



LA TEOLOGÍA

frente a otra concepción del Conocer



Javier Giraldo Moreno, S.J. - 1977

JAVIER GIRALDO MORENO, S. J.

1977

La TEOLOGÍA frente a otra CONCEPCIÓN del CONOCER

Nota: Este texto corresponde a la tesis de grado en Teología, presentado en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana en 1977. Dado que resume los aportes muy valiosos de una serie de teólogos latinoamericanos e incluso algunos europeos que asumieron los postulados de la Teología de la Liberación en los momentos iniciales y más creativos de esta corriente, he querido ponerla al acceso de quien se interese por estudiar y conocer lo que en realidad ha sido esta Teología, ordinariamente atacada desde versiones caricaturizadas o superficiales. J.G.

ISBN: 978-958-752-023-1

Primera edición: 2013

© Javier Giraldo Moreno, S. J.

Diagramación e impresión
EDITORIAL CÓDICE LTDA.
Carrera 15 N° 54-32 Int. 1
Tels.: 2494992 - 2177010
E-mail: casaeditorial@etb.net.co
Bogotá, D.C., Colombia

Introducción

El campo de la Teología Latinoamericana de la Liberación se encuentra en expansión. Esta monografía se limita a dilucidar un aspecto fundamental dentro de ella: el de su especificidad metodológica, la cual se traduce en un replanteamiento del conocimiento teológico, a través de sus autores más representativos.

El abundante material que se ofrecía para estudiar este tema fue sugiriendo, él mismo, la organización de los diversos capítulos. En efecto, si el interés principal se orientaba a descubrir la especificidad de esta reflexión que ha surgido en América Latina durante los últimos años, todos los aportes al respecto nos fueron mostrando que no era posible aislar esta teología de la experiencia histórica que ha vivido el Continente, experiencia de dominación que se ha ido elevando progresivamente a nivel consciente. De allí la necesidad de comenzar por su contexto histórico.

Tampoco era posible aislar los diversos aportes sobre la especificidad de esta teología, de su confrontación crítica con la teología ‘dominante’. No podemos negar que la controversia, aunque cause inquietudes y despierte intereses contradictorios, es un medio de clarificación teórica tan antiguo como el conocimiento mismo. Un medio, no un fin en sí.

En la mayoría de los autores estudiados podrían distinguirse dos facetas: la crítica y la expositiva. Sin embargo, en algunos predominaba la primera y ello explica por qué la lista de autores del capítulo II no coincide con la del capítulo III.

La búsqueda de la especificidad de esta teología fue sugiriendo, a su vez, la configuración del último capítulo. La conclusión que se fue imponiendo, tanto a través de los aportes sobre su especificidad como a través de los aportes sobre su confrontación crítica con la teología ‘dominante’, apuntaba a que la Teología de la Liberación se fundamente en una nueva concepción del conocer humano. Esto nos llevó a buscar su confrontación con otras corrientes epistemológicas para ir precisando mejor su estatuto científico.

Aprobado el proyecto inicial de trabajo, se procedió a hacer una selección bibliográfica. Luego se hizo una lectura por temas y una discusión del material obtenido. Enseguida se efectuaron la redacción y las correcciones finales.

Las dificultades, a lo largo del estudio, no estribaron en el objeto mismo de la monografía sino en el lugar esencial que ésta ocupa dentro de la práctica pastoral. No puede haber allí “sosiego académico”. Pero es éste otro de los rasgos originales del quehacer teológico latinoamericano. Es menester aceptar ese reto.

Los resultados alcanzados, si se comparan con el vasto proyecto inicial de trabajo, no abarcan sino una parte de la materia propuesta. Pero con lo logrado, toman pie suficiente las conclusiones.

De todas maneras la investigación hasta aquí desarrollada deberá continuar evolucionando en forma cada vez más explicativa, en otros trabajos de reflexión. El proceso iniciado aquí debe permanecer abierto.

Notas históricas sobre la Teología de la Liberación

I. Carácter de estas notas históricas

Cuando se trata de mirar retrospectivamente los acontecimientos para buscar en un pasado, así sea inmediato, la gestación de procesos que aún estamos viviendo, es necesario tener en cuenta la dependencia que se da entre los hechos y su interpretación.

Ante una tarea similar, J. Comblin anotaba: *“Naturalmente no se dan hechos en estado puro ni hechos que se puedan pensar independientemente de la interpretación que les conceden sus testigos. Los hechos no son independientes de su percepción”*¹.

Esta relación profunda entre hechos e interpretación la encontramos tanto más marcada en estas notas por cuanto en ellas se trata precisamente de describir un proceso que ha llevado a relacionar profundamente la reflexión sobre la fe con el compromiso histórico de los cristianos.

El mutuo condicionamiento: compromiso histórico/reflexión, o compromiso histórico/teología, que caracteriza al tipo de reflexión teológica de América Latina, impone ya una selección de los hechos y una interpretación de ellos desde una opción histórica.

Este mismo condicionamiento entre teología y compromiso histórico obliga a quien intente historiar la Teología de la Liberación en América latina a considerar la teología sólo como una parte de la totalidad de la existencia cristiana. Esto significa considerar factores específicamente teológicos pero que, no por ello, dejan de pertenecer a la existencia cristiana en su integridad.

¹ COMBLIN, J. *Teología de la Revolución*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1973, pág. 22.

Este presupuesto metodológico lo encontramos explícito en Enrique Dussel cuando intenta hacer una síntesis de la historia de la teología en América latina. Allí anota: “*Metodológicamente, entonces, es necesario situar a la Teología dentro de la totalidad en la cual cumple su sentido, sea dentro del horizonte geopolítico internacional, nacional, o el de las clases sociales, o el de las motivaciones afectivas a las que responde*”².

Por estas razones, la búsqueda de las raíces históricas del fenómeno “Teología de la Liberación” estará íntimamente ligada a la práctica de los cristianos latinoamericanos dentro de un contexto de condicionamientos teológicos.

2. Síntesis de la historia de la Teología de la Liberación en A. L.

Enrique Dussel es quizás el único que ha intentado hasta el momento periodificar la historia de la teología en América Latina desde la perspectiva de la Teología de la Liberación. Evidentemente una sistematización de este estilo tiene unos presupuestos que el autor no oculta:

En primer lugar es consciente de que “*la teología latinoamericana es hija de la europea pero es distinta; es otra; es un acceso diverso a la misma tradición, porque surge en un mundo periférico dentro de la época moderna mercantil primero y después imperial monopolista*”³.

Hay, entonces, una profunda relación entre realidad socio-política europea, o sea, El Centro, y su teología, como también entre la realidad socio-política de un mundo colonial o neo-colonial –en otros términos: Periférico– y su teología. Sólo así se explica que “*la teología de un mundo colonial o neo-colonial puede por momentos refractar la teología del Centro pero, en los momentos creativos, producirá una nueva teología que se levantará contra la gran teología constituida tradicionalmente*”⁴.

La razón de este antagonismo entre la teología del Centro y la de la Periferia, como reflejo del antagonismo socio-político entre un continente dominador y un continente dominado, la encontramos explicada por la función ideológica que cumple la teología. Cabe anotar que Dussel da aquí un sentido restrictivo a la palabra ‘ideología’ y la entiende como expresión de una clase o grupo humano cuando encubre la realidad y sus contradicciones conflictuales básicas⁵.

La función encubridora de la teología europea la demuestra Dussel en algunos ejemplos. Veamos uno: “*...la ideología que sustentaba la praxis de la conquista es*

² DUSSEL, E. “Sobre la Historia de la Teología en América Latina”, en: *Liberación y Cautiverio - Encuentro Latinoamericano de Teología*, México, agosto 1975, pág. 20.

³ Dussel, E., o. c., pág. 20.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. *Ibid.*, pág. 22, nota 4.

*elevada por un Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y por el mismo Francisco de Vitoria (1486-1546) al carácter de teología. Para Ginés, la conquista de América y la guerra contra los indios es justa. La causa de guerra justa por derecho natural y divino es la rebeldía de los menos dotados, que nacieron para servir, por cuanto recusan el imperio de sus señores; si no se los puede sujetar por otros medios, la guerra es justa*⁶.

Según esto, de acuerdo con Dussel el criterio para detectar la teología original de un continente dominado, es el discurso no-ideológico, no-encubridor, ‘descubridor’.

Pero no es de extrañar que este discurso ‘descubridor’ no tenga el carácter técnico y serio de la teología académica. Dussel se adelanta a precisar que: *“El GRITO, antes que la palabra de auxilio, es quizás el signo más lejano de lo ideológico”*⁷. Y más adelante añade: *“El ¡ay! Del dolor primero; el ¡itengo hambre! ya articulado en un lenguaje, una clase social, un pueblo, un momento de la historia, dice referencia a la realidad o exterioridad de todo sistema constituido. No pueden ser expresiones ideológicas. Son las palabras políticas o primeras, las que instauran nueva totalidad de lenguaje y de formulaciones conceptuales de sentido”*⁸.

Con estos presupuestos, Dussel periodifica la historia de la teología en América Latina en 6 épocas que divide así:

- Primera época: Teología Profética ante la Conquista y la Evangelización (desde 1511)

La predicación de Fray Antonio de Montesinos el 30 de noviembre de 1511 en favor de los indios y contra los encomenderos, y la conversión de Bartolomé de Las casas, son hechos considerados por Dussel como el nacimiento de la Teología de la Liberación en América Latina.

Hay tres figuras principales en esta primera generación de teólogos latinoamericanos: Bartolomé de las Casas (Dominico), José de Acosta (Jesuita) y Bernardino de Sahagún (Franciscano). Detrás de sus obras hay una teología implícita, no académica, pre-universitaria. Sobre esa teología afirma Dussel: *“nacía en el fragor de la lucha misma y no como fruto de exigencias más o menos artificiales de la vida de algún claustro profesoral; esta teología crítico-profética era misionera; formaba hombres de acción; clarificaba normas; descubría pecados estructurales y personales. Todo esto anticipa en cuatro siglos la actual experiencia de la teología creativa en América Latina”*⁹.

⁶ Ibid., pág. 24.

⁷ Ibid., pág. 21.

⁸ Ibid., pág. 22.

⁹ Ibid., pág. 38.

- Segunda época: Teología de la cristiandad colonial (1553-1808)

El 3 de junio de 1553 se abren en México los cursos universitarios de Teología. Es el inicio formal de una tradición que durará dos siglos y medio durante los cuales se multiplicarán los centros académicos de teología en América latina.

El contenido de esa teología, considerado en relación con la realidad de su tiempo, no escapa a condicionamientos ideológicos. Se desarrolla toda una teología de la evangelización que justifica la dominación y el sistema de las encomiendas. Es una teología *“imitadora de la Segunda Escolástica y por ello doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa y porque al repetirse en América Latina encubría no solamente las injusticias del antiguo continente sino además las del nuevo. Sin embargo, una historia documentada de nuestra teología mostrará muchos aspectos críticos o desideologizantes, como por ejemplo el tratamiento teórico del tipo de propiedad guaraní expuesto por el P. Muriel en la Universidad de Córdoba del Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que permitió la organización de las famosas Reducciones del Paraguay, de tipo socialista o de propiedad común de los frutos del trabajo”*¹⁰.

- Tercera época: Teología práctico-política ante la emancipación neocolonial de las oligarquías criollas (Desde 1808)

Un nuevo momento no académico de la teología en América Latina acompaña la praxis emancipatoria de las colonias orientada por las oligarquías criollas. *“(…) nace así, sobre las ruinas de la Teología de la Cristiandad, una reflexión que se expresa fuera de las cátedras, como en los primeros tiempos de la Conquista, en los púlpitos, en el grito que convoca ejércitos, en las asambleas constituyentes ... en la redacción de las nuevas constituciones, en las proclamas, en los artículos periodísticos de los diarios revolucionarios, etc.”*¹¹. Un ejemplo muy significativo de esta teología es el Catecismo o “Instrucción Popular” de Monseñor Juan Fernández de Sotomayor, Obispo de Cartagena de Indias (1777-1849), una verdadera reflexión teológica sobre el proceso de la independencia y sus implicaciones.

La situación revolucionaria derrumba ciertos diques que controlaban la producción teológica colonial: hubo cierre de seminarios, de universidades, la desaparición del “Patronato real”, pérdida de poder del Santo oficio y la Inquisición.

Se rompe algo el carácter imitativo de la teología de la cristiandad colonial y se desarrolla alguna creatividad. Es un momento práctico y político de la reflexión, a partir de una fe comprometida en un proceso de liberación y por ello desideologizante.

¹⁰ Ibid., pág. 42.

¹¹ Ibid., pág. 43.

Dussel anota que “la pobreza de esta teología en obras escritas o ‘seriedad’ académica no disminuye su importancia, aunque en parte haya quedado abortada, ya que le faltó tiempo y condiciones para su consolidación. Rápidamente decayó en una reflexión que justificó el nuevo orden de cosas”¹².

- Cuarta época: Teología neo-colonial conservadora a la defensiva (1831-1930)

En esta época la teología pasa del mero recuerdo de la cristiandad colonial y de las euforias de los decenios posteriores a 1809, a encerrarse en una tradicional posición conservadora, provinciana, siempre en retraso de los acontecimientos.

La fundación, en Roma, del Colegio Pío Latinoamericano (1859) impulsa una romanización de la teología.

Ante el surgimiento de élites liberales anticlericales, se asumen posturas conservadoras y tradicionales que se caracterizan por la desconfianza frente a la cultura burguesa y tecnológica naciente. En las universidades predomina el influjo de la Tercera Escolástica.

- Quinta época: Teología de la Nueva Cristiandad (1930-1962)

En esta época se pasa de una teología tradicional, que refleja los intereses de las clases terratenientes agrarias, integrista, cuyos enemigos principales eran: el liberalismo, el comunismo, el protestantismo y el modernismo, a una teología que asume el ethos burgués.

La idea inspiradora de la práctica pastoral es la “Acción Católica”, la cual trata de reconvertir a las naciones latinoamericanas católicas, mediante la acción a través de instituciones católicas.

No hay una teología académica sino militante, pero no es directamente política sino dualista en aquello de: lo temporal y lo espiritual; la Iglesia y el Estado como sociedades perfectas, cada una en su nivel, y no conflictivas.

A partir de 1950 se da el paso a una teología desarrollista que asume decididamente el proyecto burgués de expansión y desarrollo.

- Sexta época: Teología de la Liberación (desde 1962)

Los datos que Dussel aporta sobre esta última época coinciden con los de muchos otros autores y serán analizados más ampliamente en otros apartes de este capí-

¹² Ibid., pág. 44.

tulo. Es interesante, sin embargo, hacer aquí referencia a los tres tiempos en que él divide esta época:

- a) Tiempo de preparación (1962-1968).
- b) Tiempo de formulación (1968-1972).
- c) El cautiverio y el exilio como momentos de la liberación (desde 1972).

Hugo Assmann coincide en afirmar que a partir de la reunión del CELAM en Medellín, en 1968, comienzan a circular en proporción creciente textos sobre Teología de la Liberación¹³. Este autor, en artículos publicados en 1970, periodificaba así el surgimiento de la terminología de “liberación” en los escritos teológicos de América Latina:

- A) Antes de 1965 su uso es raro y su contenido semántico impreciso. La terminología imperante es la de “Desarrollo”.
- B) A partir de 1965 se multiplica su uso en documentos no oficiales y se detecta una superación progresiva del lenguaje desarrollista en la medida en que el fenómeno del subdesarrollo se va definiendo como un “*ser mantenido en el subdesarrollo*”.
- C) El Encuentro del CELAM en 1968 abre una fase de franco predominio del lenguaje de “Liberación”, tanto en documentos extraoficiales como oficiales¹⁴.

Es necesario anotar que esta periodificación la hace Assmann todavía en el momento de la euforia del lenguaje liberador que Dussel señala (1970) sin asistir al momento en que este lenguaje pasa a ser reprimido por los poderes civiles y eclesiásticos.

3. El contexto no teológico

El surgimiento del lenguaje de “liberación” en la reflexión teológica de América Latina no se da, como anota Assmann, “*por generación espontánea*”. Sin negar el influjo que haya tenido entre los cristianos el lenguaje de las izquierdas revolucionarias y el redescubrimiento de las conexiones internas entre este lenguaje y las fuentes bíblicas hecho por algunas vanguardias posconciliares, existe un “*hecho mayor*”, señalado por la mayoría de los teólogos de esta corriente: una comprensión específica del subdesarrollo.

Assmann anota al respecto: “*En el fondo de todo está el hecho mayor de una experiencia histórica elevada a nivel consciente. Tomamos consciencia de aquello que*

¹³ ASSMANN, H. *Opresión, liberación, desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, pág. 45.

¹⁴ *Ibid.*, págs. 35-36.

somos históricamente: pueblos no simplemente subdesarrollados, en el sentido de 'todavía no desarrollados', sino 'pueblos mantenidos en el subdesarrollo', pueblos dominados, lo que es muy diferente"¹⁵.

Gustavo Gutiérrez, considerado como el inspirador de la Teología de la Liberación en América Latina, describe más ampliamente, apoyándose en numerosos científicos sociales, esta nueva comprensión del subdesarrollo¹⁶, van algunos párrafos conclusivos:

*"Se percibe hoy con claridad que el modelo desarrollista adolecía de graves errores de perspectiva. No tenía suficientemente en cuenta los factores políticos y, lo que es más grave, se mantenía a un nivel abstracto y a-histórico; las sociedades subdesarrolladas, atrasadas, se yuxtaponían estáticamente a las sociedades desarrolladas modernas"*¹⁷.

*"Desde hace unos años se abre paso en América Latina un punto de vista diferente. Se percibe cada vez mejor que la situación de subdesarrollo es el resultado de un proceso y que, por lo tanto, debe ser estudiada en una perspectiva histórica, es decir, en relación al desarrollo y expansión de los grandes países capitalistas. El subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global, aparece entonces en su verdadera faz: como el subproducto histórico del desarrollo de otros países. En efecto, la dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un 'centro' y de una 'periferia' y genera, simultáneamente, progreso y riqueza creciente para los menos, y desequilibrios sociales, tensiones políticas y pobreza para los más. En este contexto nació y se desenvuelve América Latina"*¹⁸.

Más adelante nos muestra la conexión interna entre esta perspectiva científica y el lenguaje de la liberación: *"Caracterizar a A. L. como un continente dominado y oprimido conduce, naturalmente, a hablar de liberación y, sobre todo, a participar en el proceso que lleva a ella. De hecho se trata de un término que expresa una nueva postura del hombre latinoamericano"*¹⁹.

RUBEM ALVES en sus "Apuntes para un Programa de Reconstrucción en la Teología", describe también sumariamente este cambio en la percepción del subdesarrollo: *"El subdesarrollo, entonces, fue considerado, por consiguiente, como un galón en el camino del desarrollo; como una etapa que, cronológicamente, forzosamente antecede al desarrollo. –Las naciones ricas entonces fueron consideradas como las que conducían la procesión triunfante del desarrollo. Fueron vistas como parte de la solución del problema–. Esta es una manifestación, en el siglo XX, de la filosofía del*

¹⁵ Ibid., pág. 40.

¹⁶ Gutiérrez, G., *Teología de la Liberación - Perspectivas*, CEP, Lima, 1971, cap. VI.

¹⁷ Ibid., pág. 105.

¹⁸ Ibid., pág. 106.

¹⁹ Ibid., pág. 115.

*progreso del siglo XIX. Esta hipótesis encontró una seria dificultad que la invalidaba: la creciente brecha entre las naciones ricas y pobres. Una nueva hipótesis fue sugerida: el subdesarrollo y el desarrollo, en lugar de ser fases sucesivas del mismo proceso de desarrollo, son más bien polos de una estructura en la cual las naciones ricas, por consiguiente, no son parte de la solución del problema del subdesarrollo, sino más bien su causa. En nuestra fase histórica el desarrollo tiene una íntima relación con la explotación*²⁰.

La comprobación de esta ruptura entre el lenguaje desarrollista y el lenguaje de la liberación, se da en autores que, como Roger Veckemans, difunden la teología del 'centro' por oposición a la de la periferia. Pese a que esta autor insiste en colocar como parámetro de la Teología de la Liberación a la Teología del Desarrollo, afirma en su comentario bibliográfico: *"Puede parecer extraño que se asigne como parámetro a la Teología de la Liberación la Teología del Desarrollo, sobre todo si se tiene en cuenta que, en la mayoría de los casos, la liberación no sólo se considera como el único substituto auténtico de un concepto de desarrollo anticuado o parcializado, sino que a menudo se le presenta como la denuncia de lo que desarrollo implica de engaño ideológico"*²¹.

Con estas referencias se ha hecho explícito el principal condicionamiento no teológico de la Teología de la Liberación. Este punto de partida, reconocido por los teólogos latinoamericanos que se inscriben en esta corriente, nos debe llevar a describir, así sea sumariamente, el surgimiento histórico de esta nueva comprensión del subdesarrollo en América Latina.

La crisis económica de 1930 es quizás el acontecimiento que comienza a poner en evidencia la íntima relación existente entre la economía de los países centrales y la de los países periféricos. La disminución del mercado entre los países centrales y los países satélites repercute en cierta paralización económica de los primeros y en la industrialización de los segundos, pero también permitió llegar a la conclusión de que el desarrollo de los países centrales necesitaba del crecimiento económico de los países satélites; aquellos se proponen, entonces, suministrar ayuda tecnológica a éstos.

La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) obliga a los países centrales a concentrar su producción en armamentos, descuidando su comercio con los países satélites; éstos tienen una segunda oportunidad de industrializarse pero resienten la falta de ayuda tecnológica y financiera.

La década del 50 es llamada la década del desarrollo. Los países subdesarrollados necesitaban salir de la etapa de crecimiento hacia fuera, consistente en exporta-

²⁰ Alves, Rubem, "Apuntes para un Programa de Reconstrucción en la Teología". En: *Revista Cristianismo y Sociedad*, año VII, No. 21, pág. 27.

²¹ Veckemans, Roger, "Antecedentes para el estudio de la Teología de la Liberación - Comentario bibliográfico". En: *Revista Tierra Nueva*, año I, No. 3, pág. 5.

ción de productos primarios e importación de productos manufacturados, lo que hacía de ellos países exclusivamente dependientes del comercio exterior. Se creó la ilusión de que se iniciaba un desarrollo “hacia adentro” mediante la sustitución de importaciones, la ampliación del mercado interno y la franca entrada en la industrialización; todo esto llevaría a configurar países económicamente independientes. Las políticas desarrollistas que se trazan sobre estas bases, son propugnadas por organismos internacionales, tales como la ONU, la OEA, el BID, el FMI, la AID, la “Alianza para el Progreso”²².

“La década del 60 –anota Assmann– fue de sucesivas frustraciones para América Latina: el fracaso de la Alianza para el Progreso, la deformación manipulada de la ALALC, el control creciente por parte del imperio de organismos pretendidamente desarrollistas (OEA, CEPAL, CIES, CIAP, BID, AID, etc.), la imposibilidad de ser escuchados aún en los reclamos más mínimos (en los encuentros internacionales de la GATT, de la UNCTAD, en el caso de la CECLA en 1969), la militarización del continente, el montaje de potentes aparatos represivos con el apoyo de la CIA, la invasión masiva de capital extranjero y la consecuente desnacionalización y deformación direccional de la industrialización, etc.”²³.

Por esta época se consolida entre los científicos sociales la ‘Teoría de la Dependencia’ para explicar la situación de los países subdesarrollados. Uno de sus representantes en América latina, Theotonio Dos Santos, concluye así un análisis de la estructura de la dependencia: “Los intentos de analizar la realidad de estos países como resultado de su atraso en asimilar los modelos más avanzados de producción, o en modernizarse, no son más que ideología disfrazada de ciencia ... En realidad podemos entender lo que ocurre en los países subdesarrollados solamente cuando vemos que se desarrollan en el marco de un proceso de producción y reproducción dependientes ... Al reproducir tal sistema productivo y tales relaciones internacionales, el desarrollo del capitalismo dependiente reproduce los factores que le impiden alcanzar una situación ventajosa en el orden nacional e internacional, y reproduce el atraso, la miseria y la marginalidad social dentro de sus fronteras. El desarrollo que produce beneficia a sectores muy limitados, encuentra obstáculos locales insalvables en su crecimiento económico continuado, tanto con respecto a los mercados internos como a los externos y conduce a la acumulación progresiva de balances de pago deficitarios, los cuales, a su vez, generan más dependencia y más superexplotación. ... Todo indica ahora que lo que puede esperarse es un lago proceso de agudas confrontaciones políticas y militares y una profunda radicalización social que conducirá a estos países a un dilema: gobiernos de fuerza que abran camino al fascismo, o gobiernos revolucionarios que abran camino al socialismo. Las soluciones intermedias han demostrado ser, en una realidad tan contradictoria, vacías y utópicas”²⁴.

²² Cfr. Gutiérrez, G. o. c., pág. 102.

²³ Assmann, H., o. c., pág. 41.

²⁴ Theotonio Dos Santos, “La Estructura de la Dependencia”, en: Autores Varios, *Economía Política del Imperialismo*, Cultura Libre, Bogotá, 1972, págs. 57-59.

No podemos reducir a una mera coincidencia cronológica la relación entre la teoría científico social de la Dependencia para explicar el subdesarrollo de los países latinoamericanos, y el surgimiento de un lenguaje de Liberación entre los cristianos de América latina.

Los párrafos anteriormente citados de Theotonio Dos Santos son suficientemente claros para develar la conexión estructural entre la dependencia económica y la miseria de las grandes mayorías; estos mismos párrafos delimitan los grandes rasgos de la dimensión política y cultural de la dependencia y constituyen una síntesis de la toma de conciencia progresiva de los pueblos latinoamericanos sobre su situación histórica.

Se trata entonces de una nueva conciencia histórica del hombre latinoamericano; de una comprensión nueva de su situación, producida por el descubrimiento de los factores que determinan su manera de situarse en el mundo.

Que esta toma de conciencia haya llegado a afectar la fe de los cristianos hasta llegar a producir una **nueva manera de reflexionar sobre la fe**, es lo que constituye aquí un dato clave para el historiador de la Teología de la Liberación.

Es importante, finalmente, precisar aquí la manera como asumen las iglesias el lenguaje de la dependencia. “A nivel del lenguaje de las iglesias –comenta César Aguiar–, lenguaje que no pretende ser explicativo al mismo nivel o de la misma forma que no es un discurso científico, la idea de la dependencia tiene en cambio otro papel: no es tanto una categoría explicativa como una categoría de denuncia de una situación vivida. Es estrictamente un concepto de enjuiciamiento valorativo de una situación determinada, y como tal, abre paso a un proyecto específico: la liberación, vocablo que también tiene una problemática específica”²⁵.

Sin embargo, a pesar de que este lenguaje, al ser asumido por los teólogos latinoamericanos, no tenga el carácter de ‘discurso científico’, no podemos olvidar sus vínculos originarios con el discurso científico. De allí que esta nueva teología aparezca concebida dentro de una nueva relación entre el discurso científico social y el discurso teológico. Assmann dirá que esta teología se entiende como “**palabra segunda**” en relación con la “**palabra primera**” de las ciencias humanas. Es decir, las ciencias humanas constituyen su “**punto de partida contextual**”²⁶.

²⁵ Aguiar, César, “Los cristianos y el Proceso de Liberación de América Latina”, en: Varios, *América Latina, Movilización Popular y Fe Cristiana*, ISAL, Montevideo, 1971, pág. 46.

²⁶ Assmann, H., o. c., pág. 65.

4. El contexto teológico

No podemos desconocer el influjo, directo o indirecto, que en el surgimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación ha tenido la evolución de la teología a nivel universal.

Si bien es cierto que la Teología de la Liberación no es exclusivamente tributaria de esta evolución en el interior de la teología, ni esta evolución constituye en ningún modo la inspiración fundamental de su especificidad, sin embargo sería un error desconocer este contexto.

Tal evolución se puede percibir en diversos campos:

A. El Magisterio Social Pontificio

Si, como veíamos en el número anterior, la conciencia histórica de pueblos subdesarrollados y mantenidos en el subdesarrollo reviste tanta importancia para comprender esta nueva conciencia de la fe en América Latina, es importante también confrontar esta conciencia con el pensamiento oficial de los Papas sobre los problemas relativos al subdesarrollo.

Joseph Comblin ha analizado las principales líneas de fuerza que marcan la evolución de esta doctrina. Siguiendo su análisis podemos reconocer allí estos momentos:

- Hasta Pío IX, el principio que orienta la conducta social y política de los cristianos es la obediencia a los príncipes o gobernantes. Un texto del Papa Gregorio XVI citado por Comblin, es claro exponente de esa orientación: *“Los derechos divinos y humanos se levantan, pues, contra los hombres que, mediante las más negras maniobras de la revolución y de la sedición, se esfuerzan por destruir la fidelidad debida a los príncipes derrocándolos de sus tronos”*²⁷. Comblin insinúa en su análisis el carácter ideológico de esta doctrina al señalar que ella se mantiene vigente mientras el Papa es un príncipe temporal; en el momento en que deja de serlo, después del despojo de los Estados Pontificios, se percibe claramente un cambio en la doctrina. León XIII adopta indiscutiblemente otra posición.
- A partir de León XIII el principio de la acción política de los cristianos será la defensa de los derechos de la Iglesia. Según Comblin, este Papa *“acepta como hipótesis lo que los católicos liberales presentaban como una tesis: incitó a los católicos a servirse de las armas que les proporcionaban las nuevas instituciones democráticas o parlamentarias para defender los derechos de la Iglesia. Es típicamente una actitud de ghetto”*²⁸.

²⁷ Cfr. Comblin, J., o. c., pág. 90.

²⁸ Comblin, J., o. c., pág. 91.

- Con León XIII se configura la **Doctrina Social de la Iglesia**. Este cuerpo puede circunscribirse históricamente con delimitaciones precisas. Se trata de una *“doctrina bien concreta y extraordinariamente homogénea en su desarrollo, que aflora con la encíclica Rerum Novarum (de León XIII) y alcanza su cumbre en la Populorum progressio (de Pablo VI) ... Es en las encíclicas sociales donde se condensa por entero la doctrina social de la Iglesia”*²⁹.
- Aunque los teólogos presentan esta doctrina como la expresión de la ética social cristiana, o una enseñanza de ‘principios eternos’ de la moral cristiana, según sean necesarios a la hora actual, sin pretender definir una opción política concreta para los cristianos, según Comblin tal doctrina no fue sólo eso sino que *“dirigió (y ocultó al mismo tiempo) una cierta acción política ... La conclusión de la doctrina de las encíclicas hasta Juan XXIII es indefectiblemente una exhortación a militar en las filas de las organizaciones sociales católicas”*³⁰.
- Leyendo entre líneas las encíclicas, Comblin afirma: *“dejaban entender que la solución de los problemas del siglo iba unida a la restauración de la posición que la Iglesia ocupaba en la Edad Media. Sería preciso que la Iglesia fuera reconocida de nuevo como la maestra de las naciones. Su doctrina aportaría entonces la solución ... Restaurando la doctrina medieval, León XIII incitaba a los católicos a plantearse los problemas sociales en un lenguaje propio, independientemente de los movimientos sociales y políticos de la época ... En estas condiciones los católicos se verían obligados a ver ‘errores’ en todas las doctrinas contemporáneas. Se sentirían justificados al permanecer aislados y fundar movimientos propios. La verdad social supone así el mantenerse alejados de los movimientos contemporáneos ... En fin, al situar la verdad social en la Edad Media, en el corporativismo, en la concepción medieval de la propiedad y de la empresa, la Doctrina Social de la Iglesia tendía a desligar a los católicos de toda responsabilidad con relación a los males presentes”*³¹.
- Sin embargo, la connivencia entre los partidos católicos y el orden establecido que era el capitalismo triunfante, comienza a molestar a los católicos de avanzada después de la Segunda Guerra Mundial. Este malestar ayuda a descubrir la razón de esa connivencia: la utopía de una restauración medieval. Entonces comienza un proceso de disociación de la defensa de los derechos de la Iglesia de la política social. *“Se vivió en la práctica la necesidad de distinguir dos formas de acción, espiritual y temporal; exigía una la defensa de los derechos de la Iglesia, y otra una reforma social. Esta distinción iba a ser planteada teóricamente por Maritain ... La Doctrina Social tendría una nueva finalidad y una nueva interpretación. Se le iba a pedir que propor-*

²⁹ Ibid., pág. 93.

³⁰ Ibid., pág. 94.

³¹ Ibid., págs. 94-95.

cionara los principios que debían mantener la especificidad de la 'Democracia Cristiana' ”³².

