

JON SOBRINO

LOS «SIGNOS DE LOS TIEMPOS» EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

«La definición de la teología es ya en sí misma una tarea teológica; no se puede decir qué es la teología sino haciendo teología»¹. A la luz de estas palabras del P. Alfaro, queremos exponer qué es la teología de la liberación; pero la queremos exponer no tanto desde sus contenidos, sino desde su propio quehacer, como teología *in actu*.

La exposición de lo que es «hacer teología de la liberación» es indudablemente tarea larga y compleja, y por ello nos vamos a concentrar en este artículo en un solo punto que juzgamos importante y decisivo: cómo están presentes los signos de los tiempos en el quehacer de esa teología.

Digamos desde el principio que utilizar los signos de los tiempos en el quehacer teológico es ya una decisión teológica y presupone una concreta experiencia de la fe. Habrá que mostrar, por lo tanto, la justificación para tal modo de proceder, aunque esa justificación —como ocurre siempre en el quehacer teológico— ocurrirá *a posteriori*, después de hacer teología de esa manera. Pero más que justificar este modo de proceder lo que se pretende en este artículo es mostrar el hecho de que la teología de la liberación toma absolutamente en serio los signos de los tiempos y las implicaciones que eso tiene para el quehacer teológico y para la comprensión de lo que es ese quehacer. De esta forma, ade-

¹ *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 123.

más, se podrá captar la diferencia entre el quehacer teológico de la teología de la liberación y de otras teologías.

1. LA PRESENCIA DE DIOS EN LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

1.1. Desde un punto de vista sistemático, los signos de los tiempos pueden ser comprendidos de dos formas distintas, distinción que, a nuestro juicio, no suele ser suficientemente recalcada por la teología, lo cual lleva a imprecisiones conceptuales y a que la teología no suele preguntarse en serio qué debe hacer con ellos.

Una forma sencilla de captar esa distinción es analizar cómo se presentan los signos de los tiempos en dos conocidos textos del Vaticano II². En el número 4 de la *Gaudium et Spes*, el concilio afirma que «la Iglesia debe escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre la mutua relación de ambas cosas. Es necesario, por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia lo caracteriza». Signos de los tiempos significa aquí aquello que caracteriza a una época y que ofrece una novedad con respecto a otras épocas del pasado; son, pues, una realidad histórica concreta. Y la finalidad de conocerlos —escrutándolos— y de comprenderlos es directamente pastoral: la Iglesia necesita determinarlos para que su misión —salvar y no juzgar, servir y no ser servida, como aparece en las últimas palabras del número 3— pueda ser llevada a cabo de forma relevante en el mundo de hoy. A esta comprensión de signos de los tiempos la llamamos *histórico-pastoral*, pues la adecuada comprensión de la historia es indispensable para la adecuada misión pastoral de la Iglesia. En efecto, mal podría la Iglesia cumplir con su misión en el mundo de hoy si no cae en la cuenta de la modernidad y posmodernidad con su secularismo y ateísmo; si no cae en la cuenta de la pobreza, la amenaza nuclear, la injusticia y el anhelo de vida, de paz, justicia y libertad; si no cae en la cuenta del ansia de recuperar la identidad cultural usurpada, del feminismo, etc.

² Aquí no hacemos un comentario exegético de esos textos, pero los citamos porque aparece en ellos una clara e importante diferencia, que posibilita al menos hablar de signos de los tiempos en sentido pastoral y en sentido teologal.

Pero el concilio ofrece otro significado de los signos de los tiempos en la *Gaudium et Spes* número 11: «El pueblo de Dios... procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios.» Esta afirmación tiene en común con la anterior que menciona realidades históricas que deben ser conocidas, pero añade —y en esto estriba su diferencia y su decisiva importancia— que en ellas se debe discernir la presencia de Dios o de sus planes. La historia es vista aquí no ya sólo en su novedad y densidad, sino en su dimensión sacramental, en su capacidad de manifestar a Dios en el presente. Y, por ello, la finalidad de captar los signos de los tiempos no es ya sólo pastoral, sino teologal. En ello está en juego no sólo la relevancia de la Iglesia en el mundo actual, sino su identidad (que, por cierto, es lo que mejor garantiza su relevancia). Mal podría la Iglesia ser hoy Iglesia si no descubriese lo que hoy está diciendo Dios en la historia y no lo pusiese en práctica. Por eso, a esta acepción de los signos de los tiempos la llamamos *histórico-teologal*³.

Pues bien, la necesidad de discernir los signos de los tiempos que el concilio exige a la Iglesia, al pueblo de Dios (y a los teólogos en cuanto creyentes), para su buen ser y hacer, la teología de la liberación la aplica también a la misma teología. Indudablemente, la teología de la liberación acepta y asume en su quehacer las diversas fuentes de conocimiento teológico, la revelación en la Escritura y en la tradición, el magisterio, también algunas teologías previas, pero insiste en la necesidad de asumir seriamente los signos de los tiempos, y no sólo en su acepción histórico-pastoral, en lo cual coincide con otras teologías, sino en su acepción histórico-teologal, en lo cual se diferencia de otras.

El hecho como tal nos parece que está fuera de discusión, pues así opera la teología de la liberación; su justificación, en cuanto puede hablarse de justificación cuando se trata de una decisión última, la veremos más adelante. Pero lo importante ahora es recalcar el significado del hecho para la teología. Dicho en breves palabras, esto significa que la teología de la liberación es una teología creyente, si se nos permite esta obviedad, pero de una determinada manera, que ya no es tan obvia. En la teología de la liberación está actuante la fe en cuanto

³ En su comentario al n. 11 de la *Gaudium et Spes* (*Lexikon für Theologie und Kirche*. Das Zweite Vatikanische Konzil III, Freiburg 1968, 313-314), J. Ratzinger explica que desde el texto de Zürich se quería entender por signos de los tiempos «la voz de Dios», lo cual, en esta radicalidad, no fue aceptado, aduciéndose para ello razones exegéticas y cristológicas. Pero aunque se modificase la formulación, la intención del texto final sigue siendo la de complementar el pasado con el presente, recordando la actual presencia de Cristo y del Espíritu en la historia.

acepta y asume los contenidos de la *fides quae* (a pesar de lo que se suele decir en contra), pero está actuante la *fides qua* de forma precisa. En ese acto de creer, cree que Dios sigue presente en la historia, cree en el actual señorío de Cristo, cree en el Espíritu presente como principio de realidad, de verdad y de novedad. Pero esta creencia no es sólo considerada como un contenido de esta teología, sino que es ante todo una realidad aceptada y experimentada *in actu* por el teólogo, en cuanto creyente, ciertamente, pero también en cuanto teólogo como tal. Hacer teología es entonces inteligir esa presencia de Dios en la historia en cuanto presencia actual.

