan-José Tamayo Acosta, 2005

© De los autores para sus colaboraciones, 2005

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-778-0
Depósito Legal: M. 42.326-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE

Siglas 11
Prólogo 13

CONCEPTOS Y AUTORES

Agnosticismo: *Juan Antonio Estrada* 17
Amor: *Giulio Girardi* 25
Anglicanismo: *Máximo García* 33
Antiguo Testamento: *José Luis Barriocanal* 41
Antropología teológica: *Francisco José Ruiz Pérez* 50
Apócrifos: *Antonio Piñero* 59
Autoridad y poder: *José M. Castillo* 70
Bautismo y confirmación: *José M. Castillo* 81
Biblia: *Julio Trebolle* 90
Bienaventuranzas: *Fernando Camacho* 101
Bioética: *Jorge José Ferrer* y *Juan Carlos Álvarez* 109
Carisma e institución: *Juan Antonio Estrada* 119
Catolicismo: *Felicísimo Martínez* 128
Ciencia y religión: *José Manuel Lozano Gotor* 139
Comunidad: *Casiano Floristán* 148
Concilios: *Santiago Madrigal* 155
Consejo Mundial de Iglesias: *Julio de Santa Ana* 165
Conversión: *Eduardo López Azpitarte* 173
Creación y ecología: *Francisco José Ruiz Pérez* 182
Credo/confesiones de fe: *Xabier Pikaza* 190
Creencia e increencia: *Juan Antonio Estrada* 201
Cristianismo: *Felicísimo Martínez* 210
Cristología: *Jon Sobrino* 221
Culto: *Juan Martín Velasco* 235
Diálogo inter- e intraligioso: *Raimon Panikkar* 243
Dios: *Jon Sobrino* 252
Dogma: *Juan José Tamayo* 264
Ecumenismo: *Juan Bosch* 275
Escatología: *Juan José Tamayo* 284

Esperanza: *Juan José Tamayo* 293
Espíritu Santo: *Xabier Pikaza* 301
Espiritualidad: *Casiano Floristán* 312
Estética y religión: *Antonio Blanch* 320
Ética teológica: *Enrique Dussel* 329
Eucaristía: *José M. Castillo* 342
Evangelio: *Jesús Peláez* 348
Experiencia religiosa: *Pedro Rodríguez Panizo* 358
Fe: *Antonio González* 369
Filosofía y religión: *Francesc Torralba* 376
Fuente Q: *Santiago Guijarro* 386
Fundamentalismo: *Albert Moliner* 396
Globalización y experiencia religiosa: *Orlando O. Espín* 405
Gnosis: *Francisco García Bazán* 416
Gracia y ley: *Pablo Richard* 425
Hermenéutica: *Juan José Sánchez* 435
Identidad cristiana: *Jon Sobrino* 445
Iglesia: *Santiago Madrigal* 456
Iglesias ortodoxas: *Moschos Morfakidis Filactós* y *Encarnación Motos Guirao* 465
Interculturalidad y cristianismo: *Diana de Vallescar* 476
Jesús de Nazaret: *Rafael Aguirre* 487
Judaísmo: *Julio Trebolle* 498
Justificación y justicia: *Elsa Tamez* 508
Lenguaje religioso: *Enrique Romerales* 519
Liberación: *Ignacio Ellacuría* 527
Libertad: *Eduardo López Azpitarte* 537
Magisterio: *Diego Molina* 547
Mal: *Andrés Torres Queiruga* 555
María: *María Clara L. Bingemer* 562
Matrimonio: *María Clara L. Bingemer* 570
Mesianismo: *José Luis Albares* 578
Milagro: *Xavier Alegre* 586
Ministerios: *Juan Bosch* 595
Misión/evangelización: *Casiano Foristán* 604
Misterio: *Juan Martín Velasco* 611
Mística: *Luce López-Baralt* 617
Mito y desmitologización: *Juan Martín Velasco* 625
Modernidad, postmodernidad y cristianismo: *José María Mardones* 635
Monoteísmo y politeísmo: *Juan Antonio Estrada* 645
Muerte: *Lina Boff* 655
Nuevo Testamento: *Miguel de Burgos* 665
Opción por los pobres: *Jon Sobrino* 675
Oración: *Xabier Pikaza* 684
Patrística: *Alejandro Olivar* 695
Paz y violencia: *Juan José Tamayo* 706
Pecado/culpa: *Carlos Domínguez Morano* 715

Pecado original: *Antonio González* 724
Penitencia: *Casiano Floristán* 731
Pentecostalismo: *José Míguez Bonino* 740
Profetismo: *Raúl Becerril* 745
Protestantismo: *Julio de Santa Ana* 753
Qumrán: *Pablo Torijano* 763
Reino de Dios: *José M. Castillo* 771
Religión (fenomenología y ciencias de las religiones): *Juan Martín Velasco* 777
Resurrección: *Manuel Fraijó* 789
Revelación: *Andrés Torres Queiruga* 801
Sacramentos: *José M. Castillo* 813
Salvación/soteriología: *Antonio González* 820
Símbolo: *Diego Irarrázaval* 828
Solidaridad: *Luis de Sebastián* 836
Teísmo y ateísmo: *Juan Antonio Estrada* 847
Teodicea: *Miguel García Baró* 857
Teología: *Clodovis Boff* 866
Teología política: *Juan José Tamayo* 870
Teología de las religiones: *Juan José Tamayo* 879
Teologías feministas: *Margarita M.ª Pintos* 888
Teologías de la liberación: *Juan José Tamayo* 898
Teologías del siglo XX: *Evangelista Vilanova* 908
Tradición: *Diego Molina* 922
Trinidad: *Trinidad León* 929
Verdad: *Francesc Torralba* 939
Virtud
Perspectiva de la filosofía moral: *Victoria Camps* 949
Perspectiva de la ética teológica: *Marciano Vidal* 954

