

UNA TEOLOGÍA SAMARITANA

El estilo teológico de Jon Sobrino

RESUMEN

El presente artículo se propone presentar las notas fundamentales de la teología de Jon Sobrino. Su particularidad radica en el abordaje en términos de estilo. El autor considera que el teologizar del sacerdote jesuita ha cobrado una identidad original y creadora que permite categorizarlo como estilo. Una de las tesis fuertes del artículo es la definición del teologizar de Sobrino en tanto “estilo” teológico. Luego de una fundamentación del enfoque estilístico que abreva fundamentalmente en H. U. von Balthasar y Ch. Theobald, se despliega la identidad de este estilo teológico en sus características. La otra tesis fuerte es que la realidad del sufrimiento histórico en América Latina configura centralmente el estilo teológico de Jon Sobrino, donde *logos* y *pathos* convergen en un movimiento único que cualifican su teología como *teología samaritana* o *teología sentiente* (X. Zubiri).

Palabras clave: Jon Sobrino, contexto, sufrimiento, estilo, Logos, *pathos*.

ABSTRACT

This paper intends to present the fundamental notes of Jon Sobrino's theology. Its uniqueness lies in the approach in terms of style. The author believes that the Jesuit priest's work has become an original and creative identity that can be categorized as style. One of the strong thesis of this paper is the definition of Sobrino's theology as “style”. After establishing the fundamentals of stylistic approach which derives mainly from H. U. von Balthasar and Ch. Theobald, the author unfolds the theological identity of this particular style and its characteristics. The other strong thesis is that the historical reality of suffering in Latin America configures Jon Sobrino's theological style. *Logos and pathos* converge into a

single movement that qualifies his theology as *samaritan theology* or *sentient theology* (X. Zubiri).

Key Words: Jon Sobrino, Theology in Context, Suffering, Logos, *Pathos*.

El presente artículo es parte de un trabajo de investigación más extenso en el cual he tematizado, desde diversos abordajes, la centralidad de la cuestión del sufrimiento en el teologizar de Jon Sobrino. En esta oportunidad me propongo presentar, desde lo que podría denominarse un “abordaje estilístico-metodológico”, el modo en que el sufrimiento configura el teologizar del autor.

La opción fuerte del trabajo es la categorización del teologizar de Jon Sobrino en términos de estilo. Su trayectoria, con más de 30 años de ministerio teológico al servicio de la Iglesia en América Latina, aporta elementos válidos para pensar que estamos frente a un autor que ha desarrollado algo más que un método en su teología. Considero, más bien, que el correr de los años y la maduración progresiva de su pensamiento teológico han logrado imprimirle un estilo propio a su obra.

Con esta perspectiva estilística que escojo para su presentación pretendo sortear un riesgo posible que es el de abordar el tema del método teológico en el autor como una cuestión técnica o instrumental. En el caso de Sobrino, bien puede afirmarse que su método teológico es expresión de su estilo y que su estilo se expresa en su método teológico. Pero, ¿qué entendemos por estilo? ¿Qué particularidad aporta el enfoque estilístico en el abordaje del autor?

Hay dos componentes que nos aporta H. U. von Balthasar¹ para la definición del estilo que se encuentran en el teologizar de Jon Sobrino: la libertad de un proceso creativo y la eficacia de su fuerza histórica. Una libertad y fuerza histórica que se expresan, por un lado, en la originalidad propia del autor que analizamos, y en su incidencia en la vida de las comunidades, por el otro. Un tercer componente del acercamiento balthasariano a la cuestión del estilo recuerda que “los estilos teológicos constituyen una respuesta a la pregunta por los modos en que la historia ha logrado contemplar, experimentar y

1. Sigo el desarrollo de Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Han Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 145.

expresar la gloria de Dios manifestada en la revelación cristiana”.² El cometido de este artículo es, en gran medida, el dar cuenta del modo en que se experimenta a Dios en la historia desde la expresión teológica de nuestro autor. Un cuarto componente de Balthasar hace referencia al carácter fundacional de la figura. Este último elemento también puede aplicarse a Sobrino. El teólogo español es considerado entre los fundadores de la teología de la liberación.

Ch. Theobald,³ en diálogo con Merleau-Ponty, ofrece también un acercamiento fecundo a la cuestión del estilo que nos sirve para caracterizar la figura de Jon Sobrino. Para Theobald el estilo es “emblema de una manera de habitar el mundo” y asume los rasgos de unicidad y originalidad. En el caso de Sobrino su estilo teológico es emblema o símbolo de su modo de estar en la realidad. En efecto, él mismo se preocupa de aclarar que para él la teología no es el ejercicio de una profesión, sino “una forma de ser”.⁴ Este “modo de ser”, podría traducir el “modo de habitar el mundo” de Merleau-Ponty.

Theobald define al estilo también en referencia a la concordancia entre forma y contenido. Siguiendo esta definición puede afirmarse que la novedad de la teología de la liberación en general y de la de Sobrino en particular no es tanto metodológica, sino estilística. Una obra europea sobre la teología de la liberación latinoamericana tiene por nombre: *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*.⁵ La unión de vida y pensamiento que expresa el subtítulo de la obra es una versión de la concordancia entre forma y contenido. La originalidad de la teología de la liberación “no es sólo cuestión de metodología teológica, es un asunto de *estilo* de vida”.⁶ Y esa correspondencia o concordancia en Sobrino se verifica en su misma persona. Estamos frente al único sobreviviente de la masacre la UCA/El Salvador. Desde la perplejidad podríamos decir “un mártir

2. *Ibíd.*, 144.

3. Cf. C. THEOBALD, “Il cristianesimo come stile. Fare teologia nella postmodernità”, *Teo* 32 (2007).

4. J. SOBRINO, “Teología desde la realidad”, en: J. J. TAMAYO; J. BOSCH (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana Cuando vida y pensamiento son inseparables*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2001, 611-628, 612.

5. TAMAYO; BOSCH, *Panorama de la teología latinoamericana*, 2001.

6. G. GUTIÉRREZ, *Die historische Macht der Armen*, München-Mainz 1984, 75. El subrayado es nuestro. Citado por M. SCHNEIDER, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, 25.

vivo”. La expresión de su biografía total halla correspondencia con los contenidos desarrollados por su teología.

Finalmente, el último aporte –que tomamos de E. Salmann⁷ dice que el estilo resulta también de la fragua original de elementos adquiridos de una tradición que lo precede y lo excede. Todo estilo se inserta en una tradición mayor y logra la diferenciación en esa misma tradición desde la particular apropiación de los elementos heredados. El presente artículo intenta analizar este modo particular de apropiación de la tradición cristiana que hace Sobrino en su teologizar.

Por eso, más que referirme a su método teológico, he optado por hablar de un “estilo” de teologizar configurado por diversos elementos donde el sufrimiento juega un papel fundamental. A continuación presento las notas fundamentales de este estilo para, finalmente, realizar una conclusión sintética del recorrido hecho.

I. Notas fundamentales del estilo teológico de Jon Sobrino

Hecha la fundamentación de la perspectiva estilística, voy a presentar las líneas fundamentales del teologizar de Jon Sobrino en tanto notas fundamentales de su estilo teológico. En este recorrido pretendo dar cuenta del modo en que la realidad del mal, en su historización de cruz y sufrimiento determina centralmente el estilo teológico sobriniano.

1. Teología desde la realidad⁸

“Digo esto para esclarecer el entorno vital de mi quehacer teológico: no lo he entendido como un modo de entrar a un ámbito de la realidad –ya constituido en sí mismo– llamado «teología», sino como un pensar, reflexionar, rumiar si se quiere, la realidad, tal como a mí se me ha presentado y afectado”.⁹

7. Cf. E. SALMANN, *Presenza di Spirito. Il Cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova, Messaggero, 2000, 10.

8. Se trata del título que ha escogido el autor para una autopresentación biográfica y teológica: J. SOBRINO, “Teología desde la realidad”, 611-628. La opción de este título para una autopresentación nos parece un motivo importante para ubicarlo en primer lugar.

