

Este interés de Ibáñez Langlois brota gracias al espíritu y la letra del punto X,3 del documento vaticano, el cual, refiriéndose al carácter «global y totalizante de la teología de la liberación», pide como algo necesario, precisamente por eso, que ella sea criticada «no en tal o cual de sus afirmaciones, sino a nivel del punto de vista de clase que adopta a priori y que funciona en ella como un principio hermeneúutico determinante». Esta tentativa «des-constructora» es el motivo central del libro, determinando las reflexiones del autor. Veamos ciertos pasos que conducen a ese fin.

Confundido Ibáñez Langlois en un primer momento por el reconocimiento que hace la Instrucción vaticana de «las» teologías de la liberación, pues el autor quisiera ignorar tal denominación, dice que ellas son plurales «porque así lo dice expresamente la Instrucción». Sin embargo advierte que existe una «corriente» hegemónica en ellas influida por el marxismo, formando un corpus teológico que repercute en el conjunto del pensamiento cristiano latinoamericano.

Atribuyendo este carácter absoluto a la teología de la liberación, el autor no deja, sin embargo, de hablar de ella deseando incluso que brote «una correcta teología de la liberación que tanto necesitamos» (p. 15). «Teología de la liberación» sugerida por él gracias al pensamiento de Gilson, Maritain, Calvez, Bigo, en cuanto inspiradores de crítica al marxismo. Pero sobre todo destacan en esta sugerencia el pensamiento, el espíritu y la práctica religiosa que ofrece Jose María Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, citado a lo largo del capítulo III.

Aunque el autor recurre a otras obras suyas, a Ratzinger, a Solzhenitsyn, al cardenal López Trujillo y también a la Instrucción romana para desacreditar muchas cosas (la vida materialista de Occidente, los afanes liberadores de los pueblos del Tercer Mundo, la realidad concreta del «pobre» en América Latina, el carácter popular de la Iglesia comprometida, la espiritualidad de liberación que brota en ambientes cristianos después de Medellín) creemos que el pensamiento detractor fundamental de este trabajo de Ibáñez Langlois se encuentra una vez presentado Escrivá de Balaguer. Sobre todo cuando con él —es decir, con el fundador del Opus— se pretenden refutar aspectos teóricos muy densos discutidos seriamente por la teología de la liberación, como las relaciones dadas entre historia-liberación-salvación, compromiso-espiritualidad-construcción del mundo, amor-lucha de clases-justicia, teología-política-socialismo, cuestiones apenas mencionadas en esta obra que su título sugiere tocar.

Las críticas imputadas a la teología de la liberación por la Instrucción romana —haciéndose eco de ellas Ibáñez Langlois— tienen un aspecto peculiar: resultan cansinas y monótonas en el autor. Formuladas de forma poco creativas —cosa curiosa viniendo del autor, que además de sacerdote es poeta; léanse sus *Poemas Dogmáticos*— todo resulta estéril en muchas páginas del texto. Salvo si valoramos con imaginación la audacia «teológica» y la «creación» religiosa que supone refutar con Escrivá de Balaguer a la teología de la liberación latinoamericana.

En este sentido el autor insiste en la falta de contenidos «espirituales» que ofrece la liberación propugnada por teólogos latinoamericanos, intentando criticar, desde un punto de vista idealista, las contradicciones que, según él, brotan de la relación del hombre con Cristo Liberador en América Latina, criticando la realidad histórica de la Iglesia de los pobres. Subraya asimismo las ausencias metafísicas que adquieren el mal y el pecado en una teología popular y la confusión que, a juicio del autor, establece la teología latinoamericana entre Iglesia y reino de Dios, liberación y salvación. Todo ello formulado acríticamente por el autor sin hacer mención de los tres planos propios de la «liberación» articulados entre sí planteados por Gutiérrez: liberación humana, histórica y salvífica, que resultan indispensables distinguir para examinar el carácter que adquiere la liberación y el sentido del reino en ella.