- La Doctrina Social de la Iglesia comienza a sufrir una tensión interna: debe presentar los principios fundamentales de una acción temporal, pero no tan concretos como para confeccionar un programa político. Sin embargo, su finalidad práctica de no permitir a los cristianos su presencia en los otros movimientos contemporáneos, le hace acercarse a un programa de acción. Se va configurando, entonces, una 'tercera vía' y la Democracia Cristiana se encargará de presentar, en la práctica, esta alternativa entre el conservadurismo y la revolución. En este nivel, la Doctrina Social de la Iglesia afronta el problema de la praxis y entra en confrontación con otros programas de acción. Se le exige, entonces, una respuesta eficaz ante los problemas del subdesarrollo. La **Populorum progressio**³³ tratará de dar esta respuesta.
- Para algunos, esta encíclica se sitúa en una fase de transición entre la ideología del desarrollo y la concepción revolucionaria. Aunque en la insinuación de soluciones está bajo el signo de una "ayuda para el desarrollo", sin embargo su denuncia de las injusticias en el comercio internacional y la condena del capitalismo a nivel nacional e internacional (No. 26 y 59) dan un paso inédito hacia la aceptación de otros modelos de sociedad. De todos modos esta encíclica ha dejado puntos insinuados vulnerables a interrogantes decisivos que exigen un posterior desarrollo. Baste la referencia a dos aspectos:
 - En el No. 61 propone convenciones internacionales para el desarrollo con el fin de destruir el capitalismo en las relaciones internacionales, pero no dice cómo se hará para que las naciones desarrolladas renuncien a las enormes ventajas que les proporciona la actual forma de cambio. El fracaso de todos los intentos hechos en esta línea en la década del 60 exigiría una nueva respuesta práctica.
 - En el No. 30 la encíclica evita el concepto de revolución o lo reduce al de violencia, que por otra parte obedece a una concepción pre-racional de la violencia revolucionaria, pues la considera como objeto de elección y decisión individual, cayendo en un voluntarismo histórico. Sin embargo, en el No. 31 inserta un inciso justificatorio de la insurrección revolucionaria, inciso que ha tenido múltiples interpretaciones: para algunos, el Papa quería simplemente evitar que la encíclica contradijera la doctrina escolástica sobre la insurrección legítima, pero cuidándose de afirmar que el caso se aplicaba en América Latina; para otros, habría una consciencia en el Papa de que si

³² Ibid., pág. 97.

³³ *Populorum progressio*: encíclica del Papa Pablo VI, promulgada el 26 de marzo de 1967, calificada por Wall Street de 'marxista'.

condenaba la insurrección revolucionaria ello equivalía a dejar sólo en el papel las “*reformas profundas y urgentes*” que proponía.

- Para algunos, la Carta Apostólica del Papa Pablo VI , **Octogesima adveniens** (mayo de 1971) constituye una clausura de la Doctrina Social de la Iglesia, si se entiende ésta como un bloque específico de principios teórico prácticos que se circunscriben a una época y a unos documentos básicos. Hay en este documento unas líneas direccionales que pueden sustentar esta interpretación: el reconocimiento y el énfasis en la diversidad de situaciones que viven los cristianos y en la consecuente imposibilidad de trazar líneas de acción universalmente válidas (No. 4 y 50); el ablandamiento de posiciones rígidas frente a otras ideologías (No. 26 y ss); la relativización de las mismas ideologías por una concepción más evolutiva de las mismas (ibid.) y, sobre todo, el reconocimiento de la “*legítima variedad de opciones posibles*”, porque “*una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes*” (No. 35).
- Si es necesario reconocer que la problemática latinoamericana y en general de los países subdesarrollados ha fecundado intensamente el magisterio social pontificio –y no sería ilógico pensar que determinó su evolución y su clausura– no podemos olvidar tampoco que los mismos avatares de este magisterio, con sus insuficiencias, sus ambigüedades, sus contradicciones y sus encubrimientos ideológicos, como también con sus inspiraciones, sus motivaciones y sus llamados urgentes a la acción, influyó notablemente en el compromiso de los cristianos latinoamericanos y en la configuración de la Teología que ha brotado de ese compromiso.

B. La Teología europea

Hablar de ‘teología europea’ puede parecer un pleonasma. Juan Luis Segundo lo supone cuando afirma: “*El problema de si lo que se llama ‘la teología’ no es en realidad ‘la teología europea’, no parece preocupar demasiado a los pensadores del viejo continente*”³⁴.

Tal afirmación es compartida fundamentalmente por Enrique Dussel cuando, al periodificar la historia de la teología universal, afirma que la segunda etapa va del año 50 hasta 1862, porque “*en el año 50 Pablo muestra cómo la universalidad del cristianismo permite que sea cristiano alguien que no ha sido judío, y con esa pauta, y a partir de la lengua griega, evangelizan el Mediterráneo. Ese Mediterráneo cristianizado va a quedar como fundamento irrebalsable hasta 1962*”³⁵.

La identificación entre la cultura occidental y el cristianismo es analizada ampliamente por estos dos autores. El esfuerzo por superar esa identidad constituirá

³⁴ Segundo, Juan Luis, S. J., *De la Sociedad a la Teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1970, pág. 12.

³⁵ Dussel, Enrique, *Caminos de Liberación Latinoamericanos*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1972, pág. 57.

una de las líneas de fuerza de la Teología Latinoamericana. Este problema será abordado con más amplitud en otro capítulo, pero aquí debemos fijar la atención en el hecho, para comprender que la evolución en el interior de la teología europea, o mejor de 'la teología', no deja de ser un factor importante en el surgimiento de la Teología Latinoamericana.

Para detectar los puntos importantes de esta evolución, sobre todo tratando de descubrir raíces y fundamentos que pudieron inspirar los perfiles básicos de la Teología Latinoamericana, tomaremos la última etapa de la teología, a partir del ocaso progresivo de la Escolástica, que coincide con la aparición de movimientos renovadores dentro de la Iglesia: movimiento bíblico, movimiento litúrgico, movimiento pastoral, etc. Esta época se sitúa en los alrededores de la Segunda Guerra Mundial.

No se trata aquí de inventariar conquistas teológicas de una manera cronológica, sino de insinuar algunas relaciones entre ellas, en su carácter de inspiradoras de la Teología de la Liberación.

a. Retorno a las categorías semíticas

El movimiento bíblico fue poniendo en progresiva contradicción una teología dogmática, estática y a-histórica, con una teología bíblica que se caracteriza por una concepción diacrónica de la revelación. La otra cara de este movimiento lo constituye la crítica a la 'helenización de la teología' que comienza desde los primeros siglos de la Iglesia y sienta las bases para todo el desarrollo de la teología.

Esta confrontación entre el pensamiento semita y el pensamiento griego pone al descubierto dos concepciones diferentes del ser humano, del mundo, de la historia, del conocer humano, etc. Muestra la mediación necesaria de unas categorías culturales en la elaboración teológica y descubre cómo muchas veces 'la teología' se ha identificado con unas categorías que, de hecho, no eran las de Jesús ni de sus primeros discípulos y apóstoles y que no pueden arrogarse la primacía ni la exclusividad.

Para nuestro propósito es importante anotar cómo entran en cuestión las categorías que han servido para formular el acto de fe. En efecto, LA PALABRA, en la cultura semita, no tiene sólo un valor representativo sino principalmente dinámico; de allí que la revelación deje de ser exclusivamente considerada como una *revelación docente de enunciados*, y pase a ser considerada, más bien, como una **revelación fáctica de acaeceres**, según expresión de Karl Rahner³⁶. Las categorías del CONOCER, en el pensamiento griego, describen una función relativa a la inteligencia, y LA VERDAD aparece como una conquista contemplativa

³⁶ Rahner, Karl, S. J., "Palabra y Sacramento", en: *Escritos de Teología*, tomo IV, Taurus, Madrid, 1963, pág. 323.

que trasciende el mundo de lo concreto y está al abrigo de las vicisitudes de la historia. Para el semita, en cambio, el CONOCER es una categoría relativa a la inserción existencial y al compromiso con algo o con alguien; por eso LA VERDAD no se capta sino que sea realiza en la historia; es un “hacerse” y es sinónimo de *fidelidad*³⁷.

b. Historicidad de la salvación

En consonancia con lo anterior, la categoría de lo histórico se va haciendo central en la concepción de la revelación. La teología pasa de ser un conjunto de tesis doctrinales a ser un rastreo de la acción histórica de Dios.

c. Superación del dualismo

La superación de la filosofía platónica como telón de fondo de la teología y el retorno al mundo cultural semita, ayudan a derrumbar una serie de dualismos instalados como parámetros en el horizonte interpretativo de la revelación: el dualismo religioso que separa lo natural de lo sobrenatural, lo sagrado de lo profano; el dualismo cosmológico que separaba tiempo y eternidad, tierra y cielo; el dualismo antropológico que separaba alma y cuerpo, gracia y naturaleza; el dualismo moral que separaba ley divina y deber ser humano, apostolado y compromiso temporal; el dualismo eclesial que separaba Iglesia y mundo, cristianos e infieles; el dualismo histórico que separaba historia sagrada e historia profana, evangelización y civilización, progreso espiritual y progreso temporal.

Una concepción más dialéctica entre los diferentes polos dualísticos se ha ido imponiendo en la teología, con sus necesarias consecuencias en la acción de los cristianos.

d. Desarrollo de la hermenéutica

Rudolph Bultmann desarrolló significativamente la hermenéutica bíblica y señaló derroteros que seguiría la teología posterior. Una de las conquistas de Bultmann, que es importante señalar para nuestro propósito, es el hecho de que él explicita para la teología una tesis de Heidegger: que toda comprensión supone una pre-comprensión. Sólo cuando los asuntos acerca de los cuales nos interrogamos son para nosotros un problema, entonces comienza el texto a hablarnos. Así desarrolla la idea del “*círculo hermenéutico*” que Schillebeckx amplía³⁸. Esta pre-comprensión hace que acudamos a los parámetros de la fe desde nuestra situación concreta, la cual condiciona profundamente la respuesta creyente, sacándole siempre nuevas virtualidades al mensaje bíblico.

³⁷ Cfr. Auzou, G., *La Palabra de Dios*, Fax, Madrid, 1968, págs. 126 a 132.

³⁸ Cfr. Schillebeckx, E., “Hacia un empleo católico de la Hermenéutica”, en: Varios, *Fin del Cristianismo Convencional*, Sígueme, Salamanca, 1965.

e. Evolución en la concepción del Acto de Fe

La evolución hasta aquí señalada ayuda a comprender la razón por la cual se puede comprobar un cambio en la concepción del acto de fe entre la visión de Concilio Vaticano I y la del Concilio Vaticano II: de una adhesión intelectual a una doctrina revelada en razón de la autoridad de quien la revela, se pasa a una adhesión vital a una persona y a un plan salvífico en términos de relación dialogal y de compromiso existencial. Esta comprobación la explicita Henry Bouillard³⁹.

f. Fe y mundo

El esfuerzo por superar los diferentes dualismos y la concepción de la fe como una adhesión al plan de Dios en una historia única de salvación, son presupuestos indispensables para entender las teologías que abordan el problema del aporte de la fe a la construcción del mundo. Hay que tener en cuenta aquí el importante aporte de Teilhard de Chardin, S. J.

g. Las ‘teologías genitivas’

Tributarias también de los presupuestos anteriores, surgen las denominadas ‘teologías genitivas’: teología del progreso humano; teología del desarrollo; teología política; teología de la esperanza; teología de la secularización; teología de la revolución; teología de la contestación; teología de la violencia, etc., etc.

Implicaría un trabajo largo comprimir sus cometidos o sintetizar sus especificidades y exponerse a tergiversarlas profundamente el emprender una búsqueda afanada de coincidencias, pero sí se puede afirmar, en general, que se inspiran en un proceso de desprivatización de la fe y en una búsqueda del verdadero aporte de la fe a los problemas históricos contemporáneos.

Roger Veckemans señala en todas ellas convergencias con la Teología de la Liberación y aún cree descubrir inmanencias recíprocas⁴⁰. Hugo Assmann insiste, por el contrario, en sus diferencias fundamentales y en su irreductibilidad, mediante un análisis que deja bastante clara la diversidad de métodos y de consecuencias⁴¹.

h. Diálogo con el marxismo

En 1961 se reúnen en Salzburgo un grupo de teólogos católicos y de intelectuales marxistas para una confrontación y un diálogo. La reunión se repite en 1966 en Herrenchiemsee (Baviera) y en 1967 en Marienbad (Checoslovaquia). La litera-

³⁹ Cfr. Audinet, J. y otros, *Revelation de Dieu et langages des hommes*, Editions du Cerf, Paris, 1972 (artículo de Bouillard).

⁴⁰ Cfr. Veckemans, R., “Antecedentes para el Estudio de la Teología de la Liberación - Comentario Bibliográfico”, en: *Revista Tierra Nueva*, No. 2, 3 y 5.

⁴¹ Assmann, H., o. c., págs. 106 - 123.

tura que comienza a analizar las convergencias y divergencias entre el cristianismo y el marxismo va tomando grandes proporciones⁴².

Si bien es cierto que el acceso al marxismo, entre los cristianos de América Latina, ha sido más que todo propiciado por la praxis liberadora, no se puede ignorar sin embargo, el desbloqueo producido en los intelectuales cristianos de América Latina por esa confrontación y diálogo entre figuras famosas de la teología europea y de la intelectualidad marxista.

El influjo del marxismo en la Teología de la Liberación es un hecho aceptado por todos los teólogos de esta corriente y será objeto de análisis en otros capítulos.

5. La práctica de los cristianos de América Latina

Tal vez entre las diversas fuerzas que han ido determinando el surgimiento de la Teología de la Liberación en América Latina, la principal sea la experiencia vivida por los cristianos en su compromiso político.

El campo de la metamorfosis política de América Latina entre los años 50 y 70 del siglo XX, y la repercusión que todas estas convulsiones proyectaron sobre las iglesias cristianas, ofrece material para muchos volúmenes. Sólo intento inventariar unos cuantos datos significativos.

La conclusión a que llegaba Theotonio Dos Santos después de su análisis de la dependencia, presagiando el dilema entre el fascismo y el socialismo, refleja el meollo de las convulsiones políticas de esta época.

Comblin anota que *“al fin de los años 50 se hablaba universalmente de ‘reformas’ de estructuras. En 1970 en América Latina todos hablan de revolución”*⁴³.

Frente al fracaso de los planes desarrollistas que se trazan al final de la década del 50 y primeros años de la década del 60, se levanta como desafío ineludible para todo el continente el hecho de la revolución cubana (1959), la cual jugará un papel de catalizador y estimulante en el transcurso de la década que le sigue. Los diversos gobiernos y movimientos políticos se definirán frente a la experiencia cubana; también las iglesias tendrán allí un punto de referencia frente al compromiso político de los cristianos.

Por un lado, la Democracia Cristiana tratará de aceptar el desafío y proponer una alternativa distinta al socialismo. Las experiencias que mayores logros muestran son: la “Revolución en Libertad” de Frei en Chile y la “Acción Democrática” en

⁴² Cfr. Veckemans, R., o. c., Tierra Nueva No. 3, pág. 13.

⁴³ Comblin, J., o. c., pág. 32.

Venezuela, experiencias que fracasan rotundamente. Por otro lado, el militarismo ascendente, dirigido y financiado por los Estados Unidos, se encargará de cerrar el paso a toda nueva experiencia socialista en América Latina.

El Socialcristianismo, como alternativa política para los países latinoamericanos en cuanto subdesarrollados, y como alternativa para la militancia política de los cristianos, aparece en América Latina en el transcurso de estas dos décadas. César Aguiar hace esta sumaria cronología. *“En 1956 nacen los PDC de Perú y de Guatemala; en 1958 el PDC chileno participa por primera vez en las elecciones nacionales; en 1958 Rafael Caldera, candidato del COPEI arriba en tercer lugar en las elecciones presidenciales (de Venezuela) que gana Betancourt y poco después establece un régimen de coparticipación con el gobierno de Acción Democrática que será la base de su mayoría parlamentaria; en 1959 se crea en Lima la Juventud Demócrata Cristiana de América; en 1960 nacen los PDC de El Salvador, Paraguay y Panamá; en 1961 nace en República Dominicana el Partido Revolucionario Social Cristiano”*⁴⁴.

Más adelante el mismo autor descubre el fracaso de esta corriente: *“En 1968 puede considerarse que el Socialcristianismo está con un pie en la tumba. Los grupos laicos católicos especializados no son, en ningún caso, socialcristianos. La Teología de la Secularización, especialmente a través de Cox y Robinson, circula profusamente en toda América Latina. Se disgrega el PDC en Chile y entra en crisis en Bolivia, en Venezuela, en Argentina, en Uruguay, en Perú. Helder Cámara indica que no es necesario pensar que el Socialcristianismo es la única salida. Los Obispos del Tercer Mundo más bien dicen que no lo es. Sacerdotes y laicos, católicos y protestantes, firman declaraciones públicas enjuiciando la situación política y las estructuras pastorales. Se desarrollan las experiencias de concientización y el trabajo en villas marginales. Los cristianos se comprometen con el Peronismo en Argentina, con grupos guerrilleros en Colombia, Perú y Bolivia etc. Si los sectores más dinámicos en 1960 eran socialcristianos, en 1970 ya no lo son. Aquellos están en retirada”*⁴⁵.

Frente a este fenómeno se abre, entonces, paso el militarismo, ya no como otra alternativa al socialismo (exceptuando el caso del Perú, muy discutido) sino como cierre brutal a todo intento de experiencia socialista. El Golpe de Estado que instauró el más exitoso régimen militar latinoamericano en Brasil, en 1964, dio inicio a una serie de intentos, más o menos logrados, de instaurar el fascismo, dentro de los cuales hay que contar los gobiernos de Barrientos (1964) y Banzer (1971) en Bolivia; los gobiernos militares de Onganía (1966), Levingston (1970) y Lanuse (1971) en Argentina; el gobierno militarizado de Bordaberry (1972) en Uruguay y el gobierno de Pinochet en Chile (1973 y el de Videla en Argentina (1976).

⁴⁴ Aguiar C., o. c., pág. 54.

⁴⁵ Ibid., pág. 62.

El fracaso político e ideológico del Socialcristianismo, movimiento que ya había significado una ruptura con el conservadurismo político de las iglesias, el atractivo del socialismo de corte marxista estimulado por la experiencia triunfante de Cuba, y la burda irracionalidad de los gobiernos militares de corte fascista, amparada en la fuerza bruta, en la deshumanización y en la sevicia, la cual buscó aliarse afanosamente con los sectores más reaccionarios de las iglesias, son datos suficientes para comprender el fraccionamiento interno de la iglesia durante las últimas décadas. Raro sería que un fraccionamiento de tales magnitudes no provocara como fenómeno concomitante un debate teológico con las mismas proporciones. Las condiciones objetivas de la práctica de los cristianos, divididos entre sí en razón de sus opciones políticas que su juicio comprometían radicalmente su fe, hará poner sobre el tapete de las discusiones la dimensión *'ideológica'*⁴⁶ de la teología y estimulará una búsqueda con miras a re-definir el quehacer teológico.

Fijémonos ahora en algunas de estas experiencias más particulares de los cristianos en diversos países.

A. Cuba

En los días de la Sierra Maestra, muchos católicos adhirieron al Movimiento 26 de Julio, pero cuando Fidel Castro anunció el paso de una revolución nacional a una 'revolución marxista leninista' (1960/1961) los movimientos católicos se apartaron y comenzaron a juzgar negativamente la revolución cubana.

Cuba era un país católico desde la Conquista y por ello era interesante su transición al socialismo. Fidel Castro tomó el cuidado de evitar toda política de persecución directa y mantuvo con la Nunciatura relaciones ininterrumpidas que parecen haber sido cordiales⁴⁷.

A 11 meses de tomado el poder por el pueblo de Cuba, tuvo lugar la IV Reunión del CELAM en la población de Fómeque (Colombia) para considerar como un problema central para la Iglesia de América Latina: el Comunismo en América Latina.

Fidel Castro explicaría posteriormente en Santiago de Chile (1971) ante un auditorio cristiano, su conducta frente al cristianismo en el proceso revolucionario: *"En los tiempos en que se produce la revolución cubana, no existía el movimiento que existe hoy en la Iglesia y en el cristianismo. En nuestro país, incluso, se dio la circunstancia de que la religión no era una religión popular; era, en realidad, la religión de las clases más ricas en nuestro país ... Hubo sacerdotes presos por moti-*

⁴⁶ El término "ideológico" se toma aquí en un sentido restrictivo, como lo entiende el marxismo, en cuanto encubre la realidad y sus contradicciones conflictuales. En otros capítulos se expondrá un sentido más integral del término.

⁴⁷ Cfr. Comblin, J., o. c., pág. 126.

vos contrarrevolucionarios, y no nos arrepentimos por haber hecho eso, no fueron muchos, fueron unos casos. No se vio la aplicación de medidas drásticas con ningún sacerdote. Esta fue una actitud de parte nuestra. Pero hubo actitudes positivas con relación a la revolución por parte de elementos de la Iglesia y dirigentes eclesiásticos que fueron ayudando a crear un clima de relaciones. De manera que a pesar de las circunstancias que mencioné, hay un clima de buenas relaciones”⁴⁸.

La carta del episcopado cubano, publicada el 10 de abril de 1969, en la cual protesta por el bloqueo mundial contra Cuba y aprueba la política de trabajo del gobierno cubano, muestra una voluntad de franco acercamiento después de 10 años de recíproca desconfianza.

B. Brasil

Al comienzo de la década del 60 el tema que dominaba el ambiente político y eclesiástico era el de las ‘reformas básicas’. Los católicos hicieron parte del Instituto Superior de Estudios Brasileños –ISEB– (1957-1964) y el episcopado favoreció la fundación de la Superintendencia para el Desarrollo del Nordeste –SUDENE–. Si embargo, no logró consolidarse el Partido Demócrata Cristiano.

La respuesta que se dio al desafío de la revolución cubana fue utilizarla como espectro amenazante para urgir las reformas básicas.

Entre 1961 y 1964 surgió la iniciativa más original para dar una idea cristiana de la revolución, en el Movimiento de Educación de Base, impulsado por Paulo Freire y la Juventud Universitaria Católica. Su intención era la formación de la conciencia histórica y de la aspiración al cambio en las masas populares. Para lograrlo, era necesario formar una conciencia crítica; crear una verdadera cultura popular; soñar con una revolución cuyos agentes fueran las clases populares, configurando una revolución personalista y comunitaria.

Sin embargo, a medida que este Movimiento se acercaba a definir una praxis revolucionaria, chocó con la oposición del episcopado. Entonces los universitarios católicos formaron el movimiento de Ação Popular (1962), independiente de la jerarquía y basado en el programa de la praxis revolucionaria fundada en la concientización. Estos movimientos provocaron el pánico de las clases dominantes, las cuales precipitaron los acontecimientos de 1964 con el ascenso al poder de los militares.

“A partir de este momento –anota Comblin- los católicos están extremadamente divididos sobre el tema de la revolución, pero todos la tienen presente en el espíritu. Unos esperan que se la podrá evitar y aceptan gustosos que un gobierno fuerte llegue

⁴⁸ Cfr. Boletín del Servicio Colombiano de Comunicación Social (Bogotá), No. 11, agosto de 1972, pág. 1.

a contenerla, pues la identifican con la revolución soviética o comunista en general. Otros esperan que los sectores nacionalistas del ejército la llevarán cabo. Otros buscan en la clandestinidad caminos nuevos para llevarla a cabo”⁴⁹.

C. Chile

En este trayecto de historia latinoamericana, Chile se presenta como el laboratorio del Socialcristianismo, o el sitio donde logra triunfar y donde fracasa definitivamente.

La Iglesia chilena, además, había recorrido un proceso de renovación pastoral, tal vez el más avanzado de América Latina, el cual le permitirá llegar con un poco más de madurez a las experiencias de la Unidad Popular.

La revista Mensaje, orientada por un grupo de jesuitas, apuntala en su número 115 (diciembre de 1962), la ideología de la campaña electoral de Eduardo Frei y el PDC, el cual triunfa en 1964. El Socialcristianismo juega allí su más arriesgada confrontación con el Socialismo, mediante el eslogan de la “Revolución en Libertad”, respondiendo al desafío de Cuba.

La definición de ‘revolución’ que da Mensaje (# 115, pág. 593) es: “*Un cambio profundo, producido deliberadamente, que responde a una ideología, a una planificación, es rápido y radical y se relaciona con todas las estructuras de base (políticas, jurídicas, sociales y económicas); por consiguiente, cambio rápido, profundo y global de todas las estructuras establecidas. La revolución puede ir acompañada de insurrección pero no necesariamente*”. Comblin anotaba que esta definición había sido diseñada a propósito para explicar el problema de la Democracia Cristiana, pero una definición semejante no se aplicaba a ninguna de las revoluciones existentes.

César Aguiar anotaba que la Democracia Cristiana chilena se basaba en una alianza de clases, la cual no podía subsistir después de 1960, pues la contradicción entre la estructura dependiente y las necesidades populares, llevaría sin remedio al enfrentamiento de clases. “*Sólo un planteo de cuño socializante podía al mismo tiempo ser nacionalista; la burguesía, base social de la experiencia socialcristiana de Frei, estaba incapacitada para realizar esta experiencia*”⁵⁰. De allí que la Democracia Cristiana se fraccionara. Un ala optaría por el socialismo, primero en el MAPU, luego también en el MIC.

La campaña de la Unidad Popular de Allende, en 1970, que agrupó a casi todos los partidos marxistas, contaría ya con una amplia participación de los cristianos. Durante el gobierno de Allende se realizaría en Santiago el Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo (1972).

⁴⁹ Comblin, J., o. c., pág. 39.

⁵⁰ Aguiar, C., o. c., pág. 61.

D. Los Movimientos Sacerdotales, una experiencia singular

El 15 de agosto de 1967, 17 obispos de países del Tercer Mundo dan a conocer un documento en cual hacen una opción clara por el socialismo y denuncian las lacras del capitalismo. Esta actitud tiene repercusiones profundas y desata una serie de movimientos en el sector clerical.

Un grupo de sacerdotes argentinos, ante la importancia del documento y su escasa difusión en el país, resolvió promover una adhesión pública al mismo e invitar a los sacerdotes firmantes a comprometerse con él. En enero de 1968 lo habían firmado 270 sacerdotes y en marzo del mismo año ya eran 320. El 1 y 2 de mayo del ese año se realizó el primer encuentro nacional del movimiento que ya había sido bautizado por los periodistas como Sacerdotes para el Tercer Mundo; allí participaron 21 delegados de 13 diócesis argentinas, en representación de 400 sacerdotes.

En ese mismo año (1968) apareció en Chile el movimiento Iglesia Joven, que luego evolucionó hacia “El Grupo de los Ochenta” y luego se convertiría en el movimiento de Cristianos por el Socialismo.

En febrero de 1968 apareció también el movimiento ONIS (Oficina Nacional de Información Social) en Perú, el cual logró un gran influjo y cierto respaldo de la jerarquía.

En noviembre del mismo año surgió en Colombia el grupo sacerdotal GOLCONDA, en el que se convocaron alrededor de 50 sacerdotes, entre ellos Monseñor Gerardo Valencia Cano, obispo de Buenaventura, de reconocido carisma profético. Este grupo se desintegró muy pronto pero en 1971 apareció el Grupo SAL (Sacerdotes para América Latina).

En 1972 apareció en México el movimiento Sacerdotes para El Pueblo, que luego se transformaría en el movimiento Iglesia Solidaria, de carácter ya no exclusivamente sacerdotal.

La proliferación de grupos sacerdotales que se fueron pronunciando a favor de un cambio de estructuras sociales y hacían una opción de compromiso con las clases explotadas en nombre de su fe cristiana, puede pulsarse en la compilación que hizo Juan J. Rossi en el libro **“Iglesia Latinoamericana, ¿protesta o profecía⁵¹?”**, en el cual recogió 65 pronunciamientos, ya en 1969. Todos estos documentos constituyen una verdadera reflexión sobre la fe a partir de la situación concreta que viven sus autores, situación que en todos los casos es profundamente conflictiva. Es allí donde hay que buscar las primeras expresiones de

⁵¹ Rossi, J. J., *Iglesia Latinoamericana, ¿protesta o profecía?*, Ed. Búsqueda, Avellaneda, Argentina, 1969.

una teología auténticamente latinoamericana. Como observa Ignacio Ellacuría, *“Las cuestiones de método no son anteriores, contra lo que pudieran pensar Descartes y sus secuaces, al quehacer intelectual, que se ocuparía ya con la resolución de determinados problemas. Supone, incluso temporalmente, una cierta posterioridad: después de haber realizado una tarea intelectual productiva, uno se hace cuestión de cómo se ha procedido en ello a modo de justificación crítica, a modo de corrección, o a modo de relanzamiento”*⁵². Es, entonces, en todos estos documentos, surgidos en medio de un compromiso, y que muchas veces no alcanzan a tener la categoría editorial sino de un mero volante callejero, donde hay que buscar el surgimiento de la Teología de la Liberación.

E. Las iglesias protestantes

Aunque las iglesias protestantes han constituido una minoría en América latina, y la mayoría de ellas han sido muy conservadoras en materia social, ha habido sin embargo movimientos en el interior de las mismas que han jugado un papel importante en la búsqueda de esta nueva teología, dentro del mismo camino del compromiso sociopolítico.

Se destaca en este campo el movimiento ISAL (Iglesia y Sociedad en América latina) cuyo primer encuentro se realizó en Huampaní, Perú, en 1961. Desde ese momento se percibe una toma de conciencia sobre el significado de la revolución latinoamericana. Estudiando el proceso de cambios sociales que tienen lugar en América Latina, descubre la naturaleza global del cambio y su importancia para la Iglesia. Entiende que, ante el desafío de la revolución, la Iglesia debe dar una respuesta, pero a medida que se agudiza el proceso revolucionario, la misma participación en el proceso va imponiendo la convicción de que lo necesario no es una “respuesta cristiana” a la revolución, sino la integración de los cristianos en el proceso revolucionario.

Esta última conclusión se aprecia más en la Segunda Consulta Latinoamericana, en El Tabo, Chile, en enero de 1966, y aún más en la Consulta de Piriápolis, en diciembre de 1967. En El Tabo –precisa Julio de Santana– *“si bien se reserva para la Iglesia una función docente, aclaradora, profética, desacralizadora de cualquier absoluto en la marcha del proceso revolucionario, se entiende también que el cristiano está exigido en su acción por el contexto revolucionario. Y en Piriápolis ISAL se define a sí misma como “un grupo intermedio” de formación para la acción política en los grupos de vanguardia en la sociedad latinoamericana. O sea, en la evolución de ISAL, el desarrollo de nuestros países pasa a través de la revolución, siendo ésta una exigencia que los cristianos no pueden soslayar”*⁵³.

⁵² Ellacuría, I., “Hacia una Fundamentación del Método Teológico Latinoamericano”, en: *Revista ECA* (Estudios Centroamericanos), Universidad José Simeón Cañas, San Salvador, año XXX # 322/323, pág. 409.

⁵³ Santana, Julio de, “Los cristianos, las Iglesias y el Desarrollo”, en: *Revista Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año VII, # 21, pág. 63.

En el movimiento ISAL tiene gran influjo el pastor y teólogo Richard Schaul, quien vivió 10 años en Colombia y otros 10 en Brasil. En opinión de Comblin, es precisamente Schaul quien inspira esta comprensión de la situación latinoamericana y del papel de los cristianos, en el interior de ISAL.

ISAL ejerce un gran influjo en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, en cuanto lleva a ese organismo las inquietudes de los cristianos del Tercer Mundo. En la Conferencia que dicho Consejo organiza en Ginebra, Suiza, sobre el tema “Iglesia y Sociedad”, en 1968, se plantean dos concepciones sobre la problemática del subdesarrollo: los latinoamericanos oponen a la concepción desarrollista, de europeos y norteamericanos, una concepción revolucionaria. El Mensaje Final de esta conferencia acusa ya una perspectiva revolucionaria.

Las reuniones periódicas del Consejo Ecuménico de las Iglesias van integrando a la reflexión teológica el problema de la revolución. Esto se hace principalmente en el Encuentro Mundial de Cristianos por la Paz (Praga 1964); en la Conferencia Cristiana por la Paz (Sofía 1966); en la Consulta Teológica, reunida en el monasterio de San Sergio de Zagorsk, junto a Moscú, del 17 al 22 de marzo de 1968 y, sobre todo, en la Asamblea General, reunida en Upsala (julio de 1968), asamblea que, para las iglesias protestantes, fue el equivalente de la reunión del CELAM en Medellín en 1968 para los católicos. Entre ambas hay una profunda convergencia.

Los documentos de ISAL, elaborados por asambleas nacionales e internacionales, ofrecen otra fuente importantísima para estudiar las primeras expresiones de la Teología de la Liberación, previamente a toda reflexión metodológica.

6. La reunión del CELAM en Medellín en 1968

La importancia de la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en NMedellín, en agosto de 1968, en cuanto da ‘carta de ciudadanía’ en cierto sentido a la Teología de la Liberación, es reconocida por casi todos los autores que analizan este fenómeno.

Dicha asamblea no puede entenderse fuera del contexto que hemos venido analizando: a nivel sociopolítico, el fracaso de los planes de desarrollo y la nueva interpretación del subdesarrollo que se abrió paso en América Latina; la evolución en el interior mismo de la teología que, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, la había puesto a la escucha de los “signos de los tiempos”; la consciencia creciente de la inevitabilidad de una revolución; los movimientos desatados en el interior del clero y sectores del episcopado y en el laicado de vanguardia; la proliferación de manifiestos cristianos que enjuiciaban el ‘statu quo’ como pecado y explicitaban opciones políticas revolucionarias como imperativos de fe; las experiencias que conmovieron el continente, como la vinculación del sacerdote

colombiano Camilo Torres Restrepo al movimiento guerrillero Ejército de Liberación Nacional y su muerte en combate; las experiencias de los grupos cristianos de avanzada en Brasil y en Chile; la experiencia de la Iglesia cubana; el fracaso del Socialcristianismo y las llamadas urgentes a la acción de la encíclica “*Populorum progressio*” del Papa Pablo VI. Todo este contexto hizo que el episcopado del continente eligiera como tema de su asamblea: “**La Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina**”.

