

CAPÍTULO 20
*LA ÉTICA DE LA LIBERACION
COMO TEOLOGIA FUNDAMENTAL*

20.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Entre los debates internos de la teología de la liberación, poco todavía se ha avanzado en cuanto a su *sistematicidad propia*. La teología de la liberación no es un capítulo de la teología; es una manera de hacer *toda* la teología. Pero esta manera propia no sólo se deja ver por su punto de partida (primero la praxis, después la teoría), por sus mediaciones epistemológicas (importancia de las ciencias sociales), por su articulación originaria (con la Iglesia de los pobres, con las comunidades eclesiales de base), por los temas más importantes o pertinentes que trata, sino, y no en último término, por el *orden* en el que describe sus cuestiones, por la sistematización de los tratados teológicos. No entraremos aquí en la problemática de la sistematicidad de nuestra teología; sólo tocaremos un primer punto: la «teología fundamental» o el arranque mismo de toda teología.

La Sagrada Escritura nos enseña:

«Es la fe anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven. Por ella declaró Dios su aprobación a los antiguos... Por la fe ofreció Abel un sacrificio superior al de Caín... Por su fe Noé recibido el oráculo de lo que aún no se veía, preparó un arca. ... Por la fe respondió Abraham al llamamiento de salir para la tierra que iba a recibir en herencia y salió sin saber adónde iba... Por la fe también bendijo Isaac al futuro de Jacob... Por la fe bendijo Jacob, al morir, a cada uno de los hijos

de José... Por la fe, a Moisés recién nacido lo escondieron sus padres... Por la fe se marchó de Egipto sin temer la cólera del rey... Por la fe... a otros, en cambio, los mataron a golpes, pues no aceptaron el rescate... Fueron apedreados, aserrados, quemados, murieron a filo de espada. Andaban errantes..., el mundo no los merecía... Todos éstos por la fe recibieron la aprobación de Dios (Heb 11,1-39).

En efecto, no hay teología sin fe, y sin fe no hay praxis cristiana. Pero la misma fe dice relación constitutiva a la praxis, a la acción, a la realización efectiva del Reino. Estamos en el origen de la experiencia cristiana, de la teología.

20.2. ¿QUÉ ES LA «TEOLOGÍA FUNDAMENTAL»?

Desde la revolución burguesa industrial en el siglo 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*, decía S. Iragui en su *Manuale Theologiae Dogmaticae* I, 11). 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.

La teología de la liberación en los países pobres y periféricos 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 racional o existencial, como en Europa): la religión es una supraestructura 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 teología de la liberación 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 revolucionario de cambio esencial de estructuras (16.7)?

20.3. ¿CÓMO ES POSIBLE LA REVELACIÓN?

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*, pp 70ss). Contra el iluminismo, nuevamente, por ejemplo, un 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 europeo liberal debía dar cuenta del ateísmo para, superándolo, comenzar el discurso teológico. Nosotros, en la periferia pobre del mundo, no nos enfrentamos ante ateos (que hay pocos), sino ante fetichistas e ídólatras (2.3, 12.10 y 15.10). 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 (4.2 y 5.2). 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 (3.3-

3.6). 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* (véanse 5.9, 7.7, 7.10 y 10.4) 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 (*Puebla* 373) 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» (4.2).

20.4. ¿CÓMO ES POSIBLE LA FE?

Para la teología fundamental tradicional, la cuestión siguiente era la posibilidad de la fe (*credibilitas*, dirá S. Tromp, p 15; o «el valor de los motivos para creer [credendibilitatis]», explicaba R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, p 1). De nuevo la apologética lanzaba argumentos que convencían a los ya convertidos y dejaban totalmente indiferentes a los in-creyentes. Para nosotros, en América Latina 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» (ib), 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* (1.2) 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 (2.10 y p.ej., 12.10). Y, principalmente, re-esponsable por el pobre (4.2), es decir,

tener una ortopraxis (20.7) 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*).

20.5. EL «PUNTO DE PARTIDA» DE LA TEOLOGÍA

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, 8.4; en su sexo; en su nación, 13.6, 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*) ya 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* (8.10).

