

ORTODOXIA Y ORTOPRAXIA CONTESTATARIA

POR

VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P.

I. Clarificación de los términos

Mientras que el término *ortodoxia* (de *ortós* y *doxa*, recta creencia o doctrina, que el Diccionario de la Real Academia Española traduce por *rectitud dogmática*) es unívoco en su significación teológica (al menos, en el sentir del Magisterio eclesiástico), el término reciente de *ortopraxia* (acción recta) está lleno de ambigüedad. Y como es necesario superar la ambigüedad de las palabras, que suele ser resultado e incentivo de la ambigüedad de las ideas y de las actitudes, voy a empezar por una breve clarificación verbal.

Se llama *ortodoxa* a la doctrina que expresa la verdad revelada o está inequívocamente conforme con ella, máxime cuando media declaración del Magisterio auténtico al respecto. Recuérdese el título de la obra del Damasceno *De fide orthodoxa*. Al igual que la fe teologal, la ortodoxia es unívocamente una; no es pluralista. Luego advertiremos que es ésta una verdad «contestada», pero, de momento y al final, no nos va a importar eso. Tenemos más bien en cuenta el deseo de San Pablo: «Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente, y no haya entre vosotros cisma, antes seáis concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir (*in eodem sensu et in eadem sententia*)» (1). Esta univocidad de la fe se ha de salvar en su evolución perfecta en el creyente hacia la plenitud de la misma, porque, según define el Concilio Vaticano I, «si alguno dijere que podría suceder que a los dogmas

(1) I Cor. 1, 10.

propuestos por la Iglesia pueda dárseles alguna vez, conforme al progreso de la ciencia, un sentido distinto de aquel que entendió y entiende la Iglesia, sea anatema» (2).

De esta unidad de la fe, definida en el I Concilio Vaticano, se hizo eco León XIII en dos de sus encíclicas: «De lo cual se sigue la absoluta necesidad de abrazar con igual asentimiento todas y cada una de las verdades, cuya revelación divina está probada. Negar el asentimiento a una sola de estas verdades equivale a rechazarlas todas» (3). «El que en un solo punto rehúsa su asentimiento a las verdades divinamente reveladas, realmente abdica de toda la fe, pues rehúsa someterse a Dios como suprema verdad y motivo propio de la fe» (4). En nuestro siglo, el Concilio Vaticano II volverá a insistir en este punto: «Una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado» (5).

Lo contrariamente opuesto a la ortodoxia no es la praxis, sino la *heterodoxia* (*béteros-doxa*, creencia o doctrina diferente), que, a su vez, el Diccionario de la Real Academia traduce por *disconformidad con el dogma católico*.

El término *praxis* (del verbo griego *prassein* o *prattein*, recorrer, obrar, hacer, ejecutar), cuyo equivalente español más afín es la *práctica*, expresa la idea de actividad, comportamiento exterior, ejecución. Aunque modernamente, por influjo del léxico marxista, la praxis se refiere más que a nada a la actividad productora, transformadora o revolucionaria, su significación más propia y común abarca toda la actividad humana o voluntaria, en contraposición a la *teoría* o especulación del entendimiento, y a la actividad productora (la *póiesis* griega y la *factio* latina). Valga la noción de Duns Escoto: «Dico igitur primo quod *praxis* ad quam cognitio practica extenditur est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intel-

(2) Ses. 3, c. 4, can. 3, DS 3043. Cfr. DS 3020.

(3) *Sapientiae christianae*, núm. 11, ed. Doctrina Pontificia, D. P., Madrid, BAC 1958, pág. 278.

(4) *Satis cognitum*, núm. 16, ed. cit., D. J., pág. 69.

(5) *Gaudium et Spes*, núm. 62.

lectione, natus elici conformiter electioni rectae ad hoc ut sit rectus... Praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis elicitus vel imperatus» (6).

La reflexión filosófico-teológica sobre la *praxis* o actividad voluntaria, como distinta de la *teoría* intelectual, pero vinculada a ella, se extiende, sin solución de continuidad, desde los pensadores griegos (Platón, Aristóteles) hasta nuestros días. Todavía en 1976 se celebró un gran Congreso Internacional en Génova y Barcelona dedicado monográficamente al tema *teoría y praxis*, cuyas Actas comprenden 148 trabajos.

Binomios más o menos equivalentes al de *teoría-praxis*, igualmente constantes en la historia del pensamiento, son los de *especulación-operación*, *contemplación-acción*, *doctrina-vida*, *dogma-moral*, *ideología-pragmatismo*.

La matización del término *praxis* con el adjetivo *ortós* (*ortopraxis*, acción recta), tal como lo usa en nuestros días el teólogo Eduardo Schillebeeckx (por ejemplo, en *Interpretación de la fe*, páginas 87, 93. Salamanca, 1973), resulta un tanto chocante. No se trata realmente de presentar y valorar la acción según su rectitud moral, la apetición y operación rectas (la *recta voluntas* o *appetitus rectus*) por conformidad a la recta razón prudencial (la *recta ratio agibilium*), tal como lo sugería la noción que daba Escoto de la *praxis*, sino de contraponer y sobreponer la *ortopraxia* a la *ortodoxia*. Pero pasemos ya del pórtico de las palabras y entremos más de lleno en el dominio de los conceptos y de las actitudes.

