

LA INFLUENCIA DE ZUBIRI EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

JUAN A. ESTRADA

Hablar de la influencia de Zubiri en la teología de la liberación puede resultar sorprendente para mucha gente. Es bien sabido que la teología de la liberación ha mostrado una fuerte tendencia al uso de las ciencias sociales¹ más que de la filosofía y que, dentro de la filosofía, ha sido el marxismo la corriente más revalorizada, en correlación con la importancia que concede a la praxis de transformación social. Los problemas filosóficos no han sido relevantes durante mucho tiempo para la teología de la liberación, de tal manera que las cuestiones epistemológicas, la concepción de la historia, y la evaluación de las relaciones entre la teoría y la praxis han sido poco tratadas y constituyen algunos de los déficits de este tipo de teología, indicados tanto por sus críticos como por algunos de sus impulsores y autores más representativos.

Para analizar el influjo de Zubiri en la teología de la liberación procederemos de la siguiente forma. Primero vamos a indicar en qué está lo específico de la teología de la liberación y en un segundo momento indicaremos qué elementos de la filosofía zubiriana han influido en ambas dimensiones, indicando algunos autores y escritos en los que se hace patente ese influjo. Naturalmente, no podemos extendernos aquí en una exposición de la teología de la liberación, ni del pensamiento de Zubiri. Tenemos que presuponer el conocimiento de ambas corrientes y sólo indicaremos algunas cuestiones relevantes y nucleares que hagan comprensibles las relaciones entre ambas.

1. El punto de partida de la teología de la liberación

La pregunta de Lutero acerca de cómo encontrar a un Dios que pueda salvarnos, no sólo es el punto de partida de la subjetividad moderna en el campo religioso, cuestionando las certezas salvíficas, problematizando la idea de

¹ G. GUTIÉRREZ, *Teología y ciencias sociales*: Diakonia 32 (1984) 282-91.

salvación divina e impugnando la fe medieval en la autoridad, en nombre de la autoridad de la fe, sino que es también una constante fundamental del hombre religioso². Todas las religiones, desde la época del mito a los modernos sistemas desarrollados, responden a la necesidad de salvación del hombre. La indigencia humana no sólo plantea la pregunta por el sentido de la vida y abre espacio a la angustia, en cuanto toma de conciencia de la propia infundamentación ontológica (Heidegger), sino que es el motor de la religión desde las experiencias del nacimiento y de la muerte, que son las cuestiones límites que plantean la pregunta kantiana por el «¿qué puedo esperar?» a la que responde la religión.

La teología de la liberación retoma la pregunta de Lutero desde una renovada antropología y una concepción de la historia diametralmente opuesta a la teoría de los dos reinos luteranos. Parte de la concepción bíblica del Dios liberador del Éxodo³, como prototipo de la acción divina, que continúa en el mensaje del reinado de Dios anunciado por Jesús. Hay un «yo» desde un «Tú» que llama y envía, es decir, la vocación humana se basa en la revelación divina. Dios tiene la iniciativa salvífica pero no salva al hombre desplazándolo, sino apelando a la mediación humana. Hay por tanto una vuelta a la historia⁴ y a la praxis: desde el salvador se abre al Dios creador, recobrando la dimensión profético-mesiánica del cristianismo que había sido transformada en una escatología de novísimos, es decir, en una teología de ultratumba.

A partir de aquí se establece una concepción unitaria de la historia: la historia de salvación se da en la historia profana y la salvación se entiende humanamente como liberación. La idea fundamental del reinado de Dios permite revalorizar el papel humano como co-creador, ante un mundo imperfecto, y como corredentor, ante un mundo en pecado⁵. El hombre construye el reinado de Dios en el aquí y ahora de la historia, la salvación acaece intramundamente y la intervención última divina es la que permite mantener abierta la historia (contra toda pretensión de absolutizar las utopías y proyectos intrahistóricos), así como el carácter asintótico y referencial del reino de Dios como meta de la historia, a la que hay que tender y anticipar, transformando la realidad, pero que, en última instancia, es inalcanzable para el hombre. El reinado de Dios deja de ser una referencia de

² El papel de Lutero como precursor de la modernidad filosófica lo he estudiado en *Dios en las tradiciones filosóficas II: de la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid 1996, 74-81.