En la introducción a las Conclusiones, los obispos afirman que esta asamblea “*centró su atención en el hombre de este continente que vive un momento decisivo de su proceso histórico*”, añadiendo que “*estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva*”.

Medellín introdujo ciertamente en sus documentos el lenguaje de la liberación. Sin embargo, si entendemos que este lenguaje, a nivel científico social, representa en América Latina la ruptura con la concepción desarrollista y la interpretación del subdesarrollo fundamentalmente como ‘dependencia’, la convicción de la imposibilidad de un cambio por medio de ‘ayudas para el desarrollo, ni de una manera gradual o sin conflictos, entonces hay que reconocer que los documentos de Medellín son profundamente ambiguos. Como lo afirma Julio de Santana, “*es posible apreciar un Medellín desarrollista*”.

La ideología desarrollista y la ideología liberacionista se entrecruzan en las conclusiones de Medellín. La primera puede descubrirse, sobre todo, en el documento sobre la Justicia; la segunda aparece más pronunciada en los documentos sobre la Paz, Pastoral de Élités y Mensaje Final a los Pueblos de América Latina⁵⁴.

También Comblin observa a este respecto que “*no sería difícil encontrar en los documentos de Medellín muchas consideraciones que hubieran podido ser hechas 10 años antes. Pero al lado de esta perspectiva de desarrollo, otros textos sitúan a los católicos latinoamericanos frente a estos hechos fundamentales que constituyen elementos objetivos de la revolución latinoamericana. Los textos de Medellín son compromisos entre diversas tendencias, pero muestran que muchas tendencias de la Iglesia Católica van más lejos que la encíclica Populorum progressio en varios elementos, hacia la percepción de una perspectiva revolucionaria. Es verdad que podemos preguntarnos durante cuánto tiempo todavía se podrá seguir redactando documentos que, llenos de imprecisiones, logran satisfacer a todo el mundo*”⁵⁵.

El mismo papel que cumple el magisterio pontificio para la teología, lo cumple Medellín para la Teología de la Liberación. Allí se asume un lenguaje, así sea con

⁵⁴ Santana, Julio de, o. c., págs. 64-65.

⁵⁵ Comblin, J., o. c., págs. 42-43.

ambigüedad y parcialmente, que implica toda una nueva concepción de la praxis cristiana. Los teólogos se encargarán posteriormente de desarrollar este lenguaje y de extraer de él todas sus virtualidades.

Se podría apreciar este proceso de interacción magisterio/teología, repasando brevemente algunos momentos preparatorios de Medellín en los que hubo producción de distintos textos que culminaron en el documento oficial de trabajo y repasando luego algunos de los textos definitivos de las conclusiones.

Con motivo de la celebración, en agosto de 1968 en Bogotá, del Congreso Eucarístico Internacional, Monseñor Manuel Larraín (chileno) había propuesto a la IX reunión del CELAM en Roma, a fines de 1965, la realización de un II Encuentro general del organismo. Se buscaba con ello, principalmente, “la actualización de la aplicación a América Latina de las constituciones del Concilio Vaticano II”.

No solamente había en los prolegómenos de Medellín una preocupación por el magisterio conciliar, sino que a lo largo de todo el proceso, hasta su culminación en los documentos definitivos, se siguió el método de la reflexión inductiva practicada por el Concilio en la constitución *Gaudium et Spes*: hechos, reflexión, recomendaciones. Así lo determinó la X reunión del CELAM, en Mar del Plata, en octubre de 1966.

Dos reuniones, promovidas por sendas reuniones del CELAM: el Primer Encuentro sobre Pastoral de Misiones en América Latina (Melgar, Colombia, abril de 1968), y el Encuentro de Comisiones Episcopales de Acción Social (Itapoán, Brasil, mayo de 1968) aportan temas definitivos, tanto para Medellín como para la Teología de la Liberación.

Se decía en Melgar: *“Muchos misioneros sufren la angustia de ver que la Iglesia se presenta a veces excesivamente cargada con el peso socio cultural de Occidente, tanto en la expresión de sus dogmas como en su disciplina. La catequesis y la predicación conceptualizan y formulan el mensaje evangélico siguiendo en general esquemas mentales y filosofías del mundo greco latino”*. El documento de Melgar subraya, además, la unicidad de la historia de la salvación, apoyándose en el # 22 de la *Gaudium et Spes*.

En el documento de Itapoán se establece una estrecha vinculación entre la tarea del desarrollo y el Evangelio: “La razón por la que la Iglesia debe inspirar y promover el desarrollo es teológica y religiosa. No son las amenazas de la sociedad en transformación, en último análisis, ni el sufrimiento del hombre, sino el Evangelio, el propio Dios, quien exige del cristiano el trabajo del desarrollo”. Aunque la terminología no deja de revelar cierta ambigüedad debido al uso de la palabra ‘desarrollo’, lo que no admite dudas es la nítida articulación de la tarea social con la exigencia evangélica.

Y a propósito del quehacer teológico latinoamericano, se encuentra en el mismo documento este significativo párrafo: *“Es urgente que la jerarquía latinoamericana estimule a sus teólogos con el fin de desarrollar nuevos aspectos de la teología en función de las necesidades locales (y no contentarse con repetir una teología elaborada en buena parte por teólogos de otras regiones y dentro de condiciones históricas distintas). Teólogos comprometidos en la vida del continente deberán contribuir eficazmente con sus reflexiones a la elaboración de una válida teología del desarrollo”*.

Aparece también en el documento una primera caracterización del subdesarrollo como ‘dependencia’: *“... subdesarrollo que sólo se comprende dentro de su relación de dependencia del mundo desarrollado ... subproducto del desarrollo capitalista ... espacio económico en torno a cuyo centro, en la periferia, giran las naciones latinoamericanas, como satélites dependientes. Esta relación de dependencia produce el prodigioso desarrollo de la tecnología y de la industria en el centro, y el subdesarrollo progresivo en la periferia, cuya industrialización inorgánica depende y beneficia al centro y cuya producción de bienes primarios vale cada vez menos en términos relativos a los bienes de capital producidos por el centro, los que son requeridos imperiosamente por la periferia para su desarrollo industrial”*.

La Asamblea General del CELAM propiamente dicha, como ya se anotó, siguió la misma dinámica precedente, extraída de la *Gaudium et Spes*: análisis/reflexión/recomendaciones. Las ponencias constituyen el primer momento; las comisiones el segundo y las conclusiones el tercero.

Medellín privilegia una serie de temas teológicos que luego van a ser tomados por la Teología de la Liberación, tales como:

- El tema de los pobres: *“Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que nos les llega de ninguna parte”* (Pobreza, # 1 / 2). Se destaca la figura de Jesucristo como modelo de compromiso con la causa de los pobres, que debe ser imitado (ibid. # 7).
- El amor a los hermanos como Justicia y Paz en una situación de violencia institucionalizada: *“El amor, ley fundamental de la perfección humana y por tanto de la transformación del mundo, no es solamente el mandato supremo del Señor; es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad”* (Justicia, # 4). *“La paz de Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social. Por lo mismo, allí donde dicha paz social no existe, allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, política, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo”* (ibid. # 14).
- Dimensión histórica de la vida de fe y acción política: *“Como cristianos creemos que esta etapa histórica de América latina está vinculada íntima-*

mente a la historia de la salvación”. (Mensaje a los Pueblos de América Latina)⁵⁶.

7. Teólogos y simposios

GUSTAVO GUTIÉRREZ MERINO es considerado como el principal iniciador de la Teología de la Liberación. Teólogo y sociólogo peruano, combina su praxis pastoral en barrios populares con la docencia universitaria y la asesoría a grupos cristianos de vanguardia. En 1968 publica en Montevideo “*La Pastoral de la Iglesia en América Latina*”. En 1969 publica allí mismo “*Hacia una Teología de la Liberación*”, notas que completa posteriormente en la obra “*Teología de la Liberación-Perspectivas*” (Lima, 1971). Luego sigue publicando artículos en diversas revistas.

HUGO ASSMANN es señalado por Dussel como el más original, junto con Gutiérrez, en esta corriente. Brasileño, nacido en 1933, sacerdote católico, doctor en teología y licenciado en sociología, fue coordinador del Instituto de Teología de Sao Paulo y profesor de la Universidad de Münster. Expulsado del Brasil en 1964, formó parte del CEDI (Centro de Desarrollo Integral) de Oruro, Bolivia, donde siguió de cerca a un grupo de jóvenes cristianos que se vincularon a la guerrilla de Teoponte, experiencia sobre la cual escribiría un análisis⁵⁷. Coordinó por tres años los estudios teológicos de ISAL - Bolivia, de donde fue expulsado y pasó a Chile, donde siguió de cerca la experiencia del gobierno de Unidad Popular de Allendey el nacimiento del movimiento Cristianos por el Socialismo. El golpe militar de 1973 lo obligó a salir también de Chile y emigró a Costa Rica donde se vinculó al DEI (Departamento de Estudios Ecuménicos).

En 1968 Assmann publicó un artículo en la revista *Vozes* (# 62) en el que señalaba ya las limitaciones de la Teología del Desarrollo. En 1969 participó en un encuentro de discusión sobre la Teología de la Revolución (Cfr. Revista *Selecciones de Teología*, # 38, 1971). En 1970 publicó varios artículos en la revista uruguaya *Perspectivas de Diálogo*, señalando las tareas de una Teología Política en América Latina. En 1970 el Servicio de Documentación MIEC/JECI (serie 1, # 22 - 24) publicó su artículo más valioso en el que definía la Teología de la Liberación desde sus presupuestos más radicales y la confrontaba con las más conocidas ‘teologías genitivas’. En 1971 sus ponencias en los encuentros teológicos de Buenos Aires (junio/71) y Bogotá (julio/71) precisaron aún más sus aportes sobre la metodología en la Teología de la Liberación⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. Oliveros, Roberto, *Liberación y Teología, génesis y crecimiento de una reflexión - 1966-1977*, Centro de Estudios y Publicaciones -CEP- Lima, 1977, págs. 74-77, 81, 83, 119-129.

⁵⁷ Assmann, H., *Teoponte, una experiencia guerrillera boliviana*, Editorial Nueva Izquierda, Caracas, 1971.

⁵⁸ Para una bibliografía más completa, cfr. Veckemans, Roger, *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo*, CEDIAL, Bogotá, 1976, págs. 224-225.

Desde el campo protestante, los teólogos que han hecho aportes más valiosos han sido: RICHARD SCHAULL y RUBEM ALVES. El primero fue el teólogo inspirador de ISAL⁵⁹; el segundo ha escrito libros y artículos más divulgados en América latina, entre los cuales merecen citarse: Religión, ¿opio o instrumento de liberación? (Tierra Nueva, Montevideo, 1970) y Apuntes para un Programa de Reconstrucción en la Teología (revista Cristianismo y Sociedad, año VII # 21). Se destacan también: JOSÉ MÍGUEZ BONINO y el grupo de pastores que apuntalan la línea de ISAL en el Consejo Ecuménico de las Iglesias: IBER CONTERIS (Uruguay), MAURICIO LÓPEZ (Argentina), GONZALO CASTILLO (Colombia) y JULIO DE SANTANA, éste último también de gran influjo en ISAL.

Por el lado católico, han hecho también aportes significativos: JUAN LUIS SEGUNDO, S. J. (Uruguay), LUCIO GERA (Argentina), RAÚL VIDALES (México), IGNACIO ELLACURÍA y JON SOBRINO, españoles nacionalizados en Centroamérica. Se inscribe también en esta corriente la obra filosófica e histórica de ENRIQUE DUSSEL, quien emprende la re-lectura de la historia de la Iglesia en América Latina desde la perspectiva opresión/liberación.

Varias publicaciones cristianas se fueron inscribiendo como órganos de difusión de esta nueva teología. Cabe mencionar a: *Víspera* (Uruguay), *Cristianismo y Sociedad* (Uruguay), *Contacto* (México), *Pastoral Popular* (Chile), *Revista Brasileira de Teología* (Brasil), *Christus* (México), *SIC* (Venezuela), *Diálogo Social* (Panamá), las publicaciones de MIEC7JECI (Uruguay - Lima), *Encuentro* (Colombia), *Perspectivas de Diálogo* (Uruguay), *SID* (Nicaragua), *Páginas* (Perú), *Servicio Colombiano de Comunicación Social* (Colombia), *Éxodo* (Costa Rica), *SEDIPLA* (Argentina), *IDOC* (México) etc.

Diversos simposios han ofrecido oportunidades para que los teólogos que comparten esta nueva manera de hacer teología intercambien sus intuiciones y vayan consolidando la metodología. Los días 6 y 7 de marzo de 1970 se realizó en Bogotá un primer simposio. En julio de 1971 un segundo encuentro reunió ya a los teólogos más representativos de esta corriente en Bogotá. En 1972 el instituto español Fe y Secularidad convocó a un simposio sobre el tema “Fe cristiana y cambio social en América Latina”, encuentro que tuvo mayor representatividad, tanto del lado católico como protestante⁶⁰. En 1975 (11 a 15 de agosto) tuvo lugar en México otro encuentro en el que se tomó como tema central el problema del método teológico en América Latina⁶¹.

⁵⁹ Sus obras están reseñadas en: Veckemans, R., o. c., págs. 269-270.

⁶⁰ Las ponencias fueron publicadas en un volumen por *Sígueme*, Salamanca, 1973.

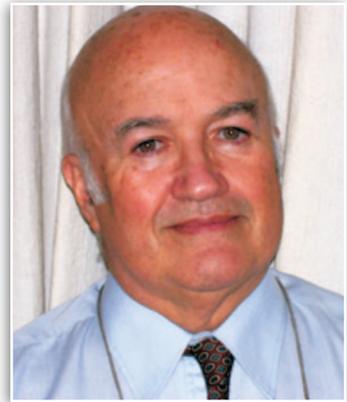
⁶¹ Las ponencias fueron publicadas en el libro: *Cautiverio y Liberación*, México, 1976.

8. Un programa teológico para A. L. en la década del 70

Para terminar estas notas históricas es interesante consignar aquí las conclusiones de tres autores que analizaron las conmociones vividas por las iglesias de América Latina en la década del 60 y los cuestionamientos que esa década dejaba para la teología.

A. Las relaciones fe / cultura: César Aguiar

La crisis del Socialcristianismo lleva a César Aguiar, sociólogo uruguayo, a investigar los presupuestos en que ese proyecto histórico descansaba. Según él, el eje del planteamiento socialcristiano consistía en que la fe era considerada como principio de sentido de la historia humana y a la vez base de explicación de los procesos históricos. Consecuencias de esto eran: la comprensión del papel de la Iglesia como rectora de la organización social y la exterioridad en las relaciones fe / ciencia, la que se resolvía en el sometimiento de la ciencia a la fe.



La ruptura teológica del socialcristianismo ha sido enfrentada con soluciones poco felices. La primera es la de los dualismos: dualismo entre intimidad y organización social; dualismo entre moral y técnica (muy usual en el Magisterio eclesiástico); dualismo entre fines últimos y modelos concretos de organización social (o entre lo general y lo particular), y, principalmente, el dualismo entre explicación y sentido (fe y ciencia como campos independientes).

Ha habido otro intento de afrontar esta crisis del socialcristianismo: el de Paulo Freire y la corriente de la concientización. Para éstos, el sentido ya no se atribuye a la fe sino a la subjetividad (la cual no se confunde con el intimismo individualista). Pero como la realidad es producto del hombre, de su praxis, no hay consciencia sin mundo ni mundo sin consciencia, entonces la intencionalidad, al garantizar el sentido, garantizará la explicación (la ciencia) y ésta adquiere un sentido al interior de un proyecto. Aunque esta corriente tiene a su favor el marxismo humanista de Lukacs, el personalismo y el pensamiento utópico, César señala que su debilidad está en el subjetivismo, por la separación radical que hace entre naturaleza y cultura, y en su incapacidad práctica para incorporar adecuadamente la explicación histórica.

El problema de la ciencia como explicación consistente del mundo, asume para los latinoamericanos una connotación política: es la política la que ha problematizado las relaciones fe/cultura en América Latina. Allí está también la clave del

aporte que el cristianismo latinoamericano puede hacer a la consciencia cristiana universal: *“una situación histórica original pone a las iglesias latinoamericanas en una coyuntura fundamental en la que se resolverán, probablemente, no solo su futuro, sino el futuro del cristianismo todo. Ese juicio y ese aporte –esa crítica– se basa en un modo de plantear la relación: teología/ciencia/ideología, producto de experiencias políticas latinoamericanas”*.

Finalmente, César se pregunta si es la Teología de la Liberación la que puede descubrir una relación distinta entre fe y ciencia que evite la esquizofrenia actual y que dé respuesta a los problemas planteados en el seno de las iglesias por la realidad latinoamericana. Responde que probablemente sí, pero *“para ello parece necesario hacer dos cosas: en primer lugar, plantearse radicalmente el problema de las ciencias, y muy especialmente el problema de las ciencias humanas como lugar último de la secularización y, en segundo lugar, aceptar conscientemente la experiencia política actual del pueblo cristiano en América latina como ‘locus theologicus’ [lugar teológico] por excelencia, como praxis objetiva de la comunidad que debe ser (críticamente) teológicamente reflexionada y explicitada”*⁶².

B. Estatuto práctico del teólogo y de la teología: Joseph Comblin



Joseph Comblin, bajo el subtítulo “Revolución de la Teología”, trata de sacar las conclusiones que para la teología debe traer el proceso de compromiso revolucionario de los cristianos en América latina.

Comienza afirmando que, si en el Concilio Vaticano II se dieron dos teologías, esto poco interesa porque, en el fondo, eran dos variantes de la misma realidad social: aunque fueran escuelas rivales, había una misma especie de personas que las sustentaban. Lo importante son las consecuencias de esas teologías.

La teología tradicional no llega a preguntarse cuáles son las conductas prácticas que encuentran su justificación en la teología: *“El teólogo dirá lo que debe ser la Iglesia, pero juzgará inconveniente hablar en público de lo que ella es en realidad. Buscar los medios para que lo que es se haga más semejante a lo que debería ser, no nace de la teología. En lenguaje moderno podría decirse que esta teología ejerce una función ideológica en la medida en que sirve para encubrir el statu quo”*.

⁶² Aguiar, C., o. c., pág. 70.

De esta función de la teología, que el autor critica fuertemente, pasa a la función del teólogo. A este respecto afirma: “Para comprender la interpretación que un teólogo pueda dar del hecho revolucionario, nada hay como saber cómo está situado él personalmente con relación a la misma revolución; sus orígenes, su ‘curriculum vitae’, su posición social y sus rentas estarán muy probablemente en relación con sus convicciones teológicas. Esto no destruye el valor de la teología. (...) Cuando se trata de juzgar las realidades que modifican e influyen su propia condición material, importa que el teólogo sea bien consciente de todos los factores que puedan influir en su pensamiento. Se debe destruir el tabú que impide hablar de dinero entre teólogos y hombres de iglesia, como si éstos fueran a priori insensibles a lo que condiciona, sin embargo, a todos los demás individuos de la misma especie humana⁶³”.

Estas conclusiones de Comblin tienen visos de irreverencia o de materialismo, pero tocan el meollo de lo que se planteará la Teología de la Liberación Latinoamericana: la relación fe/ideología.

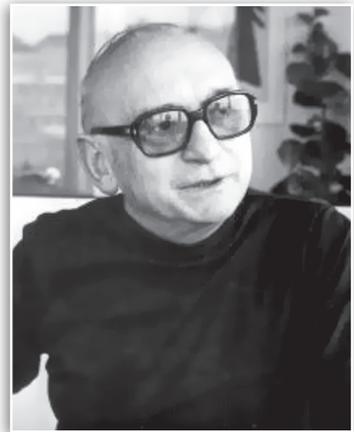
C. Prioridades teológicas de la década: Georges Casalis

Finalmente Georges Casalis, pastor protestante francés, quien trabajó en varios países de América latina, presentaba estas prioridades:

Parte del principio de que la época actual exige un retorno a las fuentes por parte de todas las familias espirituales e ideológicas, para que puedan asumir creadoramente su identidad, en lugar de soportarla vergonzosamente. Esta urgencia las hace confrontarse con la empresa de la **Hermenéutica**, la que él llama “prioridad de prioridades”.

La teología debe tomar consciencia de que es un discurso antropológico y un hecho político. La prioridad para la teología, como discurso antropológico, consiste en salir de su aislamiento y de su suficiencia y re-encontrar la sociedad fecunda de todas las ciencias que tratan del ser humano y de su destino. Como hecho político, la teología debe desvelar las implicaciones políticas que han tenido todas las orientaciones teológicas.

Esta doble toma de consciencia conduce a consecuencias capitales que fijan las prioridades más urgentes para la teología:



⁶³ Comblin, J., o. c., pág. 140.

- a) Responsabilidad de crítica del cristianismo histórico. La teología tiene la función quirúrgica de poner en evidencia con valentía los caracteres inaceptables del cristianismo en cuanto sistema de poder. Debe criticar el **tener** de la Iglesia, que ha condicionado la composición social de su dirección y el rechazo por parte de los explotados, en una confrontación con el mensaje evangélico sobre el poder del dinero. Debe criticar el **saber** de la Iglesia, su poder ideológico que ha hecho envolver el Evangelio en los valores de la sociedad vigente. Debe criticar el **poder** de la Iglesia, al servicio al desorden establecido.
- b) Aclarar la comprensión renovada del mundo y de lo humano, pues la teología tradicional ignoró dos dimensiones fundamentales de la realidad humana: la colectividad y la historia, debido a su insistencia sospechosa en el individuo y en la eternidad.
- c) Reflexión crítica sobre los actos liberadores de la humanidad, pues no es a partir de principios eternos, sino a partir de la existencia cristiana, vivida en medio de la historia humana, en referencia a la persona y la vida de Jesús de Nazareth, como la teología puede elaborarse.

*“Es evidente que de ahora en adelante el camino de la teología será decididamente **inductivo**; en el marco de una praxis revolucionaria ella recorrerá, sin atarse jamás a sistemas, el espacio entre los análisis de las situaciones y la exégesis de los textos evangélicos y viceversa. Toda tentativa hermenéutica que no tuviera esta extensión peligraría de ser tan sólo un juego inútil del espíritu”⁶⁴.*

⁶⁴ Casalis, G., “Apuntes sobre las Prioridades Teológicas para la Década del 70”, en: *Cristianismo y Sociedad*, año X # 31-32, págs. 50 y ss.

Desarrollo de la crítica a la teología dominante

Después del inventario hecho en el capítulo anterior de diversos factores que, de una u otra forma, contribuyeron al surgimiento de la Teología de la Liberación en América Latina, y antes de abordar el tema de la especificidad de esta teología, conviene esbozar las grandes líneas de la crítica a la teología dominante que encontramos en la mayoría de los autores estudiados.

Si la Teología de la Liberación se abre paso como “una nueva manera de hacer teología”⁶⁵, esta misma caracterización supone ya un rechazo implícito de otras maneras de hacer teología.

Hugo Assmann anota que “*una de las líneas fundamentales de la nueva mentalidad teológica latinoamericana es su crítica a la propia teología, aún a la teología progresista de los países ricos*”⁶⁶.

Aunque este mismo autor advertía allí mismo, en 1970, que “*quien quisiese encontrar esta crítica sistematizada, analíticamente formulada en sus implicaciones, seguramente se vería frustrado*”⁶⁷, sin embargo hoy podemos comprobar que esa sistematización se ha ido logrando en el mismo esfuerzo por definir su especificidad.

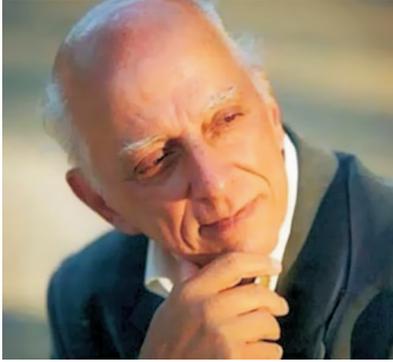
La crítica, en este caso, contribuye a plantear el problema al cual debe responder la nueva reflexión teológica latinoamericana y, por tanto, a comprender mejor su origen y su finalidad.

Aunque todos los autores coinciden en los lineamientos fundamentales de esta crítica, las diversas perspectivas de cada autor enriquecen la comprensión de la misma crítica. Por ello he preferido presentar por separado las críticas de los diversos autores.

⁶⁵ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, CEP, Lima, 1971, pág. 33.

⁶⁶ Assmann, H., *Opresión - Liberación: Desafío a los Cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, pág. 55.

⁶⁷ *Ibid.*



1. Rubem Alves

Este teólogo protestante brasileño es el autor de uno de los más importantes aportes críticos al lenguaje teológico, aún en sus formas más modernas, realizado desde la realidad latinoamericana. Su crítica está sistematizada principalmente en su tesis doctoral para el grado en teología, publicada en español en 1970 bajo el título: **Religión, ¿opio o instrumento de liberación?**⁶⁸ y en un artículo publicado en la revista uruguaya de ISAL, Cristianismo y Sociedad, bajo el título: **Apuntes para un Programa de Reconstrucción en la Teología**⁶⁹. Las ideas básicas de esta crítica aparecen también en otros artículos del autor⁷⁰.

Antes de exponer la crítica directa a las diversas formulaciones del lenguaje teológico, es necesario fijarse en algunas tesis básicas del autor que sirven de punto de partida para su crítica:

- En primer lugar, Alves reafirma la historicidad del ser humano, la cual implica su carácter inacabado. El ser humano se hace en sus relaciones con el mundo. Mundo y ser humano no son entidades extrañas sino que mutuamente se construyen⁷¹.
- El lenguaje del ser humano es *espejo de su* historicidad. Se pronuncia como respuesta a las situaciones concretas en que se encuentra. Lenguaje y pensamiento humanos son productos de una comunidad cuando ésta trata de interpretar y programar su problema práctico de sobrevivir; alrededor de esta preocupación fundamental la comunidad construye su universo de símbolos⁷².

⁶⁸ ALVES, R., *Religión, ¿opio o instrumento de liberación?*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, págs. 5 a 101.

⁶⁹ ALVES, R., *Apuntes para un Programa de Reconstrucción en la Teología*, Cristianismo y Sociedad, año VIII, No. 21, págs. 21 a 32.

⁷⁰ Cfr. ALVES, R., "El Pueblo de Dios y la Búsqueda de un Nuevo Orden Social", en: *Cristianismo y Sociedad*, año IX, No. 26/27, págs. 5 a 27.

⁷¹ Cfr. ALVES, R., *Religión ...* págs. 5-6.

⁷² Cfr. ALVES, R., *Religión ...* págs. 6-7; Apuntes, 1.41.

- El lenguaje religioso es el círculo exterior que representa la lógica de la programación realizada por los círculos interiores. La religión es, entonces, *la programación de la praxis*, pues contiene la lógica más generalizada de ésta en forma de legitimación, al referirse a un fundamento último: Dios⁷³.
- Sin embargo, el lenguaje no es por sí mismo eficaz; su eficacia depende del poder y éste se lo suministra la comunidad que lo respalda. Esto quiere decir que el lenguaje no es poderoso por su verdad intrínseca sino porque desarrolla las ideas latentes en la praxis y el espíritu del pueblo⁷⁴.
- La aparición de un lenguaje renovado anuncia, por lo tanto, la introducción de una experiencia diferente⁷⁵.

Con estas premisas de base, Rubén Alves analiza la **nueva experiencia** de los humanos en Latinoamérica: el problema del subdesarrollo, el cual recorre todo un proceso de interpretaciones diversas hasta llegar a ser formulado como un problema de **dependencia**, en la cual desarrollo y subdesarrollo son entendidos como polos de una misma estructura en la cual las naciones ricas llegan a ser más ricas y las pobres más pobres⁷⁶.

Pero el problema del desarrollo del Tercer Mundo entronca con la experiencia de los Negros en los Estados Unidos, con el de la opresión en los países coloniales, con el de la protesta de los estudiantes en los países ricos, quienes se sienten educados para funcionar dentro del engranaje de una sociedad cerrada y definitiva. Todo esto confluye en la experiencia de ser “*esterilizados frente a la historia*”. Esta experiencia da lugar a un nuevo tipo de conciencia que se expresa en un lenguaje nuevo y que anuncia una nueva comunidad que lo respalda: el proletariado mundial⁷⁷.

El *lenguaje nuevo* que surge de esta experiencia lo llama Rubem Alves el lenguaje del humanismo político, el cual se caracteriza por un rechazo al carácter inhumano y contradictorio de la sociedad; por el descubrimiento del carácter no terminado del mundo y de los horizontes abiertos que invitan a la creatividad. Este nuevo lenguaje se enfrentará al tecnologismo que presupone que el ser humano es un ser de consumo y una función de las estructuras y, por lo tanto, tiene que caber en estructuras creadas por élites tecnológicas que dominan el mundo y el orden social, el cual es un orden meramente económico⁷⁸.

Desde este nuevo lenguaje del *humanismo político* emprende también Alves la crítica del lenguaje teológico.

⁷³ Cfr. ALVES, R., Apuntes, 1.50.

⁷⁴ Ibid., 2.10

⁷⁵ Ibid., 3.10; *Religión ...* pág. 8.

⁷⁶ Cfr. ALVES, R., Apuntes, 4.20 a 6.11.

⁷⁷ Cfr. ALVES, R., *Religión ...* págs. 8 a 24; Apuntes, *passim*.

⁷⁸ Cfr. ALVES, R., *Religión ...* págs. 25-39; Apuntes, 8.00 a 8.82.

En un primer momento, el autor enfrenta el lenguaje más común de las iglesias cuya estructura está determinada por “arribas” y “abajos”, lo que implica suponer la trascendencia más allá de la historia y contrapuesta a la historia, a la materia y al tiempo, siendo la religión “el hogar de esa trascendencia”.

Es evidente que este lenguaje tiene que entrar en conflicto con el lenguaje del humanismo político, dentro del cual la trascendencia toma forma históricamente. Sólo como ser que trasciende la historia, puede el ser humano crear una nueva historia: la historia de su libertad. La trascendencia es aquí el “futuro dirigido”. Dentro de este lenguaje, el imperativo de la transformación del mundo no deriva de un “más allá” sino más bien de su carácter histórico.

El conflicto entre el lenguaje teológico y el lenguaje del humanismo político llega a ser tan profundo, que el aprendizaje de éste (la comprensión de la experiencia histórica) exige el desaprendizaje de aquél. La mejor expresión de este conflicto está en los escritos de Nietzsche, donde la muerte de Dios y la liberación del ser humano se relacionan como causa y efecto.

Los esfuerzos para implementar el lenguaje teológico con el fin de hacerlo operativo frente a la nueva experiencia humana, no afectan la estructura básica de este lenguaje. En efecto, allí la preocupación por la justicia, por la tierra, etc., aparecen como una preocupación penúltima, derivada de lo último: Dios, el alma, la salvación, la eternidad⁷⁹.

Luego Rubem Alves enfrenta críticamente tres reformulaciones del lenguaje teológico: la Teología Existencialista, la Teología Barthiana y la Teología de la Esperanza (de Jürgen Moltmann).

Entre la teología que se fundamenta en el existencialismo y el lenguaje del humanismo político Alves encuentra una afinidad fundamental: su preocupación por hacer más humanos a los humanos, o sea, sujetos de la historia, sin embargo, encuentra también una contradicción básica: el existencialismo niega absolutamente el mundo, lo objetivo, de allí que la esperanza tiene sólo una dimensión subjetiva y la acción humana es importante para crear un futuro nuevo. Dentro del lenguaje existencialista sólo es posible la conjunción entre la trascendencia y el mundo subjetivo; por eso lo existencia aparece como el lugar de la trascendencia y la liberación sólo es accesible subjetivamente, pero dentro de este lenguaje es imposible la conjunción entre la trascendencia y el mundo objetivo; no hay allí lugar para el ser humano en cuanto creador de un futuro nuevo objetivo, para humanos que se trasciendan históricamente⁸⁰.

⁷⁹ Cfr. ALVES, R., *Religión ...* págs. 41-51; Apuntes, 11.00 a 13.10.

⁸⁰ Cfr. ALVES, R., *Religión ...* págs. 51-64; Apuntes, *passim*.

Con la Teología de la Crisis, de Karl Barth, el humanismo político encuentra también una convergencia fundamental: la negación radical de lo que es y la afirmación de lo que puede ser, pero tampoco la teología barthiana admite que la trascendencia se exprese en el “*crear lo que puede ser*”, insertándose así en la historia, como lo postula el humanismo político. La humanización, para Barth, estaría en la “*contemporeidad al tiempo de Dios*” que sólo puede realizarse por la práctica de la Palabra de Dios⁸¹.

La Teología de la Esperanza de Moltmann concibe la revelación, no como una explicación de la realidad (como los griegos) sino como una negación de la realidad, dejando la historia abierta a un futuro que es Esperanza y cuyo fundamento es la Resurrección de Cristo; así, la historia se convierte en una experiencia humana que se hace accesible al ser humano sólo por la Iglesia; ésta cumple la función “historizante” del mundo.