9. *Ibíd.*, 611.

Sobrino deja claro que lo fundamental del entorno vital o el contexto es “la realidad”. Lo que ha motivado el pensar, el *logos* de nuestro autor, es la realidad tal como la ha experimentado en El Salvador. La realidad le ha dado qué pensar, y al conceptualizarla ha usado, principalmente, conceptos de la tradición cristiana. Así surgió la teología para Sobrino, como un imperativo de la realidad y como consecuencia de su modo de estar en ella. Una realidad que en América Latina se presenta como un clamor doliente difícil de no escuchar. Para Sobrino, hacer teología es ante todo una forma de ser y de estar en la realidad. Por eso el hacer teología es una expresión de sí mismo, brota como una necesidad de su propia identidad: “no es algo que me ha nacido, formalmente, por ser cristiano, sino por ser humano”.¹⁰

Parafraseando lo que el filósofo Zubiri dice del ser humano, para Sobrino el teólogo es “animal de realidades”, y el quehacer teológico consiste en enfrentarse personalmente con cosas reales. El “primado de lo real”¹¹ es, por tanto, fundamental para la teología. De este modo, la teología ha sido y es para Sobrino una forma de poner en palabra, de explicitar y verbalizar las realidades de su entorno.

La realidad social como contexto inmediato tiene una gran importancia para Sobrino. Su teología es, por este motivo, una teología construida al ritmo de la coyuntura socio-histórica en diálogo con lo local y lo mundial. Vamos a citar algunos ejemplos de ello. Toda su producción teológica sobre el martirio¹² fue exigida por la realidad salvadoreña, no porque el martirio sea en sí uno de los posibles contenidos teológicos sobre el cual se puede decidir si teologizar o no. Si en 1977 publicó un libro sobre el celibato fue debido a la problemática en torno a la cuestión que vivían jóvenes jesuitas, compañeros suyos.¹³ Lo mismo podemos afirmar de una obra completa, fruto de la conmoción frente a los terremotos de El Salvador del 13 de enero y el 13 de febrero de 2001. A punto de terminar esta obra, el 11 de septiembre del mismo año suceden graves atentados terroristas en Estados Unidos, a

10. *Ibíd.*, 612.

11. *Ibíd.*, 612.

12. A los artículos ya citados agregamos: J. SOBRINO, “Los mártires y la teología de la liberación”, *ST* 83/9 (1995) 699-715; J. SOBRINO, “Los mártires: interpelación para la Iglesia”, *Conc* 299 (2003) 159-169; J. SOBRINO, “Los mártires jesuánicos y el tercer mundo”, *RLT* 48 (1999) 237-255; J. SOBRINO, “Los «mártires jesuánicos» y el «pueblo crucificado»”, *Pág* 161 (2000) 45-51.

13. J. SOBRINO, *El celibato cristiano en el tercer mundo*, Bogotá 1977.

lo que le siguió la barbarie del 7 de octubre con el bombardeo estadounidense a Afganistán. Estos hechos interrumpieron la redacción del libro y obligaron a Sobrino a agregar un capítulo sobre Nueva York-Afganistán.¹⁴ Pero no todo quedó ahí. A punto de ser publicado el libro en Estados Unidos, el 30 de marzo comienzan los bombardeos norteamericanos a Irak. A raíz de esta nueva realidad, Sobrino agrega un prólogo a la edición inglesa de su obra.¹⁵

Podrían citarse también sus reflexiones respecto al neoliberalismo y la globalización,¹⁶ las víctimas,¹⁷ la injusticia,¹⁸ los pobres,¹⁹ como otras tantas formas en que la realidad socio-histórica ha tomado palabra en la reflexión sobriniana. También temas propiamente eclesiales²⁰ y pastorales²¹ han ocupado un lugar en su reflexión, pero siempre “desde el primado de lo real”. Este primado tiene dos expresiones fundamentales. Por un lado, en la determinación de la especificidad de la inteligencia teológica. Por el otro, en la exigencia de “honradez con lo real”.

El primado de lo real, por un lado, nos exige la “honradez con lo real”, que se traduce en la voluntad de verdad frente a la realidad de las mayorías injusticiadas y en la renuncia al encubrimiento que apaña la depredación del otro. “Hay que llegar a conocer la verdad de las cosas contra la innata tendencia a oprimirla”²² con la mentira y el encubrimiento.

Por el otro lado, para Sobrino el primado de lo real se fundamenta en la concepción de la estructura del inteligir humano, del cual el inteligir teológico no es excepción. Desarrollaremos brevemente la relación entre la realidad y el modo teológico de inteligir desde la perspectiva sobriniana.

La realidad que ha tomado palabra en la teología de Sobrino es

14. Cf. J. SOBRINO, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York, Afganistán*, San Salvador 2003. En adelante TTBU.

15. Se trata de J. SOBRINO, “El imperio y Dios. A propósito de Irak”, *Pág* 187 (2004) 48-64.

16. Cf. J. SOBRINO, “Nuestro mundo. Crueldad y compasión”, *Conc* 299 (2003) 15-24.

17. Cf. J. SOBRINO, “La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas”, *RLT* 34 (1995) 79-91.

18. Cf. J. SOBRINO, “Injusta y violenta pobreza en América Latina”, *Conc* 215 (1988) 71-76.

19. Cf. entre otros: J. SOBRINO, “Relación de Jesús con los pobres y desclasados”, *Conc* 150 (1979) 461-471; J. SOBRINO, “El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados”, *RLT* 24 (1991) 299-317.

20. Cf. J. SOBRINO, “Los documentos de Puebla: serena afirmación de Medellín”, *ST* 67 (1979) 191-204; J. SOBRINO, “El Vaticano II desde América Latina”, *Sel/Teol* 98 (1986) 140-144.

21. Cf. J. SOBRINO, “Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad”, *RLT* 39 (1996) 281-305.

22. J. SOBRINO, “La honradez con lo real”, *ST* 80 (1992) 375-388.

fundamentalmente la realidad del mundo sufriente. Esta realidad que especifica la teología del autor se manifiesta en algunas características propias de su estilo teológico.

1.1. *Realidad e inteligencia teológica*

Sobrino es deudor de Ellacuría en el desarrollo de este aspecto al afirmar que “la estructura formal de la inteligencia consiste en enfrentarse con cosas reales, y que ese enfrentarse tiene una dimensión noética, ética y praxica”.²³ Se refiere a una afirmación que su hermano jesuita realiza en diálogo con la filosofía de Xavier Zubiri:

“Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tiene una triple dimensión: *el hacerse cargo de la realidad*, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas –y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas–. Un estar «real» en la realidad de las cosas que, en su carácter activo de estar siendo, es todo lo contrario de un estar cósico e inerte e implica un estar entre ellas, a través de sus mediaciones materiales y activas; *el cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; *el encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter praxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real”.²⁴

Este modo de concebir el funcionamiento de la inteligencia es de las cosas que más han impactado a Sobrino de Ignacio Ellacuría.²⁵ Esta concepción del funcionamiento de la inteligencia tiene el influjo de la filosofía zubiriana, pero Sobrino recalca que su autor la descubrió y profundizó desde el mundo de los pobres y en compromiso con ellos.

De este modo, para Sobrino, el mundo de los pobres es la realidad fundamental que configura el pensar (*logos*) teológico en un triple sentido.²⁶ En primer lugar es *una realidad que da qué pensar*: la realidad

23. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, Trotta, 1991, 55. En adelante: JL.

24. I. ELLACURIA, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, en I. ELLACURIA, *Escritos Teológicos I*, San Salvador, UCA Editores, 2000, 208. En el siguiente punto desarrollaré las consecuencias que tiene esta gnoseología para la configuración del *logos* teológico.