³ E. DUSSEL, *El paradigma del Exodo en la teología de la liberación*: Concilium 209 (1987) 99-114.

⁴ I. ELLACURÍA, *Historicidad de la salvación cristiana*, en: *Mysterium Liberationis* I, Madrid 1990, 323-72.

⁵ J. SOBRINO, *Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación* en: *Mysterium Liberationis* I, Madrid 1990, 467-510.

ultratumba y metahistórica para preguntarse por dónde pasa en las situaciones concretas.

Esta reescatologización del cristianismo va acompañada por una concepción antropológica que toma distancia de la espiritualización y desmundanización del hombre. No se trata de salvar las almas sino de salvar al hombre, que es realidad somática, cuerpo espiritualizado y espíritu corporeizado, tomando distancia del cristianismo platonizante que escinde y dualiza la realidad humana⁶. Por eso, la salvación no presupone la inmortalidad del alma, sino la resurrección de los muertos. Es decir, hay que asumir la realidad del sufrimiento y de la muerte, sin pretender trascenderlas de forma idealista y espiritualizante⁷.

La «theologia crucis» cobra aquí una dimensión radical. El resucitado es el crucificado y el Dios de Jesús es el de los vencidos de la historia (tanto a nivel individual como colectivo). Se revaloriza la historia de Jesús como clave para comprender y explicar el término final de la cruz, contra las teorías predestinacionistas divinas que ponen en un supuesto plan divino la responsabilidad última, descargando al hombre. Se lee la historia desde el reverso de las víctimas, la memoria de la pasión de Jesús se inscribe en la de los individuos y pueblos crucificados⁸, para desde ahí situar la iglesia y sus funciones sociales, económicas y políticas.

El pobre es el prototipo humano por excelencia, en correlación con una idea de pecado que rechaza la concepción privatizante y puntual, tradicional en Occidente, en favor del pecado colectivo que cristaliza en estructuras sociales de pecado. Por eso, no es la sexualidad el paradigma del pecado, como ocurre en el cristianismo burgués europeo, sino la injusticia, que afecta a la condición relacional del hombre. De esta forma, el pobre es el empobrecido (y no el resultado de la providencia divina o de una concepción naturalista) y la lucha contra el pecado abarca por igual las realidades espirituales y corporales. La realidad se analiza desde la clave hermenéutica de los pobres y oprimidos, buscando las causas estructurales de la pobreza (análisis de la realidad que utiliza la mediación de las ciencias sociales). No se trata simplemente del problema de la libertad, resaltado por la teología europea, sino del de *liberar*, que está vinculado al de *salvar* en el Nuevo Testamento⁹. Hay que buscar las raíces

⁶ E. DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires 1974; *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969.

⁷ Metz valora este planteamiento como una segunda reforma del cristianismo, tras el fracaso de la primera reforma protestante que pone fin a la época del cristianismo burgués (cf. *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca 1982, 52-67).

⁸ I. ELLACURÍA, *El pueblo crucificado*, en: *Mysterium liberationis* II, Madrid, 1990, 189-216.

⁹ J. L. SEGUNDO, *Libertad y liberación*, en: *Mysterium Liberationis* I, 373-92.

sociales del pecado que generan la pobreza humana, y el pecador es muchas veces el pobre material, cuya indignidad infrahumana le arrastra al pecado, y, siempre, el que se autoempobrece a partir de la colaboración con el pecado, es decir, desde la contribución personal a la opresión de los otros, que redundan en la autoalienación.