Tal teología no se compagina tampoco con el lenguaje del humanismo político, dentro del cual la esperanza no surge de la promesa sino del rechazo del presente experimentado como inhumano. Además, el futuro no es algo ya determinado por un “*primum movens*”, como en Moltmann, sino que es un horizonte abierto de posibilidades donde la libertad es creada por la acción de los humanos.

Para el humanismo político, el problema del futuro y de la esperanza no tienen una relación primordial con la decadencia y muerte como procesos orgánicos a los cuales está sometida la historia, sino con poderes políticos que mantienen cautiva la historia. Tampoco este lenguaje puede admitir que la Iglesia sea la partera del futuro y que donde no se predica la Palabra no hay historia; esto contradice la experiencia humana⁸².

Considerando globalmente la crítica de Rubem Alves al lenguaje teológico, se puede decir que la contradicción fundamental que él encuentra entre el lenguaje del humanismo político, que es un lenguaje que surge de la nueva experiencia de los pueblos y sectores oprimidos y que se apoya en la nueva comunidad humana que es el proletariado mundial, con los lenguajes teológicos, aun los más renovados, es la concepción de la trascendencia.

Aunque haya una convergencia en la necesidad de pasar de un presente inhumano a un futuro humano y en la concepción de la apertura de la historia que esto implica, sin embargo, la *última preocupación* [*ultimate concern*] es diferente: para los lenguajes teológicos hay algo que **desde fuera** de la historia determina esta apertura; para el lenguaje del humanismo político, en cambio, la trascendencia toma forma históricamente; su ‘*preocupación última*’ está en el ser humano, en su futuro, en la transformación de la tierra.

⁸¹ Ibid., págs. 65-82.

⁸² Ibid., págs. 82-101.

Alves apunta como pauta de resolución de esta incompatibilidad de lenguajes, atender a la convergencia que se da entre la sociología actual y la teología bíblica. La sociología indica que los *universos simbólicos del discurso* están contruidos alrededor de un centro vital, existencial: las necesidades de la supervivencia. La teología bíblica, a su vez, indica que *lo teológico* expresa una experiencia vital de una comunidad: allí **los hechos preceden a las palabras** y es precisamente **el acontecimiento** del Éxodo el principio de interpretación del lenguaje bíblico⁸³.



2. Juan Luis Segundo, S. J.

La crítica de este teólogo jesuita uruguayo se podría dividir en varias etapas en las cuales va enjuiciando, cada vez con mayor profundidad, la teología dominante.

- a. Un primer aspecto de su crítica lo encontramos en su artículo “La Teología, problema latinoamericano”, aparecido en CIDOC, No. 68-14 (julio de 1968)⁸⁴. Allí aborda el problema de la alienación de la teología en el continente latinoamericano, de una manera predominantemente descriptiva, en términos de una denuncia del problema.

Juan Luis Segundo señala allí a la Iglesia de América Latina como una *Iglesia sin teología*, a pesar de ser una iglesia con cuatro siglos de existencia y que abarca las tres cuartas partes de la población del continente. No hay una traducción del mensaje cristiano a la realidad del continente, realidad que tiene, sin duda, características propias.

Pero esta crítica Segundo la diferencia de la crítica más corriente a la “occidentalización del cristianismo”. El autor es bien consciente de que la cultura de América

⁸³ Cfr. ALVES, R., Apuntes, 13.11 a 21.00.

⁸⁴ Artículo reproducido en su libro *De la Sociedad a la Teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1970.

Latina es una cultura occidental y de que la valoración de elementos autóctonos –indígenas y negros– responde más bien a intereses de científicos o agente de turismo. El progreso cultural se concibe, en América latina, como proporcional a la ruptura con lo autóctono. El problema no es entonces la fusión del cristianismo con la cultura occidental. Tener una cultura occidental y no localista, no es lo que hace a la teología de América Latina una ‘teología alienada’.

Pero hay diversas maneras de apropiarse una teología occidental: la creación y la copia. Esta última es la manera corriente de hacer teología en América latina, según Juan Luis Segundo, y ello se explica por factores que allí mismo analiza: los teólogos son formados en Europa; esto implica que se formen frente a una problemática y según cánones de prestigio profesional que los separa aún más de la realidad latinoamericana; deben hablar el lenguaje de sus maestros, trabajar como ellos y llegar a interesar a sus maestros. Las bibliotecas teológicas están dominadas por la teología europea y aun el teólogo que quiera llenar los vacíos teológicos de América Latina, se ve obligado a hacerlo según los cánones de la teología europea. El mismo papel que la pastoral asigna al teólogo se ve reducido al de convertir en Derecho Canónico lo que las nuevas situaciones traen de inesperado.

Toda esta situación alienada de la teología en América Latina se ve plásticamente expresada en la dependencia de la ayuda externa. Una iglesia con cuatro siglos de existencia y con el mayor porcentaje de adeptos, que sin embargo se vea dependiente de la ayuda masiva del exterior en personal e instituciones, no sólo no tiene teología sino que está estructurada para no tenerla.

- b. Un segundo momento de la crítica de Juan Luis Segundo lo podemos encontrar expresado en la ponencia que presentó en el Encuentro de Teología en El Escorial (junio de 1972). Esta crítica se centra ya en el esbozo teológico que surge de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). Allí aborda dos problemas claves:

En primer lugar la Misión cristiana se formula en Medellín en términos no individuales sino socio-políticos. Medellín analizó con bastante crudeza la situación histórica y fijó, sin atenuantes, los términos de la lucha real por la liberación⁸⁵. Pero la falla estuvo en que reformuló la misión y no reformuló ni corrigió “las nociones teológicas populares, lógicamente unidas a la vieja formulación”⁸⁶. En otras palabras, el análisis de Medellín utilizó elementos estrechamente vinculados al Marxismo en lo que atañe a la infraestructura: clases sociales, colonialismo, monopolios, etc., sin hacer un análisis correspondiente de la superestructura, en la cual están los conceptos teológicos, tales como Dios, pecado, sacramentos, unidad de los cristianos, etc.

⁸⁵ SEGUNDO, J. L., “Las Élités Latinoamericanas”, en: *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1973, págs. 204 y ss.

⁸⁶ *Ibid.*

En una expresión extraordinariamente clara el autor sintetiza este problema: “(Medellín) *imaginó a un cristiano volcado hacia la liberación política con el mismo concepto de Dios ... de pecado ... de sacramentos ... de pertenencia a la Iglesia, correspondientes a una iglesia centrada en la búsqueda de la salvación ultraterrena*”⁸⁷.

Otro aspecto de la crítica que aparece en esta ponencia es el de la **ideologización de la teología**.

A raíz de sus primeros escritos teológicos, la tendencia eclesiológica de Juan Luis Segundo fue calificada por otros teólogos latinoamericanos como “elitista”. Ello explica quizás el tema que le asignaron los organizadores del Encuentro de El Escorial. Por eso el autor comienza respondiendo a esa ‘acusación’: “*Al presentar con frecuencia el problema de la radicalidad del cristianismo en países donde se supone que las grandes masas, a su manera, son cristianas, he sido membreteado o etiquetado como perteneciente a una corriente renovadora elitista*”⁸⁸. Allí aborda entonces el problema de las ‘élites’ en torno al tema de la ideología y sus tesis son nítidas:

Si las “élites de poder” han escondido y justificado “cristianamente” el ejercicio de su poder sobre las masas, ideologizando la teología y la pastoral cristianas, la ‘desideologización’ de la fe sólo la puede hacer una minoría –una élite– consciente de los mecanismos con que se creó esa justificación vivida inconscientemente por la multitud⁸⁹. La tarea de la teología es entonces la de desideologizar la fe cristiana que se encuentra ideologizada en la teología dominante. Este es quizás el aspecto fundamental de la crítica de Segundo a la teología, aspecto que desarrollará más profundamente en sus obras posteriores.

c. La crítica de Segundo alcanza más profundidad en su libro Liberación de la Teología⁹⁰. Allí profundiza mucho más en las relaciones entre teología e ideología.

Esta etapa de la crítica de Segundo se desarrolla cuando ya la Teología de la Liberación ha hecho un cierto recorrido en América Latina, suficiente como para permitirle una primera evaluación. A esa altura, la Teología de la Liberación había chocado con tres escollos: primero, las autoridades eclesíásticas la consideraron un ‘crimen político’ por haberle hecho perder a la Iglesia su libertad de evangelizar en regímenes represivos; segundo, su lenguaje iba quedando vacío de sentido al llegar a ser empleado por todo el mundo, y tercero, era despreciada en los centros mundiales de pensamiento teológico porque en sus primeros intentos, ante los problemas reales y urgentes, había echado mano de los medios tradicionales

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ SEGUNDO, J. L., o. c., pág. 203.

⁸⁹ Ibid., págs. 203/204.

⁹⁰ SEGUNDO, J. L., *Liberación de la Teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1975.

de hacer teología⁹¹. Ante este panorama, urge profundizar en las diferencias entre la teología académica dominante y la Teología de la Liberación.

Los teólogos académicos conciben la teología como ciencia ‘autónoma’. En la tradición más aceptada de las iglesias cristianas, el cristianismo es una religión ‘bíblica’, lo cual implica que la teología no puede ser sino, repetida e indefinidamente, la interpretación del mismo libro. Esto quiere decir a su vez que la teología no es autónoma frente a las ciencias del pasado (historia, lenguas antiguas, culturas antiguas, etc.) pero sí lo es respecto a las ciencias del presente. Allí se fundamenta la posibilidad de que la teología se pueda aplicar a las realidades del presente como en un laboratorio, inmune a las ideologías del presente.

Tal posibilidad es la que niega la Teología de la Liberación. Según Juan Luis Segundo, los teólogos de esta corriente se distinguen precisamente porque “sospechan” que toda idea tiene que ver con la presente situación social; de allí que no consideren ‘autónoma’ a la teología respecto a las ciencias que dan acceso a la realidad presente⁹².

La teología académica, en expresión del autor, había sacado a la teología del mundo del sentido común, pero no entendiendo ‘sentido común’ como el que “*nos llega empaquetado a través de los medios de comunicación o en los lugares comunes del consumo y de la represión*”, sino más bien como ese compromiso humano, pre-teológico, por cambiar y mejorar el mundo⁹³.

La ausencia de tal sentido común, que hace a la teología académica ignorar los mecanismos ideológicos de la sociedad establecida, la lleva a ser una “*inconsciente portavoz de las experiencias e ideas de las clases y grupos dominantes*”⁹⁴.

En síntesis, lo que ha llevado a buscar un ‘**método liberador**’ para la teología es el presupuesto según el cual “*por ciertas razones de conveniencia, los mecanismos de la realidad social, aunque activos y determinantes, permanecen normalmente ocultos a la conciencia. Y entre esos mecanismos están, por supuesto, los que, poco a poco y sin darnos cuenta, van moldeando nuestra teología, la sacan de su base revelada y la ponen al servicio de los intereses sociales*”⁹⁵.

El estudio de la especificidad de la teología liberadora y su relación con las ciencias sociales, puntos que serán abordados en otros capítulos, permitirá analizar el aspecto positivo de esta crítica de Juan Luis Segundo.

⁹¹ Cfr. SEGUNDO, J. L., o. c., págs. 7-9.

⁹² O. c., págs. 11-12.

⁹³ O. c., pág. 47.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ SEGUNDO, J. L., o. c., pág. 57.



3. Enrique Dussel

La crítica que este filósofo, historiador y teólogo argentino hace a la teología, tiene perspectivas mucho más amplias. La mayoría de sus obras tienen el carácter de un enjuiciamiento profundo al pensamiento cristiano en su fusión con las diversas culturas. Un capítulo previo a la crítica de la teología dominante en este autor podría ser su crítica a la helenización y a la europeización del cristianismo. Otro capítulo previo podría estar constituido por su teoría sobre la alienación cultural de América latina. Pero abordar estos aspectos ampliaría demasiado este trabajo. Para nuestro objetivo bastará limitarse a su crítica directa a la teología dominante hecha desde la perspectiva de una teología latinoamericana, tema que él mismo aborda en una conferencia que tuvo lugar en Buenos Aires (1972) y publicada bajo el título: *Teología de la Liberación, estatuto epistemológico*⁹⁶.

Su tesis fundamental la plantea así: “*La Teología europea ha pensado que el ser cristiano es un ser-europeo-cristiano. Todo otro tipo de ser cristiano se le ha escapado. Y más, lo han encubierto*”⁹⁷.

El hecho de que la reflexión teológica “deje afuera” a “otro mundo” que no es el europeo, no es un fenómeno independiente o un mero vicio teológico. Su raíz hay que buscarla en la estructura más profunda del pensamiento europeo moderno; en la manera como hace su *totalización* el europeo moderno.

El europeo moderno es, para Dussel, un ser humano que substituye al ser humano medieval y que se va configurando a partir del siglo XIV o XV. El ser humano medieval se totalizó como “cristiandad” pero reconoció al OTRO, y ese OTRO era Dios. El ser humano moderno, en cambio se centra sobre sí mismo desde el Renacimiento.

⁹⁶ SUSSEL, E., “Teología de la Liberación y Ética”, en: *Caminos de Liberación Latinoamericanos II*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1974, págs. 165 y ss.

⁹⁷ Dussel, E., o. c., pág. 167.

La experiencia que subyace al pensamiento ontológico europeo, experiencia que incluso ha pasado desapercibida para este pensamiento, es el “Yo conquisto”. Después –anota Dussel– “*el poder de conquista se formula ontológicamente como “yo pienso”, vale decir que “yo” me pongo a mi vez a reflexionar sobre el hecho de mi conquista*”⁹⁸.

La reflexión ontológica que sigue a Descartes la sintetiza Dussel en un párrafo denso donde prácticamente resume varios capítulos de su obra filosófica:

“Con Spinoza, en su Ethica, el ego es un momento de la única substancia de Dios, posición que asumirán posteriormente Schelling (el de la juventud) y Hegel: el ‘yo’ europeo ha sido divinizado. Fichte nos indica que en el “yo soy yo”, “el Yo es absolutamente puesto”, es un yo incondicionado, indeterminado, infinito y absoluto (y en Hegel definitivamente divino), natural. En Nietzsche ese yo se transforma en potencia creadora (“yo” como “voluntad de poder”) y en Husserl en el más discreto “ego cogito cogitatum” [yo pienso lo pensado] de la Fenomenología. Lo más grave es que el “Otro”, el otro ser humano en cuanto “otro” (el indio, el africano, el asiático, la mujer. Etc.) queda reducido a ser una idea, un objeto, el sentido constituido desde un “yo constituyente originario”: el otro es entificado, cosificado, alienado en un mero “cogitatum” (pensado)”⁹⁹.

Este tipo de totalización egocéntrica que hace el europeo moderno, lo lleva a la primacía de lo teórico, puesto que “*las cosas son en tanto yo las puedo pensar, como teoría*”¹⁰⁰.

Coherente con esta ontología aparece la epistemología que la fundamenta. Para esta epistemología, la autoconsciencia es el movimiento reflejo “sobre la conciencia” para fundamentar y discernir el saber. Es una reducción de la alteridad a algo conocido, o en otros términos, una reducción de la exterioridad del mundo a la interioridad de ese mundo que es el “mío”.

A esta cosmovisión del ser humano moderno europeo no escapa la teología. “También la teología –anota Dussel– partió de un “yo pienso”, pero en este caso, “yo pienso lo teológico”¹⁰¹. La fe se reduce a un “yo comprendo en mi mundo lo que dice este artículo de la fe, que es una ‘doctrina’ que conozco”¹⁰². Dussel afirma allí mismo que esto es una destitución grave de la fe, la cual era originariamente un reconocimiento del “yo” como “no-todo” que se abre a Dios y escucha su Palabra.

⁹⁸ Dussel, E., o. c., pág. 168.

⁹⁹ O. c., pág. 211. Este párrafo trata de sintetizar lo que el autor ha analizado en su obra *Hacia una Ética de la Liberación Latinoamericana*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1973.

¹⁰⁰ O. c., pág. 169.

¹⁰¹ O. c., pág. 170.

¹⁰² Ibid.

La teología entonces se convirtió en una “gnosis”, en un “saber”. Si la fe era pensar una doctrina, la teología era un “pensar lo pensado”. Por eso la investigación teológica se hacía sobre libros, mediante consulta a diccionarios bíblicos, formulaciones de enciclopedias, tratados de teología, y así se llegaba a establecer el “estado de la cuestión” teológica. La realidad cotidiana del pueblo oprimido queda, en este esquema, al margen del “estado de la cuestión”.

“En el fondo de todo este proceso, el “otro”: el pobre, el que es epifanía de Dios, había sido reducido a “cogitatum” (pensado). Acerca de él ahora se puede decir mucho y pensar lo que se quiera. Pero si “yo pienso” a alguien y lo conozco, no le puedo preguntar: ¿quién eres? ... sólo si el otro está más allá de la comprensión y del conocimiento, ante el que conozco la exterioridad, puedo inclinarme humildemente ante él, como ante lo sagrado, y preguntarle: ¿quién eres?, ¿cómo te encuentras? El Otro había sido destruido por Europa porque había sido interiorizado en un sistema mundial ...”¹⁰³.

Desde esta posición fundamental también critica Dussel las teologías renovadoras modernas:

A la **Teología Existencial**, que se fundamenta en la filosofía de Heidegger y que, como éste, da primacía al “ser-en-el-mundo” sobre el “pensar”, Dussel le critica el que conciba ese “ser-en-el-mundo” como una experiencia igual para todos. No se puede concebir el mundo como “uno” sin graves equívocos y sin caer de nuevo en una identificación de ese mundo “único” con el mundo europeo. Es cierto que la Teología de Karl Rahner y de Schillebeckx, principales representantes de esta corriente, no concibe el “pensar” como indeterminado sino que está determinado por el mundo; pero ese “mundo”, para ellos, es el mundo europeo. Pero lo más grave es cuando el mundo de la periferia piensa el pensar europeo y, tras ese pensar, descubre la realidad europea creyendo que es la propia¹⁰⁴.

A la **Teología de la Esperanza** de Moltmann, que quiere reconquistar como esencia del cristianismo la esperanza en el Reino escatológico y condena como idolatría toda instalación en el reino vigente, Dussel le critica su polarización cerrada entre el reino vigente y el reino escatológico. Si no se admite un tercer polo, que sería el “proyecto histórico liberador”, como algo que media entre el reino vigente y el escatológico, el cristiano termina necesariamente comprometido con el sistema vigente; a lo más llegaría a asumir una posición similar a la de los hippies, de rechazo sentimental al sistema, sin representar ningún disturbio dentro de él¹⁰⁵.

A la **Teología Política** de Metz, que califica la teología tradicional como privatizante y políticamente a-crítica y cómplice del sistema, y que trata de devolverle

¹⁰³ O. c., pág. 172.

¹⁰⁴ O. c., pág. 173.

¹⁰⁵ O. c., pág. 175.

al dogma su dimensión comunitaria y su función crítica respecto al Statu quo, Dussel le critica a su vez el que efectúe la crítica anterior desde el horizonte de una nación europea. El “todo” dentro del cual la Teología de Metz debe cumplir la función crítica, no es un “todo mundial” en cuyo interior hay pueblos opresores y pueblos oprimidos, sino que es un “todo alemán”. Dussel añade que solamente el que mira el todo mundial desde los oprimidos, puede poner en cuestión ese “todo”. Por eso la Teología Política encubre, en su crítica, la crítica más radical al sistema¹⁰⁶.



4. *Hugo Assmann*

En los escritos de Assmann no encontramos una crítica sistematizada a lo que se ha venido llamando la teología dominante. Esta crítica, sin embargo, está implícita en casi todos sus escritos y a veces aflora de manera más explícita. En su crítica se pueden apreciar varios aspectos:

Lenguaje y realidad

El artículo de Assmann que aparece en el libro ***Discussion sur la Théologie de la Révolution***, en 1969, analiza el enfrentamiento de lenguajes que ya entonces comenzaba a percibirse en la teología. Esto le da ocasión para avanzar una teoría sintética del lenguaje.

“En todo lenguaje consagrado hay siempre un reflejo de seguridad y autodefensa por el cual una cultura existente se defiende en cuanto poder ... pero este reflejo sólo actúa como un último plano encubierto. La totalidad que representa es aparentemente inaccesible como tal, y justamente por eso es al mismo tiempo controlable y constituye una fuerza que ejerce una función determinada”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ O. c., pág. 178.

¹⁰⁷ ASSMANN, H., “La situation des pays maintenus en etat de sous-développement comme lieu d’une Théologie de la Révolution”, en: *Discussion sur la Théologie de la Révolution*, Cerf-Mame, Paris, 1972, págs. 155 ss.

Ese poder que se ejerce a través del lenguaje hace que no solamente el ser humano utilice el lenguaje sino que el lenguaje utilice al ser humano. De allí que todo un movimiento que reivindique la libertad de los humanos plante también, necesariamente, la iconoclasia en el lenguaje, la transgresión del lenguaje, o sea, la creación de un lenguaje de contestación.

El lenguaje de contestación, según Assmann, se caracteriza por negar el carácter representativo a las expresiones políticas de una lengua y por producir una disociación entre palabra y poder. Al poner en evidencia el carácter no representativo de las palabras, aparece la estructura encubierta de un lenguaje que utiliza las palabras como vehículos de poder.

El lenguaje de contestación no es un lenguaje nuevo que se confronta con el lenguaje vigente a la manera de lenguajes mutuamente extraños; allí está su debilidad pero también su fuerza; es como un “asalto” en el interior del lenguaje vigente que produce un “desplazamiento de su eje semántico”¹⁰⁸. Pero el lenguaje de contestación crea también palabras nuevas que preparan el “asalto”, a la manera de un elemento heterogéneo explosivo que se introduce en el interior del lenguaje vigente.

Sin embargo, los que detentan el poder tienden siempre a despotenciar el nuevo lenguaje por “recuperación” hasta hacer de las palabras nuevas “prisioneras inofensivas” y luego nuevos vehículos de poder.

Assmann anota enseguida cómo en las Conclusiones de la Asamblea del CELAM en Medellín (1968) se vislumbra un lenguaje nuevo –del cual empieza a participar la teología en cuanto ‘escuela del lenguaje de la fe’–, lenguaje que rompe con expresiones tales como “Tercer Mundo” o “Países en vía de desarrollo”, expresiones que encubren esquemas falsificados de interpretación de la realidad, esquemas que encubren, a su vez, proyectos políticos de dominación.

El contexto dentro del cual expone Assmann la anterior teoría del lenguaje es precisamente el de una crítica profunda a las teologías de la revolución y política, que parecen no salir de las redes del lenguaje constituido.

En efecto, vimos que un lenguaje contestatario desenmascara el carácter no representativo de las palabras, o en otros términos, su carácter falsificador de la realidad. Por eso el autor critica a dichas teologías el no haber conquistado todavía un “lugar diferente” como punto de partida del pensamiento y del discurso¹⁰⁹. *“Los teólogos podrán entender el significado exacto de esto –afirma Assmann– si toman consciencia de la no coincidencia entre los “lugares” del análisis social y la reflexión teológica”*¹¹⁰.

¹⁰⁸ O. c., pág. 156.

¹⁰⁹ O. c., pág. 139.

¹¹⁰ Ibid.

Lo que el autor entiende por ese “lugar diferente” o “lugar del análisis social”, que debe ser conquistado como punto de partida del pensamiento, del discurso, de la teología, lo esclarece mejor en esta afirmación: “La novedad de la reflexión teológica (en A. L.) no está en buscar ante todo en los nuevos problemas, aunque éstos constituyen realmente el elemento que desencadena la reflexión. La novedad me parece residir en el hecho de que se intenta reflexionar a partir del **lugar** del compromiso revolucionario, o sea, del **lugar** donde la teoría y la praxis encuentran su unidad”¹¹¹.

La lógica de la argumentación de Assmann puede entonces entenderse así: un lenguaje –incluido el teológico– se puede convertir en instrumento de poder que utiliza al ser humano, cuando las palabras pierden el carácter representativo de la realidad. De allí que la superación de tal lenguaje implique la reconquista de un punto de partida que garantice ese carácter significativo del discurso, punto de partida que no puede ser sino el compromiso histórico donde se conectan teoría y praxis.

Este, que parece ser el punto clave de su crítica a toda la teología tradicional, lo explicita más al afirmar: “*se ve penetrar aquí un pensamiento vuelto hacia la praxis, que ha sido hasta ahora ajeno a la teología*”¹¹².

A quienes a este nivel de la argumentación se pregunten si acaso la teología no tiene otros “lugares” propios de donde debe partir su discurso, distintos a la realidad histórica, realidad que puede ser encubierta por otro tipo de discursos (no teológicos), Assmann les responderá: “*La teología no puede tampoco cumplir su función de ‘escuela de lenguaje’ mientras no recupere el nacimiento de la fe justamente como respuesta histórica y escatológica del ser humano a una expresión –que tiene siempre una dimensión social y actual– de la interpelación de Dios en la historia. Ella tampoco puede intervenir sino antes o después del cumplimiento de la fe, como horizonte crítico de su lugar de surgimiento real*”¹¹³.

Verdad y Praxis

En uno de los capítulos del libro: **Opresión - Liberación: Desafío a los Cristianos**, en el cual se recogen los principales artículos de Assmann, la crítica a la teología dominante aflora más directa e incisiva. El estilo sintético y polémico de sus párrafos pudiera dar la impresión de un excesivo simplismo, si el contexto del libro no desarrollara la fundamentación de esta crítica.

“Una fundamental inclinación al idealismo en la forma en que lo criticó Karl Marx, y por ende la consecuente incapacidad para un realismo histórico, serían defectos

¹¹¹ O. c., pág. 141.

¹¹² O. c., pág. 140.

¹¹³ Ibid.

característicos de la teología del mundo rico. Sus preguntas no arrancan de la realidad en su densidad conflictiva; idealizan la realidad”¹¹⁴. Como se puede apreciar, este párrafo reedita, desde otro ángulo, la crítica fundamental a que se había aludido antes: la desconexión entre lenguaje y realidad; el vicio recurrentemente denunciado por Assmann en el punto de partida del discurso, que produce el encubrimiento de un interés y de un poder político detrás de un lenguaje que ha perdido su carácter representativo de la realidad. Por eso más adelante afirma: “Cuando hoy hablamos de teología, se supone una especie de lazo de unión aséptico entre teología y fe en cada época; se hace necesario acentuar directamente la función política de las formas de hacer teología. Esta dimensión política nunca estuvo ausente –e importa subrayarlo– sobre todo no estuvo ausente allá donde la teología aparentemente se reducía a los límites de la interioridad espiritual, porque precisamente esta apariencia de a-politicidad es función de una ideología política reaccionaria y alienante”¹¹⁵.

Desde esta base crítica enjuicia Assmann las teologías más progresistas. A la Teología de la Muerte de Dios la cataloga como una acomodación a-política al pragmatismo de la sociedad de consumo; la Teología de la Secularización es criticada por centrarse en las relaciones humanos/naturaleza, que fueron desacralizadas por la técnica, haciendo caso omiso de las relaciones entre los humanos, o sea, de las relaciones políticas que se expresan en los mecanismos de dominación; a la Exégesis progresista le critica su incapacidad de jugar con la sospecha, juego que le permitiría combinar hipótesis de transformación de la sociedad; la obra más vasta y selecta de la teología post-conciliar europea: “Mysterium Salutis” está concebida según una “historicidad abstracta” de la salvación; finalmente, la Teología de la Esperanza, de Moltmann, y la Teología Política, de Metz, parten de un análisis social extremadamente vago¹¹⁶.

Para esclarecer más el sentido de esta crítica ayudará la confrontación que el autor hace, en el mismo artículo, con lo que para él es la inspiración fundamental de la Teología de la Liberación: el postulado de que “la teología toda se centre de tal forma en la acción y el juego variado de la praxis histórica de los humanos, especialmente de los cristianos, en la transformación del mundo, que ésta se vuelva el punto de referencia constante. Se pide con esto que la teología abandone sus restos de ingenuidad en relación a su verdadera función que es siempre también política. Se exige que asuma conscientemente la imposibilidad de evadirse de su conexión con la praxis, porque cuando lo intenta, en nombre quizás de una objetividad científica desideologizada, de hecho no lo consigue porque asume, en la evasión, una función ideológica despolitizante y ésta es eminentemente política, eminentemente conectada con la praxis, sólo que en este caso, al servicio del Statu quo”¹¹⁷.

¹¹⁴ ASSMANN, H., *Opresión - Liberación: Desafío a los Cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, pág. 56.

¹¹⁵ O. c., pág. 58.

¹¹⁶ O. c., pág. 57.

¹¹⁷ O. c., pág. 59.

Este centrarse en la praxis es precisamente lo que Assmann niega que haya sido preocupación importante de la teología tradicional: *“las estructuras fundamentales del lenguaje teológico tradicional no son históricas –afirma Assmann–. Sus categorías determinantes buscan establecer la “verdad-en-sí” sin conexión intrínseca con la praxis. La praxis es vista como algo posterior, decurrente, como la ‘aplicación’ de la ‘verdad’ preexistente a lo real. Por lo tanto, la ‘verdad’ así comprendida, poseía su mundo propio. ¿Qué mundo era ése? El de una realidad pensada, no el de la realidad que existe. El de la eternidad, no el del tiempo”*¹¹⁸.

De allí que Assmann plantee como una de las bases de un nuevo lenguaje teológico, el **“corte cultural con un lenguaje anterior acerca de la verdad”**, que se traduce en la *“recuperación de una dimensión de la verdad, ausente en el lenguaje anterior: la dimensión de la praxis”*¹¹⁹.

El concepto teológico de verdad que Assmann critica es el que independiza la verdad de la **“eficacia histórica”** donde se concibe el encuentro con la verdad en forma de adhesión intelectual a su lógica o a su autoridad, pero sin que la adhesión o no adhesión afecte lo más mínimo a la misma verdad; la verdad que se concibe como provista de una “eficacia atribuida”, sustitutiva de la eficacia histórica; la verdad que vale en sí misma y no puede ser validada o falseada por las verificaciones o falsificaciones históricas. Tal concepto de verdad es la base del dogmatismo, del autoritarismo y del reaccionarismo, y da origen a un dualismo que disloca *“el eje de la ética al plano ideal, y libera, con eso, toda el área de la realidad histórica a la manipulación de los poderes”*¹²⁰.

La plusvalía ideológica

La crítica de Assmann a la teología tradicional, como ya se dijo, es recurrente en sus puntos básicos, pero reviste enfoques diversos y novedosos que la enriquecen y le dan profundidad.

Un artículo escrito desde el interior de su compromiso en el proceso chileno hacia el socialismo¹²¹, le da ocasión para retomar sus puntos básicos de crítica a la teología. Aunque el objeto de análisis es, en dicho artículo, específicamente “lo cristiano” y no la “teología dominante”, no se puede negar que “lo cristiano” encuentra expresión racionalizada en la “teología dominante”¹²².

¹¹⁸ O. c., pág. 88.

¹¹⁹ O. c., pág. 91.

¹²⁰ O. c., págs. 91-92.

¹²¹ ASSMANN, H., “El Cristianismo, su Plusvalía Ideológica y el Costo Social de la Revolución Socialista”, reproducido en el libro: *Teología desde la Praxis de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1993.

¹²² Assmann define allí “lo cristiano” como “no coincidente sin más con la(s) iglesia(s), ni con los cristianos practicantes en el sentido cúllico, ni con las siglas políticas que se adjetivan “cristianas”, sino que es, en y a través de todo eso, pero también más allá de todo eso, un dato socio-cultural e histórico de la realidad humana de América latina” [o. c., págs. 174-175].

Assmann toma allí la hipótesis de análisis de Ludovico Silva¹²³: la plusvalía ideológica. Ambos la entienden, no como una analogía, sino como un **desdoblamiento** del concepto marxista de “plusvalía”. Assmann lo explica así: “*El capitalismo explota al ser humano no solo en su trabajo material. Lo explota, además, en su trabajo generador de símbolos y mitos. El concepto de plusvalía ideológica cuadra principalmente a la utilización de los símbolos y mitos en cuanto dirigidos contra los humanos*”¹²⁴. Y más adelante dice: “*la lucha humana, precisamente como lucha **humanizadora**, representa un “trabajo” que genera “excedentes” socio-culturales. O si se quiere, símbolos y mitos en disponibilidad ... El excedente simbólico y mítico que el trabajo genera y pone en disponibilidad, “excede”, en su génesis misma, las “necesidades materiales del individuo” y su universo de individuo; de hecho es una intergeneración colectiva con los propósitos prácticos de la historización del “ser-humanos-juntos*”¹²⁵.

Cuando las religiones institucionalizan ese excedente y lo **roban para otro fin**, distinto de los propósitos prácticos que le dieron origen, o sea los de **humanizar la historia** y **convivir**, hacen que ese excedente se vuelva contra el ser humano a través de un ocultamiento de los propósitos reales, prácticos e históricos de los mitos. La **perversión** la consume el capitalismo, donde la misma religión se convierte en **mercancía** y donde el excedente simbólico se vuelve propiedad de las clases dominantes para utilizarlo en contra de las clases dominadas¹²⁶.