25. JL, 56.

26. Cf. *Ibíd.*, 52-56.

histórica y social de América Latina caracterizada por la pobreza injusta, cruel, estructural y masiva es la realidad primaria que hay que pensar. En segundo término, es *una realidad que capacita a pensar*: el mundo de los pobres no es sólo exigencia para el pensamiento, sino luz que ilumina sus contenidos. Es luz en el sentido de que hace ver a la inteligencia contenidos que difícilmente se ven sin esa luz. Finalmente, es *una realidad que enseña a pensar*: el mundo de los pobres en tanto realidad hace que la inteligencia funcione o pueda funcionar de una manera específica.²⁷

1.2. *La honradez con lo real*²⁸

Indicábamos que el primado de lo real exigía, en el autor, la “honradez con lo real” que “consiste, ante todo, en un acto positivo, por parte del espíritu, de llegar a conocer la verdad de las cosas contra la innata tendencia a oprimirla”.²⁹ En otras palabras, puede decirse que en el plano del conocimiento, el problema fundamental del conocer humano no es tanto la superación de la ignorancia sino el triunfo sobre la mentira.

Para Sobrino el mecanismo fundamental que opera contra la verdad es el encubrimiento, correlativo al escándalo. El escándalo mayor del planeta es que dos terceras partes de los seres humanos no puedan vivir como tales. Sería el *analogatum princeps* del escándalo histórico para nuestro autor. Luego, serán escándalo análogamente todas aquellas situaciones que ya sea por acción u omisión legitimen o reproduzcan el escándalo mayor de la humanidad.

El escándalo tiene la dinámica propia del encubrimiento, que es un modo de no permitir que la realidad tome la palabra. El encubrimiento en tanto mentira tiene centralmente tres otras manifestaciones estructurales. Una de ellas es mantener *la ignorancia*. La siguiente es *la manipulación*. Aquí el papel de los medios masivos de comunicación juega un rol fundamental, cuando no sólo informan, sino que construyen la realidad desde sus intereses, o desde los intereses a los que responden. Y la última es *la justificación*. Ocurre cuando, por la razón

27. Cf. *Ibíd.*, 54-55.

28. Seguimos su desarrollo desde J. SOBRINO, “La honradez con lo real”, *ST* 80 (1992) 375-388. Cf. también TTBU, 67-94.

29. SOBRINO, “La honradez con lo real”, 376.

que sea, no se puede ignorar o manipular la realidad y entonces no queda más remedio que justificarla, aunque ello suponga con frecuencia justificar lo injustificable.

El encubrimiento de la realidad genera dos dinámicas. La primera es *la dialéctica del des-conocimiento y el des-interés*: “no se trata de que exista des-interés por conocer, sino que existe un positivo interés por des-conocer. Y entonces sí es difícil, si no imposible, superar la ignorancia”.³⁰ La segunda es *la dialéctica del des-conocimiento y el des-precio*: “El desconocer nos priva de la capacidad de conocer, no sólo lo negativo, sino también lo positivo”³¹ impidiendo la posibilidad de apreciar, valorar y aprender del Tercer Mundo. En términos prácticos, el desconocimiento deviene desprecio.

Para Sobrino la consecuencia última de todo lo dicho “es que al oprimir la verdad de la realidad, llegamos a vivir en un mundo «irreal», en una especie de sueño –pesadilla, más bien–, del que es necesario despertar para poder ser humanos”.³² Por lo tanto, la honradez con lo real es fundamental para la humanización, la verdad nos hace humanos. La mentira, en tanto pecado, es deshumanizante.

Ser honrado con lo real implica una voluntad de liberar la realidad oprimida por la mentira y el encubrimiento. De este modo, se puede conocer la verdad de la realidad, desactivando los mecanismos del encubrimiento, la ignorancia, la manipulación y la justificación. Ante el encubrimiento, la fe cristiana opone la “honradez con lo real”. Esto tiene dos exigencias: escuchar la palabra de la realidad y dar voz a la realidad.³³

En referencia al *escuchar la palabra de la realidad* Sobrino remite a Karl Rahner, quien en un memorable artículo³⁴ escribía que “la realidad quiere tomar la palabra”. Para Sobrino, si “la palabra se hizo *realidad* (carne, *sarx*), la realidad quiere hacerse *palabra*”.³⁵ Y si esto es así, el dinamismo de la realidad exige que escuchemos su palabra. Entonces, la realidad deja de ser mera realidad factual silenciosa, hecho

30. *Ibíd.*, 385.

31. *Ibíd.*, 386.

32. *Ibíd.*, 387.

33. Seguimos TTBU, 88-94.

34. K. RAHNER, “Para una teología del símbolo”, en: *Escritos de Teología IV*, Madrid, Taurus, 1962, 283-321.

35. TTBU, 88.

mudo, y mucho menos realidad oprimida y tergiversada, y llega a ser realidad “real”, realidad hablante y liberada. A continuación Sobrino introduce una “ayuda hermenéutica” para buscar y escuchar la palabra que pronuncia la realidad a lo largo de la historia. La misma viene articulada, centralmente, en forma de “clamor”.³⁶

El clamor sufriente³⁷ del ser humano es por antonomasia la expresión histórica en que la realidad toma forma de palabra. Junto a ello, hay que considerar también la teología de los signos de los tiempos, que el Concilio Vaticano II insiste en la necesidad de discernir. “Reconocer la existencia de los signos de los tiempos significa aceptar que la realidad habla a lo largo de la historia. Significa que hay unas cosas reales más importantes que otras, en las que poner la atención”.³⁸ Esta cuestión, que merece un espacio exclusivo, la desarrollaré más adelante.

Respecto al *dar voz a la realidad*, si la realidad habla y Dios puede hablar en ella, sobre todo cuando es en forma de clamor, entonces hay que escucharla, en lo cual el ser humano vive la realización de su esencia: ser “oyente de la palabra”,³⁹ en términos rahnerianos. Al hacerlo el ser humano se pone en camino hacia su proceso de humanización. En este sentido, llegar a ser humano es dar voz y palabra a la realidad cuando ésta es silenciada y oprimida, colaborar con sus balbuceos para que se convierta en palabra clara, a la vez exigente y portadora de una promesa.

El mundo de los pobres es realidad que da, capacita y enseña a pensar. La misma realidad del sufrimiento de los pobres es posibilidad de conocer la verdad de la realidad. Esto lleva a la pregunta por el lugar más adecuado para la teología.

36. V. Codina ha desarrollado brevemente una teología del clamor popular. Cf. V. CODINA, *Parábolas de la mina y el lago. Teología desde la noche oscura*, Salamanca, Sígueme, 1990, 17-46.

37. Puebla también nos recordaba: “desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hacia el cielo un clamor cada vez más tumultuosos e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos” (*Puebla* 87). Desde la teología de la revelación, Sobrino dice que “ante todo, hay que recordar que el origen histórico de la revelación acaece cuando Dios escucha la palabra de la realidad, palabra que toma la forma de un «clamor» de seres humanos *sufrientes* (Ex 3, 7)”. TTBU, 88. El subrayado es nuestro.

38. TTBU, 89.

39. La terminología que Rahner utilizó en el análisis de la apertura del ser humano a la trascendencia bien puede aplicarse para Sobrino a la apertura a toda la realidad.

2. Teología en un mundo sufriente

En el apartado anterior pudo verificarse la fundamentalidad de lo real para la teología. Se constató el modo en que lo pre-teológico –gnoseología– le sirve al autor para sostener el “primado de lo real” en la teología.

Un quehacer teológico movilizadado por la realidad es un teologizar situado, encarnado en un lugar preciso. Sobrino caracteriza a ese lugar como mundo sufriente. Pero no es una teología “sobre” o “acerca de” el mundo sufriente. Es una teología “en”. La preposición se torna sustantiva ya que determina en gran medida el estilo teológico del autor. Si bien el “desde” podría mirarse reductivamente sólo como perspectiva o estrategia metodológica, el “en” no deja lugar a dudas respecto a la encarnación del quehacer teológico y su ubicación histórica concreta.