Precisamente porque no hay escisión entre cuerpo y alma, sino continuidad entre cuerpo espiritualizado y espíritu corporeizado, no hay tareas sobrenaturales que se impongan a las naturales¹⁰. El mal no es sólo el resultado del pecado, sino también la consecuencia de un mundo imperfecto y necesitado de redención. El hombre no es sólo culpable, sino también víctima (incluido el pecador). Es decir, las tradicionales obras de misericordia –«se llaman así porque no se deben en justicia» (Astete)– que se dividían en corporales y espirituales se convierten ahora en el test mismo de la praxis cristiana. Lo importante no es hacer las cosas pensando en Dios, según la tradicional doctrina de la «pureza de intención», sino comprometerse con el pobre, aunque no se haga por Dios ni se piense en él¹¹. La fe implica una praxis liberadora y comprometida, a cuyo servicio hay que poner la reflexión teológica. Los derechos de los pobres son «los derechos de Dios» (Boff), lo que da un nuevo significado teológico a la doctrina de los derechos humanos¹². Para la teología de la liberación Dios es siempre el encarnado, no hay que hablar de Dios en sí, sino soteriológicamente (Dios para nosotros) y su trascendencia y omnipotencia se revela en su identificación con los pobres y los pecadores.

Paradójicamente, no son las prácticas religiosas lo que se pone en primer plano, aunque no se niegan, sino la praxis humana y social. El primado lo tiene la praxis, es decir, el compromiso en la lucha por la justicia y, a partir de ahí, hay que hacer la teología¹³ y se debe plantear el lugar y la función social de la Iglesia desde la concreción del pobre¹⁴. Por eso, la liberación ético-política es la más urgente, aunque la «liberación soteriológica» tenga la primacía de valor¹⁵. La importancia de la mediación socioanalítica y el influjo del marxismo pueden comprenderse desde estas premisas. También las suspicacias y celos, de la

¹⁰ J. B. LIBANIO, *Esperanza, utopía, resurrección*, en: *Mysterium Liberationis* II, 495-510.

¹¹ Cf. Mt 25, 37-46, que es un texto clave para la teología de la liberación.

¹² J. SOBRINO, *Dios y los procesos revolucionarios*: *Diakonia* 17 (1981) 39-56.

¹³ I. ELLACURÍA, *La teología como momento ideológico de la praxis eclesial*: *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978) 457-96.

¹⁴ J. SOBRINO, *Teología de la liberación y teología europea progresista*: *Misión Abierta* 77 (1984) 395-410; L. BOFF, *Teología desde el lugar del pobre*, Santander 1984.

¹⁵ C. BOFF, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en: *Mysterium Liberationis* I, 85-89; J. COMBLIN, *América Latina y el actual debate teológico entre neoconservadores y liberales*: *Selecciones de teología* 23 (1984) 33-46.

autoridad jerárquica especialmente, desde posturas teológicas tradicionales¹⁶. Ya no se trata de una Iglesia centrada en la jerarquía, sino de una Iglesia del pueblo encarnada en los pobres (a cuyo servicio está la autoridad jerárquica) y articulada desde las comunidades de base. La unidad de la Iglesia no es la de una uniformidad impuesta verticalmente, sino la de una comunión de comunidades comprometidas con los oprimidos en los diferentes contextos histórico-sociales¹⁷.

2. Algunas aportaciones de Zubiri a la teología

En este contexto hay que plantear el influjo de Zubiri. Se podría pensar que su aportación fundamental hay que ponerla en su concepción del problema de Dios. La experiencia teológica de la religación del hombre a Dios, en cuanto que la sustantividad humana busca el fundamento último de la realidad, sirve a Zubiri para conectar la vieja teología natural con la antropología. La inquietud humana, que es la vertiente zubiriana de la angustia heideggeriana ante la radical infundamentación del hombre, se pone en relación con la respectividad del mundo respecto a Dios, ya que Dios es el fundamento último que da razón del mundo. La pregunta por Dios es inevitable y el hombre en cuanto animal de realidades, que parte de la aprehensión fundamental de la realidad, se abre a un horizonte en el que Dios aparece como la realidad absoluta por antonomasia.