El presupuesto de la teología es, pues, que Dios sigue manifestándose en la historia, diciendo en ella una palabra, y a ese presupuesto le da prioridad lógica. En otras palabras, la teología de la liberación incorpora para la teología lo que el concilio exige a la Iglesia y lo que en la historia de la espiritualidad se ha dado por supuesto: que Dios se comunica (o puede comunicarse) a personas en la historia y haciendo notar que se comunica como Dios⁴.

Indudablemente, la teología de la liberación conoce y acepta que parte de la tarea teológica es mostrar racionalmente cómo pueda ser eso posible: el análisis de las condiciones de posibilidad en el mismo Dios para mostrarse en la historia (su realidad trinitaria) y en el ser humano (su trascendental ser «oyente de la palabra»). Conoce las afirmaciones del magisterio sobre la manifestación actual de Dios, formuladas en forma genérica: Dios «sigue hablando con la esposa de su Hijo amado» (Dei Verbum 8), el Espíritu «conduce a los creyentes a toda verdad» (ib.). Ha analizado además cómo el ser humano puede captar la revelación de Dios a partir de una fe que se constituye en el discernimiento de los signos de los tiempos⁵. Pero en lo que insiste es en el hecho mismo de la activa y concreta presencia de Dios en la historia, en su actual manifestación y en su valor decisivo para el quehacer teológico.

Con esa insistencia la teología de la liberación pretende superar una tendencia al o que, si se me entiende bien, pudiera llamarse un cierto «deísmo teológico», como si Dios hubiese estado presente insuperablemente en Cristo, sobre lo cual no sólo se constituiría la teología cristiana, sino que en ello se concentraría, pero comprendiendo la historia posterior de la teología sólo como interpretación y profundización de ese hecho en el pasado. Indudablemente, dicho en este lenguaje pocas

⁴ Cfr. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1968, 152-181.

⁵ Cfr. JUAN LUIS SEGUNDO, *Revelación, fe, signos de los tiempos*: RLT 14 (1988), 123-144.

teologías se reconocerían de esta manera. Responderían más bien que creen en la actual presencia de Dios en la historia y que en la historia hay que ir desarrollando las virtualidades de la palabra de Dios en la revelación y en Cristo. Pero aun cuando esto fuese así, no creemos que se supere radicalmente lo que hemos llamado cierto «deísmo teológico» mientras la teología no se vuelque a lo que Dios pueda estar diciendo hoy. Pues no es lo mismo repetir, hasta la saciedad, *que* Dios está presente en la historia, como afirmación teológica verdadera y trascendental, que determinar *qué* de Dios está hoy presente en la historia, haciéndose notar como presente. Y si se respondiese que Dios no puede decir hoy nada radicalmente nuevo, habría que estar abiertos al menos al hecho de que lo *vuelva* a decir y de que lo dijese hoy de *otra manera*.

Esta activa apertura a la posibilidad, al menos, de que Dios siga hablando concretamente debe estar presente en el quehacer teológico, pues no habría mayor contrasentido teológico que el contrasentido teológico de que Dios estuviese hablando, por una parte, y que la teología ni siquiera tuviese noticia de ello. No nos parece correcto el presupuesto de que la revelación de Dios, en cuanto cosa real, se dio en el pasado y que lo que le compete a la teología a lo largo de la historia es sólo desarrollar conceptualmente, aunque en cuanto desarrollo sea novedoso, las virtualidades no explicitadas en el pasado. Esto lo debe hacer, sin duda, la teología, pero debe estar abierta a que sea el mismo Dios el que históricamente vaya desarrollando esas virtualidades de modo real a través de palabras actuales en la historia.

Esto es, creemos, lo que está en juego al afirmar que la teología acepta la realidad de los signos de los tiempos: que Dios puede estar reconocidamente presente en la historia, que esa palabra de Dios a lo largo de la historia es el modo más radical, desde el mismo Dios, de desarrollar las virtualidades de su revelación bíblica. Ello otorga a la teología un peso específico, pues no es lo mismo afirmar que la palabra de Dios sea hoy una palabra determinada sólo porque así lo *deduce* la teología a través de una extrapolación conceptual de la palabra de Dios en el pasado, que *porque* así lo *capta*, en la historia, la teología. Y no se piense que esto introduce a la teología necesariamente en el peligroso mundo de una nebulosa imaginación o de una espúrea manipulación de la revelación de Dios. La teología de la liberación conoce ese peligro y por ello es también posiblemente la que más ha insistido en la vuelta a Jesús de Nazaret, es decir, a la concreta revelación de Dios en el pasado, precisamente como criterio para saber que a través de los signos de los tiempos actuales es Dios quien habla. Pero con

todo insiste en la actual presencia de Dios y cree que desde los actuales signos de los tiempos mejor se redescubre y salvaguarda la realidad y la palabra de Dios plasmadas en la revelación.

1.2. La teología de la liberación acepta, pues, la realidad de los signos de los tiempos también en su acepción histórica-teológica. Se constituye como teología en la reflexión sobre lo que en ellos dice Dios y en la reflexión sobre cómo hay que responder y corresponder a lo que en ellos dice Dios. Lo que hay que mencionar ahora es qué son en concreto esos signos de los tiempos.

La teología de la liberación parte metodológicamente de lo que se suele llamar «el hecho mayor», es decir, aquello que caracteriza la época y la realidad latinoamericana (signo de los tiempos, pues, en su acepción histórico-pastoral), y determina ese hecho mayor como «la irrupción de los pobres» (G. Gutiérrez). En esa determinación, la teología de la liberación no es absolutamente original, pues otros muchos lo afirman. Sí lo es en comparación con los hechos mencionados en el Vaticano II, sin que esto signifique una crítica anacrónica al concilio, aunque sirva como constatación de la novedad del hecho. Pero lo más novedoso es que eleva esa irrupción a signo de los tiempos histórico-teológico. Junto con y en los pobres se acepta que ha irrumpido el mismo Dios; los pobres se convierten ahora —y así son reconocidos— en presencia de Dios, en sacramento de Dios, en *el* signo de los tiempos.