“Lo cristiano”, en América Latina, ha servido como mecanismo internalizador de la dominación. En efecto, a través de ese excedente simbólico en disponibilidad que el trabajo humanizador de hombres y mujeres ha producido y que en América latina es “lo cristiano”, la clase dominante ha encontrado ciertos **elementos nodales** o **puntos gozne** para introyectar la dominación. Assmann señala explícitamente: “*la veta reconciliatoria*” (que se expresa en los temas de: unidad, paz, orden, caridad, amor a los enemigos, ...); la **veta de la dialécticidad y la conflictividad**, y **la veta del hechizo y la seducción**. La ideología dominante en América Latina ha manejado estas vetas a través de la castración de dichos elementos nodales “*por sucesivas teologías de acomodo a las distintas fases de la evolución del capitalismo*”¹²⁷. Pero Assmann señala, al mismo tiempo, que “*probablemente son los elementos gozne más profundamente asimilados en la ideología de la dominación, los que también contienen la carga dialéctica revolucionaria; de otra forma no habría habido tamaña necesidad de inutilizarlos siempre de nuevo*”¹²⁸.

¹²³ SILVA, Ludovico, *La Plusvalía Ideológica*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1970.

¹²⁴ ASSMANN, H., *El Cristianismo...* pág. 190.

¹²⁵ O. c., pág. 191.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ O. c., pág. 187.

¹²⁸ Ibid.

A nadie se le oculta que, a este nivel, la crítica de Assmann se introduce en el terreno de la “crítica marxista de la religión” y, por lo tanto, en el análisis marxista de la interrelación: infraestructura/superestructura. Fácil sería descalificar entonces esta crítica remitiéndola a los autores marxistas. Pero precisamente Assmann rechaza el mecanismo que ha caracterizado los análisis marxistas en este terreno, y su artículo constituye, más bien, un intento de desbloquear un “capital energético cristiano” que fue cooptado por la ideología capitalista mediante el descubrimiento de los mecanismos de su apropiación.

Este aspecto de la crítica de Assmann entronca con los puntos recurrentes de toda su crítica a la teología. Toda ella se puede sintetizar en la “ideologización de la teología”, su funcionalización al servicio de los intereses de la clase dominante. Lo que sí queda muy claro en los artículos de Assmann es que, ni la teología, ni el cristianismo, ni el “excedente simbólico en disponibilidad”, se pueden reducir a un “reflejo de la infraestructura” o a una “función” de determinados modos de producción.

Crítica a otras teologías “genitivas”

Para completar esta crítica es necesario sintetizar someramente el deslinde crítico que hace Assmann entre la Teología de la Liberación y otras teologías provenientes de Europa:

La Teología de la Revolución pretende hacer una teoría revolucionaria con categorías teológicas, que puede entenderse como una búsqueda de legitimación teológica para ser revolucionario. Assmann afirma enfáticamente que ni tal es la función de la teología, ni la teología tiene elementos para semejante tarea¹²⁹. El “punto de partida” que Assmann ha venido reclamando insistentemente, donde se garantice la unión de teoría y praxis, está aquí nuevamente ausente.

A la Teología Política Assmann le critica su vaguedad en los contenidos socio-analíticos, lo que se traduce en un miedo por abordar con nombre propio los mecanismos de dominación. Algo más fundamental: su postulado de buscar una nueva relación entre teoría y praxis no es coherente con su tesis de reservar el nexo directo con la praxis a la Ética política, como distinta de la teología dogmática. Este deslinde lo explica Assmann por la dificultad que siempre han demostrado los teólogos europeos para asumir una ideología o un instrumental de análisis, actitud que revela un “autismo conceptual visceralmente positivista” y que les impide “entroncar datos de análisis con referencias ligadas a la fe”. Nuevamente se puede constatar que esta teología adolece del “punto de partida” reclamado por Assmann, que impida la independencia entre teoría y praxis.

¹²⁹ Fr. Assmann, H., *Opresión...* pág. 112.

La Teología de la Esperanza tiene, para Assmann, el balance más positivo de la teología actual. Sólo le critica el que sus referencias analíticas “se expresen en un vocabulario genérico en que las cosas no reciben nombres provocativos”¹³⁰. Tal vaguedad analítica en lo que debe ser el “punto de partida” la hace acreedora al mismo reclamo anterior.



5. José Pablo Richard

La crítica de este teólogo chileno parece dirigirse intencionalmente a cortar los falsos atajos que ha tomado la teología frente al bloqueo de su método tradicional, producido por una toma de conciencia progresiva de los “condicionamientos históricos de la fe”.

La intromisión de la ‘sospecha’ en la teología, el afán de descubrir con la ayuda de otras ciencias lo que la condiciona, ha hecho buscar a la teología soluciones que Richard señala como inválidas en su artículo **La Negación de lo Cristiano como Afirmación de la Fe**¹³¹.

El “recurso a la metodología de lo abstracto” es la primera salida en falso, pretendiendo que unos enunciados teológicos abstractos puedan deslindar campos entre lo contingente y lo permanente, entre lo condicionado y lo absoluto de la fe. Richard no niega la posibilidad de la abstracción, pero se pregunta qué sentido tiene una fe que no incida en lo histórico. Además, toda abstracción supone elegir instrumentos conceptuales que, a su vez, están condicionados.

El “recurso a los dualismos parcializantes” aparece como el recurso más avanzado de la teología post-conciliar. Esta trata de delimitar la “especificidad” y distingue entre ciencia y fe, entre temporal y espiritual, entre lo laical y lo jerárquico, entre

¹³⁰ O. c., pág. 119.

¹³¹ RICHARD, J. P., “La Negación de lo Cristiano como Afirmación de la Fe”, en: *Pueblo Oprimido, Señor de la Historia*, Tierra Nueva, Montevideo, 1972.

Iglesia y Estado. Con esta solución se pretendió poner fin al maridaje constantiniano, al clericalismo, al oscurantismo. Otro artículo en el que Richard aborda este mismo problema dentro del contexto de la construcción del socialismo en Chile¹³², redescubre este mismo recurso, utilizado por el episcopado chileno en uno de sus documentos más divulgados, reeditado entonces en forma de **distinción** entre una “opción fundamental universal” de los cristianos por Jesucristo, por los valores evangélicos de Dios, el ser humano, la sociedad, opción en la cual deben coincidir todos los cristianos, y las “opciones particulares”, donde se admite un válido pluralismo e incluso la oposición y el conflicto.

Richard critica fuertemente a este segundo recurso el “*producir una inversión ideológica en la conciencia política de los cristianos*”. La fidelidad a los ‘valores evangélicos que se exige a los cristianos como **anterior** y **diferente** al compromiso histórico concreto en la transformación del mundo, implica una racionalidad según la cual esos ‘valores’ son sujetos transformadores de la existencia humana y de la sociedad. Todas las contradicciones históricas quedan explicadas por la “ausencia de los valores evangélicos”. Se trata de substituir así todo análisis racional político de las contradicciones.

Por otra parte, la ‘autonomía de lo temporal’ que tiene su contrapartida en la a-politicidad de la fe (tal es el fondo de este segundo recurso) llegan a ser, según Richard, “*recodificaciones avanzadas de esquemas teológicos antiguos de corte feudal y clerical*”¹³³, pues la a-politicidad de la fe es el servicio de legitimación que le pide a la teología la ideología burguesa para ocultar las contradicciones. Richard señala, finalmente, que “*la única manera de respetar la autonomía de lo temporal es asumiendo lo temporal en su dinámica propia*”¹³⁴.

El tercer recurso que Richard critica a la teología es el “recurso a la totalización abstracta”. En este ámbito se dice que la fe compromete a todo el ser humano. La teología debe tener, por tanto, una visión profunda y totalizante del ser humano, en contraposición a las visiones parciales y limitadas que tienen otras ciencias, por ejemplo la sociología o la política. Richard ve aquí un nuevo subterfugio para evadir lo concreto y, por tanto, otra salida en falso para eludir **los condicionamientos históricos de la fe**.

La única salida válida para tomar conciencia de los condicionamientos históricos de la la teología es partir de lo no-teológico, asumiendo la racionalidad propia de los condicionantes en el análisis de los mismos. Pues partir de la teología para analizar los condicionantes de la misma teología sería una ilusión palpable.

¹³² RICHARD, J. P., “Racionalidad Socialista y Verificación Histórica del Cristianismo”, en: *Cuadernos de la Realidad Nacional*, No. 12, Santiago de Chile, abril 1972.

¹³³ Cfr. Artículo anterior reproducido en FORO, boletín mimeografiado del Seminario de Teología Latinoamericana, No. 9, Bogotá, 1973, pág. 4.

¹³⁴ RICHARD, J. P., *La Negación de lo Cristiano...* pág. 40.

En un artículo posterior¹³⁵ Pablo Richard sale a cortar nuevos atajos de ciertos “*progresismos teológicos europeos que tienden a recuperar y a desfigurar la Teología de la Liberación Latinoamericana*”¹³⁶.

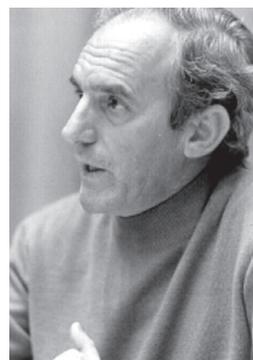
Tales “progresismos teológicos” han desfigurado la Teología de la Liberación de varias maneras: tomándola como la introducción de “un nuevo tema teológico” (el de la liberación), o como el paso de una metodología abstracta a una metodología concreta que implique la inserción del teólogo en procesos históricos concretos, o como un mero análisis crítico del carácter abstracto y alienante de la teología tradicional, o finalmente, como el paso de una metodología deductiva a una metodología inductiva. No hay duda –afirma Richard– de que todas estas reformulaciones de la teología han hecho avanzar a la teología europea, pero dejan de lado “**el hecho primordial y originante de nuestra teología: la participación real y efectiva en la lucha de la liberación**”. Nuevamente, lo que aquí se postula es “un punto de partida diferente” para la teología.

Frente a estos últimos intentos apunta Richard: “*sospechamos, por lo tanto, de un cierto progresismo teológico que deja de lado y encubre los problemas de fondo de nuestra historia actual. Pero además de la sospecha nos asalta el temor. Temor de que la Teología de la Liberación, una vez llegada a Europa, se vea recuperada y neutralizada y pierda así el carácter subversivo, revolucionario y liberador que tiene en América Latina. En nuestro continente la Teología de la Liberación es clandestina, es perseguida y reprimida. Aquí, en Europa, el progresismo teológico da prestigio, se vende bien en librerías y creo que no inquieta mayormente al sistema. Esto nos llena de temor*”¹³⁷.

¹³⁵ RICHARD, J. P., “La Teología de la Liberación Latinoamericana: un Aporte Crítico a la Teología Europea”, en *Revista Páginas*, No. 3, Vol. II, Lima, julio de 1976 (separata).

¹³⁶ O. c., pág. 2.

¹³⁷ O. c., pág. 5.



6. Ignacio Ellacuría, S. J.

El aporte crítico de este teólogo jesuita español radicado y nacionalizado en Centro América, asesinado mientras ejercía como Rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador, el 16 de noviembre de 1989, se orienta a descubrir los supuestos filosóficos del método teológico que él denomina “no latinoamericano”, con miras a una superación de los mismos.

El objeto central de su crítica lo delimita así: *“la actividad teológica tiene un momento esencial de conocimiento, y esto nos obliga a precisar lo que es este momento cognoscitivo. Ciertamente este momento cognoscitivo no es absolutamente separable de otros momentos no formalmente cognoscitivos, pero tiene una autonomía propia”*¹³⁸.

El libro de E. Coreth: *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica* (Barcelona, 1972) le sirve al autor para tipificar la manera de entender el “**momento cognoscitivo**” del método teológico “no latinoamericano”. La “**intelección**” se define allí como una “**comprensión de sentido**” y tiene una “**estructura circular**”, puesto que toda intelección de un contenido singular (palabra, suceso, etc.) tiene un a-priori, o sea, un horizonte de significación pre-entendido que condiciona dicha intelección. Por lo tanto, la interrelación entre la intelección singular y el horizonte previo, dan una “continuidad de sentido” (circularidad), aunque dicho sentido no sea puro sino múltiplemente mediado. Toda esta conceptualización del quehacer intelectual resulta, en síntesis, como un quehacer “interpretativo”.

La conceptualización de Coreth solo pone al descubierto el supuesto epistemológico del método predominante en la teología, cuya tarea es eminentemente interpretativa y se caracteriza por una consecuencia ya consagrada: búsqueda del sentido originario de la afirmación escriturística; su interpretación histórica en la

¹³⁸ ELLACURÍA, I., “Hacia una Fundamentación del Método Teológico Latinoamericano”, en: *Revista Estudios Centro Americanos*, año XXX No. 322/323, San Salvador, 1975, pág. 416.

tradición doctrinal de la Iglesia; su significado para la comprensión del hombre de hoy.

Para Ellacuría, la conceptualización del conocer humano que sirve de fundamento filosófico a este quehacer teológico, no hace justicia a lo que es la realidad del conocer humano. En consecuencia, él contraponen algunas afirmaciones fundamentales sobre el inteligir humano:

- La inteligencia humana es de por sí y formalmente una actividad biológica, en cuanto que su función inicial, en razón de la cual surgió, así como su permanente ejercicio, se orienta a dar viabilidad biológica al ser humano, individual y específicamente considerado¹³⁹. No niega con esto la relativa autonomía de la estructura propia de la inteligencia en relación a otras notas de la realidad humana, pero al respecto precisa que *“lo que hace la inteligencia, por muy formalmente irreductible que sea, lo hace **en unidad primaria** con todas las demás notas de la realidad humana”*¹⁴⁰.
- Como consecuencia de lo anterior *“la estructura formal de la inteligencia no es la de ser comprensión del ser o captación de sentido, sino la de **aprehender la realidad y la de enfrentarse con ella**. La comprensión de sentido es **una** de las actividades de la inteligencia, sin la cual no da de sí todo lo que ella es y todo lo que el hombre necesita de ella; pero no se da en todo acto de inteligir y, cuando se da, puede servir de evasión contemplativa y de negación en la práctica de lo que es la condición formal de la Inteligencia”*¹⁴¹.

Si lo formal de la inteligencia es el enfrentar la realidad, esto tiene una triple dimensión: hacerse cargo de la realidad (lo cual supone presencia de la realidad y no solo un estar ante la idea de las cosas); cargar con la realidad (carácter ético de la inteligencia) y encargarse de la realidad (carácter práxico de la inteligencia).

Esta conceptualización se traduce en la “prioridad de la realidad sobre el sentido”, una de cuyas consecuencias inmediatas es que no puede haber un ‘cambio de sentido’ sin ‘cambio de la realidad’. *“Crear que por cambiar las interpretaciones de las cosas, cambian las cosas mismas o, al menos, la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética”*¹⁴².

Finalmente, hay que tener en cuenta que “la historicidad pertenece a la propia estructura esencial de la inteligencia”. De allí el carácter histórico de los contenidos cognoscitivos. Este carácter histórico se desarrolla en varios aspectos:

¹³⁹ O. c., pág. 419.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² O. c., pág. 420.

- Todo conocimiento está condicionado por su momento histórico. Cuando de teología se trata, esto implica que determinadas lecturas de la fe sólo son posibles desde muy precisas determinaciones históricas, porque aún la actividad más teórica tiene “*momentos de opción*” que no son puramente teóricos sino dependientes de múltiples factores históricos. Una labor hermenéutica basada en este supuesto, no puede reducirse a buscar el sentido de lo que se ha objetivado en formulaciones teóricas, haciendo caso omiso del mundo social que las condicionaba¹⁴³.
- La función social que tiene todo conocimiento debe llevar también a la hermenéutica al desenmascaramiento de los orígenes y destinaciones sociales que tienen los conocimientos.
- El conocer humano necesita de la praxis, no solo para su comprobación científica, sino también para ponerse en contacto con la fuente de muchos de sus contenidos. Esto también es válido para el conocimiento teológico, puesto que la fe pretende ser la vida misma de los hombres¹⁴⁴.



7. Jon Sobrino, S. J.

En una perspectiva menos polémica pero no por ello menos crítica, la ponencia de Jon Sobrino en el Encuentro Latinoamericano de Teología en México (1975)¹⁴⁵ ha querido analizar “*las raíces más profundas que explican la diversa manera de operar el conocimiento teológico en Europa y en Latinoamérica*”.

Sobrino parte de conocimiento teológico, no como un caso cualquiera de conocimiento, sino como un conocimiento “*determinado o al menos relacionado, no solo*

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ O. c., pág. 421.

¹⁴⁵ SOBRINO, J., “El Conocimiento Teológico en la Teología Europea y Latinoamericana”, en: *Revista de Estudios Centro Americanos*, San Salvador, año XXX No. 322/323, págs. 426 y ss.

en cuando al contenido, lo cual es evidente, sino en su misma realidad de conocimiento, por los contenidos que elabora”¹⁴⁶.

A manera de test para establecer la comparación crítica entre los dos modos de hacer teología, Sobrino elige tres contenidos que extrae del acontecimiento histórico de Jesús y que repercuten en el mismo “conocer teológico”. Las diversas maneras de dejarse determinar por estos contenidos, configura diversas maneras de “conocer teológico”.

- a) El carácter liberador de la historia de Jesús remite al problema epistemológico del carácter liberador del conocimiento teológico, o sea al problema del interés que lo mueve. Las diversas respuestas a este planteamiento: ¿de qué y para qué ha liberado el conocimiento teológico?, están ligadas, según Sobrino, al influjo de la ilustración, pues ésta tuvo el mérito de haber hecho tomar conciencia del carácter liberador o alienante del conocimiento teológico, ya que en sus diversas fases fue anti-teológica.

La teología europea ha respondido primordialmente al desafío de la “primera ilustración” representada por Kant, quien planteaba la liberación de la razón humana de todo autoritarismo. El “interés de racionalidad” ha sido entonces el motor de la moderna teología europea; el interés de mostrar la verdad de la fe ante la razón natural y ante la razón histórica, o el de recuperar el “sentido” de la fe en una situación en que éste se había oscurecido.

La teología latinoamericana ha respondido, en cambio, al desafío de la “segunda ilustración” representada por Marx, quien plantea la liberación de la miseria de la realidad, lo cual no exige una nueva manera de pensar sino una nueva manera de actuar. Es entonces el “interés de transformación” el que configura este conocimiento teológico. La función liberadora de este conocimiento no es ya el de “*dar significado a una realidad existente ni a la fe amenazada por la situación, sino transformar una realidad para que llegue a tener significado y recuperar de ese modo el sentido perdido o amenazado de la fe*”¹⁴⁷.

El juicio de Sobrino sobre estas dos respuestas es discreto y matizado pero claro: la liberación de la fe a través de un nuevo significado, o sea la convicción de que el conocimiento libera en cuanto explica y da significado a la realidad (interés fundamental del conocimiento teológico europeo) no hace justicia a la liberación cristiana. Pues una buena explicación o significado dado a la realidad puede coexistir y aún encubrir una “realidad no liberada”. “*La teología latinoamericana es consciente de que el conocimiento teológico, aún dentro de su autonomía como conocimiento, no es nunca ni práctica ni éticamente neutral. Si el interés fundamental que mueve a conocer es explicativo, entonces, por el mero hecho de hacer teología,*

¹⁴⁶ O. c., pág. 427.

¹⁴⁷ O. c., pág. 431.

se está abandonando la realidad al *Statu quo*, e indirectamente al menos, se la está justificando”¹⁴⁸.

- b) Otro contenido teológico que condiciona el conocer teológico es la dialéctica entre presencia y futuridad del Reino de Dios, lo cual remite al problema epistemológico de relación entre teoría y praxis. También aquí se dan diversas respuestas:

La teología europea está más influenciada por la historia misma de la teología, por el depósito de significados que debe explicar e interpretar y, aunque ha superado la “ortodoxia” en el sentido tradicional, tiende a sustituir una ortodoxia de afirmaciones por una ortodoxia de significado o de método. Es cierto que se esfuerza en pensar a partir de la praxis, pero más bien de una praxis que se entiende como un experimentar la realidad y la miseria del mundo, no como una actividad transformadora.

La teología latinoamericana no parte tanto de la tradición teológica (no la tiene) sino de una experiencia de fe vivida en un proceso de liberación conflictiva. Por eso mira la relación ortodoxia/ortopraxis desde la acción y no entiende la praxis como una experiencia sino como una transformación de la miseria.

- c) El tercer contenido que condiciona el conocer teológico es: la diferencia entre religión y fe cristiana, o la dialéctica entre cruz y resurrección, lo cual remite al problema de la ruptura epistemológica dentro del mismo contenido teológico.

Lo que Sobrino llama aquí “ruptura epistemológica” es una exigencia de que el conocimiento teológico sea ***distinto*** y ***contrario*** al conocimiento natural. La trascendencia de Dios como futuro exige la “distinción”; la crucifixión de Dios exige la “contradicción”.

Tanto la teología europea como la teología latinoamericana han integrado esta ruptura epistemológica pero con diversos énfasis que Sobrino contrapone en estos aspectos:

- La teología europea ha enfatizado la ruptura en la “analogía” –como distinción–, y no tanto en la “dialéctica” –como contradicción– aunque ésta predomine en teólogos como Barth. La teología latinoamericana ha enfatizado la ruptura como contradicción: se ha buscado lo teológico a partir de la opresión.
- La teología europea, tributaria del pensamiento griego, ha privilegiado el pensamiento por “admiración”, es decir, a partir de la estructura positiva de

¹⁴⁸ O. c., pág. 434.

la realidad. La teología latinoamericana ha privilegiado el pensamiento “por dolor”: *“ha privilegiado los gemidos de los oprimidos como aquello que mueve a pensar teológicamente”*.

- La Teodicea (o justificación de Dios a partir de lo que lo niega) tiene diversos enfoques: en Europa se preocupa por reconciliar teóricamente a Dios con la miseria; en América Latina trata de superar la miseria del mundo para justificar a Dios.
- En contraposición a la crisis teológica que afecta a Europa, expresada en la “Teología de la Muerte de Dios” como crisis de sentido, América Latina se hace consciente de la “Muerte del Ser Humano” como crisis de realidad.
- La “Aporía” o contraposición de conceptos irreconciliables que siempre ha hecho avanzar el quehacer teológico, en América Latina reviste una forma más práctica: la reconciliación entre la gratuidad del Reino y su realización humana, aporía que no se resuelve mediante “nuevos conceptos” sino en la praxis.

El juicio crítico de Sobrino, después de todas estas contraposiciones, lo expresa así: *“Creemos que existe, en principio, una mayor adecuación entre conocimiento y contenidos teológicos en la teología latinoamericana, por lo menos en su intención”*¹⁴⁹.



8. Joseph Comblin

El artículo donde este autor delimita más críticamente las diferencias entre el pensamiento cristiano europeo y norteamericano –que él denomina “teología

¹⁴⁹ O. c., pág. 444.

nordatlántica”– y el pensamiento cristiano latinoamericano, aparece con el título: ***La Liberación en el Pensamiento Cristiano Latinoamericano***¹⁵⁰.

Lo que ha ocurrido en las iglesias latinoamericanas después de las conferencias de Medellín (1968) y Ginebra (Consejo Mundial de Iglesias, 1966), al centrar la reflexión cristiana en la “liberación” o la “revolución”, tiene todos los visos, según Comblin, de una ruptura con el pensamiento cristiano europeo. “*A partir de ahora –afirma Comblin– si los europeos tienen todavía la impresión de hacer una teología universal, tendrán que darse cuenta que ya no podrán transmitir esta convicción al mundo entero con el mismo éxito que antes. El pensamiento cristiano europeo, en general, y la teología europea, en particular, aparecerán más y más como europeos, es decir, limitados por el punto de vista estrecho del mundo europeo. Esta es, al menos, la convicción que nace en este lado del Atlántico, convicción que constituye un hecho radicalmente nuevo, ya que nunca se dio algo parecido desde la conquista*”¹⁵¹.

La anterior afirmación da la idea de una ruptura radical entre ambos pensamientos. A lo largo del artículo se analizan algunas manifestaciones de esta ruptura. Veamos las tres más destacadas:

- La contraposición entre el “decir” y el “hacer” señala la primera diferencia. Mientras la teología tradicional se ha ocupado primordialmente del “decir”, y aún cuando ha enfrentado la acción la ha subordinado a lo doctrinal preguntándose: “¿qué es lo que hay que creer que hay que hacer?”, el pensamiento latinoamericano se centra en el “hacer” y esto lo deduce del primado de la caridad en el Evangelio.

Pero ya que el “hacer” ha sido extraño a la teología, Comblin señala que el pensamiento latinoamericano, “*o no se interesa por la teología o cambia su objeto para englobar en ella, a más del decir y del creer, el hacer*”¹⁵².

Comblin apunta de manera indirecta a la inoperancia del modo tradicional de hacer teología cuando observa que, ni de la Biblia ni de la Tradición se puede deducir lo que hay que hacer hoy. Por eso afirma que se busca “*el complemento de la Revelación en la teología del Espíritu Santo*”, pues, “*es el Espíritu el que dice a los cristianos en qué consiste la caridad y el que les hace descubrir el contenido del amor en los contextos más variados en que se les presenta la acción*”¹⁵³. De allí que se necesite una nueva ciencia “*que ha de tener en cuenta los signos de los tiempos inscritos en los sucesos exteriores y en los movimientos que se manifiestan en la conciencia de los cristianos*”¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Artículo publicado en *Revue Nouvelle*, mai-juin 1972, págs. 560-574; en *Perspectivas de Diálogo*, Montevideo No. 64 (jun./72), págs. 105-114; en *Pasos*, Santiago de Chile, No. 7, (jun/72); en *NADOC*, No. 267. (agosto/72; en *CIDALA-FORUM*, Bogotá, No. 5 (oct./73).

¹⁵¹ O. c. (Cidala-Forum), pág. 1.

¹⁵² O. c., pág. 3.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

- El paso de la “micro-caridad” a la “macro-caridad” señala la segunda diferencia. En la era pre-técnica la caridad se podía reducir a amar a un número reducido de personas al interior de estrechos círculos de relaciones, pero en nuestra época gran parte de la actividad humana es colectiva y a menudo inconsciente e involuntaria, y “*si la caridad se reduce a las dimensiones individuales, queda al margen de la mayor parte de la acción humana*”.

Pero esta “**macro-caridad**”¹⁵⁵ constituye el punto de partida del pensamiento cristiano latinoamericano porque está en juego la misma esencia del cristianismo, mientras que para los europeos estas cuestiones “*sólo repercuten en la teología por la vía de la teología moral y su capítulo sobre la justicia social*”¹⁵⁶.

- La posición frente a la ideología señala la tercera diferencia. “Los nortatlánticos –dice Comblin– tienen todos en común lo siguiente: rechazan las ideologías y no quieren por ningún motivo que el cristianismo aparezca como una ideología; en esto están de acuerdo los conservadores y los progresistas. Por el contrario, los cristianos latinoamericanos buscan consciente y deliberadamente una ideología cristiana”¹⁵⁷.

Comblin muestra que en la historia de la Iglesia todos los movimientos y dinámicos que la han regenerado (órdenes religiosos, reformas, tendencias ...) han hecho una “**aplicación parcial y tendenciosa**” de la Biblia y de la Revelación, precisamente porque la Biblia no contiene una “*doctrina inmutable*” sino que está hecha para suscitar iniciativas parciales y provisionales pero valederas y auténticas. Con base en esto, la Teología de la Liberación puede afirmar, no que la doctrina de la liberación es la doctrina bíblica válida para todas las edades, sino que es la única que responde a las exigencias de la caridad hoy. Sin embargo, hay que distinguir entre lectura ideológica de la Biblia y una vulgar “concordancia”; ésta consiste en aplicar textos bíblicos a cualquier realidad, en virtud de analogías verbales y asociaciones arbitrarias.

Para Comblin, “*lo que hay de ideología en la teología nortatlántica es justamente el anunciar la muerte de las ideologías y rechazar todo intento de dar al cristianismo un valor ideológico*”¹⁵⁸. Esto le sirve para justificar su aceptación de la sociedad, negándose a cuestionarla.

Finalmente, como alternativa a una teología que ha sido “de la Revelación”, Comblin interpreta el pensamiento cristiano latinoamericano como la búsqueda de una “**meta-teología que sirva de lazo entre la revelación y la acción**”, pues “quiere reflexionar sobre sus ideologías y sobre su acción”. Esta teología,

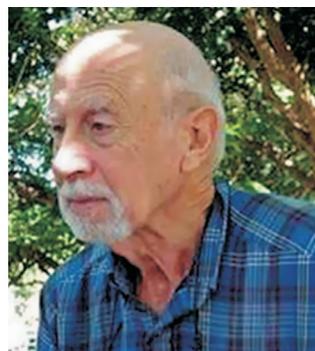
¹⁵⁵ O. c., pág. 4.

¹⁵⁶ O. c., pág. 4.

¹⁵⁷ O. c., pág. 6.

¹⁵⁸ Ibid.

“más que una reflexión sobre la fe, busca ser una reflexión sobre la caridad, convencida de que, finalmente, el punto de vista de la caridad es también aquél que mejor permite juzgar a la misma fe”¹⁵⁹.



9. José Míguez Bonino

Otro aporte crítico que conviene mencionar es el de este teólogo argentino, Presbítero de la Iglesia Metodista. El título de su artículo: **Nuevas Perspectivas Teológicas**¹⁶⁰ responde a la modestia de quien quiere mirar la problemática teológica desde el particular punto de observación de un latinoamericano en el año 1971, con clara consciencia del “*carácter mayormente oral, tentativo y disperso de la reflexión teológica latinoamericana*” en ese momento.

Míguez Bonino trata de encontrar una pregunta “que sea a la vez fecunda para entender el desarrollo del pensamiento cristiano en su historia y la particularidad de la problemática latinoamericana”. Esa pregunta la formula así: “**¿Cuál es la realidad de la que habla la teología?**”.

Las diferentes respuestas que hay que dar a esta pregunta constituye la clave para contraponer dos teologías:

- En la teología de la época moderna se puede descubrir un proceso de jaque al objeto de la ciencia teológica.

Primero se postulaba un mundo de realidades trascendentes, ultramundanas, abierto a la percepción religiosa; a esas realidades se refería el teólogo. Pero la cultura moderna ya no permite al teólogo referirse, al menos primariamente, a ese mundo que se considera superado.

¹⁵⁹ O. c., pág. 7.

¹⁶⁰ MÍGUEZ BONINO, José, “Nuevas Perspectivas Teológicas”, en: *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, Tierra Nueva, Montevideo, 1972, págs. 197 y ss.

Por otra parte, el pensamiento filosófico, desde la filosofía griega, ha estipulado una realidad entitativa última que se esconde tras la realidad empírica: lo metafísico. La filosofía moderna ha ido cerrando la puerta a ese ámbito, particularmente desde Kant. Sin embargo, durante todo el siglo XIX se hace teología con referencia primaria a ese ámbito metafísico o a un sustituto del mismo, que era el sujeto humano en su naturaleza ética o en su empatía divinatoria.

A principios de siglo, Barth comprueba la muerte de esa ya precaria base de la teología e inaugura la teología positiva poniendo como realidad única de referencia de la teología, la “Palabra de Dios”. Esta realidad determina su propio principio epistemológico: la fe y su verificación: el testimonio del Espíritu Santo.

El salto barthiano parece mortal y las teologías más modernas son más pre que post barthianas. Bultmann volverá a poner como referencia del lenguaje teológico un acontecimiento que ocurre en el ámbito de la existencia humana. Aún las teologías de Moltmann y de la Revolución, “*operan todavía con un crédito idealista en restos aún no liquidados del mundo moderno que sobrevive en Europa y Estados Unidos*”¹⁶¹.

- La crisis y el renacimiento de la sociología (en otros términos, el desmascaramiento de los intereses subyacentes a la sociología funcionalista), particularmente sentida en América Latina, contribuye a liquidar el “mundo moderno” y a buscar un acceso diferente a la realidad y al pensamiento. Este acceso se caracteriza por una percepción de la realidad como conflictiva, que requiere un análisis estructural, hecho con los instrumentos de las ciencias político-sociales dentro de una opción ideológica, y la práctica de la “sospesca” como instrumento crítico frente a todas las formas de pensamiento, puesto que éste es referido a relaciones estructurales.

Aparece entonces un nuevo punto de referencia de todo pensamiento: las relaciones estructurales de la realidad. El pensamiento se genera y se resuelve en una acción que, dada la característica conflictiva de la realidad, es una lucha transformadora.

Todo esto repercute en la teología que surge en América latina, la cual ***eleva la situación histórica a “lugar teológico”***. De allí que la respuesta que da la teología latinoamericana a la pregunta clave que hacía Míguez Bonino es ésta: la realidad de la que habla la teología es esta realidad concreta en la que nos hallamos.

Esto significa que la teología “puede recuperar un lenguaje, una referencia, una concreción que había perdido en un mundo sin religión ni metafísica”¹⁶². Sin

¹⁶¹ O. c., pág. 200.

¹⁶² O. c., pág. 205.

embargo, el autor apunta enseguida que esta referencia nunca estuvo ausente en la teología, pues la referencia a la realidad política y la opción ideológica estuvo presente, casi siempre inconscientemente.