Índice analítico 961
Índice de nombres 969
Nota sobre los autores 983

zación de lo sensiblemente mundano, mientras que la teologal se referirá a una realidad de belleza absoluta, que es al mismo tiempo verdad y bondad infinitas. Hay que introducir, por consiguiente, el criterio de comprensión analógica al comparar una y otra belleza. Menos aún se trataría de realizar esa comparación como resultado de un mero ejercicio racional, sino que todo ello deriva de un esclarecimiento que sólo la fe posibilita, y por consiguiente se trata de un ejercicio estrictamente teológico. Es, pues, sólo por la fe como podrá verificarse esa iluminación, realmente *estética,* del Cristo crucificado y glorificado, y de los demás seres humanos, en cuanto participantes de la Gracia cristiana. Y por ello, en la situación concreta de las múltiples religiones históricas, ese esplendor glorioso de la divinidad se mantiene oculto, o por lo menos muy oscuro, a los ojos del contemplador no creyente, o no suficientemente inspirado. Y también por ello sólo contemplando esa «forma interna», que es la Gloria resplandeciendo en la humanidad cristiana, podrá llegar el artista creyente a realizar una obra auténticamente cristiana. Éste es precisamente «el secreto de producción» de los más auténticos pintores de iconos orientales. Pero Urs von Balthasar apenas se detiene a confirmar su teoría con ejemplos tomados de las artes plásticas, sino que la ilustra con una muy copiosa serie de pensadores y de literatos cristianos de todos los tiempos, a los que dedica estudios monográficos muy precisos. Tampoco se contenta este autor con lo que podría llamarse la contemplación de una belleza sobrenatural, estática e intemporal, sino que realiza luego una nueva investigación, también de *estética teológica* sobre la presencia activa de la divinidad, entendida ahora como un inmenso espectáculo, sobre el escenario del mundo y de la historia humana. Esta «teodramática», como él mismo la llama, nos permite contemplar la actuación de Dios con los seres humanos, intentando dialogar con ellos e intervenir en sus vidas, a veces de forma conflictiva y dramática. Y es precisamente en el acontecimiento trágico y maravilloso de la pascua de Cristo donde este drama universal logra su punto álgido. El creyente cristiano, por consiguiente, y más en particular el artista (músico, dramaturgo, narrador, etc.) intentará identificarse lo mejor posible con la suerte del actor principal, Jesús el Cristo, para poder realizar en su vida y en su obra esa difícil pero maravillosa síntesis estético-sagrada que es la concreta actuación existencial de cada persona en ese indeciso drama de la historia.

H. Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 7 vols., Encuentro, Madrid, 1988; V. Bozal (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías críticas contemporáneas*, 2 vols., Visor, Madrid, 1996; M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 vols., PUF, Paris, 1963; M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967; id., *Historia de las ideas y las creencias religiosas*, 5 vols., Herder, Barcelona, 1996; B. Forte, *La porta della bellezza. Per una estetica teologica*, Morcelliana, Brescia, 1999; Ch. Maillard, *La razón estética*, Laertes, Barcelona, 1998; R. Harries, *El arte y la belleza de Dios*, PPC, Madrid 1995; W. Henkmann y K. Lotter (eds.), *Diccionario de estética*, Crítica, Barcelona, 1998; R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1965; J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, [6]1997; G. Steiner, *Presencias reales*, Destino, Barcelona 1991; M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1939.

Antonio Blanch

Ética teológica

La ética teológica puede abordarse de muchas maneras. Aquí voy a tratar dos

cuestiones: en primer lugar, los temas fundamentales de una ética teológica crítica; en segundo lugar, sugerir que esta ética es ya la teología fundamental, o la necesaria introducción a la teología como tal.

I. ¿UNA ÉTICA CRÍTICA? TEMAS FUNDAMENTALES

Si Paul Tillich debió esforzarse para explicar en Estados Unidos la diferente función de la teología en Europa, ¿cuánto más deberá esforzarse un teólogo que desea desplegar una ética crítica en escala planetaria? Por eso es esencial situarse también en el mundo periférico para mostrar la función crítica de la ética en situaciones de exigencia de profundos cambios sociales. «La función social de la Iglesia –escribe P. Tillich– no se puede realmente entender sin esclarecer su estructura social y económica, y sin relacionarla con el orden social» (Tillich, 1962, III, 107ss).

En los últimos cincuenta años se produjo en Estados Unidos y Europa un tránsito de la crítica al sistema *como totalidad* a la crítica sólo reformista del orden social. Por tomar una fecha indicativa, recordemos aquel 13 de abril de 1933 cuando el nombre de Tillich apareció en la lista que el gobierno nacional-capitalista de Hitler había confeccionado para eliminar a los «intelectuales críticos» del sistema. Él mismo escribirá después que, «como en el caso de muchos otros acontecimientos creadores de los años veinte, que serán destruidos por la persecución o el exilio, es un hecho que no lograron superar, en la Iglesia y en la cultura, el horizonte de Alemania y Europa» (Tillich, 1962, II, 11). En 1932 Reinhold Niebuhr publicaba su *Moral and Immoral Society*, y Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*.

La crisis de 1929 –crisis del capitalismo y represión creciente de la clase obrera del «centro»–, el triunfo de la revolución rusa y la ascensión de Stalin produjeron un vuelco en la teología. El «primer» Tillich, el «primer» Niebuhr (y algo antes el «primer» Barth) nos hablan del paso de una crítica del sistema a una moral reformista, prudente; el «realismo cristiano»: «la ilusión es peligrosa porque alienta terribles fanatismos» (así terminaba su obra Niebuhr); Tillich había escrito *Die sozialistische Entscheidung*: irá después más bien hacia una teología de la cultura.

En esos años termina por morir también un movimiento de gran importancia: el «evangelio social». Es admirable leer hoy la obra de Richard Ely *French and German Socialism* (Nueva York 1883), o la obra de Washington Gladden *Tools and the Man. Property and Industry under the Christian Law*, en el capítulo X, sobre el «socialismo cristiano», cuando explica: «En las más recientes obras sobre el socialismo encontramos siempre un capítulo titulado *Socialismo cristiano*. ¿Tiene esta frase algún significado? ¿Es el cristianismo en algún sentido socialista, o quizá el socialismo es cristiano?». Hoy no importan las explicaciones –ni tampoco el modo como criticaba a Marx (que es admirable, porque lo conocía–, lo importante es la actitud cristiana de crítica al sistema capitalista como totalidad. W. Rauschenbusch critica vehementemente «nuestro semicristiano orden social», que está regido «por la ley del beneficio». Esos cristianos, articulados con las luchas sociales de fines del s. XIX hasta 1929, serán sepultados por la violencia del capitalismo europeo-norteamericano y, entre las dos guerras (1914-1945), por la hegemonía de dicho capitalismo, de las cuales Estados Unidos salió triunfante (y el *Commonwealth* inglés derrotado, lo mismo que Alemania y Japón).