I. Ellacuría ha formulado con precisión lo histórico-teológico de este signo. «Entre tantos signos como siempre se dan, unos llamativos y otros apenas perceptibles, hay en cada tiempo uno que es el principal, a cuya luz deben discernirse e interpretarse todos los demás. Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de su crucifixión. Ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de ese mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando la vida, sobre todo la vida»⁶. Elevar a «siervo sufriente de Yahvé» la realidad de los pobres es lo que hace de ellos signo de los tiempos histórico-teológico. En la pobreza histórica ha irrumpido el siervo sufriente, y ha irrumpido, además, como realidad sacramental, como el siervo del que habla Isaías o como Jesús crucificado. La teología de la liberación cree que a través de esa irrupción ha irrumpido el mismo Dios, que a través de sus clamores —clamor «claro, creciente, impetuo-

⁶ *Discernir 'el signo' de los tiempos*: *Diakonía* 17 (1981), 58.

so y, en ocasiones, amenazante», como dice Puebla (núm. 89)—, ha irrumpido la palabra de Dios.

Cuál sea la presencia de Dios en los pobres y qué palabra pronuncia a través de su pobreza lo determina la teología de la liberación en tres dimensiones que vamos a formular en el lenguaje de Medellín. Interpretamos aquí a Medellín sistemáticamente, pero lo citamos porque Medellín usa, a veces, incluso el lenguaje de signos de los tiempos, aunque otras veces no lo haga, pero —creemos— lo presupone. 1) La pobreza masiva, cruel e injusta es un clamor que sube al cielo (Justicia 1) y a través de ella Dios es presentado como quien acoge hoy ese clamor. 2) En los pobres existe un «anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre y de integración colectiva», y el esfuerzo por poner a producir esa esperanza es interpretado como «evidente signo del Espíritu» (Introducción 4); Dios es, pues, quien hoy suscita la esperanza y la pone a producir. 3) El hecho de que hoy se intente una transformación total, una liberación integral, «se presenta como un signo y una exigencia» en lo cual los cristianos presienten «la presencia de Dios» (Introducción 5). Y cuando de hecho se da el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas, «no podemos dejar de sentir su paso (de Dios) que salva» (Introducción 6).

Dios es visto, pues, como presente en los pobres en las variadas dimensiones de éstos: en su sufrimiento atroz, en su esperanza y en los cambios que se operan en ellos. Y a través de ello la teología capta cuál es la palabra actual de Dios como solidaridad con los pobres y denuncia de su injusta pobreza, como promesa de un futuro justo y como exigencia a trabajar por pasar de un presente oprimido a un futuro liberado.

En esto ve la teología de la liberación presencia y palabra de Dios. Acepta, por supuesto, otras presencias y otras palabras, pero hace de aquéllas algo central, algo absolutamente necesario, sin lo cual cualquier otra presencia y palabra de Dios, aunque sean reales, pueden ser mal entendidas y mal usadas. Y lo hace *porque* así capta hoy a Dios.

Quizá pueda decirse que, después de todo, no haría falta apelar a los signos de los tiempos para reconocer la realidad de Dios en lo dicho. Puede decirse que la teología bíblica e incluso algunas teologías sistemáticas ya han incorporado a su doctrina sobre Dios todo lo dicho. Y otra conclusión pudiera ser que la teología de la liberación no ofrece en el fondo ninguna novedad. Pero no creemos que las cosas son tan simples. En primer lugar habría que preguntarse si la incorporación de la mentada realidad de Dios en la teología sistemática actual no ha sido posibilitada, y aun forzada, por la teología de la liberación, y ha-

bría que preguntarse por qué las teologías bíblicas, llevadas a cabo con anterioridad a la de la liberación, no han tenido por sí solas suficiente fuerza existencial para forzar a que se incluya en la teología sistemática la problemática de la teología de la liberación (pobres, justicia, Dios de vida...). Pero sea de eso lo que fuere, la diferencia estriba en que la teología de la liberación capta a Dios de la forma descrita como realidad actual y esa captación actual, no sólo una doctrina sobre Dios, por muy correcta que sea, por muy bien basada que esté conceptualmente en la Escritura, es la que la pone existencial e históricamente en movimiento. Y la diferencia estriba también en que la teología de la liberación hace de ese contenido de Dios, captado históricamente, no sólo conceptualizado, algo central, desde el cual la teología se va configurando y en el cual ve la capacidad para que se despliegue el todo de la teología.

1.3. Por qué la teología de la liberación hace de la irrupción de los pobres manifestación actual de la presencia y de la palabra de Dios y, por ello, fundamento de la teología es algo en último término pre-teológico. El último por qué está en un tipo de fe actuante en ese movimiento teológico, que coexiste con una opción antropológica por ver la realidad desde la pobreza⁷. Pero ni ese tipo de fe ni esa opción son arbitrarias ni mucho menos irracionales. Pueden ser presentadas como coherentes con la revelación y fe cristianas y como sumamente razonables en el mundo de hoy.

Por lo que toca a la irrupción de los pobres como signo de los tiempos histórico-pastoral, no debiera ser necesario, en América latina y en el Tercer Mundo en general, extenderse en su justificación⁸. Dada la tragedia humana de ese mundo en el presente y sus perspectivas para el futuro, se ofrece como algo evidente a la reflexión teológica como aquello que realmente caracteriza a una época. Más bien habría que preguntarse cómo es posible que otras teologías no lo reconozcan y no lo tomen en serio al menos en este sentido histórico-pastoral. Pero con esto no se ha respondido al por qué tomarlo como signo de los tiempos histórico-teologal, que es lo más decisivo. A mi entender, las razones por las cuales la teología de la liberación puede argumentar honradamente en su favor son de tres tipos.

⁷ Cfr. JUAN LUIS SEGUNDO, *La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio*: Sal Terrae 6 (1986), 473-482.

⁸ Tampoco debiera serlo en el primer mundo, dada la corresponsabilidad de éste en la pobreza del tercer mundo y la creciente inocultabilidad de esa corresponsabilidad.