2.1. *El lugar de la teología*

Sobrino tiene plena conciencia de que su teología está situada, configurada por diversos elementos, pero sobre todo por la realidad del mundo sufriente de los pobres:

“Las reflexiones que siguen, las hacemos desde el Tercer Mundo, concebido éste no sólo como mero lugar geográfico –un *ubi* categorial en el que uno está–, sino como realidad, como un *quid* sustancial en el que uno es; realidad que sigue siendo –a pesar de que se esté olvidando clamorosamente en el concepto y aun en el lenguaje– pobreza masiva, injusta y cruel, y violencia institucionalizada”.⁴⁰

El lugar de la teología como tema ha sido reflexionado por varios teólogos. O. González de Cardedal recuerda que “las cosas y los hombres estamos en un lugar y en él somos: somos desde él, con él y por él, en una interpenetración que termina haciendo que ese lugar en cuanto tal nos configure a nosotros y que nosotros lo configuremos a él”.⁴¹ Es propio del ser humano la relación dialéctica con el lugar: ser configurado por él y, al mismo tiempo, configurarlo. La teología también, como expresión humana está condicionada y posibilitada por la identidad propia del lugar.

40. SOBRINO, “La honradez con lo real”, 375.

41. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología*, Madrid 1986, 14. Olegario es un teólogo tan identificado y arraigado a su lugar que lo lleva en su mismo nombre: Cardedal.

El lugar es configurador de la forma –mediaciones institucionales o conceptuales– desde el momento en que opera como posibilidad y límite para los contenidos. Posibilidad porque habilita a los contenidos para que sean comunicables, desde las mediaciones particulares que ofrece el lugar. En el caso particular de la teología, que sean comunicables implica que sean acogidos como Buena Noticia, no como mera información. Y límite porque en virtud de la posibilidad abierta se cierra al mismo tiempo la comprensión cabal de los contenidos sólo al lugar que les ha dado expresión comunicable.

La pregunta por el lugar de la teología se formula en Sobrino como pregunta por la posibilidad de asumir la perspectiva de las víctimas sufrientes de la historia: “¿podemos los no-víctimas hacer teología *cristiana* desde la perspectiva de *las víctimas*?”.⁴²

Sobrino reconoce el límite de pretender hablar de Dios desde un lugar que no es propiamente el suyo: las víctimas.⁴³ Sin embargo, hay un punto de encuentro que constituye un horizonte de comprensión común que puede habilitar el intento: el sufrimiento de la opresión y la esperanza de la liberación. Aquello que posibilita el hablar de Dios es el sufrimiento vivido como opresión que al mismo tiempo genera esperanza. Es un discurrir sobre Dios posibilitado por la convergencia de horizontes en el sufrimiento. De todos modos hay una distancia que parece insalvable, entre la perspectiva propia de las víctimas y el discurso de quienes pretenden situarse desde ellas y no lo son.

Sobrino afirma, al mismo tiempo, que la perspectiva propia del teólogo es transformada por las víctimas porque ofrecen no tanto contenidos sino “luz” para verlos. J. C. Scannone ayuda a ampliar la mirada al respecto, quien sostiene que “el enraizamiento de la reflexión teológica en la sabiduría de un pueblo no influirá tanto en su «qué» (contenido) sino en su «desde dónde» y en su «cómo»”.⁴⁴

La ubicación o lugar de la reflexión teológica –en este caso, la sabi-

42. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999, 19. Los subrayados son del autor. En adelante: FJ.

43. Sabemos de las dificultades que trae el término “víctima” no sólo en el plano teológico, sino desde la psicología y las ciencias sociales. Hay observaciones críticas que señalan las notas de pasividad e inercia que connotan negativamente el término. No es objeto de nuestra investigación problematizar esta categoría usada por el autor. Optamos por respetar el término tal como aparece en sus escritos.

44. J.C. SCANNONE, “Sabiduría popular y teología inculturada”, en: J. C. SCANNONE, *Evangelización cultura y teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 228.

duría de un pueblo— no determina los contenidos sino más bien su perspectiva (desde dónde) y su método (cómo). El contenido está dado por la revelación en sus fuentes. Esto, Sobrino lo tiene presente al considerar que la teología “tiene sus fuentes específicas en la revelación de Dios, que ha quedado constatada en textos del pasado, el Nuevo Testamento es especial, y que es interpretada normativamente por el magisterio”.⁴⁵ La novedad, nos recuerda Scannone, no está dada por los contenidos mismos, sino por la forma en que se los categoriza, interrelaciona, estructura y sistematiza entre sí y con la situación humana donde está enraizada. Y esta forma es fruto del “desde dónde”, perspectiva hermenéutica o, en el caso de Sobrino, lugar.

Si bien forma y contenido son elementos discernibles en la reflexión teológica no son siempre distinguibles, afirma Scannone. Observamos cierta correspondencia entre esta imposibilidad de distinción adecuada entre forma y contenido y el principio estilístico de concordancia entre forma y contenido.⁴⁶ Ellacuría, al mismo tiempo, reafirma la difícil distinción entre el contenido y sus formas o, dicho en otros términos, entre las fuentes de la revelación y el lugar desde donde se leen.⁴⁷

La dificultad en la distinción entre forma y contenido constatada por Scannone y reafirmada por Ellacuría se da en gran medida por la circularidad hermenéutica que existe entre ambos términos de la relación. El lugar explicita contenidos olvidados o descubre nuevas dimensiones de los ya ampliamente desarrollados por la tradición. Del mismo modo, los contenidos posibilitan que la especificidad del lugar cobre visibilidad cuando ellos son tematizados.

2.2. *La determinación del lugar: el sufrimiento de los pobres*

Entre algunas de las preocupaciones de la teología actual está la de manifestarse como relevante para el mundo. En otras palabras, ser una teología iluminadora o significativa para la realidad del mundo actual. Por eso es fundamental para ella, determinar qué y cómo es la realidad de este mundo en el que lleva a cabo su quehacer. Caracterizar la rea-

45. JL, 41.

46. Cf. el punto 1.2 del primer capítulo. También cf. THEOBALD, “Il cristianesimo come stile”, 281.289.

47. Cf. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1985, 168.

lidad del mundo actual es necesario y corresponde a la fundamentación pastoral de la teología. A la hora de hacerlo, Sobrino define:

“Lo que ha tomado la palabra es el sufrimiento originado por una pobreza masiva, cruel, injusta, estructural y duradera en el Tercer Mundo. Y de esa pobreza se dice, además, que ha irrumpido, es decir, que no se ha llegado a tener noticia de ella o a declararla el hecho mayor por pura reflexión o análisis, sino porque ella misma ha tomado la palabra en forma de un clamor inocultable «claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante», como dice Puebla (nº 89). El hecho mayor tiene, por lo tanto, un contenido objetivo: la pobreza; pero ese contenido, porque ha irrumpido, atañe hoy inevitablemente al sujeto y no le permite ser mero espectador. Para la teología de la liberación, esto significa que confrontarse con la realidad es confrontarse con esa pobreza y que ese confrontamiento no es ya optativo, sino inevitable”.⁴⁸

La cuestión del sufrimiento aparece como decisiva para la teología. Según nuestro autor, la teología de la liberación –con la cual se identifica– es la teología más adecuada en y para un mundo sufriente. Ello se verifica en que ésta ha determinado desde sus orígenes que el hecho mayor, es decir, aquello en que mejor se expresa hoy la realidad, es la irrupción de los pobres.

La determinación del sufrimiento de los pobres como hecho mayor tiene su fundamentación. “Por su masividad, por su contenido y por su base escriturística, la teología de la liberación puede –y está convencida de que debe– basarse en la irrupción, hoy, de los pueblos oprimidos y crucificados”.⁴⁹

2.3. *La fundamentación teológica del lugar: los signos de los tiempos*

Puede fundamentarse esta opción desde la teología de los signos de los tiempos.⁵⁰ Si para el autor “hacer teología es entonces inteligir esa presencia de Dios en la historia en cuanto presencia actual”,⁵¹ la

⁴⁸ J. SOBRINO, “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como «intellectus amoris»”, en: J. SOBRINO, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992, 49. En adelante: PM.