II. Conjugación armoniosa de teoría y praxis, de contemplación y acción

Desde Platón y Aristóteles, que se sobrepusieron para mucho tiempo a la mentalidad enfermiza de los sofistas de la antigua Grecia, la teoría y la *praxis*, la contemplación y la acción, son las dos grandes

(6) *Prólogo al Comentario de Oxford a las Sentencias*, P. V., q. 2, números 228 y 230, pág. 175. Ed. BAC, Madrid, 1960.

manifestaciones de la vida humana, mediante las cuales se dignifica personal y socialmente. Salvo momentos de decaimiento filosófico, la teoría o contemplación obtiene prioridad sobre la praxis o acción. Pero la vida intelectual no cumple adecuadamente su función humana si no se extiende en directrices prácticas de acción y comportamiento. La *sofía* o sabiduría deriva en *frónesis* o prudencia; las virtudes *dianoéticas* o intelectuales regulan a las virtudes *éticas* o morales. Es más: una praxis moralmente correcta es disposición requerida para la contemplación y clara percepción de los fines, conforme al principio aristotélico *qualis unusquisque est talis finis videtur ei* (7).

Con la revelación cristiana, la conjugación armoniosa de la teoría y la praxis adquiere mayor plenitud al ampliarse el horizonte de la verdad religiosa y ganar en profundidad los motivos y exigencias del amor efectivo. Cristo vino para dar testimonio de la verdad (8), y Dios quiere que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad (9), que nos hará libres (10); verdad que ha de hacerse en la caridad (11) y encarnarse en la acción, porque «quien se contenta con sólo oír la palabra sin practicarla, será semejante al varón que contempla en un espejo su rostro y, apenas se contempla, se va y al instante se olvida de cómo era» (12). La caridad no sólo se funda en la verdad, sino que se alegra de ella (13). También es claro en la enseñanza de Cristo que el gran obstáculo para abrirse a la verdad religiosa son las malas obras: «porque todo el que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz porque sus obras no sean reprendidas» (14); y que la práctica de la doctrina es su gran sostén, porque «el que escucha estas palabras y no las pone por obra, será semejante al necio que edificó su casa sobre arena. Cayó la lluvia,

(7) *III Ethicorum*, cap. 5.

(8) *Jn.* 18, 37.

(9) *I Tim.* 2, 4.

(10) *Jn.* 8, 32.

(11) *Ef.* 4, 15.

(12) *Sant.* 1, 23-24.

(13) *I Cor.* 13, 6.

(14) *Jn.* 3, 20.

vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa, y cayó con gran fracaso» (15). Vale la máxima de Bourget: «Hay que vivir como se piensa, porque si no, pronto o tarde, se termina pensando como se vive».

Siendo buenas, necesarias y complementarias la contemplación y la acción, la fe y las obras (16), el dogma y la moral, el conocimiento de la verdad goza de una natural prioridad, si no de valor, sí en el orden de motivación y de génesis. Es bien cierto que la caridad es superior a la fe, según dice San Pablo: «fides, spes, caritas, tria haec, maior autem horum est caritas» (17), y que el mismo Santo Tomás sostiene que en este mundo es superior el acto de amar a Dios que el acto de conocerle (18). Pero es igualmente cierto que sin la fe no se da la caridad: *sine fide impossibile est placere Deo* (19). En el proceso de la justificación señalado por el Concilio de Trento (20) está bien patente esta integración con la prioridad dinámica de la apertura a Dios por la fe, que obrará por la caridad y culminará en la unión con Dios (21). La acción o praxis, teológicamente correcta, ha de nacer de la contemplación y en contemplación gozosa ha de resolverse como premio y resultado de su eficacia. La actitud contemplativa de María es mejor y más perenne que la actitud activa de Marta: *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea* (22).

Santo Tomás se cuestionaba al principio de la *Suma Teológica* si la Sagrada Doctrina es ciencia especulativa o práctica. Su respuesta matizada es que es ambas cosas a la vez, pero más especulativa o contemplativa que práctica o activa, «porque atiende más principalmente

(15) *Mt.* 7, 26.

(16) Cfr. *Sant.* 2, 17-22.

(17) *I Cor.* 13, 13.

(18) *Suma Teológica*, I, 82, 3; II-II, 23, 6 ad 1.

(19) *Hebr.* 11, 6.

(20) Ses. 6, cap. 6-8, DS 1526-1532.

(21) Cfr. *Suma Teológica*, I-II, 62, 4.

(22) *Luc.* 10, 41-42.

a las cosas divinas que a los actos humanos, de los cuales trata en cuanto que por ellos se ordena el hombre al conocimiento perfecto de Dios, en que consiste la bienaventuranza eterna» (23).

III. Dialéctica de teoría y praxis

Hasta el siglo XVIII apenas se registra conflicto dialéctico entre contemplación y acción. Hubo esporádicos bandazos excluyentes a favor de la vida activa o de la vida contemplativa. Baste mencionar, por una parte, la actitud antiespeculativa y escéptica de los antiguos sofistas griegos, y, por otra parte, la teoría socrática de la virtud, reducida a ciencia, y la sobrevaloración de la vida contemplativa por parte de los neoplatónicos, con menosprecio de las virtudes civiles y de la acción material. Mayor consideración merecería el voluntarismo medieval de Guillermo de Okcam, de más sensible repercusión en el empirismo y agnosticismo posteriores. Pero, en general, la actitud filosófico-teológica predominante es de complementariedad y armonía entre teoría y praxis, entre contemplación y acción, con acentuaciones y matizaciones dignas de tenerse en cuenta. Piénsese, por ejemplo, en el tono afectivo de San Buenaventura frente al talante más intelectual de Santo Tomás.