La primera razón es el hecho suficientemente masivo en América latina de que los creyentes del pueblo de Dios reconocen una palabra actual de Dios a través de la pobreza. La formulación de esa conciencia masiva no es técnica, pero sí eficaz. Pueden, así, formularlo de forma sencilla como que «ahora sabemos lo que Dios quiere: la eliminación de la pobreza y la liberación»; lo pueden expresar en forma operativa: «hay que hacer hoy una opción por los pobres», o a ello pueden aludir en forma indirecta: «Monseñor Romero fue un verdadero obispo porque fue obispo de los pobres.» En lenguaje no técnico todas estas formulaciones apuntan a la convicción de que la realidad de Dios se descubre hoy en relación con los pobres y que la voluntad de Dios es clara: Dios se muestra en contra de la injusta pobreza y de la muerte y está a favor de la liberación y de la vida.

La realidad de esa conciencia actual dentro del pueblo de Dios y la novedad de esa conciencia con respecto a épocas pasadas significa que algo real y novedoso han captado ahora en Dios. Y hay que ponderar también la masividad de esa conciencia, pues en lo fundamental de ella participan muchos, aunque puedan divergir en los análisis de la pobreza y en los modos históricos y pastorales de erradicarla. Y este argumento cuantitativo, aunque la teología no suele estar acostumbrada a ello, es también importante. Remite a lo que el Vaticano II dice en un contexto algo distinto al nuestro, pero no totalmente ajeno: «La universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo no puede fallar en su creencia y ejerce ésta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando «desde el obispo hasta los últimos fieles seculares» manifiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» (LG 12). Este texto del concilio no sanciona en directo el que se llegue al asentimiento universal a través del discernimiento de los signos de los tiempos; se interesa más bien en la posibilidad de que se dé el tal asentimiento. Pero muestra que el hecho de un asentimiento universal es cosa real y que el que sea masivo es sumamente importante.

Pues bien, para nosotros no hay duda de que una gran parte del pueblo de Dios, pueblo de pobres en América latina, capta hoy la verdad de Dios a la manera descrita y de que la capta, de hecho, novedosamente, de forma distinta y, existencialmente, aun contraria a como lo hacía antes. Además, esa novedad ha sido tratada y recogida por muchos episcopados latinoamericanos, y solemnemente en Medellín —donde se encuentra el sabor todavía fresco de haber descubierto novedosamente la actual presencia de Dios— y también en Puebla. Todo ello es suficiente para la teología de la liberación para basarse en los signos de los

tiempos; no sólo, pues, porque determinados teólogos o su colectividad así lo aprecien, sino porque así lo aprecia primigenia y mayoritariamente el pueblo de Dios. (El que no sea todo el pueblo de Dios, el que los llamados opresores de los pobres no lo aprecien así no es prueba de la tesis fundamental, sino más bien argumento en favor de ella)⁹.

En segundo lugar, la teología de la liberación redescubre, dentro del círculo hermenéutico, que lo que hoy determina como signo de los tiempos es algo que está muy presente en la Escritura y que fueron en su día los grandes signos de los tiempos; que Dios ha dirigido su palabra directamente a los pobres de este mundo y que en ellos ha dicho estar presente, y que dentro de ellos y para ellos ha dicho una palabra de salvación a todos. Es decir, lo que la teología hoy entiende por signos de los tiempos resultan ser los grandes acontecimientos fundantes de la revelación, y la presencia de Dios entre los pobres resulta ser la presencia más específica, novedosa y escandalosa de Dios en la revelación.

Hay que recordar que en el momento fundante de la fe de Israel, Dios se revela no sólo con *ocasión* del sufrimiento de su pueblo, sino en relación con ese sufrimiento y con una voluntad determinada a erradicar ese sufrimiento. El sufrimiento de los pobres no es, pues, sólo ocasión para que Dios se revele y pronuncie una palabra, de modo que, acaecida la revelación de Dios, ésta llegase a tener total autonomía con respecto a lo que la motivó. No ocurre así en la Escritura: los pobres sufrientes aparecen como el correlato directo de la revelación de Dios a lo largo de la historia, de modo que Dios se revela a ellos y en relación a lo que ellos son. Dicho en palabras sencillas, cuando en Egipto irrumpe el clamor del pueblo oprimido, irrumpe también Dios, en su realidad y en su voluntad.

Hay que recordar también que en momentos cruciales de la revelación se afirma la actual presencia de Dios, de la forma más densa, más escandalosa y más decisiva para la salvación, en los pobres sufrientes de este mundo. Dios está en el siervo crucificado (Isaías), Dios está en el crucificado Jesús (Pablo). Puebla dice, en formulación que la teología debiera tomar más en serio, que Jesucristo «ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres» (n. 196), Mt 25. La presencia de Dios en esa realidad de pobreza y sufrimiento

⁹ Una prueba indirecta de la masividad de esta conciencia está en la reacción en contra de Iglesias y teologías que se basan en ella. Desde finales de los años sesenta hasta el presente ha habido una cruda persecución contra ese tipo de cristianos y se ha intentado frenar esa conciencia a través de la proliferación de sectas, aunque no sea ésa la única causa de su crecimiento. Si el fenómeno no fuese notablemente masivo no tendría explicación la fuerte reacción en su contra.

es una presencia escondida, desfigurada, crucificada y escandalosa; pero es también presencia salvífica, pues a través de esa realidad de condenación histórica, Dios, paradójicamente, ofrece luz, sabiduría, esperanza y salvación.

No debiera entonces sonar como cosa extraña al menos el que la teología de la liberación vea a Dios hoy también en la realidad de la pobreza y que en ella escuche su palabra actual. De nuevo habría más bien que extrañarse de que cualquier teología que se autocomprendiese cristianamente no sospechase esa presencia y palabra de Dios en los pobres de este mundo.

Si la teología de la liberación, por lo tanto, descubre que lo que para ella son signos de los tiempos actuales es central en la revelación de Dios y si, más aún, cree haberlos re-descubierto en la revelación precisamente desde la luz que dan los signos de los tiempos actuales, entonces puede honradamente justificar su modo de proceder y defenderse ante la acusación de que estaría basada en una ilusión o en una decisión arbitraria.