Las teologías morales de posguerra no pudieron salir del molde reformista. Se acepta el sistema *como es*; se re-

forma *en parte*. Ésta es la conclusión si observamos los grandes tratados morales de Bernhard Häring y de A. Hertz, W. Korff, T. Rendtford, H. Ringeling. Es interesante considerar la antigua obra de Brunner. Desde el capítulo 34 –muy superior en su tratamiento a las morales católicas de la época–, sobre «esencia y función de la economía», se las arregla para criticar al capitalismo: «el capitalismo es una anarquía económica; por ello el cristiano está obligado a luchar contra él y en favor de un verdadero orden social» (Brunner, 1932, 380s), pero después también critica al socialismo real. De la misma manera, Helmut Thielicke, en su *Theologische Ethik*, muestra su reformismo claramente en la cuestión que trata sobre «la revolución como *ultima ratio*». Por supuesto, como en todos los casos ya nombrados y que nombraremos, no hallamos ninguna referencia a la opresión de los países periféricos, cuestión que ya en el s. XVI había planteado con claridad teológicamente Bartolomé de Las Casas y que interesa para una ética con sentido planetario.

Se puede observar que se pasó de una crítica al capitalismo a una aceptación del mismo y, por último, en la presente crisis, a una justificación moral del mismo. Todo el movimiento neoconservador norteamericano (y conservador europeo) podría repetir aproximadamente las conclusiones de Robert Benne en su obra *The Ethic of Democratic Capitalism. A Moral Reassessment*, que, en su capítulo 7, sobre «las virtudes del capitalismo democrático», y, después de mostrar sus valores, termina diciendo: «El capitalismo democrático ha sido un sistema social desvalorizado, especialmente por la comunidad intelectual liberal, tanto religiosa como secular... Nosotros, en cambio, retornamos al capitalismo democrático y le damos su posibilidad histórica a partir de sus valores prácticos y morales» (Benne, 1981, 174).

Para estas morales intrasistémicas, la utopía, la crítica radical al sistema es anarquía, fanatismo; es la irracionalidad del «historicismo», aparentemente refutada por K. Popper y traducida económicamente por Milton Friedman en el neocapitalismo del «equilibrio autorregulado del mercado libre». En este caso, las teologías morales deben tratar la cuestión de la «norma» (o ley), la cuestión de los valores, las virtudes, el bien y el mal, el problema del lenguaje, de la tecnología, y aun de la paz, sin poner nunca en cuestión el «sistema» como tal. El pensar analítico se opone radicalmente a toda propuesta dialéctica.

Por el contrario, los cristianos con sentido planetario y críticos del capitalismo y en solidaridad con las clases oprimidas deberán confrontar una doble crisis. En primer lugar, y con posterioridad a la segunda guerra, al deber enfrentar la hegemonía capitalista en la época de la guerra fría; en segundo lugar, desde 1989, por el liderazgo militar norteamericano, que juzgará como terrorista toda actitud crítica. En efecto, y en referencia a la primera cuestión, diez años después del término de la guerra (en 1954 se suicida Vargas en Brasil; en 1955 cae Perón en Argentina; en 1957, Rojas Pinilla en Colombia; Abdel Nasser, en Egipto, o Sukarno, en Indonesia, son casos paralelos en África o Asia), la expansión del capitalismo norteamericano destruye los proyectos del capitalismo nacional periférico (los «populismos» en la periferia significan el último intento de un *capitalismo nacional* autónomo, no dependiente, bajo la hegemonía de una burguesía *nacional*, como el Partido del Congreso en la India). La crisis del modelo de capitalismo «dependiente» (1955-1956) en América latina (desde Kubistchek a Goulard en Brasil, o de Frondizi a Illia en Argentina, hasta el golpe de Onganía en 1966) muestra la «inviabilidad» del capitalismo periféri-

co. La pretendida ayuda de «capital» y «tecnología» (contra el «capital» y la «tecnología» del capitalismo nacional, pobre y atrasado, de la periferia) no produjo el «desarrollo», sino que implantó las «corporaciones trasnacionales», que aumentaron la extracción de riqueza (económicamente «ganancia», teológicamente «vida» y «sangre» de los pueblos y trabajadores de la periferia).

Una ética crítica se inspira históricamente en estos acontecimientos como un intento teórico de clarificación de una praxis que se origina ante el fracaso del «desarrollismo», primero, y ahora en el nuevo fracaso de poder oponerse eficazmente a una hegemonía norteamericana sin igual. Por ello, si Karl Barth dijo de la teología en general que «la relación de este Dios con este hombre y de este hombre con este Dios son para mí el tema de la Biblia y de la teología» (Barth, 1954, XIII), queriendo indicar así lo concreto y existencial de la relación, para la ética crítica (y por ello para la teología fundamental, como veremos) deberíamos decir que la relación del Dios vivo con este pobre y de este pobre con el Dios vivo es el tema de la Biblia y de la teología. De esta manera entroncamos, y continuamos sobre nuevas bases (no sólo europeo-norteamericanas, sino mundiales), los grandes temas del «primer» Barth, Tillich, Niebuhr y tantos otros. Pero el entronque teórico es posible porque hay un entronque práctico-histórico. Aquellos cristianos se opusieron al capitalismo en crisis (y fueron sepultados por el capitalismo fascista en Europa y Estados Unidos). Nosotros también nos oponemos al capitalismo, pero en crisis estructural y mucho más profunda, porque el capitalismo autónomo meramente nacional es ya imposible. Además, entre los desocupados y las grandes masas de pobres, en los países periféricos y subdesarrollados, y en el mismo centro del sistema, la distribución de la riqueza a esas inmensas mayorías empobrecidas es imposible para el capitalismo.

Una ética crítica nace como una teoría antecedida y exigida por una praxis que se opone al sistema *como totalidad*. El «desarrollismo» reformista propone infructuosamente modelos sustitutivos (desarrollismos, neopopulismos, democracias cristianas, socialdemocracias...), pero acepta el sistema como totalidad. Es nuevamente una moral de «normas», «virtudes», «valores» como fundamento. Por el contrario, la primera tarea de la ética crítica es desfondar, perforar el fundamento del sistema hacia otro fundamento «más allá» o trascendental al presente sistema. El pensar analítico deja lugar al dialéctico, y la dialéctica negativa, a la afirmación como origen de la negación, según veremos.

Las morales reformistas se preguntan: «¿Cómo ser buenos *en* Egipto?» (contestan sobre las normas, virtudes, etc., pero aceptan Egipto como el sistema vigente). Moisés, en cambio, se pregunta: «¿Cómo *salir* de Egipto?». Pero para *salir* –metáfora teológica fundamental– tiene que haber conciencia de que existe una totalidad *en la que* estoy *dentro* y un *fuera* por donde puedo transitar. Efectivamente, la ética crítica (contra las morales «intrasistémicas») parte de la descripción del sistema «dentro del cual» el sujeto siempre se encuentra ya; tanto el sujeto práctico (como opresor-oprimido) o el sujeto teórico (el mismo teólogo). En la Biblia el sistema como totalidad es «este mundo» o la «carne» (*basar* en hebreo, *sarx* en griego), que no debe confundirse con «cuerpo» (*sôma* en griego, aunque a veces se confunde en los LXX y en Pablo). El «pecado de la carne» o el «pecado de Adán» es exactamente la idolatría, el fetichismo: es afirmar la «totalidad» como última totalidad absoluta y negar en tal afirmación la existencia del otro (Abel) y por ello de Dios (el Otro absoluto). La absolutiza-

ción de la totalidad es el pecado de la carne, en tanto que antes prácticamente se negó al otro: «Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató» (Gn 4,8).