Con Manuel Kant (1724-1804) cambian fundamentalmente las cosas. La razón práctica, y con ella toda la praxis humana, se independiza totalmente de la razón pura o teórica, vaciada, por lo demás, de todo contenido objetivo. Toda la acción descansa en el imperativo categórico de la *conciencia moral*, libre de todo dogma. Autonomía sin teonomía: *libertad y deber ser* porque sí, sin razones fundantes, sin motivaciones ulteriores. El agnosticismo teórico se da de mano, o mejor, da lugar al voluntarismo práctico. Con Kant nace la nueva filosofía de la praxis autónoma. No tenía por qué introducir Kant el término *ortopraxis*, que implica dependencia o heteronomía.

(23) I, 1, 4.

Carlos Marx (1818-1883) también dejó la praxis sin teoría, no por disyunción, sino por negación de la misma. Lo único que vale y es definitivo de la vida humana es la praxis, la acción social transformadora y revolucionaria. El hombre se realiza esencialmente trabajando y luchando contra la opresión y la alienación. La praxis absorbe tanto a la teoría como a la póiesis de los griegos. Si Feuerbach redujo la teología a antropología, Marx redujo la antropología a praxeología, a acción social revolucionaria. Nada de alienaciones religiosas ni de alienaciones teóricas o ideológicas; sólo la praxis revolucionaria, origen del ser del hombre y de la historia. He ahí una de las terminales de la dialéctica teoría-praxis iniciada por Kant. Otra lo había sido el idealismo hegeliano.

Quiero avalar esta síntesis con unos pocos textos selectos del mismo Marx, bien expresivos:

«El hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida» (24).

«Pero, como para el hombre socialista, *el total de lo que se llama historia del mundo* no es más que la creación de la naturaleza para el hombre, éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su *autocreación*, de sus propios *orígenes*. Una vez que la esencia del hombre y la naturaleza, el hombre como ser natural y la naturaleza como realidad humana, se ha hecho evidente en la vida práctica, en la experiencia sensible, la busca de un ser *ajeno*, un ser por encima del hombre y la naturaleza (una busca que es el reconocimiento de la irrealidad del hombre y la naturaleza) se vuelve imposible en la práctica. El *ateísmo*, como negación de esta irrealidad, no tiene ya sentido, porque el *ateísmo* es una *negación de Dios* y trata de afirmar mediante esta negación la *existencia del hombre*» (25).

«No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia» (26).

(24) *La ideología alemana*, pág. 19, citado por E. Fromm: *Marx y su concepto del hombre*, F. C. E., 1975, pág. 27.

(25) «La propiedad privada y el comunismo», en *Manuscritos económico-filosóficos*, ed. de E. Fromm, F. C. E., 1975, págs. 147-148.

(26) *Prefacio a la «Contribución a la crítica de la economía política»*, citado por E. Fromm, *op. cit.*, pág. 29.

«La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las realidades sociales» (27).

«El defecto fundamental de todo el materialismo anterior es que sólo concibe la realidad concreta y sensible bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*» (28).

«El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente *escolástico*» (29).

«Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diversas maneras, pero de lo que se trata es de *transformarlo*» (30).

IV. La ortopraxis teológica contestataria

Es bien sabido que en los medios progresistas católicos han hecho mella, entre otros legados históricos, el criticismo kantiano y el activismo marxista, antes reseñados, cuyos sujetos eclesiásticos más receptivos suelen ser los más secularizados o mundanizados, los más desvinculados del Magisterio eclesiástico y de la vida religiosa, los más comprometidos con el progreso revolucionario, los menos sensibles al valor de la certeza, los menos preocupados por la integridad dogmática, los menos atentos al *unum necessarium*, al cuidarse tanto de las necesidades de los hombres.

El agnosticismo kantiano se percibe en el análisis «crítico» de la fe o de las formulaciones dogmáticas y en la pretendida desmitización de las fuentes; actitud dubitativa por principio y pluralismo

(27) *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis sexta, *Obras escogidas*, II, Madrid, 1975, pág. 426.

(28) *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis primera, ed. y lug. citados.

(29) *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis segunda, ed. y lug. citados.

(30) *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis undécima, ed. cit., pág. 428.

dogmático, con rechazo de criterios objetivos de ortodoxia. El activismo o praxismo marxista se traduce en teología antropocéntrica y en teología política. Son ellos los que hablan de ortopraxia, entendiendo la rectitud de la praxis no como conformidad de la vida con la recta razón o con la ortodoxia de la fe, sino como conformidad de la acción con los métodos de la eficacia transformadora de la sociedad y liberadora del hombre, como unificación en la lucha. Es una ortopraxia equívoca. La semántica del término podría hacer pensar en la *recta operación* propia de las virtudes morales, especialmente del orden de la justicia, dirigida por la *recta razón* de la prudencia, es decir, en una ortopraxia nacida de y dirigida por la ortodoxia. Pero no es eso. Se trata de una ortopraxia (?) crítica, contestataria, liberada de las vinculaciones que suponen los dogmas definidos, la esperanza trascendente, la rigidez del derecho natural, la ética de los medios, la vigencia de los fines. Se trata de una ortopraxia, que, por oponerse a la ortodoxia, es intrínsecamente torcida, es *heteropraxia*. No obstante su agnosticismo, estos teólogos, como todos los escépticos radicales, son unos teóricos de profesión, que derrochan energía y tiempo propagando su ideología.

Como prototipos de teólogos católicos que sufrieron el impacto kantiano en cuanto a antropocentrismo y revisión crítica de la fe y de las fórmulas dogmáticas, yo señalaría a Carlos Rahner y a Eduardo Schillebeeckx. Como sujetos más influenciados por la ideología marxista de la praxis, señalaría a Juan Bautista Metz y a su discípulo peruano Gustavo Gutiérrez. Un buen reflejo de ambas tendencias entre nosotros puede ser Alfredo Fierro.