El juicio crítico de Míguez Bonino sobre estas dos referencias de la teología que ha contrapuesto, se hace explícito al afirmar: *“Tenemos así, tal vez por primera vez, la posibilidad de teologizar el significado total de la teología, el proceso mismo de hacer teología, y no solo ciertos contenidos que luego son insertados en un proceso humano del que no se toma consciencia y a menudo niega los propios contenidos”*¹⁶³.

10. *Giulio Girardi*



La crítica que este autor hace a la teología dominante, para ser más analítica, podría entresacarse de sus numerosos artículos en los que aborda las relaciones entre Marxismo y Cristianismo, ya que esta confrontación ha sido el campo inspirador de su teología. Sin embargo, puede bastar la referencia a una charla dictada en Bogotá (1972) sobre el tema específico: La Teología de la Liberación, Crítica a la Teología Dominante¹⁶⁴.

Para Girardi, la Teología de la Liberación representa un momento de “corte epistemológico” en la teología. Pero hay dos tipos de corte epistemológico: uno es el que instaura una ciencia nueva, cortándola del sentido común o de otras ciencias; el otro se da cuando una ciencia da un viraje tal, que cambia el mismo concepto de esa ciencia. Puesto que la teología se constituyó como ciencia en el siglo XII, al amparo del pensamiento aristotélico (con Tomás de Aquino), el tipo de corte epistemológico que constituye la Teología de la Liberación es el segundo. Pero esta alternativa teológica solo encuentra su sentido en una alternativa cultural, de una cultura revolucionaria, puesto que el *“campo nuevo que se trata de constituir no se limita a un sector del saber, sino que se refiere al conjunto de la cultura”*¹⁶⁵.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Publicada en el Boletín Servicio Colombiano de Comunicación Social, Bogotá, No. 25, sept. 1973.

¹⁶⁵ O. c., pág. 4.

La crítica de esta nueva perspectiva teológica a la teología dominante no es una crítica abstracta, “es una crítica que forma parte de una lucha contra toda una serie de obstáculos que se plantean al compromiso revolucionario a partir de un cierto tipo de teología”: ‘pacifismos’ y tercerismos ante la lucha de clases y la violencia institucionalizada, etc.¹⁶⁶. En definitiva “la crítica teológica hecha a la teología dominante es, esencialmente, la aplicación de una teoría general de las ideologías”¹⁶⁷. No es necesario referirse a la teoría de la ideología que allí expone Girardi, puesto que es el concepto corriente de ideología. Lo que sí interesa explicitar es cómo concibe él la posibilidad de ideologización de la teología; al respecto afirma: “*La teología, además de ser expresión de una fe sobrenatural, es un hecho humano, una investigación humana que está sujeta a leyes históricas, sociológicas, a condicionamientos, a categorías de las culturas humanas que también se pueden estudiar científicamente por la sociología de la cultura y de la religión. Por lo tanto, no existe una teología perenne sino que la teología siempre se encuentra dentro de una cierta época histórica, dentro de un cierto sistema social, dentro de una determinada cultura. Aún más, le teología es un conocimiento que también está comprometido en la lucha de clases y, como el conjunto del cristianismo, está marcado por una elección de clase*”¹⁶⁸.

Para precisar más la posición de Girardi, sólo quedará absolver algunas preguntas que pueden inquietar.

- A quien se pregunte si lo que pretende Girardi no es una ‘transideologización’ de la teología o, más en general, si es posible salir de una teología sin caer en otra, Girardi mismo le precisa que “*hay un cambio de pensamiento que solo es cambio de contenido*”, pero hay otro que es “un cambio de actitud fundamental ... un descubrimiento crítico de los mecanismos de la producción ideológica”¹⁶⁹. En tal sentido, entonces, “*se puede interpretar la historia de la teología a la luz de una teoría de las ideologías y descubrir los mecanismos inconscientes de la producción teológica*”¹⁷⁰.
- A quien vea en esto el reflejo de un análisis mecanicista de las ideologías, Girardi le precisa también: “no se trata de dar una explicación adecuada de la producción teológica ... no se puede dar una explicación adecuada de la religión a partir de la base económica o de la política, sino que se encuentra en este centro de perspectiva como una llave interpretativa que permite unificar muchos elementos que se refieren a la orientación histórica de la teología”¹⁷¹.

¹⁶⁶ O. c., pág. 5.

¹⁶⁷ Ibid.

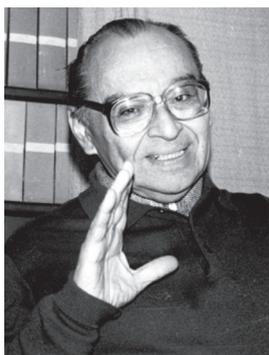
¹⁶⁸ O. c., pág. 9.

¹⁶⁹ O. c., pág. 8.

¹⁷⁰ O. c., pág. 9.

¹⁷¹ Ibid.

- Finalmente, a quien se pregunte si la crítica de Girardi cubre también a las teologías progresistas de Europa, el autor le responde: “la teología conciliar y post-conciliar adopta nuevas categorías que son las personalistas, las existencialistas, las histórico-antropológicas, que, sin embargo, nunca llegan a plantear los problemas con respecto a los sistemas sociales, a la lucha de clases, con respecto a un proyecto alternativo de sociedad ... Todas estas dimensiones quedan completamente fuera de esta perspectiva”¹⁷².



11. *Gustavo Gutiérrez*

Los escritos teológicos de quien es considerado el primer impulsor de la Teología de la Liberación en América Latina, no se han caracterizado por la polémica ni por la confrontación crítica con otros modelos teológicos. Este aspecto solo aparece como objetivo explícito de su último folleto titulado: *Teología Desde el Reverso de la Historia*¹⁷³ en el cual retoma, a su vez, elementos críticos más implícitos y dispersos de sus primeras obras.

Ya en la introducción a este opúsculo, Gutiérrez explicita su objetivo: “*intentamos en estas páginas indicar dos perspectivas teológicas: la teología progresista y la teología de la liberación; o más exactamente buscamos precisar el carácter de la ruptura entre ellas*”¹⁷⁴.

Una tesis básica está subyacente a toda esta confrontación y queda formulada abiertamente en la conclusión: “*nuestra intención era recordar que la reflexión teológica está ligada a procesos sociales, es parte de bloques históricos sin los que no es posible comprenderla*”¹⁷⁵.

¹⁷² O. c., pág. 10.

¹⁷³ GUTIÉRREZ MERINO, Gustavo, *Teología Desde el Reverso de la Historia*, CEP Lima, 1977.

¹⁷⁴ O. c., pág. 7.

¹⁷⁵ O. c., pág. 57.

La primera parte del opúsculo constituye un análisis del primer modelo teológico: la teología moderna o progresista. El condicionante básico de esta teología, según Gutiérrez, es “su interlocutor”: “*el burgués no creyente, ateo o escéptico, será el interlocutor privilegiado de la teología moderna*”¹⁷⁶.

Tal interlocutor es moldeado por un bloque histórico que parte del siglo XVIII. La revolución industrial, la revolución liberal y la Ilustración, son hechos interdependientes que configuran la sociedad burguesa en sus niveles económico, político e ideológico respectivamente. Esta sociedad replantea las relaciones entre ciencia, política, filosofía y religión vigentes en el “Antiguo Régimen” (Edad Media). La ciencia se consagra como metodológicamente atea; la política configura un Estado autónomo y laico; la filosofía derroteros prácticos; la Reforma relega lo religioso al terreno del individuo.

El “individuo” es el sujeto histórico de la modernidad. Se hace principio absoluto de la actividad económica (Capitalismo), de la política (Liberalismo), del conocimiento (Racionalismo), del derecho y la moral (Kant) y de la religión (Reforma).

Después de un primer rechazo al mundo moderno por la teología conservadora, se da un proceso de progresivo acercamiento a medida que la Iglesia capta el afianzamiento de la burguesía y a medida que la burguesía percibe el surgimiento de su enemigo histórico: el movimiento popular. De allí que la teología protestante, que desde un comienzo fue más fiel al espíritu moderno, sea la que domine el panorama teológico del siglo XX. Esta teología trató de integrar desde un principio la razón crítica y el individualismo. No extraña, por tanto, que el centro de la reflexión teológica del siglo XX haya sido Alemania, el país de la Reforma, y que el pensamiento filosófico alemán (Kant, Hegel) haya sido el trasfondo de esta reflexión teológica. El Vaticano II, afirma Gutiérrez, “manifestó una moderada apertura hacia la sociedad moderna, en un esfuerzo por recuperar siglos de mal entendimiento y dio oxígeno a una atmósfera que se hacía asfixiante”.

La nueva “Teología Política” busca responder explícita y frontalmente al mundo nacido de las revoluciones burguesas y de la Ilustración. Gutiérrez trae una cita de J. B. Metz donde este objetivo se hace manifiesto: “*La ocasión para una nueva teología política ha nacido de la cuestión de la posibilidad de una teología del mundo en relación con el mundo de la época moderna y con sus procesos de la Ilustración, de la Secularización y de la Emancipación. Esta cuestión, en definitiva, es idéntica a la cuestión de la posibilidad de la teología y de la constitución de la razón teológica en relación con el mundo de la época moderna. Este es el lugar primario teológico y teórico-teológico de una nueva Teología Política*”¹⁷⁷.

¹⁷⁶ O. c., pág. 15.

¹⁷⁷ METZ, J. B., “*Questioni scelte e prospettive*”. Edit. Queriniana, Brescia, 1976, citado por Gutiérrez G., o. c., pág. 20.

El otro modelo teológico: la Teología de la Liberación, viene –afirma Gutiérrez– de “otro horizonte” y, principalmente, desde una “*contradicción histórica con los elementos dominantes del proceso resumido*”¹⁷⁸ en la primera parte.

Los interlocutores de esta teología son: los “ausentes de la historia” y precisamente en este carácter se afianza su contradicción: “*para ellos la conquista de su libertad se presenta como el resultado de un proceso de liberación de ese despojo y opresión hechos en nombre de las libertades modernas y la democracia ... desde allí busca expresarse una reflexión teológica que ... se niega a integrarse a la ideología dominante. Una teología que es cada vez más consciente de sus rupturas con la teología dominante, conservadora o progresista*”¹⁷⁹.

La “ruptura teológica responde, entonces, a una contradicción entre el interlocutor de la Teología de la Liberación y el espíritu de la modernidad que inspira la teología moderna. Esta contradicción es histórica.

La revolución industrial, la revolución liberal y la Ilustración penetran en el nuevo mundo pero con características propias. La revolución industrial toma forma peculiar en el “pacto neo-colonial”: el nuevo mundo proporciona materia primas y los países industrializados productos manufacturados, lo cual lleva a institucionalizar la dependencia. El liberalismo conquista, en las revoluciones de independencia, la libertad política de las élites criollas; la Ilustración se consagra como ideología de una fracción dominante (la liberal), pero ante el surgimiento del movimiento popular unifica a todas las clases dominantes haciéndolas olvidar sus contradicciones secundarias. El “espíritu moderno” ingresa, entonces, en América Latina como expresión ideológica del maridaje entre el capitalismo internacional y las burguesías locales que instaura una “refinada explotación de las clases populares latinoamericanas”. Por esto –anota Gutiérrez– “*el movimiento por las libertades modernas, la democracia y el pensamiento racional y universal en Europa y Estados Unidos significó en América Latina una nueva opresión y formas más despiadadas de despojo de las clases populares. La explotación ejercida por los países modernos, paladines de la libertad, constituye una traumática experiencia que no es posible olvidar cuando se habla de libertad y democracia en el continente*”¹⁸⁰.

Esta contradicción entre el oprimido latinoamericano (los ausentes de la historia) y el espíritu de la modernidad, interlocutor de la teología moderna, explica el surgimiento histórico de la Teología de la Liberación en ruptura con la teología dominante. Gutiérrez explica que “*la ruptura entre las teologías tradicionales progresistas con la Teología de la Liberación, no es sólo teológica. Hay primero una ruptura política sin la cual no se comprende el esfuerzo de la Teología de la Liberación por repensar y expresar las luchas de los pobres y oprimidos de este mundo. Esta*

¹⁷⁸ GUTIÉRREZ, G., o. c., pág. 21.

¹⁷⁹ O. c., pág. 24.

¹⁸⁰ O. c., pág. 26.

*ruptura política, arraigada en diferentes clases sociales, nos hace ver que la cuestión central no está entre teología europea y teología latinoamericana. También en América Latina tenemos teología tradicional y teología moderna, ellas corresponden a los sectores dominantes de nuestras sociedades*¹⁸¹.

Esta perspectiva teológica de los pobres, de los ausentes de la historia, comienza a ser asumida en el siglo XVI por Bartolomé de Las Casas, cuya ruptura con la teología dominante en la época y cuya sintonía con la Teología de la Liberación analiza más ampliamente Gutiérrez¹⁸² y resurge en el siglo XX con el desarrollo del movimiento popular. *“Ella no podía surgir antes de un cierto desarrollo del movimiento popular y de la madurez de sus praxis histórica de liberación. Estas luchas son el lugar de una nueva manera de ser hombre y mujer en América Latina y, por lo mismo, de un nuevo modo de vivir la fe y el encuentro con el Padre y los hermanos*¹⁸³.

Pero si bien la contradicción entre los dos modelos teológicos contrapuestos por Gutiérrez se fundamenta en los interlocutores, esta contradicción se explica más al considerar las preguntas básicas que plantean estos interlocutores a la teología.

La teología moderna trata de responder a la pregunta: ¿cómo hablar de Dios en un mundo adulto? En cambio, *“nuestra pregunta –afirma Gutiérrez– es cómo decirle al no persona, al no humano, que Dios es amor y que ese amor nos hace a todos hermanos y hermanas? La experiencia y la reflexión de fe que arranca desde acá no se situará sólo en un plano religioso, como aquella que parte de la crítica del no creyente. En este contexto, el hiatus no es, en primer lugar, entre creyentes y no creyentes, sino entre opresores y oprimidos. Y entre los opresores hay quienes “se hacen llamar cristianos”, como decía Bartolomé de Las Casas. Contrariamente al nivel en que se plantea la crítica a la religión en el espíritu moderno, donde lo religioso crea una división entre personas que comparten el mismo nivel de vida y el mismo mundo social, aquí opresores y oprimidos ‘compartirían’ la misma fe, pero se separan en el plano económico, social y político; es más, en este campo unos explotan a otros. La contradicción salta a la vista*¹⁸⁴.

Quizás aquí hemos llegado al fondo de la crítica de Gustavo Gutiérrez a la teología dominante. El párrafo anterior lo concluye así: ***“Diferenciar así el plano de la fe de las realidades históricas en las que ella es vivida, no resiste el menor análisis de confrontación con la Palabra de Dios. Y sin embargo, esa mentira ha demostrado tener vida dura en ambientes que se hacen llamar cristianos***¹⁸⁵.

¹⁸¹ O. c., pág. 35.

¹⁸² Cfr. O. c., págs. 35 a 39.

¹⁸³ O. c., pág. 31.

¹⁸⁴ O. c., pág. 34.

¹⁸⁵ Ibid.

Es entonces la ilusión de poder separar el plano de la fe del de las realidades históricas, lo que hace más rechazable, para el autor, un modelo teológico.

¿Cuál es la teología que se critica?

Los diversos autores y artículos o libros analizados, han empleado diversas denominaciones para el objeto de su crítica: teología dominante; teología europea; teología no latinoamericana; teología nordatlántica; teología del mundo rico; teología moderna, etc.

Es evidente también que la crítica se ha hecho desde la confrontación con otro proyecto teológico: la Teología Latinoamericana de la Liberación.

Todas estas denominaciones pueden dar la idea de un criterio geográfico para delimitar los modelos teológicos y a nadie se le oculta que tal criterio no puede ser sino simbólico. Pablo Richard lo expresa muy claramente: *“No todo lo que viene de América Latina es latinoamericano. No olvidemos que la cultura y la teología dominante en América latina es justamente europea, pues somos países dominados y dependientes ... No todo lo que viene de Europa es necesariamente imperialista; también en Europa hay teología liberadora”*¹⁸⁶.

El criterio geográfico puede reeditarse en contraposiciones tales como: Tercer Mundo/Grandes Potencias; Países Pobres/Países Ricos; Periferia/Centro, y otras parecidas. Esta terminología no deja de ser ambigua cuando se utiliza en la caracterización de modelos teológicos.

*“La raíz de la contradicción principal en la actual confrontación teológica –anota Pablo Richard– hay que buscarla en la dialéctica Opresión/Liberación. Esta contradicción atraviesa fundamentalmente el nivel económico, pero también el nivel político, cultural y teológico. Esta contradicción opone también fundamentalmente a Europa contra América latina, pero la contradicción también está presente en el interior de América latina y, en cierta medida, en el interior de Europa. Si la Teología de la Liberación ha surgido en América latina es porque aquí el imperialismo y el capitalismo desatan masivamente su fuerza irracional de represión y opresión y el subdesarrollo y la dependencia se hacen ya intolerables ... Nuestra teología no es a priori anti-europea sino anti imperialista y nos sentimos más cerca de aquellos europeos que luchan por la liberación, que de aquellos latinoamericanos que luchan por mantener la dominación capitalista en nuestra patria grande latinoamericana”*¹⁸⁷.

¹⁸⁶ RICHARD, J. P., “La Teología de la Liberación Latinoamericana: un Aporte Crítico a la Teología Dominante”, en: *Páginas*, No. 3, Vol. II, Lima, Julio 1976 (separata) pág. 1.

¹⁸⁷ O. c., pág. 2.

Esta precisión era necesaria y hace justicia a hechos palpables, como el de europeos que hacen Teología de la Liberación, uno de cuyos exponentes es Giulio Girardi, o el de una “hostilidad sistemática” despertada en algunos sectores y centros de reflexión radicados en América latina contra la Teología de la Liberación¹⁸⁸.

Las precisiones de Pablo Richard parecen también ser las que más justicia hacen a la “contradicción fundamental” que aparece subyacente en todos los artículos analizados.

Estas precisiones, asumidas también por Gustavo Gutiérrez¹⁸⁹ evitan malentendidos como los que subyacen a las críticas de J. Moltmann¹⁹⁰ donde acusa a la Teología de la Liberación de un discutible “provincialismo teológico”, o de que sus tesis más novedosas son únicamente las que asumen el pensamiento de Marx, quien era europeo¹⁹¹. A este respecto Gustavo Gutiérrez anota que “*es en el corazón de un proceso histórico y no en la tranquilidad de una biblioteca o de un diálogo entre intelectuales, donde surge, para el movimiento popular, el encuentro con las ciencias sociales y el análisis marxista. Ellos aparecen como importantes para comprender los mecanismos de opresión del orden social imperante*”¹⁹². Con ello se ve, de nuevo, que no es una frontera geográfica sino la frontera. Opresión/Liberación, el eje de la confrontación de estos modelos teológicos.

¿Una crítica convergente?

Al recorrer todos estos aportes críticos que hasta ahora se han presentado de manera más analítica, parece que no es necesario un gran esfuerzo sistematizador para su presentación sintética. Una profunda convergencia ha venido siendo sugerida por la sola exposición.

El punto de convergencia de esta crítica, que se presenta a manera de hipótesis para ser conferida con las referencias bibliográficas, se puede expresar así: **se critica fundamentalmente a la teología dominante un tratamiento incorrecto de las relaciones entre el pensamiento y el conjunto de la praxis histórica humana.**

- La crítica RUBEM ALVES, cuando explicita el choque entre el lenguaje del humanismo político y el lenguaje teológico dominante, choque centrado en

¹⁸⁸ Gustavo Gutiérrez alude a la revista *Tierra Nueva*, Bogotá, como exponente de esta “hostilidad sistemática”. Cfr. Gutiérrez, G., *Teología desde el Reverso de la Historia*, pág. 6.

¹⁸⁹ Gutiérrez, G., o. c., pág. 35.

¹⁹⁰ MOLTSMANN, J., *Carta sobre la Teología de la Liberación*, revista *Selecciones de Teología*, Barcelona, vol. 15 No. 60 (1976) págs. 305 y ss.

¹⁹¹ *Ibid.*, pág. 305.

¹⁹² *Ibid.*, o. c., pág. 306.

la concepción de la trascendencia, lleva precisamente a señalar que todo lenguaje, aún el teológico, tiene una relación necesaria con la programación de la praxis, relación que, por no haber sido abordada cuidadosamente, ha llegado a articular una teología en base a una trascendencia a-histórica, falseando la original teología bíblica donde los hechos preceden a las palabras.

- La crítica de JUAN LUIS SEGUNDO, cuando denuncia la pretendida autonomía de la teología con respecto a las ciencias que dan acceso a la realidad del presente, ¿no está apuntando también a esa ilícita independencia entre el pensamiento y el conjunto de la praxis histórica humana?
- La crítica de ENRIQUE DUSSEL, cuando desvela las conexiones entre una teología que ignora al 'Otro-Oprimido' y la totalización egocéntrica del hombre europeo moderno que se formula en el 'Yo-Pienso', está apuntando también al mismo desfase entre pensamiento y praxis histórica humana, desfase que ha llevado aún a las teologías más progresistas a una incomprensión sistemática del mundo concreto del 'Otro-Oprimido' a través del cual se revela Dios.
- La crítica de HUGO ASSMANN, quizás la más recurrente y radical, cuando explica de múltiples maneras cómo la independencia entre el lenguaje y la praxis, o sea, cuando se consagra como punto de partida de cualquier discurso algo que no garantice su conexión con la praxis, entonces el lenguaje comienza a ser vehículo de poderes que se ocultan tras él para deshumanizar al hombre, está señalando las consecuencias nefastas de ese mal tratamiento de la relación entre pensamiento y praxis humana, que ha llevado a que en la teología se oculten los intereses de las clases dominantes.
- La crítica de JOSÉ PABLO RICHARD, cuando denuncia todos los intentos evasivos de la teología que sale en búsqueda afanosa de una 'especificidad' que la dispense de abordar sus condicionamientos no teológicos, cayendo en las redes de una ingenua ideologización que la pone al servicio de las demandas recodificadoras de lo religioso hechas por las diversas fases del capitalismo dominante, ¿no apunta también, acaso, a las mismas incorrectas relaciones entre pensamiento y praxis histórica humana?
- La crítica de IGNACIO ELLACURÍA a los mismos supuestos filosóficos de la teología dominante, es quizás la denuncia más fundamental, la que descubre los cimientos de estas incorrectas relaciones entre pensamiento y praxis, cuando muestra que la conceptualización del conocer subyacente a la teología dominante, no hace justicia al intelegir humano precisamente porque lo aísla del conjunto de la acción humana.
- La crítica de JON SOBRINO apunta en el mismo sentido, cuando señala que el pensamiento teológico dominante no hace justicia a los condicio-

namientos que impone el contenido teológico al mismo conocer teológico, precisamente por haber bloqueado las relaciones entre la razón y la realidad humana, bloqueo que le obliga a reducir el carácter ‘liberador’ a la racionalidad, a reducir la praxis a un mero contacto experiencial con la realidad sin llegar a su transformación, y a enfatizar en el ‘corte epistemológico’ la distinción y no tanto la contradicción entre el conocimiento teológico y el conocimiento natural.

- La crítica de JOSEPH COMBLIN, cuando muestra que la teología dominante ha privilegiado el decir sobre el hacer, falsificando el primado evangélico del amor, bloqueando a éste para incidir sobre el conjunto de la acción humana, y también cuando denuncia la ingenuidad de la teología dominante frente a las ideologías, proclamando su incontaminación frente a ellas, mientras éstas la invaden por las puertas clandestinas de lo inconsciente, no hace sino enfocar desde otro ángulo las consecuencias de esa mal concebida relación entre el pensamiento y el conjunto de la praxis histórica humana.
- La crítica de JOSÉ MÍGUEZ BONINO, muestra también cómo la elección de un punto de referencia de la teología, distinto a la realidad concreta en que se desarrolla el conjunto de la actividad humana, llevó a la teología dominante a perder progresivamente el significado, en un mundo para el cual las realidades sobrenaturales y el sustrato metafísico de la realidad fueron perdiendo vigencia.
- La crítica de GIULIO GIRARDI, al mostrar la necesidad de una ruptura epistemológica con una teología que ignoraba los mecanismos de la producción teológica precisamente por haber aislado el pensamiento teológico del contexto de sus condicionamientos, especialmente de sus condicionamientos de clase, reedita la misma denuncia de la incorrecta relación entre pensamiento y praxis histórica humana.
- La crítica de GUSTAVO GUTIÉRREZ enfatiza este mismo punto de convergencia cuando afirma que su crítica trata de combatir “esa mentira que ha demostrado tener vida dura en ambientes que se hacen llamar cristianos”, mentira que consiste en “diferenciar el plano de la fe de las realidades históricas en las que ella es vivida.

Dicho tratamiento incorrecto de las relaciones entre el pensamiento y el conjunto de la praxis histórica humana podría tematizarse también como **ideologización de la teología**, tema que quizás se puede percibir como más recurrente en los escritos analizados, al menos en su formulación explícita. Sin embargo, parece que este tema es una tema derivado, o mejor, un ángulo más limitado de la crítica fundamental que se ha sintetizado. En efecto, lo que da la posibilidad de que la teología adquiera un carácter de ‘función’ de intereses de clase es precisamente la ausencia de una crítica a sus propios mecanismos de producción, o, dicho de otra

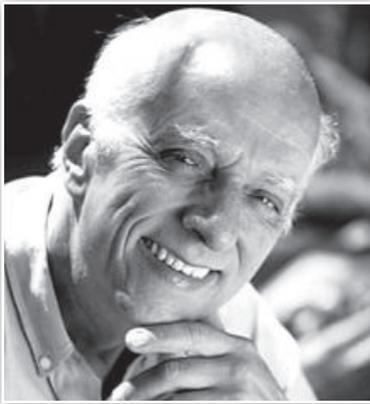
forma, su pretendida autonomía frente al conjunto de la actividad humana. Este análisis lo encontramos desarrollado implícita o explícitamente en la mayoría de los autores. Assmann es quizás el que más directamente lo enfrenta.

* * * *

Especificidad metodológica de la Teología de la Liberación

I. Líneas de reconstrucción de la teología según Rubem Alves

Para comprender mejor las tesis escuetas que Rubem Alves enuncia hacia el final de su artículo. ***Apuntes para un Programa de Reconstrucción en la Teología***¹⁹³, es necesario recurrir a su obra *Religión, Opio o Instrumento de Liberación*¹⁹⁴ donde fundamenta más profundamente sus tesis.



En el capítulo anterior se había visto cómo la crítica de Rubem Alves a la tradición teológica partía de un nuevo lenguaje, fruto de una nueva comunidad que lo respalda en base a su experiencia histórica: el lenguaje del humanismo político, respaldado por el proletariado mundial que experimenta su esterilización frente a la historia.

El conflicto entre el lenguaje de la fe y el lenguaje del humanismo político ha hecho que –anota Alves– *“un gran número de cristianos ha decidido desaprender el lenguaje que otrora aprendieron. Llegaron a la conclusión de que la fe no puede llegar a ser un lenguaje expresivo de su pasión por una liberación humana”*¹⁹⁵. Sin embargo, anota él mismo, *“otros cristianos han rehusado inquebrantablemente olvidar el lenguaje de la fe. La razón para este rechazo es que en el momento mismo de la muerte del lenguaje viejo descubrieron*

¹⁹³ En *Revista Cristianismo y Sociedad* (Montevideo), Año VII No. 21, págs. 30-31.

¹⁹⁴ Edit. Tierra Nueva (Montevideo), 1970, pág. 103 en adelante.

¹⁹⁵ O. c., pág. 104.

que, escondido bajo lo que estaba congelado y paralizado, había un espíritu muy similar al suyo propio”¹⁹⁶.

A través de estas palabras se puede percibir el propósito fundamental de la obra de Alves: una verdadera re-construcción de la teología. La radicalidad de esta tarea la deja entrever en sus Apuntes cuando dice: “No podemos reconstruir la teología poniendo vino nuevo en odres viejos. Un cambio estructural se necesita”¹⁹⁷.

Sin embargo, tal cambio estructural no reviste el carácter de una creación “ex nihilo” (de la nada) de un nuevo lenguaje teológico; se trata de una labor hermenéutica, como él mismo lo advierte: “la básica cuestión teológica no es si esta tarea es posible, sino más bien si es requerida por la estructura del lenguaje bíblico. En otras palabras, la cuestión central es si esta nueva “últimate concern” es la misma como la del lenguaje bíblico. Es la cuestión hermenéutica”¹⁹⁸.

Según Alves, también Lutero, el Existencialismo, Barth, Teilhard de Chardin, etc., crearon lenguajes nuevos de la fe precisamente cuando sintieron los desaffios del presente y redescubrieron algo de la tradición bíblica que les hizo dar muerte a viejos lenguajes y crear lenguajes nuevos en los cuales el pasado revivió y el presente fue asumido en un contexto nuevo. Aunque él nunca utilice esta expresión en su obra, su labor de “reconstrucción” se puede asimilar a lo que Juan Luis Segundo llama “círculo hermenéutico”.

La visión y la pasión por la liberación humana es el espíritu que domina la nueva comunidad que surge en este momento histórico, y de ese espíritu participan muchos cristianos, pero no solo ellos. Sin embargo, esta visión y pasión por la liberación humana, que se constituye como **inquietud más prominente** (*‘ultimate concern’*) de los humanos, es lo que cuestiona los lenguajes tradicionales de la fe.

Desde este desafío histórico que se define como el descubrimiento de una “vocación a la libertad”, Alves explora la conciencia de las comunidades bíblicas (Antiguo y Nuevo testamento) y descubre que “los fragmentos más primitivos de su memoria expresan ya la realidad de la vocación a la libertad”¹⁹⁹.

En cuanto a la comunidad de fe del Antiguo Testamento, esta vive un conflicto permanente con los paradigmas de humanización de las culturas que la rodean, que implican la “desfuturización del ser humano”. Los principales paradigmas que entran en conflicto con la comunidad bíblica, a los cuales hace alusión Alves, son: el Baalismo y la Religión Babilónica; en ambos la humanización es el

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ ALVES, R., *Apuntes ...* No. 13.20.

¹⁹⁸ Op. cit. No. 14.00.

¹⁹⁹ ALVES, R., *Religión ...* o. c., pág. 114.

resultado de la armonía de los humanos con el sistema de la naturaleza en que se halla y del que forma parte; y para ambos, el peligro mayor es “lo nuevo”, “lo inesperado”, porque tales elementos rompen la armonía y el ciclo normal de la vida. La lógica de estos paradigmas se comprende así: la labor del pensamiento es describir lo que es, y la acción se constituye por la adaptación a lo que es. La comunidad bíblica, por el contrario, “*esperaba un futuro renovado y vivía como peregrina, siempre a la espera y deseando lo inesperado*”.

En cuanto a la comunidad de fe del Nuevo testamento, ésta entra en conflicto con el paradigma de humanización que propone La Ley. Para la comunidad del Nuevo Testamento, La Ley había sufrido una perversión histórica, pues originalmente había sido dada para la creación de un futuro renovado, en camino de Egipto a la Tierra prometida, para impedir la adaptación al Statu quo como lo exigía la lógica de las culturas circunvecinas, pero se había des-historizado y se convirtió en la presencia de un pasado congelado que se erigió como determinante de la conducta del ser humano, en una expresión a-histórica de lo que era ‘eternamente verdadero’. La lógica de este paradigma, según el cual el humano es humano en la medida en que se adapta y se incorpora a una idea eterna, es el blanco de ataque de la comunidad de fe neotestamentaria.

Hay, entonces, claramente, una “vocación a la libertad” en el espíritu más primitivo de las comunidades bíblicas. La comunidad de la fe se opone a los esquemas de humanización que des-futurizan y des-historizan al ser humano. El espíritu de la comunidad de fe se caracteriza por un rechazo al Statu quo y por el afán de crear un futuro renovado. Esta es la razón –anota Alves– “*por la cual los cristianos y los humanistas políticos se encuentran en tareas comunes tan a menudo ... debido a que los lenguajes que hablan son resultantes de una pasión similar y se dirigen hacia una esperanza similar*”²⁰⁰. Entonces, ¿en qué se diferencian el lenguaje de la fe y el lenguaje del humanismo político?

A esta altura de su hermenéutica Rubem Alves inicia una confrontación entre lo que él llama el lenguaje del “Mesianismo Humanístico” (o sea, del Humanismo Político) y el lenguaje del “Humanismo Mesiánico” (lenguaje de las comunidades bíblicas). Esta confrontación le lleva a explicitar la racionalidad teológica de las comunidades bíblicas.

En efecto, ambos lenguajes (el del “mesianismo humanístico” y el del “humanismo mesiánico”) son lenguajes históricos y son lenguajes marcados por la visión y la pasión por la liberación humana, pero si hay algo que les dé alguna especificidad, algo que impida identificarlos completamente, es precisamente la experiencia histórica que los produce. Nos encontramos aquí en el punto clave de la reconstrucción teológica propuesta por Alves.

²⁰⁰ O. c., pág. 129.

Cuando el autor afirma que “el lenguaje del humanismo mesiánico es la expresión de una cierta experiencia histórica”²⁰¹ ello implica una ruptura con otra concepción del modo de producción del lenguaje teológico, como es la de “*un lenguaje basado en una idea dogmático extraída de la especulación filosófica o de la experiencia de la revelación de la epifanía de lo eterno, o sobre la base de la existencia*”²⁰².