Hoy, en Europa o en América latina, «el sistema» es el capitalismo anglosajón en el plano social; el machismo en el plano del género; la dominación ideológica y cultural de la cultura globalizándose en la pedagógica; la idolatría en todos sus niveles. El tema tiene la insondable profundidad de la realidad, y en él se manifiesta la infinita capacidad de crear «sistemas» que el ser humano tiene... y que pueden oponerse a Dios como ídolos.

La ética crítica (antes que tratar casuística u ónticamente multitud de problemas morales) debe esclarecer el hecho y la realidad de que «más allá» de la totalidad se encuentra todavía el otro. La obra de E. Lévinas *Totalidad e infinito* ha mostrado esto desde la fenomenología, pero no desde la economía política. Una ética crítica no es un «marxismo para el pueblo» –recordando a Nietzsche–, sino que tiene una implantación profunda en la metafísica (Xavier Zubiri afirma justamente la realidad como trascendente del ser en *Sobre la esencia*), como una ética que es la *prima theologia*.

«Más allá», trascendental (ontológicamente trascendental) al horizonte del sistema (de la carne, totalidad), «el otro» se presenta o aparece (es «epifanía» y no mero «fenómeno») como quien «provoca» (llama, *vocare* en latín; desde delante, *pro* en latín) y exige justicia. El «otro» («la viuda, el huérfano, el extranjero» de los profetas: bajo su nombre universal de «el pobre» o como la «víctima» de un Walter Benjamin), otro Cristo, ante el sistema es la *realidad* metafísica más allá del ser ontológico del sistema, de la «carne». Por ello es «exterioridad», lo más ajeno al sistema totalizado: trascendentalidad interior lo llama F. Hinkelammert; es el «lugar» de la epifanía de Dios: *el pobre*. En el sistema, el único lugar posible para la epifanía de Dios son aquellos que *no son* sistema: el distinto del sistema, el pobre. La identificación de Jesús con el pobre (Mt 25) no es una metáfora; *es una lógica*. Dios, el Absoluto otro, se revela *en la carne* (el sistema) por el otro: el pobre. La exterioridad metafísica (y escatológica) del pobre (al mismo tiempo teológico y económico, sacramental, si se entiende lo que significa una «economía teologal») lo sitúa como la realidad (histórica) y la categoría (epistemológica) clave de toda la ética de la liberación (o de la teología fundamental en cuanto tal).

En el sistema (primer momento metódico y primer concepto) el Otro (segundo momento, pero «clave» y más radical que el primero) es alienado (tercer momento y categoría): es la subsunción del otro, el pecado (no del justo alienado, sino del injusto que lo aliena). La «otrificación» (hacerlo «otro», distinto de sí) del «otro» es, teológicamente, hacerlo «lo mismo» (la «carne»): una mera parte funcional interna al sistema. El ser humano, el sujeto vivo y libre de trabajo creador, vende su trabajo y pasa a ser «asalariado» –momento intrínseco, óntico, fundado en el ser del capital, en el capitalismo–. El «otro» (libre) pasa a ser otro, distinto de sí, una cosa. Así como Cristo «se alienó a sí mismo y tomó forma de siervo», así el «otro» se convierte en oprimido, «pobre», como «víctima», como categoría compleja (como exterioridad y como interioridad dominada en la *carne*). El «pobre», el que no disfruta del fruto de su trabajo, es *en el sistema* la manifestación del pecado. El pecado, que sólo es dominación del otro, se revela cuando hay algún pobre. El pobre es el otro despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado en *instrumento* para los fines del dominador, el señor: el ídolo, el fetiche.

Es evidente que todo esto es fácilmente aplicable a la realidad social de las clases explotadas, de los países dominados, del sexo violado, de las razas discriminadas, de las culturas negadas, etc., pero esta «aplicación en la diferencia» niega desde sus cimientos la articulación de las teologías morales vigentes y plantea problemas que no pueden «cómodamente» relegarse a un apéndice de la teología moral, sino que (como se trata de la constitución misma, del *a priori* mismo de la *subjetividad* teologizante –como teoría– y de la subjetividad cristiana –prácticamente–) son las cuestiones *primeras* de toda la teología (como teología fundamental). La pregunta: «¿Es posible creer?» va precedida por la pregunta: «¿Cuáles son las condiciones práctico-históricas de esa pregunta misma?». Si me hago la pregunta desde la «clase faraónica» en Egipto no es lo mismo que si me pregunto desde «los esclavos». *¿Desde dónde* planteo ya mi primera pregunta en la teología fundamental? Ese «desde dónde» histórico-social, de raza, de cultura, de género, de edad, etc., es ya el primer capítulo de *toda la teología* y no una cuestión accesoria en la pregunta que intenta indagar cómo dar una «limosna», como «ayuda a los países subdesarrollados», o ayudar a un anciano en la eutanasia, o cumplir con las «obras de misericordia». Muchos no están de acuerdo con estas posturas radicales.

Sólo así llegamos al cuarto momento (metódico y real) gracias al cual se puede entender la cuestión de la redención como salvación y liberación. Cada uno de esos conceptos dice *lo mismo*, pero en relación con distintos términos. «Liberación» dice relación a un término anterior (*ex quo*), desde donde: desde la prisión. La «prisión» es al mismo tiempo (porque *es lo mismo*) el sistema de opresión y pecado. El concepto (y la realidad) de liberación incluye dos términos y una actualidad (como el concepto de movimiento): *desde* dónde se parte, *hacia* dónde se parte, el *movimiento* del pasaje mismo. Teológica, metafórica e históricamente: *desde* Egipto, *hacia* la tierra prometida, en el *paso* por el desierto.