En tercer lugar, la teología de la liberación advierte que allá donde se determinan así los signos de los tiempos surge una novedad y una creatividad, de vida cristiana y de teología, antes desconocidas y que se muestran como más cristianas. Es un hecho que los creyentes que configuran su vida según esos signos de los tiempos responden y corresponden al Dios que se muestra en ellos de manera novedosa y de manera que más les asemeja a Jesús, si se me permite un lenguaje sencillo, pero el más radical que conozco, para describir la vida cristiana. El crecimiento en la fe, el crecimiento en compromiso y entrega, el crecimiento en la misericordia y la justicia, el crecimiento en la fortaleza en la persecución y en el testimonio martirial —la prueba del mayor amor—, el crecimiento en una esperanza indeclinable a pesar de todo, son realidades históricas que se generan en aquellos creyentes que han escuchado la actual palabra de Dios en la manera descrita y no en otra, y que han respondido a la concreta exigencia de esa concreta palabra y no a otras exigencias.

Y también la teología fundamentada sobre esos signos de los tiempos ha mostrado novedad y creatividad. Sea cuales fueren las limitaciones de la teología de la liberación, posibles y reales, sea cuales fueren sus peligros y equivocaciones, no creemos, honradamente, que se pueda dudar de la novedad que ha supuesto esta teología y de su creatividad. Su novedad es cosa ya reconocida; su creatividad puede ser discutida, pero en principio creemos que existe en lo fundamental: su capacidad de organizar el todo de la teología de modo que en ese todo entren to-

dos los contenidos teológicos y entren jerarquizadamente. Esa capacidad creativa no creemos que se le puede negar a la teología de la liberación, aunque haya que evaluar los resultados concretos en el tratamiento de temas concretos. El que la teología de la liberación proponga como contenido central el reino de Dios, el que relacione indisolublemente salvación e historia, el que enfatice simultáneamente la realidad histórica y concreta de Jesús de Nazaret y su señorío presente, el que recalque la necesidad de simultanear praxis y espíritu, etc., nos parecen creaciones importantes de esta teología¹⁰.

Lo que queremos recalcar es que esa novedad y esa creatividad no han acaecido, fundamentalmente, por el estudio de los textos de la revelación, o por añadir nuevos conceptos a lo que otras teologías ya han ofrecido. Todo ello es, sin duda, parte de la verdad, pero no la verdad fundamental. La novedad y creatividad de la teología de la liberación se debe fundamentalmente a desarrollarse como reflexión sobre esos signos de los tiempos y como reflexión sobre la respuesta a esos signos de los tiempos.

Si se junta todo lo dicho, el que el pueblo de Dios reconoce esos signos de los tiempos, el que desde ellos se recupera mejor lo central de la revelación y lo que fueron sus signos fundantes, la novedad y creatividad, de vida y de teología, que producen, entonces la teología de la liberación puede pensar, honrada y razonablemente, que está basada en roca firme. Nada de lo dicho fuerza mecánicamente a captar la presencia de Dios en los signos de los tiempos, pero hace razonable pensar que en ellos se ha captado a Dios.

2. EL LUGAR DEL QUEHACER TEOLÓGICO

2.1. Si la teología de la liberación se basa en los signos de los tiempos y si éstos acaecen en la historia, la pregunta obvia es dónde y cómo

¹⁰ Para nosotros es claro que la teología de la liberación no debe caer en el triunfalismo, pues sus limitaciones son también claras. Pero esto no debe oscurecer el hecho de su capacidad para ir integrando, desde la captación de los signos de los tiempos, los contenidos perennes de la teología (Dios, Jesucristo, Iglesia, espiritualidad) y la problemática que la historia de los pobres va presentando novedosamente (su problemática religiosa, popular, psicológica; su relación con otras religiosidades indígenas y afroamericanas; la problemática de la mujer, doblemente oprimida por ser pobre, etc.). Un pequeño intento de mostrar la capacidad integradora de esta teología lo hemos llevado a cabo en *La centralidad del 'reino de Dios' en la teología de la liberación*: RLT 9 (1986), 247-281.

llevar a cabo el quehacer teológico para poder captarlos y responder a ellos; en términos más técnicos, cuál es el lugar de la teología.

Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta, por una parte, que no se puede poner de antemano límites a la actual manifestación de Dios, no se le puede dictar de antemano dónde y a través de que se pueda manifestar. Así, por ejemplo, cuando se habla de vocaciones, en el sentido teológico del término, más amplio que el de vocación religiosa, se presupone la soberana libertad de Dios para llamar y comunicar su voluntad de manera inesperada. Pero, por otra parte, tampoco se debe presuponer que todos los lugares son igualmente aptos para la manifestación de Dios y para la intensidad de esa manifestación, sobre todo cuando se trata de una manifestación a la historia y no sólo al individuo. Decimos esto porque creemos que en muchas teologías está actuante el principio de universalidad, diferente y contrario al principio de parcialidad, una de cuyas manifestaciones sería el presupuesto enunciado.

Pues bien, la afirmación fundamental que queremos hacer es que el lugar del quehacer teológico es el lugar en que acaecen los actuales signos de los tiempos; y ese lugar es el mundo de los pobres. Con ello queremos decir que el lugar de la teología no debe entenderse primariamente como un *ubi* (lugar categorial), sino como un *quid* (realidad sustancial). El quehacer teológico debe hacerse en último término en la realidad del mundo de los pobres, sea cual fuere su lugar categorial inmediato.

Esto no significa que el lugar categorial, físico-institucional, del quehacer teológico no tenga su importancia, pues ofrece, posibilitando y limitando, un entorno inmediato que propicia una u otra forma del ejercicio de la inteligencia teológica. De hecho, existen varios lugares categoriales del quehacer teológico: universidades, seminarios, curias, comunidades de base, etc., y cada uno de ellos configura a la teología en su quehacer y hasta en su finalidad¹¹. Una universidad exige rigor intelectual y propicia el diálogo con otros conocimientos científicos; un seminario exige la presentación pastoral de la teología y propicia su relevancia en la vida diaria; una curia exige fidelidad a la ortodoxia y propicia el esclarecimiento teológico del magisterio; una comunidad de base exige una presentación popular de la teología y propicia la vida histórica, de denuncia y compromiso, del pueblo de Dios. Esta es una descripción ideal de cómo un determinado lugar categorial configura al quehacer teológico, a lo que habría que añadir las limitaciones y aun pecami-

¹¹ En qué sentido una universidad sea lugar del quehacer teológico lo hemos analizado en *La inspiración cristiana de la Universidad*: ECA 468 (1987) 695-705.

nosidad estructural que cada lugar ofrece también al quehacer teológico. Hay que añadir también que esos diferentes lugares categoriales no son excluyentes, sino que, por principio, debieran ser complementarios. Pero lo que aquí queremos recalcar es que esos lugares son sólo lugares categoriales de la teología y no el lugar primario. Este es la misma realidad del mundo de los pobres, la realidad en que acaecen los signos de los tiempos.