No disponiendo de tiempo ahora para una recensión adecuada de todos y cada uno de ellos en sus diversas obras, me limitaré a transcribir textualmente trozos selectos referentes a nuestro tema, que reflejan bastante bien el conjunto doctrinal, para hacer, a continuación, una confrontación con el Magisterio más autorizado de la Iglesia.

a) *Carlos Rahner* ha insistido, en sus últimos escritos, en el pluralismo teológico, que incide (más o menos conscientemente por su parte, debido a sus presupuestos kantianos) en el pluralismo dog-

mático de fe, en su inseguridad y en la casi imposibilidad de que la Iglesia establezca definiciones que obliguen en conciencia; la fe ha de descansar más bien en la conciencia del pueblo fiel, en la praxis cristiana y en el análisis de los teólogos.

«En vista del actual pluralismo teológico, que no es adecuadamente superable..., ya no es fácil una declaración del magisterio eclesiástico que sea comúnmente obligatoria para todos y que todos reconozcan comprender...; para el futuro se podrá contar rara vez o ya nunca con definiciones que sobrepasen una repetición encarecida de viejos enunciados definidos... Pero, además de estas antiguas dificultades, tal diversidad hace surgir hoy la pregunta, siempre de nuevo angustiosa, de si las formulaciones de la fe oficialmente autorizadas corresponden verdaderamente a la misma convicción de fe en las conciencias de los miembros individuales y los grupos de la Iglesia» (31).

Para él la teología del futuro ha de ser kantiana y dubitativa: «Una *teología transcendental* tampoco debe ser una teología particular dentro del pluralismo de teologías, sino que podría ser un método y una tarea que *toda* teología tendría que utilizar y cumplir a su modo» (32).

«Basta leer en los manuales el tratado *De Deo*, la cristología dogmática o aún una buena parte de la teología moral, para recibir inevitablemente la impresión de que aquí se explica y se prueba algo sobre lo que el autor no ha *dudado* nunca todavía en serio» (33).

«Una teología desmitologizante debería tomar plena conciencia de que frases como: en Dios hay tres personas; Dios ha enviado a su Hijo al mundo; nosotros hemos sido redimidos por la sangre de Cristo, cuando siguen siendo punto de partida y punto final de la exposición cristiana según el viejo estilo de la teología y la predicación, al hombre de hoy le resultan sencillamente incomprensibles y

(31) «Cambios en la iglesia y sociedad secular», en *Dios y la Ciudad*, pág. 83, Madrid, 1975.

(32) «El futuro de la teología», en *Teología en el siglo XX*, Madrid, BAC, 1974, pág. 466.

(33) *El futuro de la teología*, pág. 462.

le producen la impresión de que realmente se está hablando de una mitología perteneciente a una religión de tiempos pasados» (34).

«De nada sirve apelar en semejantes circunstancias únicamente al carácter misterioso de estas afirmaciones fundamentales del cristianismo. Pues bien, en primer lugar, el misterio no puede servir de cómoda disculpa para la pereza mental de una teología que sigue hablando en sentido puramente tradicional, y además hay que mostrar precisamente cuál es la íntima relación que tales misterios guardan con el misterio fundamental que el hombre experimenta realmente y que puede descubrir e, incluso, en cierto sentido, *verificar* en lo más hondo de su existencia» (35).

b) *Eduardo Schillebeeckx*, no obstante su primera formación en el realismo tomista, vino a personificar el criticismo teológico en su reciente procedimiento del análisis del lenguaje. Resulta que lo que no es humanamente experimentable o factible carece de sentido y de valor teológico e incluso dogmático. La ortodoxia de hoy puede ser la heterodoxia de mañana. Sólo une la praxis.

«En sí mismos y desde sí mismos, nuestros conceptos no aprehenden la realidad; por eso también nuestros conceptos de la fe sólo se los podrá enjuiciar respecto a su conformidad con la fe, cuando se los vea como parte integrante de la entera vida creyente, cuando se los vea animados por una recta orientación hacia el misterio salvífico de Cristo» (36).

«Todo, por tanto, parece indicar que, entre los cristianos, una verificación puramente teórica de ortodoxia o heterodoxia es sencillamente imposible» (37). «La interpretación auténtica de la fe es

(34) *El futuro de la teología*, pág. 465.

(35) *El futuro de la teología*, pág. 464. Son las mismas apreciaciones que había expuesto en escritos anteriores, especialmente en *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*, en «Concilium», núm. 46, págs. 411-444.

(36) *Interpretación de la fe*, ed. Sígueme, Salamanca, 1973, pág. 92.

(37) *Ibidem*, pág. 78.

un capítulo de esperanza teologal, no una conclusión teológica o matemática; siempre estará ligada al interrogante de una *duda racional*» (38). «El actuar, la *ortopraxia*, tiene, por tanto, que ser un momento interno del principio de verificación» (39).

«Si la conexión entre la fe cristiana y el contexto de nuestra *experiencia mundana* se quiebra, todo —cualquiera que siga siendo el contenido propio de esta fe— se habrá hecho ininteligible, y la decisión a favor o en contra del cristianismo ni siquiera entrará ya en cuestión: se lo dejará de lado, como a todas las cosas ininteligibles; no son lo suficientemente relevantes como para reflexionar más de cerca sobre ellas... El presupuesto fundamental de toda interpretación actualizadora de la fe, ortodoxa y acorde con el Evangelio, consiste, por tanto, en que esa interpretación tenga *sentido*; lo cual significa: que produzca *experiencias realmente humanas*...; si en nuestro lenguaje teológico de la fe no se le da expresión a la experiencia, este lenguaje será carente de sentido, y la cuestión ulterior de si una interpretación nueva sea ortodoxa o herética será ya a priori una cuestión superflua» (40).