20.6. LA PRAXIS DETERMINADA LA TEOLOGÍA

Se trata de la relación entre tres términos: la praxis histórico-concreta (p^h), el teólogo como sujeto de la teología (s^t) y el discurso teológico mismo D^t :

$$p^h \rightarrow s^t \rightarrow D^t$$

Si una praxis se ejerciera sólo dentro de un sistema de dominación (3.2), determinaría (siempre relativamente) al teólogo, en su vida, en la sociedad con otros hombres, en los intereses que defiende. De ahí que su teología (D^t) 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, por ejemplo, en lo expuesto en 4.6, 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* (3.2). En este caso la teología (D^t) del teólogo (S^t) cumpliría una «misión profética» (Puebla 377, y 267-268), sería teología de la liberación, 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 de las ciencias y métodos más ne-

cesarios, 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 acarrearán un daño a la vida de la fe; más aún, pueden excitar las mentes a 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 conquistas 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» (OS 62).

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

20.7. ORTOPRAXIS Y ORTODOXIA

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 el 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

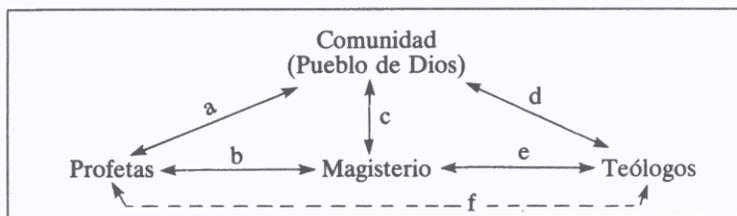
eclesial (e incluso episcopal) no es el origen del carisma; le toca juzgarlo en su autenticidad (LE 12), con cuidado de no «apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno». En el ayuno de 1985 del sacerdote y ministro de gobierno Miguel d'Escoto para protestar por las acciones norteamericanas 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 ortopraxis 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, ya la ortodoxia, para explicitarla.

20.8. COMUNIDAD, PROFETAS, TEÓLOGOS Y MAGISTERIO

Volvamos sobre el tema del párrafo anterior para mejor mostrar los diversos planos y sus relaciones constitutivas (véase *Puebla* 372-376).



Es la *comunidad*, el pueblo de Dios como totalidad (LG 9ss), el que recibe en su «tradición» viviente la palabra de Dios (la Biblia). El 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 (cura, 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 (flecha *b*), 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 (flecha *c*). La jerarquía no está *fuera* ni por *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 remite siempre y en primer lugar a la *praxis eclesial* (flecha *d*). Decir entonces que la praxis es primero y la teología un acto segundo es recordar la doctrina más tradicio-

nal 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.

20.9. EL POBRE Y EL DIOS DE LOS POBRES

Todo esto ha debido ser recordado para ahora volver sobre el tema inicial. Una ética comunitaria de liberación es la que reflexiona, describe, clarifica la existencia misma del pobre *hoy, aquí*, en concreto e históricamente. Sin haber visto bien este punto como arranque de todo el discurso teológico, ni puede hablarse del Dios de los «pobres», porque no se sabe *a priori*, antes, quiénes son los pobres. Esto lleva a muchas ambigüedades teológicas. Muchos de los que se llaman aun teólogos de la liberación 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 (13.8 y 8.5-8.7) se debe a la confusión del punto de partida. Paradójicamente Dios es el primero, el origen, el infinito. Sin embargo, hoy se trata de discernir entre los ídolos y los fétiches, que «se hacen pasar por Dios», y el Dios verdadero. Este Dios verdadero es el *de los pobres*. El criterio del discernimiento de la palabra de Dios es el situarse *desde los pobres* para oír la revelación (20.3), para poder creer

(20.4), para saber si una praxis es ortopráctica (5.7-5.9). El pobre es Cristo *ahora-aquí*, el «camino» que nos permite descubrir y hablar sobre Dios. Por ello la ética comunitaria es la *teología fundamental* de la teología de la liberación, porque aclara los supuestos, las *condiciones de posibilidad* del discurso teológico como totalidad.

Hoy, en América Latina (también en África y Asia, y en muchos aspectos también en Europa o Estados Unidos), el pobre en el sentido bíblico (objeto de pecado, explotado y asesinado por el pecado) es el dominado (véanse 2 y 3 completos), en Concreto e históricamente es el trabajador (11) robado en su trabajo (12.5) -esto de la manera más universal y abstracta, esencial-; son las naciones pobres a las que se le extrae más-vida estructuralmente (13.7); los empobrecidos por las trasnacionales (14.5); los agredidos por el armamentismo (15.10); los deudores de créditos irresponsables (15.6); los violentados en nombre de la moral (16.8); los trabajadores a los que en nombre de una planificación total se les niegan sus justos derechos (17.7-17.10); los simples ciudadanos del mundo contemporáneo a los que les destruyen ecológicamente la tierra y su cultura (18). Todas estas indicaciones, reflexiones, estructuras, nos sitúan los diversos tipos más graves en el plano comunitario (hay muchos otros) y, por ello, sitúan los diversos tipos de pecados, pecados *concretos* que constituyen a muchas personas *como pobres* (2,5 y 2.7).