Cómo en concreto la teología se hace presente en el mundo de los pobres y cómo la realidad del mundo de los pobres se hace presente en el quehacer teológico no es algo que pueda determinarse mecánicamente; lo que se afirma es que el *ubi* debe estar transido del *quid*. Se haga donde se haga empíricamente, la teología tiene que dejarse afectar hondamente por la realidad de los pobres. Su sufrimiento es lo que tiene que dar que pensar, su esperanza es lo que tiene que configurar el talante salvífico de toda teología cristiana. En otras palabras, la teología puede hacerse *en* muchos lugares físicos, pero tiene que hacerse *desde* la realidad de los pobres. Y el que así sea no es cosa de pura intencionalidad, sino de verificación real. Si una teología, sea cual fuere su lugar categorial, es «recibida» por los pobres de este mundo¹², si genera conciencia de lo que son, si alimenta su esperanza e ilumina su compromiso, y si —la verificación definitiva— participa de la suerte de los pobres, amenazas, persecución y aun martirio por parte de los poderosos de este mundo, entonces puede honradamente pensar que su quehacer se ha llevado a cabo «desde» los pobres de este mundo.

2.2. La teología de la liberación cree que debe estar en esa realidad de los pobres, pues en ella ha descubierto los signos de los tiempos y a través de ella la actual presencia de Dios. Pero ese estar no es sólo un estar fáctico, sino un llegar a estar en un lugar en el que antes no estaba. Por ello puede hablarse con propiedad de encarnación del quehacer teológico, de llegar a tomar carne conscientemente. Y como esa carne que ahora se quiere asumir es distinta y aun contraria a la anterior, y como ese tomar carne es estructuralmente difícil y aun conflictivo, puede hablarse también de conversión del quehacer teológico. El lugar de la teología es hoy, pues, lugar de encarnación y de conversión; expresión de la superación en principio de la pecaminosidad que le es inherente también al quehacer teológico (no se ve por qué no haya que reconocerlo

¹² Entendemos aquí por «recepción» la necesidad e importancia de que los pobres, los destinatarios privilegiados de la revelación de Dios, se reconozcan en una determinada teología. El uso de «recepción» es análogo a la «recepción» que el pueblo de Dios debe ejercitar con respecto a la verdad propuesta por el magisterio. Pero, aunque análogo, no es del todo equívoco.

cuando toda teología admite que todo está también transido de pecaminosidad), pecaminosidad que se muestra, entre otras cosas, en decidir de antemano cuál es el lugar de la teología.

Ese estar, por último, no es sólo un estar inerte y receptivo, sino un estar actuante, respondiendo —junto con otros— a lo que los signos de los tiempos tienen de exigencia. Esto se le exige al teólogo como ser humano y como creyente, y como teólogo en cuanto tal. Se le exige como ser humano y creyente que reaccione con misericordia y amor, y con la necesaria mediación histórica de ese amor: la justicia. Pero se le exige también como teólogo: que la misericordia, el amor y la justicia guíen su quehacer teológico y que éste sea concebido como uno de los modos de propiciar esa misericordia, ese amor y esa justicia.

Desde esta perspectiva hay que entender la repetida afirmación de la teología de la liberación de que en su quehacer original siempre está presente algún tipo de praxis, porque en el operar sobre la realidad se piensa que mejor se la conoce. Así, aunque la irrupción de los pobres como signo de los tiempos es algo que le es dado a la teología, ésta piensa que al operar liberadoramente sobre la pobreza conoce mejor lo que Dios está diciendo a través de los pobres. Y desde esta perspectiva hay que entender también la afirmación de que la teología de la liberación es el momento ideológico de una praxis histórica y eclesial; es decir que, formalmente, es un *intellectus amoris* (*intellectus iustitiae*). Es la expresión teórica del *amor quarens intellectum*, de la *iustitia quarens intellectum*¹³.

Determinar el lugar de la teología, resumamos, no es, pues, cosa de poca importancia. La teología de la liberación cree que ese lugar es la misma realidad de los pobres, que en esa realidad la teología capta los signos de los tiempos, y que por ser su lugar ésa y no otra realidad el quehacer teológico se va configurando encarnada, convertidamente y al servicio del amor-justicia.

2.3. Hay que analizar, por último, la relación entre el lugar de la teología, tal como se la ha descrito, y lo que, comprendidos en su máxima amplitud, pueden ser llamados *loci theologici*¹⁴; es decir, la relación

¹³ No podemos ahora desarrollar esta idea. Lo que se quiere decir es que el ejercicio del *intellectus fidei*, respuesta a la *fides quarens intellectum*, como tarea de la teología, es sólo una posible comprensión de lo que ésa es. En su *Teología de la esperanza* Moltmann propuso el *intellectus spei* como respuesta a la *spes quarens intellectum*. Una teología que se desarrolla dentro de y a través de un mundo sufriente puede muy bien ser descrita como *intellectus amoris* en respuesta al *amor quarens intellectum*.

¹⁴ Entendemos aquí los *loci theologici* en su máxima amplitud, cuya formalidad consiste en que le son dados autoritativamente, con mayor o menor autoridad, a la

entre la realidad presente que suministra a la teología contenidos, dirección y motivación existencial, y lo que le es entregado desde el pasado como fuentes (Escritura, tradición, magisterio, sentencias teológicas, etcétera).

Conceptualmente hay que distinguir entre el lugar actual de la teología y los *loci* que le son dados. Pero esta distinción no debiera sugerir ninguna de estas dos cosas: 1) que el lugar presente es sólo lugar y no, también, fuente de conocimiento teológico; y 2) que, aun considerado sólo como lugar, el lugar presente no tenga nada que ver en captar y comprender los contenidos que nos vienen dados en los *loci theologici*. Antes hemos tratado de explicar lo primero y ahora hay que esclarecer lo segundo, aclarando de antemano que si la distinción entre lugar actual y las fuentes del conocimiento teológico ya transmitido fuese total y absoluta, la pregunta por el lugar actual de la teología sería absolutamente irrelevante.