El permanente silencio sobre esta cuestión en el libro inducirá a serios equívocos en el lector que desconozca la teología de la liberación mutilándose, por tanto, esa imagen del «Dios salvador» que ha redescubierto, una vez dormida en la Biblia, la teología latinoamericana. Creemos además que ese silencio contribuye en otras cosas que recaen en las críticas que formula el autor a la teología de la liberación: se confunde al «pobre» con el «proletariado», la «trascendencia de Dios» con la «inmanencia histórica», el compromiso «popular» con la «revolución», ignorando el continuo reconocimiento que hace la teología latinoamericana de las fronteras establecidas entre ideología y fe.

Precisamente porque la teología de Ibáñez Langlois no distingue estos aspectos necesarios de observar gracias al Evangelio, nos dice que hay que intentar superar la doctrina social de la Iglesia como respuesta «al desafío latinoamericano», reduciendo con esto en el libro los urgentes problemas que plantea la teología de la liberación a la Iglesia y al mundo pobre.

Evitando observar el vasto mundo de pobreza, dependencia y dolor que ofrece Latinoamérica hoy, el autor no es interpelado por un Dios que cambie y transforme la vida. De aquí se deriva una teología centrada en un Padre «apático». La visión «salvacionista» que ofrece el autor a las inquietudes del hombre actual (latinoamericano o no) brota a partir del alma, del espíritu, de la moral, sin repercusión ni eco en la biografía histórica que va haciendo la conciencia colectiva de una comunidad.

La ideología cristiana de Ibáñez Langlois, reflejada en el texto, apoyada, según él, en la «superable» doctrina social de la Iglesia, se limita a promover «una teología del trabajo, una filosofía del trabajo, una ética del trabajo, una cultura del trabajo, una educación para el trabajo, una capacitación para el trabajo y sobre todo una praxis diaria del trabajo concreto de cada uno, grandioso y humilde a la vez, histórico y cotidiano, santificante y civilizador» (p. 164).

Aquí cabe no sólo una crítica a cierta «teología desarrollista» incorporada en el pensamiento social de la Iglesia, recogida con deficiencias por Ibáñez Langlois. También es posible observar a lo largo del libro la facilidad del autor para instalarse dentro del caduco marco ideológico que ofrece la teología más conservadora del cató-

licismo negándose a comprender —por simpatía o teoría— los cambios en la Iglesia y los contenidos de la teología de la liberación en América Latina.

### 3

En *La opción creyente*, de Antonio Bentué, se pasa revista a los contenidos teóricos básicos de la especulación teológica relativa a la «teología fundamental», denominación que se refiere —ya de un modo clásico— a la reflexión sobre los «fundamentos» de la teología. Dice el autor que esta fundamentación debe ser entendida en un doble sentido: 1) tratando de «fundamentar los supuestos» de la teología, y 2) reflexionando sobre «las categorías fundamentales» empleadas en los demás tratados teológicos (p. 14).

La integración de estos criterios analíticos en el quehacer intelectual teológico-religioso impedirá que se «filtren» por la razón discursiva empleada por la fe, cosas que en realidad no son teología, quedando ellas en un terreno espurio, ambiguo, o francamente ajeno a la racionalidad instrumental que pide la opción creyente para «acceder» a Dios.

La tarea entonces que se plantea en el texto —destinada sobre todo al hombre «pensante» chileno o no— consiste en exponer y analizar estos dos aspectos focales decisivos dentro del estudio de la teología, utilizando una metodología en el libro que exige dividir en tres partes —para garantizar la racionalidad de la fe— las cuestiones teológicas propuestas: 1) «El hombre como incógnita y como búsqueda», 2) «La revelación como respuesta a la incógnita del hombre», y 3) «La fe como respuesta a la palabra revelada».

Entramos en comentarios muy generales de cada una de ellas, y luego señalamos algunos aspectos introductorios que inciden sobre la «presencia» de Dios en el texto de Bentué.