El pensamiento teológico de Zubiri se mueve en el ámbito de la ontología y de la epistemología, intenta dar una respuesta renovada al viejo problema de la nihilidad en correlación con la teología de la creación de la nada. Su concepción filosófica no se centra en un planteamiento teológico de Dios, ni se mueve tampoco en el horizonte de la praxis humana, tópicos determinantes de la teología de la liberación. Por eso, el influjo de Zubiri en esa teología hay que buscarlo en otras dimensiones para desde ellas captar la concepción teológica. El aporte fundamental es epistemológico y metodológico y se ha dejado sentir de forma selectiva en algunos de los teólogos más representativos de la teología de la liberación, concretamente en Ignacio Ellacuría, en Jon Sobrino y en Enrique Dussel. Indirectamente su influjo ha sido mucho mayor por mediación de estos teólogos que han tenido y todavía tienen una gran irradiación en la teología de la liberación.

¹⁶ J.C. SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976, 29-52.

¹⁷ L. BOFF, *Notas teológicas de la iglesia de base*, I-II: *Sal Terrae* 67 (1979) 799-809; 867-880; *Iglesia, carisma y poder*: Bogotá Indoamerican Press 1982, 54-101; A. QUIROZ, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca 1983, 153-89.

La filosofía zubiriana arranca de la relación intrínseca (respectividad) entre inteligencia «sentiente» (unidad intrínseca entre intelegir y sentir) y realidad (formalidad de algo aprehendido de suyo), que tiene la prioridad sobre la inteligencia¹⁸. Al caracterizar al hombre como animal de realidades, Zubiri reifica el ser (en la línea de la tradición aristotélica) e «inteligiza» el logos, haciendo formalmente de la intelección la actualización de lo real en la inteligencia. Por eso, la filosofía de Zubiri busca la realidad, el «de suyo», más allá del ser, superando la logificación y la entificación que se han dado en el desarrollo histórico.

Sólo desde ahí es posible encontrar a Dios como realidad absoluta que trasciende las cosas desde las que se revela. La búsqueda de Dios no es una fuga de la realidad sino su profundización. No hay fuga mundi posible, sino afrontamiento de la realidad como condición para la religión. Desde la religación surge la religión, en cuanto plasmación de cómo el poder de lo real y su fundamento (Dios) fundamentan al hombre: las cosas son reales en Dios, es decir, son deiformes (que es lo que expresa el cristianismo)¹⁹. Por eso, para Zubiri el problema de Dios surge desde la dimensión «teologal» del hombre; pero lo teologal no es lo teológico sino que es su fundamento y punto de partida. Para Zubiri, el problema de Dios excede el campo de la religión y de la teología, se enraíza en la realidad y su fundamento y en la dimensión humana según la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real. El estudio de lo teologal tiene así fundamentos ontológicos y epistemológicos, así como antropológicos. Plantear la pregunta por Dios implica abordar el problema de la realidad, de su significado y de la forma del hombre de situarse en la realidad. El lugar de Dios no está simplemente en la vivencia religiosa, sino en la experiencia fundamental humana²⁰.

Según Ellacuría, este es el punto de partida del filosofar, la principalidad de lo real y el hombre tiene que asumir la realidad en sus diversas dimensiones contra los reduccionismos idealistas encubridores que determinan los procesos históricos logificando la inteligencia y entificando la realidad²¹. Se trata además de una realidad dinámica, procesual, evolutiva, cambiante y que culmina en la historia. «La realidad se manifiesta así a la filosofía de la finitud como una exterioridad desde la que el ser se im-pone como su mostración [...]. La realidad

¹⁸ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980, 10-14.

¹⁹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1985, 174-78; *El problema teologal del hombre*, en: *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Rahner*, Madrid 1975.

²⁰ X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre*, 62-63.