Cuál sea la relación concreta entre lugar real y fuentes lo ha determinado con precisión I. Ellacuría. «La distinción no es estricta, ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que éste dé de sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos. Aceptada esta distinción, sería 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 sacar de ellas lo que es más adecuado para lo que ha de constituir la reflexión teológica»¹⁵.

Con esto se afirma que el lugar actual de la teología es lugar de comprensión de lo ya dado, pero también lugar en el que lo ya dado da más de sí. Lo primero significa que según la teología de la liberación el problema de la hermenéutica no se soluciona sólo interpretando las fuentes del pasado desde una comprensión antropológica presente, bien sea ésta existencial (Bultmann), del ser humano como trascendentalmente abierto a la palabra (Rahner), a la esperanza (Moltmann) o como en disponibilidad absoluta al futuro (Pannenberg), de modo que se dé el *Horizontverschmelzung* en las antropologías. Sin negar que esto es posible y fructífero, la teología de la liberación ve como necesario estar en la realidad actual, en la realidad en la que acaecen hoy los signos de los tiempos, para comprender la realidad que nos viene dada en los textos del pasado. Y en segundo lugar añade que de estos textos no sólo pueden

teología. Esto es lo que desarrolló M. Cano, quien añadió también, aunque en último lugar, la prueba histórica.

¹⁵ *Conversión de la Iglesia el reino de Dios*, San Salvador 1985, 168.

así ser comprendidos sino que dan más de sí. Esto último puede ser discutible teóricamente, pero existe el convencimiento de que al estar la teología en los signos de los tiempos se redescubren realidades del pasado que con gran frecuencia han sido pasadas por alto, aunque los textos estén a la mano. La comprensión de la idolatría, por ejemplo, no sólo como realidad cultural-religiosa sino como realidad histórica, la constitutiva parcialidad de Dios en su revelación, el talante evangélico, de buena noticia, de su revelación y otras cosas fundamentales, creemos que se han redescubierto estando en el lugar real que hemos propuesto. En este sentido, desde ese lugar, lo dado previamente en los textos ha dado más de sí.

Por ello, la teología de la liberación no ve ningún problema, obviamente no le ve desde la fe, en aceptar lo ya dado; porque, al aceptarlo desde su propio lugar, lo dado cobra una novedad que refuerza, no debilita, lo que se descubre en los actuales signos de los tiempos.

3. EL QUEHACER TEOLÓGICO:

ELEVAR LA REALIDAD A CONCEPTO TEOLÓGICO

De todo lo dicho queda claro que, metodológicamente, la teología de la liberación en su propio quehacer *in actu* da prioridad a la realidad sobre los textos, aunque sabe que la realidad siempre se nos da ya interpretada de alguna forma; o, si se quiere, usa los textos dando prioridad a lo que en ellos se deja ver de realidad antes que lo que formularon como doctrina. Y da prioridad lógica, aunque esto hay que formularlo con mucho cuidado, a la realidad presente sobre la del pasado, aun aceptando que ha sido en el pasado, en el acontecimiento de Cristo, donde definitiva e irrevocablemente se ha dado la máxima revelación de Dios. Pero si metodológicamente da esa prioridad al presente, es porque cree que Dios sigue hablando hoy, que la realidad lo sigue manifestando, que lo que Dios ha ido diciendo a lo largo de la revelación lo vuelve a decir, y lo vuelve a decir para hoy.

En cierto sentido, la teología de la liberación procede, aunque análogamente, como procedió la teología del AT y del NT cuando se confrontaban en un primer momento con realidades que sólo podían ser aceptadas como realidades, pues, por definición, no había todavía interpretaciones autorizadas sobre su cualidad revelatoria. En esos momentos fundantes no se podía apelar a textos previos, sino que había que habérselas con la realidad, y la realidad es la que forzaba a la fe primigenia o no. Ante el éxodo (sea cual fuere su realidad fáctica), ante Jesús

de Nazaret, unos seres humanos aceptaron que eran signos de los tiempos, presencia de Dios; y esa aceptación es lo que originó el proceso de un quehacer teológico. De modo análogo de nuevo, la teología de la liberación se confronta con la realidad presente y en ella capta la presencia de Dios, y en la elaboración de lo que significa esa presencia se constituye como teología¹⁶.

Dicho esto, y para que se nos entienda bien, hay que recordar que ese modo de proceder es análogo. Cuando la teología de la liberación se confronta hoy con la realidad sabe ya que Dios se ha revelado en el pasado y que esa revelación tiene una estructura fundamental e irrevocable; acepta que ambas cosas se nos han transmitido y que hay instancias que lo han interpretado autorizadamente. Pero eso no quita que su quehacer tenga también el sabor de realidad de las primeras teologías por surgir del confrontamiento con la realidad.

Lo que con esto se quiere decir es que la teología de la liberación no se concibe a sí misma como pura explicación de textos del pasado o como una interpretación de esos textos de modo que sean relevantes para el presente. Esa es parte de su tarea, como lo es de toda teología; pero no se reduce a ella. Formalmente su quehacer puede ser descrito como elevar a concepto teológico la realidad actual, la realidad en que Dios se manifiesta y la realidad en que acaece el responder y corresponder de los seres humanos a ese Dios que se manifiesta. En ese modo de proceder tiene por supuesto en cuenta los conceptos previos de la teología y, ciertamente, las formulaciones y conceptualizaciones de la revelación de Dios en la Escritura, en la tradición y en el magisterio; pero su intento, en cuanto teología, es conceptualizar teológicamente lo que hoy es la realidad, lo que de Dios y de la fe dice la realidad.

Este modo de proceder puede asustar si no se le entiende bien; en cualquier caso, es delicado y tiene sus peligros. Por ello la teología de la liberación insiste en verificar la verdad de lo que cree descubrir en los signos de los tiempos desde la Escritura y, muy especialmente, desde el acontecimiento total de Jesús de Nazaret. (Y ya hemos insistido en que esa honrada verificación, más que debilitar, confirma desde la revelación que sí puedan llamárseles signos de los tiempos.)

Pero si este modo de proceder puede asustar, habría que preguntarse si no asustaría más su contrario: reducir la teología a explicar e interpretar la realidad de Dios en el pasado sin confrontarse nunca con su realidad actual; a repetir, aun con todas las interpretaciones necesarias para que sea relevante, la normatividad del pasado, la verdad formulada

¹⁶ Véase el artículo de Juan Luis Segundo citado en la nota 5.

en el pasado, sin pronunciarse sobre qué de verdad de Dios hay en el presente.