El concepto de «libertad» –como en la moral de Häring– no tiene la misma densidad dialéctica, ni la complejidad histórica, ni la claridad práctica de la categoría (y praxis) de liberación. El hecho de que Abrahán, Moisés y tantos otros «partan» desde la «tierra» de Caldea o Egipto hacia otra «tierra» que «te mostraré» plantea una dialéctica entre *dos* términos. Las morales teológicas vigentes (las nombradas antes), al no poner radicalmente en cuestión la «tierra» primera (el «hombre viejo»; en América latina, el *actual* sistema de opresión que es el capitalismo dependiente), al no colocar como *necesario* horizonte de *todo* su discurso la utopía de la «tierra» futura (el «hombre nuevo»), todo lo que se trata en esos tratados es moral reformista, en tierra de caldeos, en Egipto. Jamás «saldrán» al desierto ni recibirán, en el desierto, la «nueva» ley (la «nueva» normatividad ética).

La cuestión de las normas, leyes, virtudes, valores y aun fines debe situarse ya «dentro» de la problemática de las *dos* tierras (totalidad/exterioridad; sistema vigente/utopía capitalismo dependiente/alternativas, etc.). Por ello, la cuestión de una ética *de la liberación* (genitivo objetivo) es el cómo se es «bueno» (justo, salvado) no en Egipto ni en la monarquía bajo David, sino en el «pasaje» de la transición de un orden «viejo» al orden «nuevo» *todavía no* vigente. Los héroes y los santos no guían su conducta por las normas «vigentes». Si así fuera, Washington hubiera permanecido como buen súbdito de los monarcas ingleses; Hidalgo en México hubiera obedecido las leyes de las Indias españolas; los héroes de la «resistencia francesa» hubieran cumpli-

do sumisamente los mandatos hitlerianos en Francia, o Fidel Castro hubiera permitido que Cuba siguiera siendo una colonia de «fin de semana» de Estados Unidos. ¿Cuál es el fundamento de la eticidad de la praxis de los héroes cuando se levantan contra las leyes, las normas, las pretendidas virtudes o valores, contra los fines de un sistema injusto? Esta cuestión, que para europeos y norteamericanos puede ocupar un apéndice de la teología moral, para los cristianos de la periferia es el primer capítulo de toda teología fundamental, ya que responde a la pregunta ¿para qué la teología como totalidad? Barth, Tillich, Niebuhr, antes de la crisis del 29, vislumbraron estas cuestiones, pero estuvieron muy lejos de poder abordarlas con la complejidad actual en el plano mundial.

Una ética crítica reconstruye la totalidad de los problemas morales desde la perspectiva y las exigencias de la «responsabilidad» por el pobre, por las víctimas, por las alternativas históricas que permiten luchar en Egipto, caminar por el desierto en el tiempo de la transición y construir la tierra prometida, tierra prometida histórica que siempre será juzgada por la tierra escatológica «más allá de toda posibilidad de producción material histórica», el reino de los cielos que nunca será del todo construido en la historia (pero que se construye ya en las construcciones de las tierras perecederas de la misma historia).

II. ¿ES LA ÉTICA LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL?

Desde la revolución burguesa industrial en el s. XVIII, la teología debió defenderse ante el ataque crítico de la «razón»: la fe es irracional y la religión oscurantismo. Por ello la «teología fundamental (*theologia fundamentalis*) se ocupaba de «constituir la racionalidad de la fe» (*rationabilitatem fidei*). Lo que no se advertía era que, de hecho, la racionalidad era burguesa, es decir, se concedía demasiado y sin conciencia al que *apologéticamente* se pensaba convencer. En efecto, la teología fundamental era apologética, defensa de la fe o, al menos, de su posibilidad. Posteriormente, la teología liberal europea debió enfrentar otro reto: ¿cómo ser cristiano en un mundo secular? La secularización de la sociedad exigió a la teología comenzar su discurso justificándose ante un mundo simplemente irreligioso, aunque burgués.

Una ética crítica hoy inicia su discurso, en cambio, ante otros retos, otras objeciones fundamentales. Se trata de una «crítica radical de la religión» como «opio del pueblo», pero en situación de opresión, de revolución, de liberación. Crítica práctico-política (no sólo racional o existencial): la religión es un fetiche que justifica la dominación; ideología de opresión que produce una conciencia falsa política, antirrevolucionaria por naturaleza.

La teología debe entonces diferenciarse y definirse originariamente, desde la relación praxis-teoría (y no razón-fe), como ética crítica ante una teología de la opresión, por una parte, y, por otra, debe justificar la posibilidad de una religión de liberación, para responder a la pregunta ¿cómo ser cristiano en un proceso de cambio de estructuras?

La primera pregunta tradicional de la teología fundamental era: ¿cómo es *posible* la revelación? S. Tromp comienza su obra con el capítulo *De possibilitate revelationis*. Contra la Ilustración, nuevamente, por ejemplo, Schelling escribía en su *Filosofía de la revelación*: «La revelación es una auténtica y especial fuente de conocimiento» (VI, 398) que nos da no «un saber infundado, sino más bien lo mejor fundado de todo, porque sólo ella contiene aquello ante lo cual toda trascendencia hacia otro término es imposible» (407). Para

el mismo Kierkegaard lo revelado es «absurdo»: absurdo para la razón ridículamente autocentrada; lo absurdo es en verdad «lo real». De todas maneras, se planteaba la posibilidad o imposibilidad de la revelación desde la razón o la racionalidad (anti-iluministas). De la misma manera, el pensamiento liberal debía dar cuenta del ateísmo para, superándolo, comenzar el discurso teológico. Nosotros, ante un mundo que se globaliza por la exclusión del los pobres del mundo, no nos enfrentamos a ateos (que hay pocos), sino a fetichistas e idólatras. La cuestión no es la secularización atea sino la existencia de diversos «ídolos»: hay que discernir entre los muchos fetiches y el Dios de los pobres.

Revelar es la interpelación del otro, que irrumpe desde más allá del mundo, de la totalidad. La voz, el clamor, la palabra del otro (*dabar* en hebreo, el Verbo), irrumpe en mi mundo trastornándolo: «¡Tengo hambre!». Desde el oír la voz del otro (*ex auditu*, dice Trento) es como se da la revelación de Dios. Pero Dios sólo puede revelarse *por el que es distinto* al sistema de pecado, al mundo. Dios puede revelarse esencialmente «por» y «mediante» el pobre. El pobre es el lugar de la epifanía de Dios (más desde que se reveló en Jesús, pobre, como le gusta llamarlo a Charles de Foucauld). Oír la voz del pobre *ahora y aquí* es la condición de posibilidad de la actualidad de la revelación de Dios. La Biblia puede ser interpretada en la tradición viviente de la comunidad cristiana particular, cuando es visualizada desde el pobre y en su perspectiva. Para la teología de la liberación la cuestión no es la posible irracionalidad de una revelación positiva, sino la imposibilidad de que Dios se revele al que es rico, al que domina al pobre, al que no se encuentra en la posición concreta e histórica que le permite oír la palabra de Dios, porque no tiene «conciencia ética».