«La misma confesión cristiana no puede ser formulada sin ligarse a determinado lenguaje teológico. Hasta las formulaciones magisteriales de la Iglesia implican también una teología, y, más concretamente, una teología de entre otras muchas... La dificultad estriba, pues, en que, cuando el Magisterio eclesiástico adopta una postura, esa postura se monta en una teología entre varias, las cuales, sin embargo, afirman reproducir la misma fe» (41).

«Puesto que las posiciones se endurecen en sus divergencias y en la historia se da de hecho un movimiento pendular, la *ortodoxia* de un signo no raras veces es prehistoria de la *herejía* de la época subsiguiente y viceversa. Una respuesta teológica totalmente satisfactoria al problema de la reinterpretación ortodoxa, no puede, por tanto,

(38) *Ibidem*, págs. 86-87.

(39) *Ibidem*, pág. 87.

(40) *Ibidem*, págs. 18-19.

(41) *Ibidem*, pág. 82.

haberla. Si ello fuera posible, vendría a desmentir el hecho real del insuperable pluralismo» (42).

«Considerando el pluralismo teológico, y considerando el hecho de que comprensión de la fe y teología nunca pueden ser distinguidas adecuadamente, debería estar claro que la regulación magisterial del lenguaje no decide tanto la pregunta sobre la verdad, en cuanto tal, o al menos no nos la decide directamente» (43).

«Teológicamente, por tanto, me parece insostenible e incluso imposible querer fijar de una vez para siempre los conceptos teológicos mediante una regulación eclesiástica del lenguaje» (44).

c) *Juan Bautista Metz*, que participa de las angustias de su maestro Rahner sobre la certeza y la unidad de la fe, ha evolucionado en sus preocupaciones ideológicas desde el antropocentrismo (título de una de sus obras) hacia la praxeología o teología política, condensada en el libro *Teología del mundo* (Ed. Sígueme, Salamanca, 1971). Ello hace recordar el paso de Feuerbach a Marx, anteriormente mencionado. Sigue pensando que:

«El intento de leer y comprender toda la teología como antropología es una conquista importante de la actual labor teológica» (45).

«En creciente medida, el hombre, en su libertad, se comprende a sí mismo como el señor que dispone de este mundo futuro y, en él, de su propio destino» (46).

«En el mundo no descubrimos ya directamente las huellas de Dios, sino las huellas del hombre y de su acción transformadora del mundo» (47).

«Cristianizar al mundo significa, en sentido original, secularizarlo: llevarlo a su ser propio y característico, dejar en libertad las alturas y profundidades casi insospechadas de su ser de mundo» (48).

(42) *Ibidem*, pág. 78.

(43) *Ibidem*, pág. 110.

(44) *Ibidem*, págs. 109-110.

(45) *Teología del mundo*, pág. 118.

(46) *Ibidem*, pág. 97.

(47) *Ibidem*, pág. 111.

(48) *Ibidem*, pág. 64.

«Habría que hacer patente que la esperanza (con la que la fe cristiana se relaciona con el futuro) no puede realizarse al margen del mundo y de su futuro; que esa esperanza ha de salir en favor y ha de responder del único futuro que ha sido prometido y, por lo tanto, del futuro del mundo... Pero, ¿cuál es la relación de la esperanza cristiana con la planificación del futuro?... Tales diferenciaciones no sirven para nada» (49).

«Esta *desprivatización* es la primordial tarea teológico-crítica de la teología política. Me parece a mí que, en cierto sentido, esta tarea es tan importante como el programa de la desmitización» (50).

«La razón práctica y, en el sentido más amplio de la palabra, política, ha de participar, en el futuro, en todas las reflexiones críticas de la teología. En orientación hacia ella se va concretizando cada vez más el problema clásico de las relaciones entre la *fides* y la *ratio*... El llamado problema hermenéutico fundamental de la teología no es propiamente el problema de las relaciones entre la teología sistemática y la historia, entre el dogma y la historia, sino entre la *teoría* y la *praxis*» (51).

La visión antropocéntrica de Metz reviste una proyección social de futuro transformador, impregnada de toda la retórica marxista de la praxis.

d) *Gustavo Gutiérrez* es un buen continuador de la praxeología crítico-marxista de Metz, en Hispanoamérica. Es bien sabido que en aquel continente se pasa fácilmente de la teoría de la praxis al activismo. La «libertad crítica» o conciencia crítica de la sociedad se demuestra con los hechos, que se toman, a su vez, como lugares teológicos de la teoría.

En el apartado *La teología como reflexión crítica sobre la praxis* de su obra principal *Teología de la liberación* (Ed. Sígueme, Salamanca, 1973), sintetiza él su posición así:

«Finalmente, el redescubrimiento, en teología, de la dimensión

(49) *Ibidem.*, págs. 198-199.

(50) *Ibidem.*, pág. 143.