La relación: lenguaje/experiencia histórica, podría aparecer como un principio hermenéutico que Alves aplicaría al lenguaje bíblico con la lógica que va de lo general a lo particular. Ciertamente el autor está convencido de que: “*el lenguaje es un fenómeno histórico. No constituye una serie de símbolos que se refieren a objetos y acciones determinadas. Expresa el auto-entendimiento de una comunidad en su contexto histórico, su relación con su mundo, su vocación dentro de la historia. El examen científico del significado del lenguaje, por lo tanto, no es un simple proceso de verificación de la relación exacta entre las palabras, por un lado, y los objetos y acciones a los cuales se refieren, por otro. Requiere más bien una investigación de la experiencia histórica total que dio origen al lenguaje*”²⁰³.

sin embargo, la ‘historicidad’ del lenguaje bíblico se desvela en el intento por distinguir la especificidad de la visión y pasión por la liberación humana que se da en las comunidades bíblicas, de la misma visión y pasión por la liberación humana que se da en el mesianismo humanístico. La relación lenguaje/experiencia histórica no es, entonces, un a priori que Alves aplique al lenguaje bíblico.

Para el Mesianismo Humanístico la liberación o creación de un futuro nuevo sólo se da dentro de las posibilidades reales, objetivas y subjetivas de la historia, es decir, cuando existe un sujeto histórico que decide ser libre y cuando ese sujeto tiene el poder de vencer las resistencias objetivas que se oponen a su liberación, Alves apunta que este lenguaje, cuyo único recurso es el ser humano, ante el poder de domesticación de la conciencia y ante el poder de represión que ha logrado la sociedad tecnológica, se encuentra ante el dilema de una historia sin esperanza (desesperación) o una esperanza sin historia (romanticismo).

La experiencia histórica que sirve de base al lenguaje del Humanismo Mesiánico (lenguaje bíblico), por el contrario, tiene una discrepancia con el anterior. La creación de un futuro renovado no se entiende a partir de las posibilidades objetivas y subjetivas del momento histórico. En efecto, el lenguaje de Israel no revela un pueblo con conciencia de libertad (quiere “regresar a las ollas de Egipto”) ni un opresor militarmente débil (Egipto). El lenguaje de la comunidad bíblica veterotestamentaria se sintetiza en que “***fueron forzados a ser libres***”.

²⁰¹ O. c., pág. 135.

²⁰² Ibid.

²⁰³ O. c., pág. 134.

De allí que esta experiencia histórica se exprese como la irrupción en la historia de una libertad trascendente a la historia. Y **es allí donde surge lo teológico, el lenguaje sobre Dios**. Por eso, anota Alves, “El lenguaje bíblico sobre Dios ... no es descriptivo de una ontología o de una metafísica. Se refiere a lo que ha sucedido, sucede y puede suceder dentro de la historia”²⁰⁴ “La Teología o el lenguaje sobre Dios era la misma cosa que el relato de los hechos que, gracias a su poder liberador en el pasado, ofrecían una base de esperanza en el presente”²⁰⁵. Y, citando a Von Rad, corrobora: “Así, el volver a contar permanece como la forma teológica discursiva del Antiguo Testamento”²⁰⁶.

En esta búsqueda de la especificidad teológica de la visión y pasión por la liberación humana, Alves descubre al mismo tiempo la racionalidad teológica de las comunidades bíblicas: “El resultado del hecho que la conciencia de las comunidades bíblicas surgió de los hechos históricos y estaba sujeta a ellos, fue que una manera nueva de utilizar los poderes de la razón fue creada”²⁰⁷. De acuerdo con Von Rad y complementándolo, Alves define esta racionalidad por “la prioridad absoluta, en teología, del acontecimiento sobre el logos, comprometido en una reflexión renovada sobre el significado de los acontecimientos históricos, reflexión que, por supuesto, siempre aparece solamente en la apariencia de interpretaciones ad hoc”²⁰⁸.

Este redescubrimiento de la racionalidad teológica es contrapuesto enseguida con la racionalidad griega, que ha servido de fundamento a la tradición teológica más dominante. En la racionalidad griega “el pensamiento toma como límite la verdad de lo que es ... dirige sus energías a la tarea de comprender el mundo ... se desplaza de lo sensible a lo inteligible, de la comprensión contradictoria a la comprensión racional de lo que existe ...”²⁰⁹.

No sería justo atribuir a Rubem Alves el redescubrimiento de esta lógica peculiar del pensamiento hebreo. Las numerosas citas de Von Rad, de Buber, de N. J. Snaith, de G. E. Wright, etc. Que aparecen en su obra, muestran que existe toda una corriente de teólogos que ha explorado esta lógica. El aporte de Alves hay que situarlo en todo el contexto de su obra, desde el punto de partida, o sea, la nueva experiencia histórica de los cristianos comprometidos en la liberación humana, el esclarecimiento de sus puntos de conflicto con los lenguajes teológicos, la hermenéutica del lenguaje de las comunidades bíblicas en base a la experiencia histórica que les da origen y los lineamientos que de allí extrae para la reconstrucción de la teología. Estas líneas las sintetiza en el último capítulo de su obra:

²⁰⁴ O. c., pág. 237.

²⁰⁵ O. c., pág. 138.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ O. c., pág. 139.

²⁰⁹ Cfr. O. c., págs. 139-140.

- A. El lenguaje teológico es un lenguaje **histórico**. Esto quiere decir que su objetivo no es meta-histórico; que repudia la especulación absoluta, inmaterial y autosuficiente ... que no genera al objeto del pensamiento sino al pensamiento del objeto ... que no extrae su alimento y fuerza de los vacíos, bordes y rincones de la vida humana; que rechaza todo lo que no se refiere al mundo humano ...; que incorpora en su universo discursivo todo lo que se refiere al mundo de los humanos y a su esperanza de liberación.
- B. Es un lenguaje que tiene importancia **secundaria**, pues su intención es la liberación humana. *“Es, nada más y nada menos que una nota al pie de los acontecimientos que, en cualquier momento específico, fueron proveedores del vector y de la presión de las posibilidades de liberación humana en medio de la historia”*²¹⁰.
- C. De allí también que el pasado y el futuro no se erigen como dimensiones abstractas del tiempo. Son recordados y esperados respectivamente por causa de un presente histórico concreto²¹¹.
- D. Es un lenguaje **secular y secularizador**, porque expresa la negación y esperanza permanente que relativizan y desacralizan cada presente²¹².
- E. Es un lenguaje que es **expresión de la imaginación**, en cuanto rechaza los límites de los hechos y expresa la trascendencia de la razón sobre lo dado. Pero esto no lo hace alienante, inverificable y carente de significado. Tal dimensión deriva de su objeto que es el futuro; de su carácter radicalmente crítico. Sin embargo esta función sólo le es posible cuando la imaginación permanece injertada en los hechos como inteligencia comprometida²¹³.

La clave de la reconstrucción teológica propuesta por Alves es la primacía de la experiencia histórica sobre el lenguaje, o sea, la primacía de la praxis sobre el logos, como racionalidad propia de lo teológico.

En este aspecto básico, el aporte de Alves entronca con el aporte de la teología bíblica que ha venido investigando la peculiaridad del pensamiento semítico (piénsese en Von Rad, Auzou, etc.). Sin embargo el proyecto de Alves va más allá. No trata simplemente de interpretar el lenguaje bíblico sino de recuperar para la teología la racionalidad propia de las comunidades de fe, donde los hechos preceden y determinan las palabras, la praxis el logos, la experiencia histórica el lenguaje. Tal racionalidad y el espíritu y la experiencia que la originan (la pasión por la liberación humana) se condicionan mutuamente.

²¹⁰ O. c., págs. 247-248.

²¹¹ O. c., pág. 250.

²¹² Cfr. O. c., págs. 251 a 254.

²¹³ Cfr. O. c., págs. 254 a 257.

2. La nueva manera de hacer teología según Gustavo Gutiérrez

El primer capítulo de la obra más amplia de Gustavo Gutiérrez: *Teología de la Liberación-Perspectivas*²¹⁴, contiene las líneas fundamentales de su concepción del quehacer teológico. Su ponencia en el Encuentro teológico de El Escorial (1972) la complementa y aporta algo más sobre su contexto.

Para Gustavo Gutiérrez la reflexión teológica es fundamentalmente “inteligencia de la fe” y, por lo tanto, “en todo creyente, más aún, en toda comunidad cristiana, hay un esbozo de teología, de esfuerzo de inteligencia de la fe. Algo así como una pre-comprensión de una fe hecha vida, gesto, actitud concreta”²¹⁵.



Ese quehacer teológico ha cumplido diversas funciones en la historia del cristianismo. Pero no todas esas funciones son, para Gutiérrez, tareas o etapas históricas superadas. Algunas son tareas permanentes de la teología, en especial dos de ellas: su función como Sabiduría y su función como Saber Racional.

Si bien es cierto que la primera función identificó a la teología de los primeros siglos como una “meditación sobre la Biblia orientada al progreso espiritual”, y que la segunda función se explicita a partir del siglo XII a la luz de la categoría aristotélica de ‘ciencia’, sin embargo estas dos funciones son esenciales a la teología. Con todo, “*ambas tareas deben ser en parte recuperadas de las escisiones o deformaciones sufridas a lo largo de la historia*”²¹⁶.

La reflexión teológica de Gustavo Gutiérrez busca cómo referenciar más bien una **nueva función** de la teología que se ha venido abriendo paso en los últimos años, la de ser: **reflexión crítica sobre la praxis**. Esta función no estuvo totalmente ausente en los primeros siglos y puede vislumbrarse en la obra agustiniana *La Ciudad de Dios*, pero diversos factores que se pueden percibir en los últimos años la han ido exigiendo como **función básica** de la teología. Los factores a que hace alusión Gutiérrez son los siguientes²¹⁷:

- El redescubrimiento del **primado de la caridad** en el Evangelio ha ido definiendo la ‘inteligencia de la fe’ más como inteligencia de un compromiso que como inteligencia de unas afirmaciones.

²¹⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, CEP, Lima, 1971.

²¹⁵ O. c., pág. 21.

²¹⁶ Ibid., pág. 23.

²¹⁷ Cfr. O. c., págs. 27 a 34.

- El dualismo: contemplación/acción ha recorrido todo un proceso histórico en la espiritualidad cristiana hasta llegar a la difícil síntesis ignaciana: “contemplativo en la acción, síntesis que se enriquece más en nuestros días con el descubrimiento del valor religioso de lo profano y la espiritualidad del actuar cristiano en el mundo.
- La sensibilidad frente a los valores antropológicos de la revelación revaloriza el actuar de los humanos en el mundo como punto de referencia para comprender la misma revelación.
- La vida misma de la Iglesia se ha ido erigiendo como ‘lugar teológico’. Esto aparece más explícitamente en el Concilio Vaticano II donde el actuar de la Iglesia en el mundo es punto de partida para la reflexión teológica (*Gaudium et Spes*).
- La llamada ‘teología de los signos de los tiempos’, entendida no como una llamada al análisis intelectual sino al compromiso de los cristianos, marca también una convergencia al quehacer humano en el mundo como punto de partida para la reflexión teológica.
- Nuevas corrientes filosóficas han ido subrayando la importancia de la acción humana como punto de partida de toda reflexión. M. Blondel planteó el quehacer filosófico como reflexión crítica de la acción. El Marxismo, por su parte, señala la primacía de la transformación del mundo sobre su interpretación.
- El redescubrimiento de la dimensión escatológica del cristianismo ha corroborado la importancia del papel central que tiene la praxis histórica como tarea que abre al hombre al futuro. En este ámbito se configura la primacía de la “ortopraxis” sobre el afán de “ortodoxia” que predominó en la tradición teológica.

A estos factores hay que añadir lo que Gutiérrez señala, en su ponencia de El Escorial, como el contexto inmediato que da lugar al surgimiento, en América Latina, de la Teología de la Liberación²¹⁸:

- Una nueva experiencia de muchos cristianos que se ha caracterizado por un entrar en el mundo del pobre y descubrir allí las raíces estructurales de la pobreza. Esto los ha llevado a una ruptura cultural con la ideología de las clases dominantes que oculta estas raíces y a aplicar la “sospecha ideológica” a todo el ámbito de la cultura.

²¹⁸ Cfr. GUTIÉRREZ, Gustavo, “Evangelio y Praxis de Liberación”, en: *Fe cristiana y Cambio Social en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1973, págs. 234-241.

- Una nueva comprensión de lo político. De actividad sectorial ha pasado a ser comprendida como actividad que abarca todo el quehacer humano. Esto conlleva el interés por la racionalidad propia de lo político y descubrimiento del carácter conflictual de la praxis humana.
- Una nueva experiencia espiritual en la cual lo político se ha convertido en el marco ineludible para vivir y pensar la fe.
- Todo esto se enmarca en una toma de consciencia del cambio que se ha operado en la manera como el ser humano CONOCE, en la forma como se acerca a la verdad y cómo la relaciona con la práctica histórica²¹⁹. Este cambio lo caracteriza así:
 - El conocimiento está ligado a la transformación.
 - La Verdad se verifica, se hace.
 - La realidad histórica deja de ser el campo de aplicación de verdades abstractas para ser más bien el lugar privilegiado del que se parte y al que se regresa en el proceso del CONOCER.
 - La Praxis transformadora no es el momento de encarnación degradada de una teoría límpida y bien pensada, sino la matriz de un conocimiento auténtico y la prueba decisiva de su valor²²⁰.
- Todas estas experiencias producen un “**salto cualitativo**” que Gutiérrez define como “**una manera distinta de percibirnos como humanos y como cristianos**”²²¹.

Todos estos factores han ido configurando un nuevo tipo de “**inteligencia de la fe**”, una nueva función fundamental de la teología, o sea “**una nueva manera de hacer teología**”²²².

*“En este contexto –afirma Gutiérrez– la teología será una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica 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 parte de un compromiso por crear una sociedad justa y fraterna y que debe contribuir a que ese compromiso sea más radical y más pleno. Inteligencia de la fe que se hace verdad, se verifica en la inserción real y fecunda en el proceso de liberación. Reflexionar sobre la fe como praxis liberadora es reflexionar sobre una verdad que se hace y que no solo se afirma. En última instancia, nuestra exégesis de la Palabra, a la que la teología quiere contribuir, se da en los hechos. La creación de la fraternidad entre los humanos es la aceptación del don gratuito de filiación. Es vivir en y por Cristo y en el Espíritu”*²²³.

²¹⁹ O. c., pág. 241.

²²⁰ Ibid., págs. 241-242.

²²¹ Pág. 240.

²²² GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación...*, o. c., pág. 40.

²²³ GUTIÉRREZ, *Evangelio...* o. c., pág. 244.

El carácter de reflexión **crítica** implica, según Gutiérrez, que la teología sea crítica de:

- sus propios instrumentos conceptuales. Sólo así puede ser un discurso no ingenuo;
- los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana;
- la sociedad y de la Iglesia en tanto interpeladas por la Palabra de Dios. Esto hace de la teología una teoría crítica, animada por una intención práctica e indisolublemente unida a la praxis histórica.

Esto implica también que la teología sea “**acto segundo**”, puesto que “**lo primero es el compromiso**”²²⁴.

Dicho carácter crítico hace que la teología opere en sentido inverso al de una ideología racionalizadora y justificadora de un determinado orden social y eclesial. En este sentido también cumple una función liberadora del ser humano y de la comunidad cristiana, evitando todo fetichismo e idolatría²²⁵.

Gustavo Gutiérrez advierte que esta nueva función de la teología “*no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como saber racional, sino que las supone y las necesita ... (pero) lleva a una redefinición de esas otras dos tareas. En adelante, sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, como puntos de partida y como contexto, la praxis histórica. Es en obligada referencia a ella donde deberá elaborarse un conocimiento del progreso espiritual a partir de la Escritura, y es en ella también donde la fe recibe las cuestiones que le plantea la razón humana*”²²⁶.

El método teológico de Gustavo Gutiérrez se basa, entonces, en una nueva manera de comprender el conocer teológico. El **conocer**, allí, parte de y regresa a un compromiso; es un **momento interno de una praxis histórica**. Este conocer teológico es claro que se plantea como un cuestionamiento a la relación entre el conocimiento y el conjunto de la actividad humana en el mundo que ha servido de base a la tradición teológica.

Es claro que este esbozo de método teológico plantea muchos interrogantes metodológicos. En las obras de Gutiérrez sólo se encuentran los lineamientos básicos. Otros autores desarrollan más las implicaciones metodológicas.

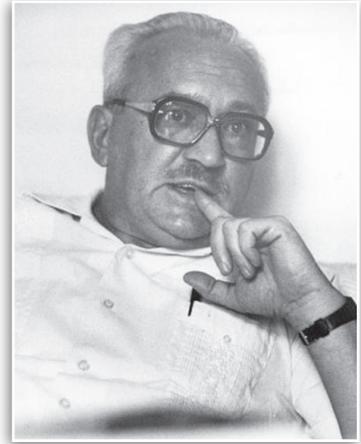
²²⁴ GUTIÉRREZ, G., *Teología de la...* o. c., págs. 34-35.

²²⁵ Cfr. O. c. pg. 36.

²²⁶ O. c., págs. 38-39.

3. Una praxeología de la fe según Hugo Assmann

El aporte que Hugo Assmann hace, desde la realidad latinoamericana, a la discusión europea sobre la Teología de la Revolución, en su artículo *Die situation der unterentwickelt gehaltenen länder als ort einer theologie der revolution*²²⁷, en 1969, traza ya los fundamentos de una nueva manera de hacer teología, Sus postulados básicos son los siguientes:



- Un nuevo punto de partida que garantice la unidad de teoría y praxis, donde la reflexión para de un compromiso concreto²²⁸.
- Un lenguaje de la fe que esté en función de una aprehensión del acto de fe que ha encontrado su forma histórica concreta. Tal lenguaje será provisorio y concreto²²⁹.
- Como lenguaje concreto, la teología percibirá la necesidad de utilizar instrumentos de análisis social, los cuales nunca serán totalmente neutros sino que implican opciones ético-sociales que contribuyen a determinar la interpretación de los hechos²³⁰.
- La teología debe descansar sobre una antropología concreta que vea al ser humano integrado en el juego de fuerzas del proceso histórico²³¹.
- La labor de esta teología consiste principalmente en ofrecer su colaboración para tender un puente, lo mejor estructurado posible, entre los principios de la fe y las decisiones capaces de estructurar la realidad, evitando la cristianización alienante de proyectos seculares y haciendo posible la experiencia de una auténtica trascendencia²³².
- Dicha teología asumirá un carácter profético. Como lenguaje profético estará marcado por la situación histórica y comprometido en el juego político de los medios de comunicación social. Cumple entonces una función de acu-

²²⁷ En: *Diskussion zur Theologie der Revolution*, ed. Ernst Feil y Rudolph Weth, Mainz-München, 1969, pg. 218-248. Aquí se toman las notas de la versión francesa: *Discussion sur la Théologie de la Revolution*, Cerf-Mame, Paris, 1972, págs. 139-166.

²²⁸ Cfr. O. c., págs. 140-141.

²²⁹ Cfr. O. c., pág. 143.

²³⁰ Cfr. O. c., pág. 148.

²³¹ Cfr. O. c., pág. 150.

²³² Cfr. O. c., pág. 149.

sación valiente y, en tal sentido, no puede tomar la forma de una reflexión neutral sino que se atreve a ser ‘unilateral’ para no ser equívoca²³³.

- El esfuerzo de desideologización la obliga a la permanente autocrítica y al permanente recurso a las fuentes. Sus fuentes no son solamente la Biblia y la Tradición cristiana, sino también los instrumentos intelectuales de análisis estructural de la realidad, cuya validez es necesario verificar constantemente²³⁴.
- Dicha teología es ‘científica’ en la medida en que toma en serio el análisis científico de la realidad, recurriendo a las ciencias económicas, sociológicas y políticas, y en cuanto participa del carácter analítico de las ciencias humanas y naturales²³⁵.

Estos postulados son desarrollados más ampliamente en sus escritos posteriores, sobre todo en aquellos donde trata de caracterizar el tipo de reflexión teológica que surge en América latina. Estos escritos suponen ya la obra de Gutiérrez y tratan de precisar más algunos aspectos metodológicos. De ellos extraemos algunos puntos que pueden contribuir a aclarar la especificidad metodológica de la Teología de la Liberación.

A. Bases epistemológicas

En su crítica a la tradición teológica, Assmann señalaba el peligro de un punto de partida del lenguaje o de la reflexión que no garantice su conexión fundamental con la acción. Tal dicotomía deja el lenguaje disponible para ser manipulado por los poderes. Por eso la Teología de la Liberación “pide que la teología toda se centre de tal forma en la acción y el juego variado de la praxis histórica de los humanos, especialmente de los cristianos, en la transformación del mundo, que ésta se vuelva su **punto de referencia constante**²³⁶.”

En la misma línea de Gutiérrez, la teología, para Assmann, debe ser encarada como “**función crítica de la acción**”²³⁷. Por eso afirma: “*Se inaugura, pues, un lenguaje en el cual la tarea de transformación del mundo se conjuga tan íntimamente a la de su interpretación, que esta última es vista como imposible sin la primera. Se declara el fin de toda ‘logía’ que no sea ‘logía’ de la praxis. Se rompe el hechizo verbal de la ‘palabra eficaz’. Se denuncia la ‘gratificación substitutiva del decir la verdad’ en la medida en que no se apoya en el ‘hacer la verdad’*²³⁸.”

²³³ Cfr. O. c., págs. 152-153.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Cfr. O. c., pág. 154.

²³⁶ ASSMANN, H., *Opresión, Liberación ...* o. c., pág. 59.

²³⁷ O. c., pág. 87.

²³⁸ Ibid.

Todo esto significa que el **conocer teológico** se asume dentro de una concepción del conocer humano, según la cual el conocer no es independiente del conjunto de la actividad humana sino que está íntimamente ligado a ella. Significa esto, al mismo tiempo, la ruptura con otro tipo de concepción del conocer, según la cual el pensamiento tenía su mundo propio: el de la realidad pensada, independiente del mundo real, y la verdad podía establecerse como una 'verdad en sí', pre-existente a lo real.

Assmann habla explícitamente de un "corte cultural con un lenguaje anterior acerca de la verdad"²³⁹. En dicho lenguaje, la verdad "existía en sí ... la eficacia histórica de esta verdad era pensada como un paso ulterior, bastante independiente de la determinación de esta verdad ... El encuentro con la verdad era pensado como una adhesión intelectual, o a su lógica o a su autoridad ... Poseía una eficacia atribuida, substitutiva de la eficacia histórica real ... No podía ser falseada o validada por las falsificaciones o verificaciones históricas; estas eran fácilmente justificadas como 'aplicaciones imperfectas' propias de la contingencia humana, sin que eso afectase para nada la permanencia absoluta de la verdad en sí ... La declaración de fidelidad a ésta (verdad) servía para encubrir la ausencia de verdad real en el plano de la historia"²⁴⁰. A este lenguaje Assmann opone una noción de verdad que es identificada con la noción de praxis eficaz.

Lo que garantiza la interdependencia entre pensamiento y acción es la praxis. Esta debe constituirse, según Assmann, en punto de partida del discurso.

Para precisar mejor el concepto de praxis en Assmann, acudamos a un autor que lo ha sintetizado cuidadosamente así: "**praxis es la acción humana con consciencia de su dimensión político-social, que busca incidir en el estatus social (estructural) para cambiarlo en una línea humanizadora, es decir, liberadora, lo que comporta un planteamiento estratégico-táctico que supone señalar prioridades y optar por un instrumental ideológico**"²⁴¹.

Pero si bien la praxis, así entendida, debe ser el punto de partida y el primer referente de la reflexión teológica, no es el único referente ni el que la da su especificidad 'teológica'²⁴².

Al señalar la praxis como punto de partida de la reflexión teológica, Assmann subraya la profunda convergencia con el conocimiento bíblico: "*En la Biblia ... la palabra solo tiene sentido como enunciación de un hecho, la teoría solo tiene senti-*

²³⁹ O. c., pág. 91.

²⁴⁰ O. c., pág. 90.

²⁴¹ MIGUÉLEZ, Xosé, *La Teología de la Liberación y su Método - Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*, Herder, Barcelona, 1976, pág. 44.

²⁴² Cfr. ASSMANN, *Opresión, Liberación ...* o. c., pág. 65.

do como enunciación de una praxis”²⁴³. En esta apreciación coincide con Rubem Alves.

B. La especificidad ‘teológica’ de la reflexión sobre la praxis

Assmann se pregunta qué es lo que hace que una “reflexión crítica sobre la praxis” sea teológica, pues tal función parece ser el papel de las ciencias humanas.

Este problema no se resuelve sencillamente diciendo que la reflexión sobre la praxis se hace “a la luz de la fe”, puesto que se corre el peligro de provocar un cortocircuito cuando a la teología se le asignan dos fuentes: la de una fe ya poseída y definida y la de una realidad dinámica y conflictiva. Además, si la fe se concibe como un criterio puro, no mediatizado ni ideologizado, se pecaría por una “ingenuidad fundamentalista”²⁴⁴.

Ciertamente, para Assmann, “una reflexión crítica sobre la praxis histórica de los humanos será teológica en la medida en que ausculte en esta praxis la presencia de la fe cristiana”²⁴⁵. Pero más adelante añade: “Obsérvese que señalamos en esto la nota típica, el signo distintivo, no su referencia exclusiva”²⁴⁶.

Ahora bien, los referentes de esa fe: Biblia, Tradición, están siempre mediatizados históricamente. Lo que nosotros poseemos como referencia de la fe no es sino “la historia de configuraciones sucesivas, siempre parciales, dialécticamente conflictivas entre sí ... Todo esto llegó hasta nosotros formado, deformado, reformado y nuevamente deformado por la historia concreta del cristianismo... Es dentro de estas contexturas circunstanciales de la historia que se verbalizan los dogmas, el derecho eclesástico y la pastoral”²⁴⁷. El autor alude aquí al problema de la hermenéutica, problema que él reconoce que ha alcanzado poco desarrollo en la Teología de la Liberación²⁴⁸. Juan Luis Segundo hará aportes más significativos a este respecto.

Pero aún remitiendo el problema de la hermenéutica de los referentes mediatizados de la fe a un posterior desarrollo, el “a la luz de la fe” en Assmann, no significa la confrontación de la praxis histórica humana con una ‘verdad-de-fe’ como ‘verdad-en-sí’, pues ya nos referimos a la ruptura explícita con tal tipo de ‘verdad’ y, por consiguiente, con una fe que se defina como ‘asentimiento intelectual’ a tales ‘verdades’.

Assmann acentúa la dimensión de praxis de la fe, y su insistencia en este aspecto puede dar la impresión de una total convertibilidad entre praxis histórica y fe.

²⁴³ O. c., pág. 88.

²⁴⁴ O. c., pág. 63.

²⁴⁵ O. c., pág. 65.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ O. c., pág. 62.

²⁴⁸ Cfr. O. c., págs. 141-142.

Sin embargo, su comentador, Xosé Miguélez, demuestra que no hay tal reducción de la fe a la praxis. En una justa apreciación, este autor afirma que, en Assmann, “no hay disolución del aspecto teologal de la fe en la praxis, sino un tomar cuerpo de aquél en éste”²⁴⁹.

Es en la praxis histórica donde toma cuerpo la relación a un Dios a quien originariamente se experimenta en la relación con el prójimo, sobre todo con el oprimido²⁵⁰.

No faltan en Assmann formulaciones explícitas del aspecto teologal de la fe; ésta es “una opción personal en relación a Dios en Cristo, además de la dimensión eclesial”²⁵¹. Pero no cabe duda de que su **acento** está en la corporificación histórica de la fe en la praxis histórica liberadora. Por eso afirma que: “la verdad de la fe, su verificación, su ‘hacerse verdad’ históricamente, abarca la totalidad viva de la praxis. El aspecto ‘en cuanto fe’ no es separable del resto”²⁵².

Pero la praxis histórica humana, en cuanto corporifica la fe cristiana, y más precisamente en cuanto acentúa su carácter de eficacia, no está exenta del peligro de caer en el pragmatismo y ser sometida a una evaluación en términos de “**rendimiento**”. Por eso Assmann prefiere el término “**praxeología**”, para significar la simultaneidad tanto del aspecto humano como del aspecto eficaz de la praxis²⁵³, evitando todo reduccionismo pragmático. El término praxeología quiere, entonces, evitar que la eficacia de la fe coporificada históricamente en la praxis, se vea sometida a criterios de rendimiento cuantitativo y sea concebida, más bien, como eficacia cualitativa, en cuanto acción humanizadora de la historia.

C. Relación entre teología y ciencias humanas

Si la teología se ha venido consagrando en Assmann como un **acto segundo**, en relación al ‘acto primero’ que es la praxis histórica humana, punto referencial primero de la teología, también, para Assmann, la teología tiene el carácter de “**palabra segunda**”, en relación a la ‘palabra primera’ que son las ciencias humanas, pues no hay duda que estas ciencias tienen la primera palabra con relación a la praxis humana²⁵⁴.

La implicación metodológica que esto tiene es que “la reflexión teológica sólo se instaure a partir de un análisis de la realidad”²⁵⁵. A este respecto Assmann señala como paradigmático el método instaurado por la *Gaudium et Spes*, que asume

²⁴⁹ MIGUÉLEZ, X., o. c., pág. 55.

²⁵⁰ Cfr. Assmann, o. c., pág. 156.

²⁵¹ O. c., pág. 98.

²⁵² O. c., pág. 101.

²⁵³ O. c., pág. 89.

²⁵⁴ Cfr. O. c., pág. 65.

²⁵⁵ O. c., pág. 66.

una forma tripartita: análisis de la realidad, reflexión teológica, consideraciones pastorales.

D. Mediaciones necesarias

El recurso a las ciencias humanas en cuanto tienen la primera palabra sobre la praxis histórica humana, como recurso inevitable para una reflexión teológica que se centre en la praxis, plantea, a su vez, nuevos problemas metodológicos.

La ‘cientificidad pura’, incontaminada de opciones ideológicas, es cada vez más descartada como ilusoria e ideológica. Assmann es bien consciente de este problema y por ello trata de establecer las mediaciones necesarias que debe asumir una teología que se define como reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe.

Los niveles de mediación que debe asumir la teología son, según Assmann, los siguientes²⁵⁶:

- El nivel socio-económico-político, como una lectura racional de la realidad histórica. Pero dicha lectura no puede hacerse sin la elección de un determinado instrumental analítico. Dicho instrumental, en fin, nunca será neutro; implica, por tanto, una opción ético-política.
- Dado lo anterior, se exige una opción por determinadas tesis políticas. Tales tesis se imponen como consecuencias del análisis socio-político, pero no se pueden reducir a una simple consecuencia de ese análisis; comportan un “plus ético” que se alimenta de la capacidad humana de asumir responsablemente la historia.
- El nivel estratégico-táctico, o sea, la implementación planificada de esas tesis políticas.

El autor es consciente de los numerosos riesgos que implica este método que trata de contrarrestar la “tentación clásica de la teología”, o sea la pretensión de “*un horizonte totalizados con el consecuente rechazo de una historicidad provisoria y real*”²⁵⁷, tentación que llevó a la teología a “*privilegiar, en el pasado, el instrumental directamente filosófico sobre el de las ciencias humanas y sociales*”²⁵⁸.

No hay en esto un rechazo a la Filosofía, pero sí una comprensión de la crisis que afecta a la misma Filosofía; ésta sólo puede superarse mediante una criticidad

²⁵⁶ Cfr. ASSMANN, H., “Notas sobre las Implicaciones de un Nuevo Lenguaje Teológico”, en: *Revista STROMATA*, Buenos Aires, enero / junio 1972, págs. 161 y ss.

²⁵⁷ O. c., pág. 164.

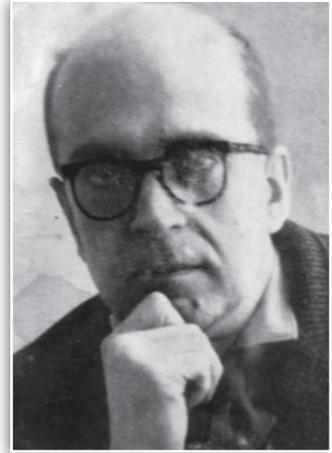
²⁵⁸ Ibid.

que parta de criterios ético-políticos, para construir una reflexión humanista nueva y radical²⁵⁹.

4. El círculo hermenéutico según Juan Luis Segundo, S. J.

La obra más reciente de Juan Luis Segundo, Libe-
ración de la Teología²⁶⁰, aborda directamente la
pregunta crítica que los teólogos profesionales se
habían hecho sobre los primeros intentos de la Teo-
logía de la Liberación: ¿qué es lo que diferencia a un
teólogo de la liberación de un teólogo académico?

Segundo responde a este pregunta desde las prime-
ras páginas de su libro: *“Pienso que la teología más
progresista en América latina está más interesada en
ser liberadora que en hablar de liberación. En otras
palabras, la liberación no pertenece a tanto al conte-
nido sino al método usado para hacer teología frente
a nuestra realidad”*²⁶¹.



Dicho método lo denomina el autor **“círculo her-
menéutico”** y lo define así: *“El continuo cambio en nuestra interpretación de la
Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto indi-
vidual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de
dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la
revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar
... y así sucesivamente”*²⁶².