Para la teología fundamental tradicional la cuestión siguiente era la posibilidad de la fe (*credibilitas*, dirá S. Tromp) o «el valor de los motivos para creer» (*credendibilitatis*, explicaba R. Garrigou-Lagrange). De nuevo la apologética lanzaba argumentos que convencían a los ya convertidos y dejaban totalmente indiferentes a los increyentes. Para nosotros la cuestión es muy distinta.

Es sabido que para Tomás de Aquino el acto de fe es «un asentimiento (*assensus*) no procedente de un conocimiento, sino originado en la voluntad (*ex voluntate*)» (*De Verit.*, q. 14,1). La cuestión esencial se sitúa entonces en la «disposición (*dispositio*) del creyente» (*ibid.*), es decir, en las condiciones *prácticas* (que es el «orden de la voluntad» para Tomás) de posibilidad del acto de fe. De otra manera: la cuestión fundamental es comprender qué norma tiene la *praxis* en la relación con el otro: si es dominador o dominado, si es pecador o justo. Para *poder creer* hay que ser, en primer lugar, ateo o antifetichista del ídolo del sistema vigente.

Y, principalmente, responsable por el pobre, es decir, cumplir una ortopraxis dentro de la cual sea posible *creer-en-la voz* del pobre que me reclama: «¡Tengo hambre!», y me sienta interpelado, trastornado, convertido, como el samaritano (en esta parábola, Jesús, como formado teólogo judío, da a conocer las *categorías* hermenéuticas de su teología: en este caso, sólo en éste, teología y revelación son *idénticos*).

Si lo que hemos dicho tiene algún sentido, podrá comprenderse ahora que el discurso teológico que describa la *praxis*, no sólo la esencia o estructura fundamental, sino igualmente su situación actual –*desde donde* el teólogo hace o produce su teología–, es la *prima theologia* (teología primera o fundamental). La teología es una teoría. El

teólogo es un sujeto concreto, histórico, situado (situado en su clase, en su género, en su nación, etc.). Todas estas determinaciones constituyen la praxis desde la cual surge la *teoría teológica.*

La praxis es el punto de partida de *toda* teología, se tenga o no se tenga de ello conciencia. La praxis patriarcal de Tomás hacía que su teología fuera machista, sin saberlo (y, por otra parte, quizá era imposible que lo supiera), al atribuirle a Adán el «ser» (*esse*) y a Eva sólo la «materia» en la transmisión del pecado original («Si Adán no hubiera pecado, aunque hubiera pecado Eva, el hijo no habría contraído el pecado original»). Era igualmente feudal, porque admitía sólo a los señores feudales como miembros de la sociedad (y no a los siervos, sobre los que pesaba una derecho señorial *–ius dominativum–*).

La articulación *praxis-teoría*, el hecho del «intelectual orgánico» (y el teólogo conservador es un «intelectual orgánico» de la burguesía, por ejemplo), es inevitable. La cuestión es tener clara conciencia de la praxis, de su situación concreta, de su articulación con la teoría, y hacer de dicha articulación objeto de una primera reflexión *teológica explícita.* Se trata de la relación entre tres términos: la praxis histórico-concreta (*Ph*), el teólogo como sujeto de la teología (*St*) y el discurso teológico mismo (*Dt*):

$$\text{Ph} \rightarrow \text{St} \rightarrow \text{Dt}$$

Si una praxis se ejerciera sólo dentro de un sistema de dominación, determinaría (siempre relativamente) al teólogo, en su vida, en la sociedad con otros hombres, en los intereses que defiende. De ahí que su teología (Dt) sería, sin advertirlo, por sus temas, por la manera de tratarlos, hasta por la indiferencia hacia otros más urgentes para oprimidos y pobres, una teología de la dominación.

Por el contrario, si la praxis fuera comunitaria, en ese caso dicha acción sobrepasaría las exigencias del sistema vigente, no sería sólo praxis, sino *diakonía* (servicio) al otro como otro, la acción transformadora del orden vigente del samaritano: sería una acción *ética*, no sólo *moral.* En este caso la teología (*Dt*) del teólogo (*St*) cumpliría una «misión profética», sería una ética teológica crítica, no exenta por ello de limitaciones ideológicas propias de toda producción humana.

Si la praxis está situada regional o continentalmente, según la lengua, costumbres, raza o religiones autóctonas, determinará el nacimiento de teologías africanas, asiáticas, etc. –contra las que ciertas congregaciones de la curia romana se oponen–, como indicaba el concilio Vaticano II: «Es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva la reflexión teológica... teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos» (AG 22).

De la misma manera, si la praxis se sitúa en lo más avanzado del quehacer civilizador, y muy especialmente entre los grupos políticos que se sienten responsables por la organización de sistemas prácticos al servicio de los pobres, entonces la teología debe instrumentarse con las ciencias y métodos más necesarios, aunque por ello se los acuse de marxistas, juicio que lanzan los que se encuentran, por su parte, apoyando los intereses de las clases dominantes (a las burguesías en los países capitalistas): «Estas dificultades no siempre acarrean un daño a la vida de la fe; más aún, pueden excitar las mentes hacia una más cuidadosa y más profunda inteligencia de ellas. Las recientes adquisiciones científicas, históricas y filosóficas plantean nuevos problemas... a los teólogos. Vivan, pues, en muy estrecha unión con los hombres de su tiempo y esfuércense por penetrar sus maneras de pensar y de sentir... Sepan unir los descubrimientos de la ciencias, de las disciplinas y de sus recentísimas con-

quistas con las costumbres y con la formación doctrinal cristiana, de tal modo que la estima de la religión y la bondad espiritual progresen al mismo paso entre ellos» (GS 62).

Esto es exactamente lo que ha hecho con las ciencias sociales y con los movimientos políticos latinoamericanos la teología de la liberación. Jueces de otros horizontes pareciendo haber olvidado las directrices del concilio, condenan intentos proféticos, misioneros y a la altura de las expectativas del hombre latinoamericano contemporáneo.

La «verdadera doctrina» (*ortodoxia* en griego), por todo lo dicho, surge y es determinada por la «auténtica praxis» (*ortopraxis*). A algunos puede parecerles que esto sería algo así como invertir el orden adecuado de los factores o negar el magisterio, por ejemplo. Nada de eso; se trata de una posición tradicional y antigua.

La *ortopraxis*, o el verdadero o adecuado obrar, es el de la Iglesia como totalidad, como pueblo de Dios universal. Si ella se equivocara en su actuación, no habría más punto de referencia. La *comunidad* es la ortopráctica (Iglesia universal, local, la comunidad de base para la conciencia concreta individual última).