¿Qué nos dice el autor en esa primera parte? Muy brevemente: comentando aquellos planteamientos teóricos «reduccionistas» que descansan en determinadas coordenadas antropocéntricas derivadas de perspectivas ilustradas (evolucionismo, marxismo, psicoanálisis), se indican los criterios hermeneúticos globales existentes en ese sujeto, que intentarían explicar al hombre, pero delatando el autor de un modo indirecto el «vacío» y los «huecos» del inmanentismo derivado de ahí. Exponiendo a críticas luego los postulados filosóficos planteados por la reflexión moderna (Nietzsche, Heidegger, Sartre) nos introduce Bentué en la fenomenología religiosa, cuyo aporte es destacado para los fines explicativos de la fe. Aquella es un paradigma teórico importante para estructurar (y explicar) de una forma adecuada el papel de la conciencia religiosa en el sujeto —cuyo eco en la vida no deja nunca «inconsistente» al hombre— repercutiendo en todo aquello que ha tenido y tiene que ver en la historia con lo sagrado, lo mítico y lo cultural.

A partir de aquí Bentué enlaza estas cuestiones con la segunda parte estableciendo las típicas distinciones entre revelación «natural» y «sobrenatural». Resultan destaca-

dos en este sentido los comentarios del autor a propósito de la revelación ofrecida a través de la palabra escrita: la Escritura. Deteniéndose con cierta exhaustividad en conceptos como «historia de la salvación», «inspiración», «inerrancia» y «canon», hay algo atractivo en los pasos que da el autor para explicar el desarrollo formativo de la Escritura (especialmente preocupado del Nuevo Testamento donde, entre otras cosas, nos hace notar las fronteras entre tradición «evangélica» y «kerigmática»). Este tránsito documental permite tocar de lleno «la cuestión de Cristo», aspecto fundamental enunciado en esta segunda parte.

Con Jesús de Nazaret acaba el carácter embrionario de la revelación. Se hace evidente y clara. Por esto el autor examina con detención cuestiones del Jesús histórico, del acontecimiento pascual, de la importancia de las narraciones evangélicas (en suma, cuestiones cristológicas) ofreciendo criterios determinados que ilustran en qué consiste la racionalidad del anuncio cristiano ayer y hoy.

Las páginas referidas a «Iglesia», «tradición» y «dogma» son páginas especiales en esta parte del libro: por el hilo argumentativo que las une, y por las consideraciones explicativas de Bentué acerca de los nexos dados entre estos ámbitos teórico-teológicos (también históricos) con la revelación. Por esto mismo hace notar el autor el valor del «sensus fidei» (sentido de la fe) en la Iglesia a partir del tránsito existente entre Escritura y tradición, en el cual adquieren destacada importancia los llamados «lugares teológicos». Los cinco primeros son «lugares teológicos» intraeclesiales; el sexto, es un lugar extraeclesial: a) liturgia, b) Padres (de la Iglesia), c) magisterio, d) teólogos, e) pueblo fiel, y f) «signo de los tiempos». Con todo esto se anticipan ciertas cuestiones sobre la fe que se tocan en profundidad en la tercera parte.

Esta parte está referida a cuestiones teológico-argumentativas, sobre todo centradas en el contenido y en las consecuencias (históricas, eclesiales, religiosas) de la fe en el sujeto creyente y en la comunidad religiosa. Se recogen antecedentes bíblico-neotestamentarios para formular luego en qué consiste una «teología de la fe», destacando de manera primordial dos cosas: 1) el carácter gratuito de la fe, y 2) el modo peculiar de «conocer» que ella nos otorga. A partir de aquí hay explicaciones interesantes sobre las carencias teológicas existentes en la «gnosis» primitiva, en los criterios religiosos que afirman los Padres para caracterizar la naturaleza de la fe, tocando luego el autor la discusión pelagiana donde adquiere tanto relieve la problemática referida a la gracia.

La escolástica y el razonamiento teológico de Santo Tomás contribuyen de una forma destacada a formar criterios que «acrediten» la fe. Por esto Trento termina por ser un hito importantísimo en el itinerario del pensamiento teológico occidental cuyos contenidos (y consecuencias) histórico-eclesiales es indispensable tener en cuenta para observar en qué consiste la crisis de cierta teología una vez introducido en Europa el debate luterano (gracia-Escritura-mérito-obras).

Desde la discusión postridentina hasta el comienzo de esas páginas donde el autor habla de la «fe situada en América Latina», se indican en el libro los desafíos intelectuales