Esto significa también para el quehacer teológico que la teología puede —y en nuestra opinión debe— argumentar también con la realidad. Qué sea Dios, qué sea la fe, qué sea la esperanza, qué sea el martirio, qué sea el reino de Dios, son cosas que pueden exponerse teológicamente también desde lo que hoy ocurre, si es que se cree que esas cosas ocurren. Por decirlo con importantes ejemplos, qué sea la esperanza cristiana puede y debe formularse desde los textos de la revelación y con la ayuda de lo que han dicho las teologías; pero no se ve por qué no pueda argumentarse también con la esperanza realizada de los pobres de este mundo, los privilegiados de Dios, que en su carne de condenación mantienen la esperanza en Dios y en la venida del reino de Dios. Qué sea el martirio, puede y debe formularse desde el AT y NT, desde las teologizaciones de los primeros siglos y de la historia posterior; pero no se ve por qué no puede argumentarse con la realidad martirial de miles de latinoamericanos, de un Mons. Romero, de catequistas, de campesinos, para explicar teológicamente qué es el martirio.

Esta argumentación tomada de la realidad tiene su peligrosidad y por ello cuando se habla de signos de los tiempos se dice que hay que discernirlos a la luz del evangelio, desde lo que es normativo para la fe. Esta argumentación con la realidad es también, en último término, indefensa, pues por definición no se puede ir más allá de ella para mostrarla como argumento; y por ello puede ser discutible teóricamente el valor de argumentar con la realidad. Pero creemos también que si nunca se argumenta teológicamente con la realidad, vano será hablar de presencia de Dios en la historia; de que la autocomunicación de Dios, como tanto insistía Rahner, de algún modo es real y victoriosa, pues sería una contradicción que fuese Dios mismo quien desee comunicarse a la historia y nada en la historia acogiese esa autocomunicación; de la Iglesia como sacramento de salvación en la historia; etc. Argumentar teológicamente con la realidad tiene, pues, sus peligros; pero si nunca se argumenta con ella, la teología se habría reducido a interpretar el pasado y, de él, sus textos.

* * *

Con todas estas reflexiones hemos intentado mostrar el significado que para la teología de la liberación tienen los signos de los tiempos. Recordemos que aquí hemos tratado de mostrar un determinado quehacer teológico, una forma concreta de cómo una teología recoge en sí los diferentes elementos que debe integrar: realidad y texto, pasado y

presente. Se trata, pues, de teología; y por lo tanto de algo teóricamente siempre discutible. Pero en lo que queremos insistir para terminar es que tras ese modo concreto de comprender la teología está actuante la fe y un tipo de fe. El P. Alfaro hace esta clara afirmación: «Lo primero y decisivo en la teología es la *fe*, no solamente como presupuesto, sino como actitud permanente que dirige todo el pensar teológico: la fe en su totalidad indivisa de *fides qua* y de *fides quae*, es decir, como opción personal y como creencia (contenido). La teología no prescinde de la opción de la fe, sino que es vitalmente impulsada por ella»¹⁷.

La teología de la liberación presupone fe, y a esta concreta fe le es esencial también la aceptación de la presencia y de la palabra de Dios en nuestro tiempo y como algo existencialmente decisivo. Pudiera no ser así, pero así es. Por qué sea esto así admite una diversidad de análisis. Sociológicamente, puede pensarse que la todavía obvedad ambiental de Dios y de la fe en los países latinoamericanos lo hace más verosímil que en otros lugares en que ya no existe tal obvedad. Eclesialmente, no hay duda de que la audacia del pueblo de Dios y de buena parte del magisterio dentro de él de afirmar la existencia de los signos de los tiempos lo facilita. Teológicamente, lo facilitan los estudios bíblicos que muestran la estructura de la revelación de Dios como presencia en los signos de los tiempos y con un contenido directamente relacionado con los pobres de este mundo. Pero lo existencialmente decisivo es que de hecho se da esa fe en la presencia viva de Dios en la historia. Y no se piense que hay aquí ingenuidad, o actitud precrítica, o ignorancia de los cuestionamientos de la secularización o de las teologías de la muerte de Dios, o inocencia ante la eterna pregunta de la teodicea; más bien ocurre todo lo contrario. Como lo simbolizan los últimos escritos de G. Gutiérrez, la gran pregunta de la teología de la liberación es cómo hablar hoy de Dios en un mundo tan espantosamente sufriente, cómo decir a los que sufren en este mundo que Dios les ama. La presencia de Dios en este continente crucificado es todo menos obvia. Y, sin embargo, se cree en su actual presencia porque en último término en medio del espantoso sufrimiento se entrevé al mismo Dios crucificado, solidario hasta el final con su creación, y se le ve actuante, generando esperanza de vida, creatividad para lograrla, generando compromiso y amor en quienes dan su vida por la vida de los demás, atrayendo desde el futuro a este mundo de miseria para que vaya transformándose en la utopía de su reino.

No mucho más puede decirse, en palabras, de esa fe; pero ahí está. Y por ello para una teología que tiene tras sí ese tipo de fe es funda-

¹⁷ O.c., 124.

mental preguntarse qué está diciendo Dios hoy. E invita también a otras teologías a que se hagan la misma pregunta en sus propios lugares: qué está diciendo Dios en el primer y segundo mundo, en Asia, en Africa. Si la teología escucha una positiva palabra de Dios, sea aceptada con agradecimiento y sea puesta a producir. Si, por las razones que fuere, de Dios sólo se escuchase su silencio, respéteselo como silencio activo y así, paradójicamente, como palabra, pero sin la pretensión de sustituir lo que haya de silencio de Dios en el presente por ilustradas palabras sobre el pasado.

La teología de la liberación cree, pues, en los signos de los tiempos e invita a cualquier teología a que los reconozca y los elabore teológicamente. Lo que añade, desde su propia experiencia, es que esos signos mejor se captan desde los pobres de este mundo que desde cualquier otra realidad, que Dios más presente se hace en ellos que en cualquier otra realidad, que Dios más se manifiesta como salvación y buena noticia en ellos que en cualquier otra realidad.

Universidad Centroamericana. San Salvador (El Salvador).