⁴⁹ *Ibid.*, 55.

⁵⁰ Seguimos el desarrollo de J. SOBRINO, “Los «signos de los tiempos» en la teología de la liberación”, *Est Ecl* 64 (1989) 249-269; y J. SOBRINO, “Hacer teología en América Latina”, *TheXa* 91 (1989) 139-156.

⁵¹ SOBRINO, “Los «signos de los tiempos» en la teología de la liberación”, 252.

teología de los signos de los tiempos le va a brindar un fundamento teológico para determinar el lugar.

Los signos de los tiempos pueden ser comprendidos de dos formas distintas, según se presentan en los textos del Vaticano II. Tenemos, por una parte, lo que afirma GS 4,⁵² donde signos de los tiempos se refiere a aquello que caracteriza una época y que ofrece una novedad con respecto a otras épocas del pasado. Son una realidad histórica concreta que necesita ser escrutada, conocida por la Iglesia para llevar a cabo su misión en el mundo de manera relevante. Se trata de una definición de signos de los tiempos histórico-pastoral: la adecuada comprensión de la historia es indispensable para la adecuada comprensión de la Iglesia y su misión.

Por otra parte, GS 11⁵³ nos ofrece otro significado de los signos de los tiempos. Lo común con la significación de GS 4 es que se refiere a realidades o acontecimientos históricos, pero agregando que en ellos se puede discernir la presencia de Dios o de sus planes. La historia es vista no sólo en su novedad y densidad, sino en su dimensión sacramental, en su capacidad de manifestar a Dios en el presente. Por eso, la finalidad de atender a los signos de los tiempos no es sólo pastoral, sino teológico. En este último sentido, la realidad histórica cobra un alto valor, puesto que la Iglesia debe estar atenta a la palabra de Dios en la historia. El presupuesto de esta teología es que Dios sigue manifestándose en la historia, diciendo en ella una palabra. A esta acepción de signos de los tiempos, Sobrino la denomina histórico-teológico.

El autor sostiene que con la insistencia en los signos de los tiempos la teología de la liberación pretende superar una tendencia que podría llamarse “deísmo teológico”, como si Dios hubiese estado presente insuperablemente en Cristo y la teología cristiana se remitiera sólo a ese hablar de Dios, dejando de lado todo intento de comprender el contenido de ese hablar en la actualidad de las palabras nuevas

52. Dice el texto: “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 entre 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.”

53. Dice el texto: “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.”

en el presente. La teología de la liberación sabe que Dios “sigue hablando con la esposa de su Hijo amado” (DV 8) y que el Espíritu “conduce a los creyentes a toda verdad” (DV 8). “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”.⁵⁴

De este modo lo que el Concilio le exige a la Iglesia, le cabe a la teología: discernir los signos de los tiempos. En esa tarea la teología se hace capaz de entender la presencia de Dios en la historia en cuanto presencia actual. Y parte de esa tarea es determinar los signos de los tiempos. Ya dijimos que la teología de la liberación parte metodológicamente del “hecho mayor”, es decir, aquello que caracteriza la época y la realidad latinoamericana –signo de los tiempos en su significado histórico-pastoral–, y determina ese hecho mayor como “la irrupción de los pobres”, en palabras de Gustavo Gutiérrez. La originalidad de la teología de la liberación está en elevar esa irrupción a signo de los tiempos en sentido histórico-teológico. Es decir, afirmar que 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 por antonomasia. Ellacuría teologizó esta realidad como “pueblos crucificados”:

“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 este mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando la vida, sobre todo la vida”.⁵⁵

Jon Sobrino, del mismo modo que Ellacuría, también ha comprendido esta realidad masiva, cruel, injusta y estructural como “pueblos crucificados”.⁵⁶ Se trata de la inmensa cantidad de pobres, víctimas

54. SOBRINO, “Los «signos de los tiempos» en la teología de la liberación”, 252.

55. I. ELLACURÍA, “Discernir «el signo» de los tiempos”, *Diakónia* 17 (1981) 58. También en I. ELLACURÍA, *Escritos Teológicos* II, 133-135.

56. Cf. I. ELLACURÍA, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, en: I. ELLACURÍA, *Escritos Teológicos* II, San Salvador, UCA Editores, 2000, 137-170.

e injusticiados de hoy que cargan con el pecado del mundo. Como dice el teólogo jesuita, un mundo que es cruel por el “*sufrimiento* que produce en los oprimidos”.⁵⁷

La irrupción de los pobres y su experiencia de sufrimiento y esperanza opera como principio fundamental de la teología. Principio en el sentido que le da origen, pero también como dinamismo estructurante del quehacer teológico, que “sigue actuante en el proceso de la teología, dirigiendo su pensar y motivando su finalidad”.⁵⁸

A la teología le es connatural confrontarse con el momento negativo de la existencia humana y de la historia de los seres humanos. En la Escritura tenemos testimonio de ello. La negatividad de la experiencia humana puede cobrar diversas formas: como pecado y culpa, condenación eterna, muerte, enfermedad, esclavitud, sufrimiento, sinsentido, pobreza e injusticia. El contenido del mensaje positivo de la fe se comprende complexivamente en conexión con la negatividad. Por ello, a la teología le es esencial analizar la negatividad para que se exprese el sentido de su mensaje positivo. De este modo, contenidos teológicos centrales como salvación, redención, liberación, vida, reino de Dios, cobran un sentido mayor.

Junto a esta fundamentación, la determinación del hecho mayor “es, en último término, una opción”.⁵⁹ Sobrino así lo reconoce. De hecho muchas teologías no hacen esa opción, sino que determinan de otra forma el hecho mayor. Para algunas teologías será la secularización, para otras el desarrollo científico-tecnológico, otras optarán por el pluralismo religioso, y así tantas. Incluso la apelación a la Escritura para la fundamentación no es irreductible en última instancia. Pues con los mismos textos de la Escritura unas teologías han determinado el hecho mayor de un modo, y otras de otro modo. “Ocurre más bien, que una vez realizada la opción, se la redescubre dentro del círculo hermenéutico, en la Escritura”.⁶⁰ En Sobrino, esa opción es pre-teológica y está determinada, a fin de cuentas, por su contexto vital. La

57. J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid, Trotta, 2007, 64. El subrayado es nuestro. En adelante FPNS.

58. PM, 50.

59. *Ibíd.*, 56.

60. *Ibíd.*, 56. En la misma página, afirma: “Hacer una opción previa al quehacer teológico le compete, consciente o inconscientemente, a toda teología, y ella es la que guía su lectura de los textos y de su reflexión sistemática.

opción es necesaria para una teología que, en tanto que histórica, narra el misterio *totum sed non totaliter*. Esta opción puede considerarse de dos maneras: como *precomprensión* de la teología y como *conversión* de la teología.

En el primer sentido, “la opción por ver en los pobres y sufrientes el hecho mayor funge como precomprensión para la teología, tanto para poder comprender los textos de la Escritura como para comprender el texto de la realidad de hoy”.⁶¹ Sobrino, al mismo tiempo, constata:

“Para salvar la distancia histórica y cultural entre el presente y los textos del pasado se necesita una precomprensión existencial, sin la cual no puede comprenderse el *kerygma* pascual (Bultmann); para comprender los textos sobre el reino de Dios y la resurrección de Cristo se necesita una apertura confiada al futuro (Pannenberg) o una esperanza contra esperanza (Moltmann); para comprender cualquier texto como posiblemente revelatorio se necesita la activa disponibilidad a ser oyente de la palabra (Rahner), etc. Este tipo de precomprensiones coinciden en la necesidad de analizar cómo deba ser el sujeto que lee los textos para poder entenderlos. Éste debe ser, en último término, un sujeto abierto a dejarse dar por otro (por Dios) y esperanzado. Un sujeto cerrado o sin esperanza no podría comprender la revelación”.⁶²

Según la perspectiva sobriniana la teología de la liberación comparte estas reflexiones antropológicas y al mismo tiempo añade otros elementos a la precomprensión. El primero es la disponibilidad a un hacer, a la opción a favor de los pobres. El segundo es que la precomprensión es necesaria no sólo para leer los textos de la revelación –en el pasado–, sino también para leer el texto de la realidad actual y la posible manifestación de Dios en ella. “No sólo el pasado exige –por la dificultad que ocasiona la distancia– una precomprensión, sino también el presente, por su opacidad”.⁶³ El tercer elemento es que la precomprensión necesaria incluye el modo de “ver” la realidad desde una determinada óptica.