²¹ I. ELLACURÍA, *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, en: *Razón, ética y política*, Barcelona 1989, 169-70; 184-92.

físico-biológico-real le excede por definición y para siempre en un doble nivel»²². Este es también un rasgo determinante del influjo de Zubiri en el concepto de liberación de la teología y de la filosofía latinoamericana. El hombre está referido a una realidad que siempre conserva su carácter extrínseco y dialéctico, tanto a nivel cognoscitivo como ontológico. Es el hombre el que se apoya en la alteridad de la realidad, prioritaria y exterior, contra el predominio del «cogito» integrador.

Esta prioridad de lo real lleva a Ellacuría a subrayar la materialidad de la historia, así como la base biológico-social de la antropogénesis, dando la prioridad a la especie y a la conciencia colectiva, dentro de la cual surge la personal individual. Los procesos históricos hay que verlos siempre desde la prioridad de la praxis colectiva. «La realidad histórica, dinámica y concretamente considerada, tiene un carácter de praxis, que junto a otros criterios lleva a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad. No es tanto la equivalencia de Vico entre el verum y el factum, sino entre el verum y el faciendum [...], hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera. Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse [...] es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía»²³.

Este apego a la realidad, que tiene que descubrirse y hacerse al mismo tiempo, tiene repercusiones teológicas. La referencia de la realidad a Dios, que trasciende a las cosas y las fundamenta, es la que permite la crítica a las ideologías encubridoras, así como dar consistencia y alteridad a lo real en cuanto tal. Por una parte, la teología de la liberación da la primacía a la situación concreta actual. No se parte de la teoría, ni siquiera de una exégesis de los textos bíblicos, como sucede en la teología europea, para luego ver cómo se aplica la «palabra de Dios» a la realidad vigente²⁴. Por el contrario, se parte del momento histórico actual, analizándolo con las mediaciones de las ciencias sociales, para desde ahí preguntarse qué es lo que puede decir la Biblia al hombre oprimido.

Lo que se busca es una salvación concreta y no una oferta de salvación teórica, siguiendo el primado de la praxis que es determinante para la misma

²² E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara 1991, 162; *Filosofía ética latinoamericana. Presupuestos de una filosofía de la liberación* I. México 1977, 46-47; 162 *Filosofía ética latinoamericana* V, Universidad Santo Tomás, Bogotá 1980, 72-75.

²³ I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1990, 473.

²⁴ Ellacuría contrapone la teología de Leonardo Boff, en cuanto prototipo de la teología de la liberación, con la teología de Olegario González de Cardedal, en cuanto representante de una forma de hacer teología en Europa. Se basa para ello en los textos que ofrecen ambos en A. VARGAS MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner* Madrid 1975, 179-211; 241-268.

teología, en cuanto reflexión que surge y sirve al compromiso cristiano. No se trata de defender teóricamente la fe contra las impugnaciones de la razón, que es lo que constituye el eje central de la teología tradicional europea (la significación de la fe para la cultura actual), ya que esto lleva a reelaborar el significado de la fe para adaptarla y hacerla comprensible a la situación vigente. Por el contrario, el problema fundamental está en la disconformidad con la situación histórica que es la que hay que transformar porque oprime al hombre y, por tanto, contradice a la acción de la palabra de Dios. El problema no es recuperar el sentido de la fe para el hombre moderno, sino liberar la realidad vigente de la miseria opresora²⁵.