(51) *Ibidem.*, pág. 146.

escatológica, ha llevado a hacer ver el papel central de la *praxis histórica*. En efecto, si la historia humana es, ante todo, una abertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político; construyéndola el hombre se orienta y se abre al don que da sentido último a la historia: el encuentro definitivo y pleno con el Señor y con los demás hombres. *Hacer la verdad*, como dice el Evangelio, adquiere así una significación precisa y concreta: la importancia del actuar en la existencia cristiana. La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con él y de la fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo, sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia. Es más, únicamente haciendo esta verdad se *verificará*, literalmente hablando, nuestra fe. De ahí el uso reciente del término, que choca todavía a algunas sensibilidades, de *ortopraxia*. No se pretende con ello negar el sentido que puede tener una *ortodoxia* entendida como una proclamación y una reflexión sobre afirmaciones consideradas verdaderas. Lo que se busca es equilibrar, e incluso rechazar, el primado y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana; y, sobre todo, el esmero —muchas veces obsesivo— en procurar una ortodoxia que no es, a menudo, sino fidelidad a una tradición caduca o a una interpretación discutible. Más positivamente, lo que se quiere es hacer valer la importancia del comportamiento concreto, del gesto, de la acción, de la *praxis* en la vida cristiana» (52).

Posteriormente, en el artículo *Praxis de liberación* («Concilium», núm. 96, 1974), insistirá en la *praxis* liberadora o revolucionaria como principal cometido de la teología: «La teología será una reflexión crítica desde y sobre la *praxis* histórica de liberación en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. Será una reflexión en y sobre la fe como *praxis* liberadora. Inteligencia de la fe que se hace desde una opción. Reflexión que arranca de un compromiso por crear una sociedad justa y fraterna y que debe contribuir a que ese compromiso sea más radical y más pleno. Discurso teológico que se hace verdad, se *verifica* en la inserción real y fecunda en el proceso de liberación» (pág. 367).

(52) *Teología de la liberación*, págs. 32-33.

En la presentación de este número monográfico de *Concilium* sobre «Praxis de liberación y fe cristiana» (en el que colaboran, junto con G. Gutiérrez, S. Galilea, E. Dussel, L. Boff, S. Comblin y J. L. Segundo) describe así C. Geffré esta teología liberacionista:

«Mientras que la teología tradicional adoptaba como punto de partida la revelación para determinar el valor de tal práctica cristiana, la participación en la práctica histórica de liberación tiene su legitimidad en sí misma y viene a constituir un *lugar teológico* para reinterpretar el mensaje evangélico y comprometer más radicalmente a los cristianos en una acción revolucionaria. Al tomar sus distancias con respecto a una teología idealista y universal, que pretende entender la fe prescindiendo del compromiso concreto, esta teología nueva reflexiona sobre la fe como praxis histórica, es decir, sobre la liberación en relación con tal situación de opresión, como realización parcial de la liberación total y definitiva, cuyo testigo es Cristo. No se trata, por consiguiente, de extraer solamente las implicaciones sociales y políticas del Evangelio en relación con esta o aquella situación concreta, sino de hacer de la participación efectiva en el proceso de liberación el lugar de verificación del discurso teológico» (pág. 305).

e) *Alfredo Fierro*, con sus dos libros: *La imposible ortodoxia* (1974) y *El Evangelio beligerante* (1975), conecta o sintoniza perfectamente con los dos momentos dialécticos que vengo reseñando: el agnosticismo crítico kantiano y el praxismo marxista, consciente de que esa es la pauta de Schillebeeckx y Metz. Baste referir unos breves párrafos:

«A una teología centrada en las representaciones teológicas y en la interpretación puramente contemplativa del hombre y del mundo ha sucedido una teología básicamente referida a la praxis transformadora de la sociedad. El giro hacia la praxis coincide ahí con el desapego respecto a las dogmáticas ortodoxas tradicionales, desapego resultante, a su vez, de la aceptación más o menos franca de la crítica moderna, sobre todo marxista, de las ideologías. Advirtiendo y reconociendo que la dogmática tradicional, asentada por entero en una ingenua confianza en el valor representativo y objetivo de las ideas,

cae de lleno bajo esa crítica, se trata ahora de escurrirse de ella a toda costa» (53).

«La devaluación del elemento doctrinal y representativo queda expresada igualmente en otra fórmula hoy ya corriente y que alude a un desplazamiento desde una teología interesada, sobre todo, por la ortodoxia hacia una teología orientada a la *ortopraxia*» (54).

«La clave del desplazamiento de la teología hacia la praxis puede cifrarse en la tesis 11.^a de Marx sobre Feuerbach: Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras; pero se trata de transformarlo... La plena recepción de la citada tesis de Marx configura el primer rasgo común a las teología de hoy» (55).

V. Clara y decidida oposición de Pablo VI y Juan Pablo II a la "ortopraxia" heterodoxa

Pienso que estos autores están batiendo todas las marcas de desnaturalización de la vida teologal y, en consecuencia, de la teología misma, vaciándola totalmente de su dimensión trascendente y separándola de sus principios vivificantes más profundos, como son la fe cierta y unívoca y el sentido sobrenatural de la salvación. Se trata de una fe agnóstica sin más garantía que la experiencia humana y la verificación racional al margen del magisterio definitorio de la Iglesia y cuyos contenidos son puramente humanos. Se trata de una esperanza de horizonte cerradamente humano, cuyo recurso animador y potenciador es la autosuficiencia del hombre y de la sociedad, desconocedora de la gracia de Dios. Se trata de una caridad sin otro motivo que el ser humano en cuanto tal, sea cual sea su realización, dignificante o degradante, si bien con las reducciones implicadas en la praxis revolucionaria de lucha de clases. Se trata de una liberación que desconoce la esclavitud del pecado moral personal y la regeneración in-

(53) *El Evangelio beligerante*, Ed. Verbo Divino, Estela, 1975, pág. 34.

(54) *Ibidem*, pág. 35.

(55) *Ibidem*, pág. 37, y, más adelante, págs. 457-462, insistirá en la validación de la teología por la praxis.

terior por la gracia. Se habla de Dios como futuro del hombre, que más que una Persona divina a alcanzar parece un producto inmanente de la historia.