Precomprensión significa para la teología de la liberación el ver la realidad desde los pobres, la disponibilidad a actuar sobre ella para cambiarla y la relectura de los textos de la revelación desde ambas cosas. Que Dios se haya revelado a los pobres introduce en la teología *el principio de parcialidad* en la revelación y la teología. Los pobres se

61. *Ibíd.*, 57.

62. *Ibíd.*, 57.

63. *Ibíd.*, 58.

constituyen así en alteridad radical para quienes no lo son, y de ahí surge en la teología *el principio de descentramiento*. El logos teológico debe atender a esta parcialidad y esta alteridad que es determinada, en última instancia, por el sufrimiento.

En el segundo sentido, esta opción del hecho mayor provoca un cambio, un proceso de *conversión*, porque existe una tendencia innata a que el sufrimiento de los pobres no sea reconocido como el hecho mayor. Por eso “llegar a determinar la pobreza como hecho mayor no es, por lo tanto, fácil, pues supone superar la tendencia a no *reconocerla*, supone una conversión”.⁶⁴

Aquí aparece un tema poco analizado por la misma teología: la conversión de su quehacer y la pecaminosidad como *hybris* presente siempre.⁶⁵ El quehacer teológico, por tanto, debe ser honrado con lo real frente a la tendencia a someterlo o encubrirlo. Habrá que preguntarse, por lo tanto, si al determinar el hecho mayor la teología está liberando u oprimiendo la verdad, si está siendo honrada o no con ella. Hay que preguntarse si en la determinación del hecho mayor está actuante la pecaminosidad o no.

3. Teología como “*intellectus amoris*”

Una teología que parte de la realidad y que percibe como “el hecho mayor” de esa realidad el sufrimiento masivo, cruel e injusto de los seres humanos, se define a sí misma, y consecuentemente, como *intellectus amoris*. Sobrino entiende a la teología como inteligencia del amor.⁶⁶ No descarta la definición clásica de *intellectus fidei*, inteligencia de la fe, ni tampoco olvida la moderna propuesta de Moltmann acerca del *intellectus spei*, inteligencia de la esperanza. Pero el amor es sin duda el mayor de estos tres. Se trata del amor que nace de la honradez y de la fidelidad frente al mundo sufriente, de enfrentarse a la *verdad de la realidad* con los ojos abiertos y el corazón dispuesto a responder como Jesús al sufrimiento, con entrañas de misericordia.⁶⁷

64. *Ibíd.*, 64.

65. *Cf. Ibíd.*, 64.

66. *Cf. Ibíd.*, 70ss.

67. *Cf. J. SOBRINO*, “La Iglesia samaritana y el principio-misericordia”, en: *PM*, 31-45, esp. 34-38.

“La finalidad de la teología de la liberación es la liberación de un mundo sufriente y su transformación en el reino de Dios. Por esa razón se concibe a sí misma como el *intellectus* de una praxis; en el lenguaje anterior, en el *intellectus* de una misericordia primordial adecuada al sufrimiento del mundo.”⁶⁸

Determinado el mundo sufriente como hecho mayor, la misericordia es la reacción que corresponde a ese sufrimiento. Y el quehacer teológico también está llamado a ser “reacción humana y cristiana fundamental ante el sufrimiento”⁶⁹ transido de misericordia. Por ello la teología también puede ser comprendida como *intellectus misericordiae*. Una misericordia que se entiende más bien como un principio: el principio-misericordia. Éste es un amor específico que se erige en principio porque está en el origen de un proceso pero también permanece presente y activo a lo largo de él, dándole una dirección y configurando los diversos elementos dentro del proceso. En este sentido:

“Misericordia es, pues, lo primero y lo último; no es simplemente el ejercicio categorial de las llamadas «obras de misericordia», aunque pueda y deba expresarse también en éstas. Es algo mucho más radical: es una actitud fundamental ante el sufrimiento ajeno, en virtud de la cual se reacciona para erradicarlo, por la única razón de que existe tal sufrimiento y con la convicción de que, en esa reacción ante el no-deber-ser del sufrimiento ajeno, se juega, sin escapatoria posible, el propio ser”.⁷⁰

Siendo el punto de partida la realidad doliente y teniendo ella el primado en cuanto a la configuración de la teología, la teología de la liberación será, desde esta perspectiva, “un *intellectus amoris*, inteligencia de la realización del amor histórico a los pobres de este mundo y del amor que nos hace afines a la realidad del Dios revelado, la cual consiste, en definitiva, en mostrar amor a los seres humanos”.⁷¹ Con esta afirmación uno se encuentra frente a la estructura formal de la autocomprensión de la teología desde la perspectiva de la TdL. Se hace necesario realizar dos observaciones.

68. PM, 69.

69. *Ibíd.*, 67.

70. Cf. SOBRINO, “La Iglesia samaritana y el principio-misericordia”, 36 y SOBRINO, “Hacer teología en América Latina”, 145.

71. PM, 70-71.

Primero, que en cuanto a su contenido material o histórico, la teología como *intellectus amoris* puede traducirse como *intellectus iustitiae* o *intellectus liberationis*, ya que la misericordia que se enfrenta con este sufrimiento debe tornarse en justicia y liberación, “y por ello la teología se torna en *intellectus iustitiae et intellectus liberationis*”.⁷² En América Latina la misericordia como amor cobra la expresión histórica de la acción a favor de la liberación y de la justicia. De este modo, la teología toma como “material” para su inteligir la praxis liberadora y de justicia que son traducción actual de la misericordia. La impostación política de la definición es bien nítida.

En referencia a la herencia de la tradición que define a la teología como *intellectus fidei* y más modernamente como *intellectu spei*, Sobrino no niega la necesidad de pensar para conocer más (*intellectus fidei*) o esperar mejor (*intellectus spei*). Sin embargo, afirma que también hay un pensar para erradicar el sufrimiento y transformarlo en gozo, un pensar para erradicar la muerte y promover la vida. “Hay un pensar transido de admiración y de esperanza; pero hay también un pensar transido de sufrimiento y de misericordia”.⁷³

La segunda observación es que la teología concebida de este modo, como *intellectus amoris* intenta ser también *mistagógica*. Esto significa que la teología ofrece el camino del amor como el camino primario de la *mistagogía*, en último término, porque el amor es aquello que nos hace afines a Dios y desde esa afinidad se decide si tiene o no sentido la afirmación de Dios.

La irrupción de los pobres ha llevado a la teología a determinar al sufrimiento masivo del Tercer Mundo como el hecho mayor para la teología. En los pobres ha irrumpido el siervo de Yahvé, los pueblos crucificados que también ofrecen luz y salvación. La negatividad de lo real no es absoluta en la vida de los pobres. Algo bueno y positivo también ha aparecido. “Esa irrupción tiene la estructura de una buena noticia, la estructura de gracia: se nos ha dado algo bueno, inesperada e inmerecidamente”.⁷⁴ Una teología que se centre en esa irrupción debe asumir activamente en su quehacer la dimensión de gratuidad. “Una teología basada en esa irrupción tiene que ser también *intellectus gratiae*, tiene

72. SOBRINO, “Hacer teología en América Latina”, 146.

73. PM, 74.

74. *Ibíd.*, 79.

que ser reflexión sobre lo que se le ha dado en cuanto dado”.⁷⁵ Por eso para Sobrino, aunque tomado muy seriamente, el sufrimiento humano no tiene la última palabra. Hay una dimensión de gracia luminosa y humanizante que abre la perspectiva de la esperanza.