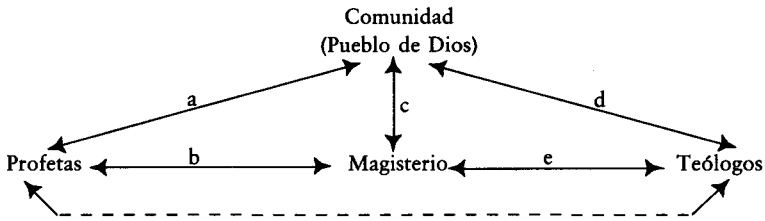
El carisma de los profetas surge desde la base y por acción del Espíritu, adecuado a esa ortopraxis concreta. El ministerio eclesial (e incluso episcopal) no es el origen del carisma; le toca juzgarlo en su autenticidad, con cuidado de no «apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno». En el ayuno de 1985 del sacerdote y ministro de gobierno Miguel Escoto para protestar por las acciones norteamericanas contra Nicaragua, una instancia jerárquica indicó que toda acción en el «campo religioso legítimo» sólo podía emanar de dicha instancia jerárquica: esto es olvidar que el Espíritu promueve en el pueblo de Dios (del cual el obispo y el papa son *partes*) carismas proféticos legítimos.

La *ortodoxia* o sana doctrina se expresa al menos en tres niveles. En primer lugar, y es el más importante porque es el cotidiano, en el juicio concreto del cristiano, miembro de la comunidad de base (donde en su revisión de vida corrige su juicio: su ortodoxia desde la ortopraxia de la comunidad). El segundo nivel es el del magisterio (en muchos niveles y cualidades: desde el consejo de un cura o la pastoral de un episcopado hasta la infalibilidad *ex cathedra* del papa o de los derechos de los concilios). Esta ortodoxia *del* pueblo de Dios conduce a la Iglesia por la historia y responde a la ortopraxis de la Iglesia *como totalidad*. Claro es que un pastor puede indicar a su rebaño si equivoca los caminos hacia el alimenticio pasto, pero en ese caso es una función ministerial *interna* de la Iglesia.

En tercer lugar, la teología, los teólogos (y «la unanimidad de los teólogos es próxima a la fe») reflexionan sobre la ortopraxis para clarificar explícitamente su relación con la ortodoxia. Es una expresión de y en la Iglesia, tiene su lugar, norma, su función de servicio profético a la ortopraxis, para asegurarla, y a la ortodoxia, para explicitarla.

Volvamos sobre el tema del punto anterior para mejor mostrar los diversos planos y sus relaciones constitutivas.

Es la *comunidad*, el pueblo de Dios como totalidad (LG 9ss), el que recibe en su «tradición» viviente la palabra de Dios (la Biblia). Él es el lugar de la ortopraxis y ortodoxia: «Un pueblo que lo conociera en la verdad y lo sirviera santamente» (LG 9). *En* ese pueblo y como función suya propia, por ser una comunidad mesiánica, profética (LG 12), el pueblo se da sus profetas. Los profetas no son más que miembros del pueblo de Dios que el Espíritu Santo promueve *sin necesariamente*



pasar por las funciones ministeriales (presbítero, obispo, papa, concilio). En la flecha *a* se indica que el profeta se origina *en, por y para* el pueblo: su ortopraxis (su recta acción novedosa, creadora, hasta revolucionaria a veces) puede chocar a muchos, pero es, en concreto, la ortodoxia prudencial, histórica, la que todos seguirán en el futuro (aun el mismo magisterio). De todas maneras, es del magisterio juzgar el carisma profético, pero no es su función «apagar el Espíritu» (LG 12).

El mismo magisterio, como función de la jerarquía, es un momento ministerial que el pueblo de Dios *se da* en su interior. La jerarquía no está *fuera* ni *sobre* el pueblo de Dios (tampoco el papa ni el concilio), sino que *en* el pueblo deben «apacentar y acrecentarlo» (LG 18). Por su parte, el papado y el concilio son funciones *internas* del ministerio jerárquico. Por ello, en primer lugar y sustantivamente, la infalibilidad de la ortodoxia es de la comunidad eclesial como totalidad: «Esta infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviese *su Iglesia*» (LG 25).

De la misma manera, el teólogo y el discurso teológico (la teología) se remiten siempre y en primer lugar a la *praxis eclesial*. Decir entonces que la praxis es acto primero y la teología acto segundo es recordar la doctrina más tradicional y antigua sobre el asunto. Es el pueblo de Dios quien inviste *a sus teólogos* de la función carismática de clarificar, explicitar, explicar la relación entre la ortopraxis (de la comunidad y los profetas) con la ortodoxia (la Biblia, la tradición dogmática y teológica, las costumbres, las doctrinas del magisterio extraordinario y ordinario, etc.). La comunidad inviste al teólogo de esta función teórica desde y para ella.

El teólogo, por su parte, estudia el magisterio, lo respeta y se sujeta a sus juicios (flecha *e*). Se inspira de manera muy especial en la ortopraxis de los profetas (flecha *f*), ya que descubre los *nuevos* caminos por los que de hecho muchos miembros de la comunidad se internan, especialmente si dicho sendero es político o aun revolucionario. La teología de la liberación ha sido muy atenta en cumplir todas estas exigencias no sólo como personas, sino especialmente como *comunidad* teológica, ya que dichos teólogos, ante todo y como teólogos, son todos miembros de una comunidad de reflexión.

Todo esto ha debido ser recordado para ahora volver sobre el tema inicial. Una ética crítica y comunitaria es la que reflexiona, describe, clarifica la existencia misma del pobre, de todas las víctimas *hoy, aquí*, en concreto e históricamente. Sin haber visto bien este punto como arranque de todo el discurso teológico, no puede hablarse del Dios de los «pobres», porque no se sabe *a priori*, antes de un análisis concreto, quiénes son los pobres, quiénes son las «víctimas», la «Diferencia» de los «sistemas» de pecado, opresión. Esto lleva a muchas ambigüedades teológicas. Muchos de los que se llaman aun teólogos críticos incluyen, por ejemplo, entre los pobres de la nación

periférica a las oligarquías terratenientes o a las burguesías nacionales (la «nación» *son todos*). Este «populismo» teológico se debe a la confusión del punto de partida. De la misma manera se critica al pobre económico pero se olvida de la opresión de género, o a las razas discriminadas, o a las culturas originarias que reciben el golpe de la globalización. Paradójicamente Dios es el primero, el origen, el infinito. Sin embargo, hoy se trata de discernir entre 1) los ídolos y los fetiches, que «se hacen pasar por Dios», y 2) el Dios verdadero. Este Dios verdadero es el *de los pobres, de las víctimas*. El criterio del discernimiento de la palabra de Dios es el saber situarse éticamente *desde los pobres o las víctimas* para oír la revelación de Dios, para poder creer en Dios, para saber si una praxis es ortopráctica. El pobre es Cristo *ahora-aquí*, el «criterio», el «camino» que nos permite descubrir y hablar en la plegaria con Dios. Por ello la ética crítica y comunitaria es la *teología fundamental* de toda teología cristiana, porque aclara los presupuestos, las *condiciones de posibilidad* del discurso teológico como totalidad.