La conexión entre la necesidad humana actual y la oferta de salvación cristiana se hace contextualizando tanto el presente como el pasado. Cómo surge históricamente la liberación cristiana y a quién se dirige en la época inicial es la pregunta decisiva, para luego establecer paralelos, actualizaciones y puntos de convergencia entre el hombre al que buscó liberar Cristo y el actual necesitado de redención. Se busca iluminar el presente con el pasado e, inversamente, que la situación actual fecunde y abra nuevos horizontes a la palabra bíblica. Hay que correlacionar la dialéctica de opresión/liberación en la época de Cristo y en la actual. De esta forma, el pasado sirve de plataforma y de motivación inspiradora, impidiendo que la tradición se convierta en algo estático, ahistórico e interpretable de forma literal y repetitiva, con lo que se pone un coto a la creatividad del presente en lugar de servir de trasfondo para ella. En realidad, se trata de ver el evangelio como una palabra viva, que cobra nuevos significados a la luz de los distintos contextos históricos y que puede ser también analizada hermenéuticamente y criticada ideológicamente, captando sus condicionamientos y limitaciones epocales.

Se podría hablar de una recreación constante del evangelio en las distintas situaciones diacrónicas, de un ir con Cristo más allá de su contexto histórico, dando así un contenido teológico al binomio Cristo-los cristianos, que es determinante para la reflexión teológica actual y, sobre todo, para el compromiso práctico. El primado de la salvación cristiana no lo tiene ni la palabra de la Escritura ni su contemplación y verificación afectiva y vivencial. No hay una intelección teórica de sentido desde la que se ofrezca (desde arriba) la salvación al hombre actual. La teología de la liberación rechaza el recurso a la Escritura como una arqueología de citas asumidas de forma indiscriminada, abstracta y descontextualizada. Hay que buscar la correlación entre relato y acción histórica, es decir, una hermenéutica de la realidad histórica (la pasada y la vigente) que

²⁵ J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*: ECA 30 (1975) 426-31.

permite la transformación social, con lo que la praxis es un criterio determinante del sentido teológico.

Aquí es donde irrumpe la concepción antropológica de Zubiri. Ellacuría parte de la inteligencia sentiente como determinante esencial del hombre en cuanto animal de realidades. La estructura formal de la inteligencia no es buscar la comprensión teórica del ser ni captar su sentido, que es lo que favorece una teología que privilegia el significado teórico y que pone el acento en la ortodoxia. Lo formal de la inteligencia humana consiste en afrontar la realidad en cuanto tal, en captarla, enfrentando al hombre con su contexto. Sólo en un segundo momento es posible la búsqueda de la comprensión teórica del ser de la realidad. Pero lo constitutivo del hombre en cuanto animal de realidades es situarse ante ella, captarla y enfrentarse con ella. Teológicamente significa que el conocimiento se hace ético prático y no sólo interpretativo²⁶.

A partir de aquí, aprehender la realidad y enfrentarse con ella, ya es posible desarrollar implicaciones teológicas. Ambas son asumidas tanto por Ellacuría²⁷ como por Sobrino²⁸ y se constituyen en ejes determinantes de su producción teológica. Hay que descubrir la realidad que está encubierta. Enfrentarse con las cosas reales en cuanto tales tiene tres dimensiones: primero, *hacerse cargo de la realidad*, que es distinto de estar ante las ideas o representaciones de las cosas. Es decir, tomar distancia de las ideologizaciones y del logocentrismo occidental, para, por el contrario, analizar la realidad con todas las mediaciones de las que se sirve la teología para que llegue a tener sentido desde una fe que ha servido para transformarla. Este hacerse cargo de la realidad, para Sobrino la «honradez con lo real», implica también que la Iglesia y la teología se hacen cargo de la situación de los pobres y oprimidos viviendo en contacto con ellos, en lugar del distanciamiento de los despachos, que son una torre de marfil desde la que se elabora una teología académica y científica, pero también abstracta y descontext-

²⁶ O. c., 431-34; G. GUTIERREZ, *Evangelio y praxis de liberación*, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973, 231-45; *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, 193-273.

²⁷ I. ELLACURIA, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*: ECA 30 (1975) 418-21; *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, en: *Razón, ética y política*, Barcelona 1989, 191.