Intellectus amoris e intellectus gratiae son las dos formas específicas en que se configura una teología que toma como signo de los tiempos la irrupción de los pobres sufrientes y esperanzados. La primera formulación nos hace ver lo que de negativo hay en “el hecho mayor” como interpelación y reclamo de una praxis de misericordia, resucitadora. La segunda formulación nos recuerda que la realidad no es negatividad pura, sino que hay una dimensión de don y gratuidad que precisamos acoger en el pensar teológico de esa realidad.

3.1. *Logos y pathos*

La comprensión de la teología en estos términos lleva a la pregunta por la relación entre *logos* y *pathos*. En Sobrino *logos* y *pathos* expresan, en cierto modo, la correlación entre teoría y praxis: “*intellectus* y misericordia no pueden concebirse como dimensiones paralelas, y menos aún ajenas la una a la otra”.⁷⁶ Esto es así “porque la teología de la liberación es una teología que se origina ante un mundo sufriente, y por ello su pregunta primaria es cómo debe ser su *logos* para que se erradique el sufrimiento”.⁷⁷ A continuación caracterizaré brevemente la interacción *logos-pathos* en Sobrino, para luego indagar en su fundamento:

- a) El *logos* es un *logos* que se deja afectar por la realidad en la que el “hecho mayor” es el mundo sufriente constituido por la inmensa masa empobrecida e injusticiada de seres humanos. La honradez con lo real hace que el *logos* teológico –en tanto que *intellectus*– “escuche” la palabra de la realidad. Y esa dimensión de escucha del *logos* lo cualifica como *pathos*, ya que no se trata de un escuchar contemplativo, sino de un activo dejarse afectar por la realidad.
- b) El *logos* teológico funciona también operando sobre la realidad, afectándola desde una praxis transformadora. Aquí hallamos una

75. *Ibíd.* 79.

76. *Ibíd.*, 67.

77. *Ibíd.*, 67.

relación en referencia a la definición de estilo que asumíamos en el primer punto que incluía aquello que Merleau Ponty denominaba “modo de habitar el mundo”. Por este motivo el *logos* también es *pathos*: “se conoce mejor la realidad cuando se opera sobre ella; se conoce mejor lo que es el reino de Dios cuando se intenta construirlo”.⁷⁸ Dicho en forma bíblica, se conoce a Dios cuando se practica la justicia, cuando se ama: “todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1 Jn 4, 6).

c) La interacción *logos-pathos* se constata también en que “la teología de la liberación se comprende conscientemente a sí misma como un *intellectus* cuya finalidad directa es informar y configurar una praxis, orientándola, animándola, de modo que la teología se convierte en *intellectus* de una praxis”.⁷⁹ Hay un *pathos* de realidad que orienta la teología hacia la praxis.

d) El *logos* teológico es *pathos* en tanto que “su finalidad en directo es la erradicación del mundo sufriente y la construcción del reino de Dios”,⁸⁰ sin reducirse –aunque lo tenga en cuenta– al avance del *logos* teológico o del *logos* del magisterio de la Iglesia. Al respecto dice Sobrino que “lo específico de la teología, su *logos*, está al servicio de la praxis del reino de Dios”.⁸¹

e) El *logos*, finalmente, es *pathos* porque determina al mundo sufriente como hecho mayor y a la misericordia como reacción primaria ante él. La determinación del hecho mayor le corresponde no sólo a la teología, sino a la Iglesia. Y la reacción de misericordia es una praxis no sólo cristiana, sino también humana ante el mundo sufriente. Y es ante todo reacción que en la teología asume la mediación del *logos*, pero en cuyo origen lo primario es el *pathos* de misericordia.

Esta específica comprensión del *logos* teológico le viene a Sobrino no sólo de la conciencia que tiene del método teológico de la teología de la liberación sino de una particular concepción del conocimiento humano que ha incorporado desde Ignacio Ellacuría y éste, de Xavier Zubiri.

78. *Ibíd.*, 68.

79. *Ibíd.*, 68.

80. *Ibíd.*, 69.

81. *Ibíd.*, 70.

3.2. *Teología sentiente*

X. Zubiri sostiene que “el hombre tiene que habérselas con eso que llamamos cosas reales. Necesita, en efecto, saber lo que son las cosas o las situaciones en que se encuentra. Sin compromiso ulterior, llamamos inteligencia a la actividad humana que procura este saber”.⁸² El filósofo español llama a la estructura esencial de la inteligencia humana “inteligencia sentiente”.⁸³ Con esta categorización Zubiri intenta superar la dicotomía sostenida por la filosofía en toda su historia entre los actos de intelección y los actos de los sentidos. Al respecto, recuerda el filósofo español el prejuicio filosófico: “una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir”.⁸⁴ Este enfoque tiene en el fondo un problema: afirmar que inteligir es posterior a sentir, y que esta posterioridad es una oposición. Intentando realizar una síntesis, Zubiri ofrece su definición propia del inteligir humano:

“Pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene «en propio», «de suyo», y no sólo en función, por ejemplo de una respuesta vital”.⁸⁵

Esta concepción se aleja de ciertas corrientes gnoseológicas en las cuales la objetividad de la cosa es una construcción del sujeto en virtud de su facultad perceptiva. Para Zubiri la cosa, lo real, tiene algo “de suyo”, “propio” que es *prius* (anterior) al fenómeno de la intelección y que puede ser aprehendido como real por la inteligencia. Continúa Zubiri:

“Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente”.⁸⁶

82. X. ZUBIRI, “Notas sobre la inteligencia humana”, *ASCLEPIO, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* 18-19 (1966-67) 341.

83. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980. Cf. también X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza, 1982.

84. *Ibíd.*, 11.

85. *Ibíd.*, 12.

86. *Ibíd.*, 12.

Sentir e inteligir constituyen estructuralmente una sola facultad, la inteligencia sentiente. Análogamente, afirma Sobrino que en teología “teoría y praxis, *intellectus* y misericordia, no pueden concebirse como dimensiones paralelas, y menos aún ajenas la una a la otra”.⁸⁷ El fundamento de esto no radica en que la teología de la liberación participe de una determinada corriente epistemológica que unifica ambas dimensiones, sino porque es una teología que se origina ante un mundo sufriente. Por ello “su pregunta primaria es cómo debe ser su *logos* para que se erradique ese sufrimiento”.⁸⁸

Zubiri aporta un fundamento filosófico para la interacción entre *logos* y *pathos* que se registra Sobrino. En la teología sobriniana el primado no es del sujeto cogitante que en su solipsismo escruta deductivamente la idea sobre Dios. El primado es de lo real, en cuanto real. Es la realidad del sufrimiento humano que en impresión sensible (*pathos*) afecta al sujeto hasta provocarle una respuesta.⁸⁹ La afección de lo real al sujeto se corresponde con lo que Sobrino señalaba de dar voz a la realidad o “hacerse cargo” de ella. Para Sobrino esa respuesta en cuanto reacción es el *pathos* de misericordia que es objeto de la intelección teológica. La teología se inserta en este proceso del sentir humano.

“La inteligencia no «ve» la realidad impasiblemente, sino impresivamente”.⁹⁰ Sobrino claramente suscribiría a esta afirmación de Zubiri. Aquí vemos claramente cómo *logos* y *pathos* se entrelazan sustantivamente y que la distinción que podemos hacer entre ambos, en la filosofía zubiriana y la teología sobriniana, es meramente analítica. Por esta razón hemos afirmado, parafraseando a Zubiri y en virtud del lugar del *pathos* en el *intellectus*, que la teología de Sobrino es una “teología sentiente”.