Hoy, en Europa, en América latina, también en África, Asia o Estados Unidos, la víctima, el pobre en el sentido bíblico (objeto de pecado, explotado y asesinado por la injusticia), es la dominada, el dominado, en concreto e históricamente es el trabajador robado en su trabajo –esto de la manera más universal y abstracta, esencial–; son las naciones pobres a las que se les extrae más-vida estructuralmente; los empobrecidos por las trasnacionales; los agredidos por el armamentismo; los deudores de créditos irresponsables; los violentados en nombre de la moral; los trabajadores a los que en nombre de una planificación total se les niegan sus justos derechos; los simples ciudadanos del mundo contemporáneo a los que se les destruye ecológicamente la tierra y su cultura; las mujeres del mundo entero que soportan todas esas dominaciones aumentadas, multiplicadas, simplemente «por ser mujeres». Todas estas indicaciones, reflexiones, estructuras deben ser situadas en un nivel intersubjetivo, comunitario, que nos permite descubrir los diversos tipos de pecados, pecados *concretos* que martirizan a muchas personas, nuestras hermanas y hermanos, *como víctimas* de nuestra praxis.

Por ello, situar a la víctima, al pobre, describir su origen y los modos concretos de manifestarse esas opresiones en nuestra época es la *condición de posibilidad* radical para comenzar un discurso teórico-teológico en cuanto tal, crítico, profético: *teología fundamental* entonces. Es el *supuesto*, el *a priori*, la *conditio sine qua non* primera.

Esto nos exige distinguir entre una ética teológica fundamental, que analiza los presupuestos de toda la teología, y una ética teológica específica, que desarrolla temas concretos y por niveles de diversa complejidad. En efecto, durante muchos años, desde la década de los sesenta del pasado siglo, una cierta ética crítica fue casi exclusivamente teología fundamental. La cristología y la eclesiología críticas nacieron poco a poco después.

La teología crítica, inicialmente, fue sólo teología fundamental. Se pensaban y exponían los temas radicales de la teología (su punto de partida, el saber situarse desde las víctimas, el mostrar su criticidad, etc.). Poco a poco se fueron elaborando críticamente los tratados tradicionales (cristología, eclesiología, historia, exégesis bíblica, etc.), y sólo en los ochenta fueron naciendo las teologías que pudiéramos llamar diferenciales (de género, de raza, de las generaciones futuras o la ecología, de las culturas periféricas, etc.).

Esto explica por qué temas como el político, el económico, el social, tuvie-

ron tanta importancia. La cuestión de la dependencia de los países pobres, periféricos, subdesarrollados, dio la posibilidad, a comienzos de los setenta, de iniciar explícita e irreversiblemente un nuevo discurso. Lo que no se entendió (y la misma *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* del cardenal J. Ratzinger no lo advirtió) es que, por encima del tratamiento social o político y usando los instrumentos de la ciencia (como pedía el concilio), lo que se descubría con las nuevas herramientas metodológicas era no un tipo de pecado concreto (no sólo en abstracto, que parecería ser para la *Instrucción* el único nivel del pecado religioso), sino el pecado que negaba la corporalidad humana en una de sus determinaciones analizables (que son los tipos de pecado *reales y existentes*, y que la *Instrucción* tiende a considerar *sólo* políticos, sociales o económicos y *no* religiosos, cuando siempre lo son *también*).

Como el pobre era el punto de partida hermenéutico, el lugar *desde donde* la praxis cristiana de la comunidad se iniciaba (ortopraxis) era el mismo pobre el término *ex quo* del nuevo discurso. Pero para ello había que saber quién era, cómo llegó a ser pobre, cuáles eran las estructuras de pecado que pesaban sobre él. Estos temas, considerados por muchos como sociales, políticos o económicos (por los instrumentos hermenéuticos que permitían descubrir *lo concreto*, y que el concilio exigía que fueran usados), eran *estrictamente teológicos*; así como Tomás usó el aristotelismo (en tiempos en que era condenado por la Iglesia y el magisterio de su época) como instrumento científico, así los teólogos críticos, para construir su discurso teológico, usaron las ciencias sociales contemporáneas para clarificar, explicar y explicitar la *realidad del pobre* como categoría bíblica (en general) y como realidad *concreta* (gracias a la mediación de las ciencias sociales).

Toda teología *presupone* una praxis que la determina (no absolutamente). Como el propio teólogo siempre es por su parte condicionado, nunca pretenderá tener un «saber absoluto» o estar en posesión de una verdad irrefutable, sino, muy por el contrario, deberá ser humilde, militante con su pueblo, articulado con las organizaciones de la comunidad, servicial en su función eclesial profética (no hay que olvidar que la teología es eclesial por su origen y por su finalidad, si por Iglesia se entiende al pueblo de Dios *en su totalidad*, y no sólo al magisterio, que es una función interna del pueblo de Dios y también en función de todo el cuerpo).

La función de la ética crítico-fundamental es el tratado inaugural de la reflexión teológica, ya que se encargó más de describir las *estructuras de pecado* concretas a las que deben hacer frente la estrategia y las tácticas del pueblo de Dios en su proceso de liberación. Ésta es una tarea de la ética crítica, que descubre primero dónde están las víctimas, los pobres, y desde allí comienza su discurso teológico, teórico y práctico posterior.

K. Barth, *Carta a los Romanos* [1922], BAC, Madrid, 1998; R. Benne, *The Ethic of Democratic Capitalism. A Moral Reassessment*, Fortress, Philadelphia, 1981; E. Brunner, *Das Gebet und die Ordnungen*, Mohr, Tübingen, 1932; E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 vols., Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977; R. Niebuhr, *Moral and Inmoral Society*, Scribner, New York, 1932; P. Tillich, «Christentum und Sozialgestaltung», en *Gesammelte Werke* II, Stuttgart, 1962; id., «Die Bedeutung der Kirche für die Gesellschaftsordnung in Europa und Amerika», en *Gesammelte Werke* III, Stuttgart, 1962.

Enrique Dussel