²⁸ «Lo evidente es todo menos evidente», solía decir Ellacuría. «Y con esa convicción hay que empezar a hablar de los pueblos crucificados. Y es que, cuando lo que es evidente en otros, los pueblos crucificados, nos hace evidente lo que en verdad somos «nosotros», tendemos a ignorarlo, encubrirlo o tergiversarlo, porque simplemente nos aterra. Es, pues, comprensible que ignoremos la evidencia de los pueblos crucificados, pero es necesario sospechar al menos [...], que esa ignorancia no es mera ignorancia, sino voluntad de ignorar o de encubrir. Empecemos, pues, descubriendo la en-cubierta realidad de nuestro mundo» (J. SOBRINO, *Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Jahvé*, en: *América, 500 años. Problemas pendientes*, Barcelona 1991, 28.

tualizada. El interés que mueve al conocer teológico es determinante de la misma forma de hacer teología. Por eso, hacerse cargo de la realidad apunta al desde dónde se hace teología y al dónde se sitúa la Iglesia en medio de los conflictos sociales.

En un segundo momento, se pone el acento *en cargar con la realidad*. Es decir, el carácter ético de la inteligencia está en que no se evada de las cosas, de sus exigencias e implicaciones. Hay que asumir la carga de la realidad, en lugar de evadirse de ella; de ahí que sea una teología contextualizada y comprometida y que el teólogo participe también en las consecuencias del mensaje que se presenta. Este hacerse cargo de la realidad es la versión de la crítica de las ideologías de la tradición ilustrada. Hay que atender a los orígenes sociales, económicos, políticos y socioculturales, también eclesiales, de la situación de opresión reinante. A partir de aquí surge la denuncia a la presunta neutralidad de la teología y de la Iglesia, que encubre la complicidad con el statu quo sociopolítico y económico, y se revaloriza la dimensión profético-mesiánica del cristianismo que lleva a una escatologización de la historia. Tanto el conocimiento como la praxis son evolutivos y dinámicos, ya que dependen de una realidad histórica en constante cambio, del que hay que hacerse cargo para indagar sus causas y denunciar sus condicionamientos.

Este segundo momento está íntimamente conectado con el tercero, *encargarse de la realidad*, es decir, poner el acento en la transformación social, dando la primacia a la ortopraxis respecto a la ortodoxia (es lo que Sobrino llama también fidelidad a lo real)²⁹. Es el punto desde el que es posible hablar del trasfondo martirial de la teología de la liberación y del movimiento eclesial y social con el que conecta. No hay un cambio abstracto de sentido sino que hay que transformarlo prácticamente, teniendo prioridad el cambio social sobre el sentido teórico

²⁹ «La fidelidad a lo real, como segundo presupuesto de la espiritualidad, no es otra cosa que mantener la primera honradez dentro de lo que en la historia hay de negativo y cargando con ello [...]. Lo único que se sabe es que hay que mantenerse fieles y seguir en la historia tratando siempre de transformarla en positivo. Esa fidelidad a lo real es lo que ejemplifica la cruz de Jesús [...] aceptando ese silencio [el de Dios] y cargando con él se mantiene en fidelidad hacia lo real» (J. SOBRINO, *Liberación con espíritu*, Santander 1985, 28-29; «Esa honradez con la realidad latinoamericana, la fidelidad hacia ella en medio de sus costosas exigencias, la esperanza y la práctica del amor mantenidas [...], la experiencia de gratuidad, no sólo de cargar con esa realidad, sino también de ser llevados por ella, nos parecen los presupuestos últimos de la espiritualidad de la liberación» (*ibidem*, 33). Otras veces Sobrino utiliza las expresiones de Ellacuría sobre «hacerse cargo de la realidad» (dimensión noética y dadora de sentido), «encargarse de la realidad» (dimensión práxica) y «cargar con la realidad» (dimensión ética). A esta forma de proceder la llama dimensión socrática del quehacer teológico y la representa en el testimonio del martirio (cf., J. SOBRINO, *De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio*, en: *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, 108.