Situar al pobre, describir su originación y los modos concretos de manifestarse en nuestra época es la *condición de posibilidad* radical para comenzar un discurso teórico-teológico de liberación, crítico, profético: *teología fundamental* entonces. Es el *supuesto*, el *a priori*, la *conditio sine qua non* primera.

20.10. LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Durante algunos años, desde 1968, la teología de la liberación fue casi exclusivamente teología fundamental -pero fundamental en el sentido de que la propia teología de la liberación lo en-

tendía, y por ello muchos no entendían nada-. La cristología y la eclesiología nacieron después y poco a poco. La historia de la Iglesia, debemos confesarlo, y como debía ser, la antecedió y preparó su camino -mi *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (1964) situaba históricamente la *praxis* eclesial: era ya teología fundamental-, y no sólo acompañó a la teología de la liberación, sino que fue constituyendo y cimentando la construcción.

Hasta 1974 casi todos los escritos, hemos dicho, eran de teología fundamental; pero como la teología fundamental de la teología de la liberación es la *ética comunitaria*, produjo en muchos (no en los autores) diversas confusiones. En primer lugar, pensaron que la teología de la liberación era sólo la moral social, un capítulo crítico, novedoso, pero al fin *un capítulo* de la moral. Otros, en cambio, le criticaban que estuviera siempre en cuestiones generales, pero no avanzara en los temas concretos (cristología, eclesiología, exégesis, etc.), no entendiendo que se inicia una obra por sus fundamentos, cimientos, bases.

Esto explica que el tema político, económico, social, tenga tanta importancia. La cuestión de la dependencia de los países pobres, periféricos, subdesarrollados, dio la posibilidad alrededor de 1968 de iniciar explícita e irreversiblemente el nuevo discurso. Pero lo que no se entendió (y la misma *Instrucción* del cardenal J. Ratzinger no advierte) es que, por sobre el tratamiento social o político y usando los instrumentos de la ciencia (como pedía el Concilio), lo que se descubría era el *pecado* (no sólo en abstracto, que parecería ser para la *Instrucción* el único nivel del pecado religioso), sino el *pecado en concreto* (que es el *pecado real existente*, y que la *Instrucción* tiende a considerarlo sólo político, social o económico y *no* religioso, siendo que siempre lo es *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 que era condenado por la Iglesia y el magisterio de su época) como instrumento científico, así los teólogos de la liberación, para construir su discurso teológico, usaron las ciencias sociales latinoamericanas 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).

Pero ya es tiempo de que la teología de la liberación deje de ser sólo teología fundamental. De hecho, hace más de un decenio que ha comenzado a elaborar tratados teológicos específicos, cuya sistematicidad habrá todavía que discutir, y cuyo nivel (en su criticidad y en coherencia con los criterios de la teología de la liberación) deberán ser mejorados en el futuro, debilidades que la comunidad teológica es la primera en conocer y reconocer .

Conclusiones

En este último tema, que en cierta manera echa una mirada a todo este trabajo como libro, nos recuerda que toda reflexión teórica, toda teología *supone* una praxis que la determina (no absolutamente). Como el propio teólogo de la liberación es por su parte condicionado, nunca pretenderá tener el «saber absoluto», estar en posesión de una verdad irrefutable. Muy por el contrario, 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 al pueblo de Dios y también en función de todo el cuerpo).

La función de la teología de la liberación en este tratado fundamental de la ética comunitaria fue, por ahora, más negativa que positiva. Se encargó más de describir las *estructuras de pecado* que la estrategia y tácticas del pueblo de Dios en su liberación. Era necesario primero descubrir al *pobre*.

Para los estudiantes de teología algunas preguntas:

¿Qué es la teología fundamental?

¿Cómo es posible la revelación y la fe?

¿Cuál es el punto de partida de toda teología?

¿Qué relaciones se establecen entre comunidad, profetas, teólogos y magisterio?

¿Qué se piensa primero: el pobre o su Dios?