Para culminar este apartado donde analizamos la teología como *intellectus amoris*, presentamos dos puntos más. Ambos –liberación y martirio– están relacionados y son también lugar para la teología, ya que revelan dos modos de realizar históricamente el amor en nuestro

⁸⁷ PM, 67.

⁸⁸ *Ibid.*, 67.

⁸⁹ “Respuesta” es término zubiriano. El sentir es un proceso (sentiente) que tiene tres momentos esenciales: 1) momento de suscitación; 2) momento de modificación tónica; 3) momento de respuesta. Cf. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, 28-30.

⁹⁰ ZUBIRI, “Notas sobre la inteligencia humana”, 353.

continente. Un amor que persigue, fundamentalmente, erradicar el sufrimiento del inocente.

3.3. Teología y principio-liberación

Una teología así comprendida que toma postura frente a la realidad del sufrimiento de los pueblos crucificados hace históricamente de la *liberación* un principio teológico. Sobrino afirma que “poner en relación teología y pobres para liberarlos [...] es lo fundamental de la teología de la liberación”.⁹¹ Si la teología se deja afectar por el sufrimiento masivo de los pueblos debe responder a ese clamor de la realidad para erradicar ese sufrimiento. Para el autor uno de los modos que tiene la teología en América Latina de responder a esa realidad es hacer de la liberación un principio teológico.

El sufrimiento de los pobres y la praxis de su liberación reclama en lo formal, una teología que se comprenda a sí misma como *intellectus amoris*; y en lo concreto –en cuanto a su contenido histórico– una teología que sea *intellectus liberationis*. La liberación, la lucha por la justicia y la misericordia consecuente, son la traducción histórica del amor que reclama un continente cuyas mayorías son crucificadas. Por eso la teología debe ejercitar su inteligencia guiada por el *principio-liberación*.

Este *pathos* de liberación⁹² es principio, del mismo modo que la misericordia, no sólo porque está en el origen del teologizar como motivación frente al dolor de los pobres y las víctimas de este mundo, sino fundamentalmente porque se mantiene a lo largo del proceso del teologizar, inspirando, exigiendo y otorgando dirección al quehacer teológico. Sobrino define lo fundamental para la teología de la liberación desde su *pathos* específico:

“El dejarse afectar por la opresión real, el preguntarse qué hacer con ella y cómo transformarla en liberación, configura el ejercicio de la inteligencia y la distingue sustancialmente de otras teologías, las tenidas por tradicionales o las tenidas por progresistas. En palabras sencillas, lo que mueve a pensar a la teología de la liberación es *la transformación de un mundo de injusticia en el que tres o cuatro mil millones de seres humanos son oprimidos material, cultural y espiritualmente*, por

91. J. SOBRINO, “Vigencia de la teología de la liberación”, *Pág* 151 (1998) 92-93.

92. Cf. J. SOBRINO, “La teología y el «principio liberación»”, *RLT* 35 (1995) 117.

el mero hecho de vivir en el tercer mundo [...] Dicho en lenguaje teológico, lo que mueve a pensar a la teología de la liberación es la esperanza de transformación del antirreino en el reino de Dios, un mundo según el corazón de Dios”.⁹³

El principio-liberación de la teología es consecuencia de esta opción de determinar como hecho mayor el sufrimiento padecido por la mayoría de nuestro planeta.

3.4. *Teología y martirio*

Junto a la liberación como principio configurador del teologizar en un mundo sufriente, Sobrino hace referencia a una realidad correlativa: el martirio. Para el sacerdote jesuita, en América Latina sigue siendo necesario mantener el tema de la liberación y el martirio como realidades centrales.⁹⁴ El martirio es el saldo de la misericordia ejercida hasta el final. La realidad martirial es fruto de la reacción del “pecado del mundo”, del poder histórico del mal y el pecado que reaccionan frente a la búsqueda liberadora del reino. Es una situación análoga a la historia de Jesús. Más allá del sentido que el nazareno en su propia conciencia diera a su muerte, resulta claro que ésta le llega desde el empecatado poder político-económico de los romanos y socio-religioso de los judíos.

Sobrino agrupa liberación-martirio en forma de binomio por la siguiente razón:

“Es necesario mencionar ambas cosas para poder describir la totalidad de la realidad, desde un punto de vista dinámico y estructural. No se trata, pues, de abandonar una cosa (la liberación) para sustituirla por otra (el martirio), ni se trata de una mera yuxtaposición. Se trata más bien de complementación y de mutuo esclarecimiento, de modo que la liberación quedaría manca sino se tuviese en consideración la realidad del martirio, y a la inversa. Más en concreto, y por lo que toca al martirio, éste es comprendido, por principio y no sólo tácticamente, en su esencial relación con la liberación, tanto como consecuencia –negativa– de la praxis de liberación, como con el potencial positivo de luz y de fuerza que otorga a esa praxis”.⁹⁵

93. *Ibid.*, 118.

94. Cf. J. SOBRINO, “De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio”, en: J. COMBLIN; J. I. GONZÁLEZ FAUS; J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, 101.

95. *Ibid.*, 103.

El martirio es consecuencia de haber puesto en el centro el sufrimiento de los pobres de este mundo y la voluntad de erradicarlo. Un compromiso serio con el sufrimiento de los pueblos crucificados entraña el conflicto propio que genera la dinámica histórica del pecado que da muerte. De ahí la dimensión negativa del martirio: es, en muchos casos, el salario de la lucha por la liberación. En cuanto a su dimensión positiva, el martirio sigue siendo reflejo de una vida con sentido, entregada, que manifiesta la fecundidad propia del don gratuito, y el amor hasta el extremo (cf. Jn 13, 1). Por ello es fuerza y estímulo para la lucha por la liberación que Dios quiere para sus hijos.

II. Conclusión

El presente trabajo tuvo como propósito indagar en las líneas fundamentales del estilo teológico de Jon Sobrino considerando el rol central que juega la cuestión del sufrimiento en el mismo. Se trata, concluyo, de una suerte de “clave de bóveda” del teologizar sobriniano. En Jon Sobrino, la realidad del mal y el sufrimiento determinan sustantivamente su teología.

Una teología que opta por articular su *logos* desde un mundo sufriente, interpelada por el pueblo crucificado, signo de los tiempos por antonomasia; una teología que se concibe como intelección de una misericordia primordial adecuada al sufrimiento de este mundo, que ejerce su inteligencia guiada por el *principio-liberación* y configurada por el martirio; una teología que encuentra su *ubi* y razón de ser al servicio del mundo pobre y oprimido es una teología que ha sido determinada sustantivamente por la realidad del mal y del sufrimiento, no en tanto principio formal sino como interpelación real.

A la luz de los desarrollos explicitados a lo largo del presente artículo, la conclusión es que la teología de Jon Sobrino es una *teología samaritana*.⁹⁶ Del mismo modo que el protagonista del episodio bíbli-

96. El calificativo de samaritana Sobrino se lo aplica a la Iglesia (cf. PM, 31-45). Del mismo modo se ve expresado en el *Documento de Aparecida*, en lo que constituye –si no me equivoco– la primera vez que el magisterio episcopal latinoamericano utiliza esta categoría eclesiológica (cf. *Aparecida* 26, 176). Si la Iglesia, siguiendo a Sobrino, está llamada a ser esencialmente *samaritana*, del mismo modo todo aquello que la constituye: sus ministerios, su pastoral, su liturgia, su misión y su teología.

co (cf. Lc 10, 30ss.) reacciona frente al sufrimiento ajeno, movilizado simplemente porque hay humanidad doliente y con el único objetivo de erradicar ese sufrimiento, en Sobrino podríamos decir que la teología está llamada a hacer lo mismo desde la articulación de la palabra.

Podría afirmarse, siguiendo el pensamiento sobriniano, que el *pathos samaritano* o *sentiente* es medular para la teología, al punto de constituirse en una suerte de criterio de validación evangélica y evangelizadora de todo teologizar.