Pablo VI ha insistido en la univocidad de la fe y en el valor objetivo y perenne de las fórmulas dogmáticas:

«La verdadera religión, cual nosotros creemos ser la nuestra, no se puede considerar legítima y eficaz, si no es *ortodoxa*, es decir, derivada de una auténtica y *unívoca* relación con Dios. Ni un vago, y tal vez conmovido y sincero sentimiento religioso, ni una libre ideología espiritual construida con autónomas elaboraciones personales, ni un esfuerzo por elevar a nivel religioso las más nobles y apasionadas expresiones de *sociología lírica* y moral de pueblos enteros, ni las vivisecciones hermenéuticas dirigidas a atribuir al cristianismo un *origen natural o mítico*, ni cualquier otra teoría u observancia que prescindiera de la voz infinitamente misteriosa y extremadamente clara, resonante sobre el monte de la transfiguración y referida a Jesús, radiante como el sol y blanco como la nieve: "Este es mi Hijo amado, en el cual Yo me complazco: escuchadle» (Mt. 17, 5), podrá aplacar nuestra sed de verdad y de vida» (56).

«Puesto que esas *fórmulas*, como las demás de que la Iglesia se sirve para proponer los dogmas de la fe, expresan *conceptos* que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase de progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar. Verdad es que las fórmulas se pueden explicar más clara y más ampliamente con mucho fruto, pero *nunca en sentido diverso* de aquel en que fueron usadas, de modo que al progresar la inteligencia de la fe, persevere intacta la verdad de la fe. Porque, según enseña el Concilio Vaticano I, en los sagrados dogmas se debe siempre retener el sentido que la Santa Madre Iglesia ha declarado una vez

(56) «Alocución del 28 de agosto de 1974», O. R. 29-8-1974, pág. 1. Cfr. también «Alocuciones», del 20-5-1971; 13-10-1973.

para siempre, y nunca es lícito alejarse de ese sentido bajo el especioso pretexto de más profunda inteligencia» (57).

Ha rechazado, igualmente, la *visión antropocéntrica* de la vida cristiana: «Diremos más bien una palabra rápida, una sola y rápida, sobre otro fenómeno que tiene lugar también en los ambientes que se consideran religiosos y cristianos: el fenómeno de la religión antropocéntrica, es decir, orientada hacia el hombre como su principal objeto de interés, mientras que la religión debe ser, por su naturaleza, *teocéntrica*, es decir, orientada hacia Dios, como su primer principio y su último fin, y después hacia el hombre considerado, buscado, amado en función de su origen divino y de sus relaciones y deberes que de aquél derivan. Se ha hablado de religión vertical y de religión horizontal; esta segunda, filantrópica y social, es la que prevalece hoy en el que no tenga una visión soberana del orden ontológico, es decir, real y objetivo de la religión» (58).

En la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975) previene contra una evangelización entendida como liberación política: «Es más, la Iglesia está plenamente convencida de que toda liberación temporal, toda liberación política... lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación y decae del ideal que ella misma se propone, desde el momento en que sus motivaciones profundas no son las de la justicia en la caridad, la fuerza interior que la mueve no entraña una dimensión verdaderamente espiritual y su objetivo final no es la salvación y felicidad en Dios» (59).

Finalmente, en la Carta que envió, por la Secretaría de Estado, al Congreso Internacional de Génova sobre *Teoría y Praxis* (5-9-1976), decía: «Indagar un orden más justo y fundado en las relaciones entre teoría y praxis, y reconsiderar, en consecuencia, el papel de la razón y de la ley, así como el límite y dependencia de la acción, significa someter a reflexión uno de los aspectos más graves e inquietantes de la sociedad moderna. Nadie ignora, en efecto, cuánta preponderancia se suele dar hoy a la utilidad sobre la verdad, a la acción sobre la

(57) Encíclica *Mysterium fidei*, AAS, 57 (1965), 757.

(58) Alocución del 10 de julio de 1968.

(59) *Evangelii nuntiandi*, núm. 35. Cfr. núms. 9, 27, 28, 32-34, 37, 78.

contemplación, originando así profundos cambios en las normas de la vida individual y social...

El problema adquiere mayor gravedad en cuanto que, según varias ideologías contemporáneas, una teoría no se valora por la verdad que expresa, sino únicamente por su interés individual y social, y en tanto es aceptable en cuanto aparece como útil al individuo o a la sociedad. Ha de advertirse, además, que la valoración de una teoría en función del éxito de una praxis arbitraria se extiende, desgraciadamente, incluso al campo religioso por obra de aquellos que juzgan del valor de los dogmas en relación a una no sé qué eficacia emotiva o política, llegando así a negar verdades fundamentales de la revelación cristiana, y hasta la misma existencia de Dios, juzgada sin interés para la utilidad de los individuos y de los grupos sociales.

A todos, y en particular a quien reduce o contamina la verdad evangélica, deberían servirle de advertencia las palabras de Jesús a Pilato: «Para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad» (Jn. 19, 37).

Pero si la verdad no puede plegarse al utilitarismo, tampoco puede encerrarse en el egoísmo, sino que debe abrirse a la comunicación y a la promoción del individuo y de la sociedad» (60).

Juan Pablo II ha tenido ya muchas ocasiones de abordar el tema de la ortodoxia y la ortopraxis, de la contemplación y la acción. Siempre insiste en la prioridad de la contemplación de la verdad, por su propio valor y por ser el fundamento de una correcta praxis y de una auténtica liberación cristiana.