objetivado en las formulaciones teóricas. Se trata de una concreción de la vieja exigencia católica acerca de que no hay fe sin obras, que, esta vez se conecta con la antropología zubiriana y su concepción de la inteligencia sentiente. El primado lo tiene aquí la ética, la utopía y la teología de la cruz, en el contexto de la construcción del reinado de Dios. El paso de la ortodoxia abstracta a la concreta no se realiza desde la reinterpretación teológica del mensaje bíblico, sino desde la praxis del seguimiento³⁰. La ruptura epistemológica que supone el Dios de la cruz con el Dios fundamento del orden social lleva más que a una reconciliación del mal con la existencia de Dios (problema clásico de la teodicea), a justificar la fe ante la tarea que le plantea el mal (Sobrino). La muerte del oprimido es lo que importa («el derecho humano fundamental sigue siendo el derecho a la vida amenazada de pueblos enteros que configuran la mayor parte de la humanidad» y no la muerte de Dios que preocupa a la teología europea tradicional³¹).

Desde esta perspectiva, surge inevitablemente la pregunta acerca de quién es el destinatario último de la acción de la Iglesia y de hasta qué punto la opción por los pobres es el referente real (no sólo teórico) de la praxis eclesial. La denuncia al eclesiocentrismo, así como el rechazo de la prioridad de los intereses institucionales sobre la suerte de los pobres, son algunas de las consecuencias de este encargarse de la realidad, que Ellacuría supo testimoniar con su propia vida. En este contexto, Ellacuría no teme hablar del marxismo como de un interlocutor privilegiado de la teología de la liberación y, al mismo tiempo, ya en los primeros momentos del desarrollo de la teología de la liberación, avisar sobre su ambigüedad y distanciamiento de las motivaciones que inspiran esta teología y determinan su campo de realización³².

La dialéctica marxista en su doble línea de crítica a las ideologías y de teoría de la acción transformadora del mundo ha sido el centro de muchas de las críticas a la teología de la liberación. Sin embargo, hemos visto cómo esa doble dimensión crítica y transformadora puede ser asumida por la teología de la liberación

³⁰ «La crítica a este modelo se puede hacer desde lo que la filosofía y las ciencias sociales han hecho hoy patente: la teoría, en este caso la contemplación, no se puede constituir como tal sin que para su constitución no exista un momento de praxis» J. SOBRINO, *La oración de Jesús y del cristiano*, en: *Oración cristiana y liberación*, Bilbao 1980, 107.

³¹ J. SOBRINO, *Lo divino de luchar por los derechos humanos*: *Sal Terrae* 72 (1984) 683-97; *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*: en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander 1984, 40-53.

³² I. ELLACURÍA, *Teorías económicas y relaciones entre cristianismo y socialismo*: *Concilium* 125 (1977) 282-290; *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*: *ECA* 30 (1975) 424-25; *Los pobres, lugar teológico en América Latina*, en: *Teólogo mártir por la liberación del pueblo*, Madrid 1990, 44; *La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina*, *ibid.*, 78-84.

desde otras perspectivas filosóficas. Esta es, a mi juicio, la aportación decisiva de Zubiri a algunas de las corrientes de la teología de la liberación. El enfrentamiento con la realidad pasa por atender a los sujetos más deshumanizados y empobrecidos de nuestras sociedades y desde ahí hay que hacer la crítica a la sociedad y a la misma Iglesia, denunciando los encubrimientos y los compromisos legitimadores de la explotación del hombre por el hombre. Cargar con las consecuencias intraeclesiales y sociales de ese enfrentamiento con la realidad y del empeño por transformarla para hacerla no más «racional», en el sentido hegeliano-marxista, sino más acorde con el plan de Dios que se revela en la historia de Jesús, es lo que constituye el núcleo de la teología de la liberación. En ella convergen, por tanto, postulados teológicos y filosóficos específicos, los de la teología y filosofía de la liberación. Ambos se inspiran, entre otros, en el sistema zubiriano.