Ya en el mencionado Congreso Internacional de Génova-Barcelona, la primera Ponencia estuvo a cargo del cardenal Carlos Wojtyla, con el título *Teoría-praxis: un tema humano y cristiano* (61). En su magistral estudio complementó la tesis de que *praxis sequitur theoriam*

(60) «Atti del Congresso Internazionale», *Teoria e Prassi*, vol. I, páginas 9-10, Napoli, 1979.

(61) La revista *Verbo*, núm. 169-170, ha facilitado el texto íntegro traducido al español. El texto original italiano puede leerse en las Actas del Congreso, I, págs. 31-41.

con la tesis de que la praxis, máxime en su plenitud humana y cristiana, viene a ser la revelación y acabamiento del hombre.

De su primer gran discurso, pronunciado en Puebla de los Angeles, el 28 de enero de 1979, delante del Episcopado Hispanoamericano, merecen recogerse estas afirmaciones concernientes a nuestro tema: «Como pastores, tenéis la viva conciencia de que vuestro deber principal es el de ser *maestros de la Verdad*. No de una verdad humana y racional, sino de la Verdad que viene de Dios; que trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre: Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres (Jn. 8, 32); esa verdad que es la única en ofrecer una base sólida para una *praxis* adecuada. Vigilar por la pureza de la doctrina, base en la edificación de la comunidad cristiana, es, pues, junto con el anuncio del Evangelio, el deber primero e insustituible del Pastor, del Maestro de la fe» (I y I, 1).

«Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación. A la luz de esta verdad no es el hombre un ser sometido a los procesos económicos o políticos, sino que éstos procesos están ordenados al hombre y sometidos a él» (I, 9).

«En una de sus hermosas catequesis, el Papa Juan Pablo I, hablando de la virtud de la esperanza, advertía: "Es un error afirmar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo, que el *regnum Dei* se identifica con el *regnum hominis*"» (I, 8).

En su primera y programática encíclica *Redemptor hominis* (4-3-1979) ha insistido muchas veces en la *certeza de la fe* y en el valor de la *verdad*, condición indispensable para la realización de la libertad, y define a los teólogos como «servidores de la verdad divina» (número 19).

Frente a la posición agnóstica de que las ideas separan mientras que el amor y la acción unen, Juan Pablo II insiste más bien en que «la unidad debe darse en la verdad: vosotros ponéis los cimientos seguros de la *unidad* siendo los testigos animosos de la *verdad* enseñada por la Iglesia, a fin de que los cristianos no sean arrastrados por cualquier viento de doctrina, y cumpliendo todos los actos de vuestro mi-

nisterio en conformidad con las normas que la Iglesia ha precisado, sin lo cual se daría el escándalo y la división» (62). En el Mensaje de comienzo del año 1980 había enfatizado que «*la verdad es la fuerza de la paz*» (63). Su gran predecesor León XIII había advertido: «Por consiguiente, la unión de voluntades y la unidad de la acción son imposibles si existe diversidad de opiniones en los entendimientos» (64).

Ultimamente ha vuelto a pronunciarse contra la *praxis* heterodoxa de impronta marxista. En la *Alocución al Celam*, en Río de Janeiro, 2-7-1980, reasumiendo y matizando el documento de la Conferencia de Puebla, advierte: «La liberación cristiana usa medios evangélicos, con su peculiar eficacia, y no acude a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases, o a la *praxis o análisis marxista*, por el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una *praxis* que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana» (65).

En cuanto al aspecto de la *prevalencia de la función teórica* o contemplativa de la *teología* sobre la función práctica, se expresó así en el *Discurso ante la Curia Pontificia* en la vigilia de San Pedro y San Pablo de 1980:

«Toda *teología* es un hablar de Dios. Más aún, según la línea maestra de los grandes padres de la Iglesia, especialmente los orientales, ella es también, y no puede dejar de ser, una *teoría*, una *teopsia*, un ver a Dios, un sumergirse en El mediante la contemplación y la adoración. Una *teología* que no ore está destinada a esterilizarse, mejor dicho, lo que es todavía más perjudicial, a esterilizar el corazón de los fieles y de los futuros sacerdotes, proyectando sobre ellos la sombra

(62) «Discurso al Clero de París», en *Notre Dame*, 30-5, 1980, núm. 7.

(63) *O. R.*, 19 diciembre de 1979, núm. 9.

(64) *Sapientiae christianae*, núm. 10, ed. cit., pág. 277.

(65) III, 8, *O. R.*, 4 de julio de 1980. Trad. de *Eccllesia*, núm. 1.990, 19 de julio de 1980, pág. 18.

de la duda, de la incertidumbre, de la superficialidad. Todo esto debe hacer reflexionar sobre la grave responsabilidad que los teólogos tienen en la Iglesia y sobre las normas a que deben atenerse para hacer honor a su nombre» (66).

Más adelante (núm. 30, pág. 15) dirá que «la entrega total a Cristo... es fundamental y vital para la Iglesia misma, para su auténtica autorrealización, para su progreso: quiero decir para su verdadero progreso y no para una problemática *progresividad*, que destruye sin dejar tras sí nada válido». Es otra llamada de atención frente al *progresismo* aberrante del que había prevenido pocos días antes a los obispos de Francia en el Seminario de Yssy-lés-Moulineaux (1-6-1980). Estos *profetas del progreso* —decía a los franceses— «tienen la obsesión de *avanzar*, pero ¿hacia qué *progreso*, en definitiva?».

Madrid, julio de 1980.

(66) O. R., 29 de junio de 1980, núm. 19, Trad. de *Ecclesia*, núm. 1.990, pág. 13.