Luego añado dos condiciones para lograr un círculo hermenéutico en teología:

- *“La primera es que las preguntas que surgen del presente, sean tan ricas, gene-
rales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbra-
das de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y
del mundo en general. Sólo un cambio tal, o por lo menos la sospecha general
acerca de nuestras ideas y juicios de valor sobre esas cosas, nos permitirán
alcanzar el nivel teológico y obligar a la teología a descender a la realidad y
hacerse nuevas y decisivas preguntas”*.
- *“La segunda condición está íntimamente ligada con la primera. Si la teología
llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar*

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ SEGUNDO, Juan Luis, S. J., *Liberación de la Teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975.

²⁶¹ O. c., pág. 13.

²⁶² O. c., pág. 12.

*su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por de pronto termina el círculo hermenéutico. Además, si la interpretación de la Escritura no cambia junto con los problemas, estos últimos quedarán sin respuesta o, lo que es peor, recibirán respuestas viejas, inservibles y conservadoras*²⁶³.

Estas dos condiciones suponen cuatro pasos en el círculo hermenéutico:

1. *“Nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica;*
2. *La aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular;*
3. *Una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes;*
4. *Nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición*²⁶⁴.

A manera de ejemplo de lo que es este círculo hermenéutico, Juan Luis Segundo presenta cuatro intentos hermenéuticos, de los cuales no todos recorren los pasos anteriores de la circularidad.

El intento de HARVEY COX en ***La Ciudad Secular*** trata de presentar el cristianismo a los humanos pragmáticos de la sociedad tecnológica. Su base parece ser aceptar el tipo humano pragmático tal cual es y, a partir de su pragmatismo, ver la manera de presentarle los valores cristianos. Sin embargo, anota Segundo, Cox no logra hacer una lectura pragmática de la Escritura. El círculo hermenéutico parece suspenderse, entonces, en el tercer paso, pero en realidad estaba suspendido desde el primer paso porque Cox nunca se identificó con el modelo humano pragmático de la sociedad tecnológica.

La crítica a la religión de KARL MARX es otro proyecto de círculo hermenéutico que se interrumpe, esta vez desde el segundo paso. Pues si bien Marx aplica la sospecha ideológica (2º paso) a toda la superestructura, Marx nunca tuvo una experiencia de la teología como ciencia ligada a las fuentes bíblicas y se quedó en una filosofía de la religión; por eso nunca aplicó la sospecha ideológica a la teología como tal. Marx toma el camino fácil de abolir lo religioso, tomándolo como un monolito autónomo y a histórico, contra sus propios principios, pues no llegó a realizar, a nivel de las complejas sociedades contemporáneas, la tarea científica que él pregonó, o sea, la de inferir en cada época las formas particulares espiritualizadas que en la superestructura corresponden a las relaciones materiales de producción.

²⁶³ O. c., pág. 13.

²⁶⁴ O. c., pág. 14.

La obra de MAX WEBER, **La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo**, avanza hasta el tercer paso del círculo hermenéutico y parece cumplir el propósito abandonado por Marx de inferir qué formas espiritualizadas corresponden al modo de producción del comienzo del capitalismo. Aunque Weber sólo se interesa por las ideas realmente existentes (tesis teológicas) y no por las fuentes bíblicas, las relaciona con la práctica ética y económica. Pero a Weber sólo le interesa constatar la convergencia entre las ideas calvinistas y las actitudes de los capitalistas. No le interesa evaluar el Calvinismo ni social ni religiosamente. Tal pretensión de neutralidad ideológica confesa impide a Weber dar el cuarto paso del círculo: la reinterpretación de las fuentes bíblicas.

La **Teología Negra de la Liberación**, de James Cone, constituye, para Segundo, un ejemplo de círculo hermenéutico completo. Esta teología parte de una opción partidaria por una comunidad oprimida: la comunidad negra; y a la luz de su situación, estudia el ser de Dios en el mundo, relacionando las fuerzas de su liberación con la esencia del Evangelio. Tal es el primer paso del círculo. El segundo paso, o sea, el desenmascaramiento de la superestructura, no lo hace Cone, como Marx, descubriendo como base de la explotación las diferencias económicas, sino las diferencias raciales. En este análisis descubre cómo la teología blanca ha sustentado el genocidio de los indios y la opresión del pueblo negro. Cone llega al tercer paso descubriendo los mecanismos ideológicos de la teología blanca. De allí pasa al cuarto paso mediante el acto de voluntad de hacer una reinterpretación de las Escrituras y poner la teología al servicio de la comunidad negra. Para este último paso –anota Segundo– *“se comprende que lo importante no es tanto no recibir las respuestas acostumbradas, sino no asumir las preguntas acostumbradas de la teología”*²⁶⁵.

Frente a este círculo hermenéutico completo, Juan Luis Segundo afirma que el hecho de haber dado todos los pasos no constituye un ‘criterio de verdad’ sino que *“el círculo hermenéutico prueba sólo que una teología está viva, o sea, conectada a esa fuente de vida que es la realidad histórica y sin la cual la otra fuente divina de vida puede quedar seca, no por su propia culpa, sino debido a nuestra impermeabilidad”*²⁶⁶.

Hasta aquí queda expuesta, en una apretada síntesis, la matriz metodológica de una teología liberadora, tal como la concibe Juan Luis Segundo. Vale anotar que este aporte de Segundo constituye un avance en la explicitación metodológica que encontramos en Assmann, pues el mismo Assmann se refiere a la ausencia, dentro de los teólogos de la liberación, de una hermenéutica que precise más el “a la luz de la fe” de la reflexión sobre la praxis.

²⁶⁵ O. c., pág. 39.

²⁶⁶ O. c., pág. 34.

Pero para comprender mejor las implicaciones de este círculo hermenéutico y su convergencia con las líneas básicas metodológicas esbozadas por Gutiérrez y Assmann, es necesario referirse a otros aspectos que el mismo Juan Luis Segundo desarrolla en su libro.

Teología y ciencias sociales

La aplicación de la “sospecha ideológica” a la superestructura y por ende a la teología, que supone el círculo hermenéutico, postula, en primer lugar, una verificabilidad científica de las hipótesis.

La primera alternativa que se presenta al teólogo que quiere desvelar los condicionamientos de la teología por las relaciones económico-sociales, puede ser el recurso a la sociología. Sin embargo, Juan Luis Segundo alerta sobre la incapacidad de la sociología, en su actual estatuto científico, para resolver este problema.

Inspirado en el sociólogo argentino Eliseo Verón, muestra cómo la sociología prevalente hoy es una sociología positivista que “*va dejando sin cubrir campos cada vez más significativos del vivir social humano ... (campos que) son también los más importantes para un trabajo conjunto de gran alcance para la teología*”²⁶⁷. El autor señala algunos rasgos de esta sociología que constituyen una “marcha atrás de la sociología” a partir de la *Ideología Alemana*:

- La fragmentación de la sociología, dividiéndola en múltiples especialidades, la ha hecho perder la capacidad de hacer un análisis ideológico de una cultura global. Una teología liberadora no puede interesarse en una fragmentaria “sociología de la religión” que le impide develar el papel de la religión en una cultura global.
- Un campo común entre sociología y teología sería el campo de los valores que dan significado a la existencia, el campo de las relaciones entre un sistema teológico y un consenso social, pero tal campo, que supone cierto nivel de abstracción, fue abandonado por la sociología por considerarlo “no-científico”, para dedicarse a investigar opiniones sobre la vida cotidiana en un marco estrecho.
- La sociología actual se dedicó a procesar en computadoras opiniones específicas de los ciudadanos para extraer de allí sus actitudes y sus concepciones de la vida, pero ha renunciado a estudiar los ‘sistemas’ que encierran una interpretación general de la realidad social. Tal sociología tampoco ayuda a descubrir el lugar exacto que ocupan la religión y la teología en el funcionamiento del sistema social.

²⁶⁷ O. c., pág. 58.

- El refinado instrumental de la sociología empírica es capaz de medir el grado de aceptación o rechazo, pero se ha vuelto incapaz de desvelar los mecanismos sociales que regulan la formación de ideas. A una teología liberadora no le interesa una cuantificación de sentimientos religiosos impuestos, sino descubrir, debajo de lo socialmente impuesto, los mecanismos religiosos que sirven para imponer pautas culturales y la consiguiente deformación de lo religioso por la adaptación cultural.
- Quizás la característica más clara de la “marcha atrás de la sociología”, sea la de renunciar al análisis del inconsciente colectivo, donde se podrían desvelar los mecanismos estructurantes de la ideología, para dedicarse a hacer encuestas que registran las opiniones conscientes.
- Finalmente la sociología ha ido adoptando más el carácter de una cierta psicología o ingeniería social que programa la adaptación de los individuos a sus roles sociales.

Pero tampoco el recurso a la Sociología Marxista puede solucionar, sin más, las necesidades del círculo hermenéutico. Segundo señala dos rasgos negativos de esta sociología que impiden su colaboración con una teología liberadora:

- El trato que Marx da a la superestructura tiene incoherencias. En la sociedad comunista subsisten –según Marx– algunas formas ideológicas, como el arte, y otras no, como el Estado y la religión. Y aún entre éstas que deben desaparecer, una de ellas: el Estado, cumple una función útil durante la transición al comunismo, la otra, en cambio, debe desaparecer, y no como efecto de la revolución, sino como condición para ella. No es fácil explicar, dentro de los marcos del materialismo histórico, cómo pudo haber surgido de la división del trabajo, una forma superestructural tan autónoma, puesto que no presenta la doble cara típica y la inteligible función de las demás formas superestructurales.
- Por otra parte, una vertiente marxista se niega a aceptar la *relativa autonomía* de la superestructura, que Engels defendió frente a los primeros tergiversadores de Marx en una línea mecanicista.

Estas dos versiones de la sociología marxista nada aportan al círculo hermenéutico. Sin embargo, una consecuente aplicación del concepto marxista de *ideología* a los fenómenos religiosos (lo cual vale como una extrapolación, por demás lógica, del pensamiento de Marx) es precisamente el marco inspirador del círculo hermenéutico.

Si la sociología aparece incapaz de brindar un marco científico válido para el análisis ideológico que supone el círculo hermenéutico, esto implica el problema de la verificabilidad de dicho análisis.

Para Juan Luis Segundo, la incapacidad de la actual ciencia sociológica solamente permite concluir que la verificación científica que debe descartarse es la ‘verificación cuantitativa’, no la **verificación racional**. Como alternativa, Segundo sugiere pensar en la “**analogía**” como parámetro para verificar hipótesis que tratan de explicar fenómenos que se dan en distintos niveles de la realidad. Tal es el parámetro subyacente de las obras de Teilhard de Chardin y de Max Weber.

Teología y opción política

Ya que el análisis ideológico que exige el círculo hermenéutico no puede apoyarse en pruebas ‘científicas’ por el lado de la sociología actual, Segundo ve allí la necesidad de una relación entre teología y política²⁶⁸.

La política se diferencia de la sociología, según este autor, en que la política “toma opciones decisivas sin pruebas científicas que las apoyen”, en cambio la sociología “nunca emite una opinión sin prueba de ella”²⁶⁹.

Nos encontramos aquí ante el mismo problema que señalaba Hugo Assmann al hablar de las mediaciones necesarias en una teología que quiere partir de la realidad: el acceso a la realidad lo da un análisis científico de ésta, pero la elección del instrumental científico supone opciones ético-políticas. No hay duda que nuestros autores rechazan totalmente la ‘neutralidad de la ciencia’ y se inscriben dentro de la corriente de una ciencia social comprometida.

En este punto la reflexión de Juan Luis Segundo se reduce a explicar las posiciones de Gustavo Gutiérrez que él comparte totalmente: “**La teología viene después ... el compromiso viene antes ... La teología es acto segundo ... el compromiso es acto primero**”. Segundo anota que “si la teología es reflexión sobre la fe, debe ser reflexión sobre la fe verdadera, es decir, la que, según Pablo, “opera en el amor” (Gal. 5,6)²⁷⁰.

No sobra referirse aquí a la ruptura que esto implica con otra teología, sobre todo cuando, de parte de ésta, se reedita continuamente el rechazo a la intromisión de lo político en la teología.

Juan Luis Segundo trae una cita que R. Veckemans toma de K. Rahner, en su libro César y Dios, refiriéndose a pronunciamientos de la Iglesia sobre temas tan concretos que caen dentro de lo político: “*Cómo puede la Iglesia conocer el contexto de su acción, siendo así que, evidentemente, ese tipo de conocimientos no pueden ser deducidos directamente de la revelación?*”²⁷¹.

²⁶⁸ O. c., pág. 84.

²⁶⁹ O. c., pág. 81.

²⁷⁰ O. c., pág. 83.

²⁷¹ O. c., pág. 86.

Frente a tal teología, que supone podemos deducir conocimientos ciertos sobre qué hacer, interrogando a la revelación fuera de todo contexto para que la revelación responda proveyendo deducciones sobre lo que es eternamente cristiano en la conducta, la Teología de la Liberación contrapone la situación válida para todos los humanos, incluso para el teólogo: **el ser humano lo primero que conoce es el contexto de su acción**, y precisamente porque lo conoce y acepta los desafíos de ese contexto, se pregunta sobre lo que habrá que hacer en ese contexto. Una vez que ha optado en forma genérica, la ciencia le puede indicar la instrumentalidad correspondiente a su opción. Lo más que puede decirse es que la opción depende indirectamente de la ciencia en el sentido y medida en que nadie quiere optar por quimeras y se informa previamente sobre la posibilidad fáctica de realizar su ideal.

La teología no escapa a esta ley humana. Segundo afirma: *“La aceptación de la teología, como la de la misma revelación, supone una **previa opción** que solo es concebible como el desafío de un contexto determinado y bien conocido. Sólo a partir de esa opción contextual comienza la teología a ser significativa y siempre en relación con el contexto real. En otras palabras, la teología no es elegida por razones teológicas. Por el contrario, el único verdadero problema es determinar si sitúa mejor al ser humano para optar y cambiar políticamente el mundo”*²⁷².

Por otra parte, esta misma oposición distingue la manera de hacer teología de los fariseos y la de Jesús. *“La metodología teológica de los fariseos es por demás clara. No saben cómo hacer llegar sus certidumbres teológicas al fenómeno Jesús, porque éste no entra perfectamente dentro de sus categorías teológicas ... (en cambio) Jesús niega la posibilidad de comenzar un juicio concreto a partir del nivel teológico, a partir de certidumbres deducidas de la revelación”*²⁷³.

Teología e ideología

Cuando se afirma que la reflexión teológica debe partir de un compromiso político, no hay duda que se está abordando el problema del “*comienzo absoluto*” o del “*initium fidei*”.

El círculo hermenéutico, como metodología para la reflexión sobre la fe, tal como es propuesto por Juan Luis Segundo, implica, sin duda, que el compromiso político por la liberación es un elemento intrínseco des-ideologizador de la fe y a la vez garantía de que el círculo está siempre abierto es que dicho compromiso **precede** a la lectura de la Palabra.

Por otra parte, Assmann es quizás el que más ha enfatizado el peligro que implica la posición contraria: **una fe previa al compromiso**; ésta llevaría a ponerle

²⁷² O. c., pág. 90.

²⁷³ O. c., pág. 84.

condiciones irreales a la realidad, o sea, a buscar soluciones en una fuente que no es la misma realidad histórica. Tal posición ha llevado a los cristianos a tercerismos estériles en el compromiso histórico.

Este planteamiento implica, para Segundo, dilucidar las relaciones entre fe e ideología. Es en este punto donde parece más original y profundo el aporte de Segundo para la clarificación metodológica de la Teología de la Liberación. Busquemos, a riesgo de simplificarlo demasiado, una síntesis lógica de sus tesis:

- El “comienzo absoluto” jamás puede ser el compromiso directo. Nadie puede entrar en un proceso revolucionario sin **hacerse una idea** del fin y de los medios apropiados en ese proceso. Tal idea del fin y de los medios es una **“ideología”**. Luego comprometerse en un proceso revolucionario exige una **ideología previa**.
- Ahora bien, la fe y las ideologías tienen un **origen común**. Nadie puede experimentar por anticipado si la vida merece vivirse y cómo se debe vivir, pues nadie ha podido hacer un viaje exploratorio hasta la realización completa de un ideal humano para sentir si realmente es satisfactorio, y entonces sí comenzar a caminar hacia él. La experiencia de todo ser humano es que debe hacer una **elección empírica** de un ideal supuestamente satisfactorio y ese ideal organiza el sistema de medios y fines (**ideología**). Este “comienzo” se da desde muy temprano en el ser humano. Su primera manifestación es a través de la confianza en otras personas, como padres y educadores en la infancia, o personajes míticos o heroicos en la adolescencia. En este estadio en el que los humanos construyen con personas vivas una imagen confiable de un ideal posible, fe e ideologías se identifican. Segundo anota que en la adolescencia se hacen ordinariamente las opciones decisivas en pro o en contra de la liberación, y la mayoría de las personas no superan, en el resto de sus días, este nivel en el que se identifican fe e ideología, pues vivir la fe o la ideología conscientemente es el caso de muy pocas personas maduras.
- Lo que diferencia la ideología de la fe es lo siguiente: **la ideología** no tiene una pretensión de *valor absoluto objetivo* y, por lo tanto, vale lo que valen las razones que la fundamentan; ello no impide que subjetivamente se la pueda absolutizar. **La fe** tiene una pretensión de *valor absoluto objetivo*; esto tampoco impide que haya diversos grados subjetivos de adhesión.

Sin embargo, a lo absoluto de la fe se tiene acceso solamente dentro del intento de darle valor a la propia existencia. Esto quiere decir que el encuentro con la verdad absoluta sólo se da en un proceso de búsqueda ideológica y con consecuencias ideológicas. En otras palabras, **no se da fe sin ideología**. Pero a pesar de que la fe esté siempre mediada por ideologías, la fe relativiza las ideologías. Es decir, cuando una ideología más o menos ligada con la fe se muestra inoperante, el valor objetivamente absoluto de la fe debe llevar a otro nuevo encuentro con

esa revelación absoluta. En otras palabras, las crisis ideológicas remiten de nuevo al Evangelio.

- Todo lo anterior remite al problema de si hay en la Biblia algún contenido objetivo absoluto. Segundo responde rotundamente que no²⁷⁴. La ciencia bíblica enfrenta el contenido de ambos testamentos como una “sucesión de ideologías religiosas, cada una relacionada con su contexto y comprensible sólo en relación con él”²⁷⁵. Supuesto lo anterior, la teología tiene dos caminos para relacionar la fe con nuevas situaciones históricas: el primer camino sería seleccionar las situaciones bíblicas más parecidas a las nuestras y asumir la ideología que la Escritura presenta en relación a esa situación; el segundo camino sería inventar una ideología que sirva de puente entre nuestra situación y el Evangelio. Los dos caminos son problemáticos, pues el primero se estrella ante el anacronismo y el segundo se encuentra con que para este proyecto la imaginación secular es más apropiada.

El problema se replantea, entonces, preguntándonos cómo separar el contenido objetivo (absoluto) de la fe, del contenido objetivo (relativo) de las ideologías que la mediatizan. Para Segundo, este problema no debe plantearse pretendiendo que ambas (fe e ideología) se disputen un mismo terreno.

Para poder diferenciarlos, Segundo se vale de la imagen del aprendizaje, el cual se da en varios niveles: se da un simple aprender, y se da un “aprender a aprender”. Las ideologías presentes en la Biblia pertenecen al primer nivel: son “*respuestas aprendidas frente a determinadas situaciones históricas. La fe, en cambio, es el proceso total al que el ser humano se entrega, y ese proceso es un aprendizaje, a través de las ideologías, para crear las ideologías necesarias para nuevas e inéditas situaciones históricas*”²⁷⁶.

Segundo concluye: “*La fe no es, pues, un contenido resumido, universal y a-temporal de la revelación, una vez que ésta se ha desembarazado de las ideologías. Por el contrario, es la madurez para las ideologías; es la posibilidad de desempeñar plena y conscientemente el cometido ideológico del que depende la liberación real de los seres humanos*”²⁷⁷.

A quien a esta altura se pregunte qué sentido tienen entonces **los dogmas**, formulados como fe objetiva, el autor les responderá: “*Descartamos que el dogma sea la traducción del resultado del proceso educativo ... El dogma constituye únicamente los límites dentro de los cuales podemos decir que continuamos dentro de la misma tradición educativa. Así como el antiguo Israel tenía normas, establecidas legalmen-*

²⁷⁴ Cfr. O. c., pág. 124.

²⁷⁵ O. c., pág. 134.

²⁷⁶ Cfr. O. c., pág. 137.

²⁷⁷ Cfr. O. c., pág. 140.

*te o proféticas, acerca de quién pertenecía realmente a la comunidad que estaba siendo educada por Dios en la historia, así el nuevo Israel las tiene en esas orientaciones (no puntos finales) del pensamiento que son los dogmas*²⁷⁸.

De todo esto se concluye que una fe previa al compromiso liberador, que “cobre cuentas anticipadas” al compromiso, es una fe inmadura, una fe que no ha superado el nivel de confusión entre fe e ideología y que, por tanto, es incapaz de relativizar el contexto histórico en que se movió Cristo; por el contrario, lo absolutiza, absolutizando consiguientemente la ideología en que se expresa el Evangelio. Pero esta misma actitud se puede dar por parte de revolucionarios que absolutizan su ideología, que tampoco superan la confusión entre fe e ideología y se vuelven incapaces de abrirse a las circunstancias inéditas del proceso histórico.

5. Articulaciones metodológicas de la Teología de la Liberación y de la cautividad según Leonardo Boff

El aporte de este teólogo franciscano brasileño a la clarificación metodológica de la teología de la liberación coincide, en sus líneas fundamentales, con lo hasta aquí expuesto. Sin embargo su enfoque peculiar enriquece la comprensión de este método teológico.

Para Leonardo Boff²⁷⁹, el método “*es la misma teología en acto concreto, su forma histórica de sensibilizarse frente a la realidad, de hacer las preguntas y formular las respuestas, de elaborar los modelos de la praxis y encontrar las mediaciones que la implementan. De la misma manera los diferentes pasos no son compartimentos estancos sino momentos de un mismo movimiento dinámico, en y por los cuales la realidad y la verdad se desvelan*”²⁸⁰.



Esta misma concepción del método implica ya una ruptura con otra concepción del método teológico que el autor describe al afirmar: “*Decididamente no se parta ya de marcos teóricos elaborados abstractamente y sistematizados totalizadamente, sino de una lectura científicamente mediatizada de la realidad, dentro de la cual se procesa la praxis de la fe. A partir de ella, habiendo captado*

²⁷⁸ O. c., pág. 205.

²⁷⁹ Cfr. BOFF, Leonardo, “¿Qué es Hacer Teología desde América Latina?”, en *Liberación y Cautiverio - Encuentro Latinoamericano de Teología*, México, agosto 1975, págs. 129 a 154. - Cfr. También BOFF, L., *Teología desde el Cautiverio*, Indo American Press Serive, Bogotá, 1975, págs. 13-37.

²⁸⁰ BOFF, L., *Teología desde ...* pág. 14.

*las urgencias, los anhelos y las interpelaciones a la conciencia cristiana, se opera la reflexión teológica*²⁸¹.

Es claro que dentro de esta concepción del método, la teología es un “acto segundo”, como lo suponen Gutiérrez, Assmann y Segundo. Su relación con la praxis de la liberación es fundamental. La teología –según Boff– “*se entiende y conserva su validez mientras refleja la liberación-acto y lleva a enriquecer el proceso de liberación. En caso contrario degenera en ideología, se superpone a la realidad y escinde la experiencia contraponiendo teoría y praxis, se aliena*”²⁸².

La articulación de teoría y praxis reviste, en el caso de la teología –según Leonardo Boff– dos formas fundamentales que él denomina: articulación sacramental y articulación crítica.

La primera articulación (sacramental) se basa en un conocimiento intuitivo, globalizante, simbólico, sapiencial (Lucio Gera lo ha llamado ‘sacramental’)²⁸³, que no llega a ser, como en la segunda articulación, un conocimiento reflejo, crítico y analítico.

La articulación sacramental sigue, entonces, estos pasos:

- El ‘horizonte de la fe’ (donde se sitúan los valores cristianos como el amor, la solidaridad, etc.) entra ya en la misma lectura de la realidad concreta.
- El acceso a la realidad conflictiva no se hace por un acto científico sino por un conocimiento intuitivo, sapiencial, “sacramental”, ya marcado por el horizonte de la fe.
- Tal lectura de la realidad hace que se detecte también intuitivamente la contradicción entre esa realidad y el plan de Dios. Esto produce una reacción profética. Se produce, entonces, una “teología popular”, con su verdad y practicidad propias.
- La reacción profética se implementa operativamente en una acción transformadora. Dicha acción, marcada por la percepción intuitiva –no científica– de la realidad, no supone un análisis de los mecanismos estructurales de la dominación y, por tanto, puede llevar al reformismo y al asistencialismo, en otros términos, al mantenimiento de la opresión.

La **articulación crítica** se ajusta a la definición que da Gustavo Gutiérrez de la Teología de la Liberación: “*reflexión en y sobre la praxis histórica, en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe*”. Sus pasos metodológicos son los siguientes:

²⁸¹ Ibid.

²⁸² O. c., pág. 15.

²⁸³ Boff toma este concepto de Lucio Gera en: *Teología, Pastoral y Dependencia*, Edic. Guadalupe, Buenos Aires, 1994, pág. 19.

- El punto de partida es la fe, que es experiencia y praxis. Aquí la reflexión de Boff entronca con la que hacía Juan Luis Segundo a propósito del “comienzo absoluto”. Ambos autores coinciden en afirmar que fe e ideología se confunden en una primera fase. Boff se expresa así: “*La fe-praxis nunca se da a secas y pura. Viene mediatizada ya dentro de una teología que a su vez constituye un ‘artefacto cultural’ con todos los condicionamientos enumerados más arriba. Lo mismo sucede con el testigo mayor de nuestra fe, la Sagrada Escritura ...*”. Según Boff, “*la fe entra en la determinación del tipo de análisis de la realidad*”. Implícitamente está afirmando también que la ciencia no es neutra; por eso la opción por un determinado instrumental científico para la lectura de la realidad, se hace dentro del “*horizonte de la fe*”.
- El segundo paso es la lectura socio-analítica estructural de la realidad. A este respecto afirma claramente Boff: “*La Teología de la Liberación ha optado por aquel tipo de análisis del subdesarrollo, denominador común de nuestros países, como sistema de dependencia de los centros imperiales*”²⁸⁴.
- El tercer paso es la lectura teológica del texto socio-analítico estructural; la lectura científica anterior permite a la teología discernir la acogida o el rechazo del designio de Dios (de fraternidad, justicia, participación, libertad) en el enmarañado de los intereses políticos y económicos; permite, por lo tanto, discernir si la praxis de fe es liberadora o justificadora del status opresor. A una teología así concebida, Boff le asigna tres tareas:
- Discernimiento histórico-salvífico de la situación; esto es, interpretar, a partir de su ‘horizonte’, la situación; denunciar el pecado o rechazar el sistema con su ethos como opuesto al plan de Dios, y proferir un juicio favorable a las ansias de liberación y a las mediaciones que las concretizan, ya que “por ellas pasa la salvación histórica y la anticipación del Reino”.
- Lectura crítico-liberadora de la tradición de la fe. En otros términos, propone una re-lectura de los contenidos de fe, desenmascarando sus funciones ideológicas.

Elaboración de lo teológico de la praxis liberadora. Boff está convencido de que “*la praxis en sí misma, desde que sea una praxis verdaderamente liberadora, **acarrea una densidad cristiana y salvífica**, ya que “no es el decir de la conciencia el criterio de autenticidad cristiana, sino el ser de la realidad ... No es la verdad que se piensa lo que salva sino la verdad que se hace y se verifica en una praxis*”²⁸⁵.

²⁸⁴ O. c., pág. 19.

²⁸⁵ O. c., pg. 22.

- El cuarto paso está constituido por las pistas de acción pastoral. La teología debe acompañar la fe-praxis hasta sus concretizaciones más determinadas: lo ideológico, lo político, lo estratégico-táctico.

Como se puede apreciar, los pasos metodológicos que propone Leonardo Boff, son análogos en las dos articulaciones. La diferencia está en el tipo de conocimiento: la articulación sacramental se hace en base a un conocimiento intuitivo y globalizante; la articulación crítica en base a un conocimiento reflejo y analítico.

Esta diferenciación es quizás el aporte peculiar de Boff y sirve para caracterizar muchos intentos de reflexión teológica que, si bien se inscriben dentro de la matriz común de una “reflexión sobre la praxis a la luz de la fe”, no utilizan el mismo tipo de conocimiento.

6. Estructura metodológica fundamental de la Teología de la Liberación según José Pablo Richard

Pablo Richard aborda el problema de la especificidad metodológica de la Teología de la Liberación en su artículo: Teología de la Liberación: un Aporte Crítico a la Teología Europea²⁸⁶.

En primer lugar Richard da una definición negativa de esta teología: la Teología de la Liberación no es el descubrimiento de un nuevo tema teológico (la liberación), sino de una nueva manera de hacer teología. Tampoco es el paso de una metodología abstracta a una metodología concreta ni, finalmente, el paso de una metodología deductiva a una metodología inductiva.



Según este autor, en la teología europea se han hecho grandes transformaciones metodológicas en los aspectos anteriores. La inserción de la teología y del teólogo en los procesos históricos de liberación ha conquistado un campo más concreto, histórico, conflictivo, crítico y exigente para el quehacer teológico. Se ha llegado incluso a un análisis crítico del carácter abstracto, ideológico y alienante de la teología tradicional. Se ha cambiado el método deductivo, que partía del dato revelado para interpretar, en base a él, la realidad, por un método inductivo que parte de un análisis de la realidad y, en base a él, busca un sentido o interpretación del dato revelado. Sin embargo, ninguna de estas transformaciones metodológicas apunta a lo que es específico de la Teología de la Liberación. Según

²⁸⁶ RICHARD, J. P., “Teología de la Liberación: un Aporte Crítico a la Teología Europea”, en *Páginas*, Vol. II No. 3, Lima, julio 1976 - Separata.

Richard, las diversas formulaciones de la Teología de la Liberación tienen esta **estructura fundamental**: “la articulación dialéctica de dos realidades básicas: la praxis de liberación y la fe explícita vivida y reflexionada en el interior de esa praxis”²⁸⁷.

Se proponen, entonces, dos condiciones de posibilidad para esta teología: “la existencia de la fe y de la praxis”. La articulación de estos dos ingredientes –según Richard– “no es fácil ni mecánica, pues no cualquier praxis es compatible con una vivencia y reflexión sobre la fe, y no cualquier vivencia o reflexión sobre la fe es compatible con una praxis de liberación”²⁸⁸.

El carácter de *reflexión crítica de la praxis* implica, para la teología, dos consecuencias fundamentales que este autor señala:

- A. En primer lugar, la teología se convierte en una **parte integrante** de la praxis liberadora, en un **momento** específico de ella. Esto quiere decir que todo su ejercicio se desarrolla **en el interior** de dicha praxis y, por lo tanto, implica todas las connotaciones orgánicas, políticas y teóricas de la praxis. Lo que esto signifique, más en concreto, se puede comprender mejor leyendo este párrafo de Richard:

*“La teología aprende el rigor científico y la profundidad teórica inherente a una práctica revolucionaria: se habitúa a pensar lo definitivo en la contingencia coyuntural y la paz en medio del conflicto y la contradicción; es una teología que sabe adaptarse a la tensión paciente de los momentos tácticos, que conoce la dura intransigencia de la convicción estratégica y la fuerza liberadora de la utopía; es una teología cuya metodología, temática, lenguaje y manera de sentir y pensar ha sido forjada por la experiencia de la explotación, la lucha, el conflicto y la violencia; es una teología marcada por la vivencia de los períodos revolucionarios y contrarrevolucionarios; es una teología que participa de la alegría de cualquier triunfo popular y que comparte la esperanza y el dolor en los momentos de opresión, represión, clandestinidad y exilio (...)”*²⁸⁹.

- B. La otra consecuencia es que la teología asume, como racionalidad del que-hacer teológico, la misma racionalidad transformadora y liberadora de la praxis. Esto quiere decir que la teología, así entendida, no puede pretender encontrar su verdad específica independientemente de la verdad que se hace en la historia. Por supuesto, esto implica renunciar al esquema dualista que postula un espacio abstracto, extra-mundano, a-histórico y a-político (lo sagrado, lo trascendente, lo sobrenatural) como campo específico de la teología, separado y ajeno al espacio natural, inmanente, mun-

²⁸⁷ O. c., pág. 5.

²⁸⁸ O. c., pág. 5.

²⁸⁹ Cfr. O. c., págs. 5-6.

dano y político, donde se definen las contradicciones económicas, políticas y culturales.

El esquema dualista sirve para justificar la coexistencia de lo trascendente con las irrationalidades de la historia. La teología de la liberación –precisa Richard– “no niega el carácter sobrenatural y trascendente de la fe. Por el contrario: lo afirma explícitamente. Define la especificidad de la fe pero en el interior de una praxis política de liberación, es decir, en el interior de una praxis que busca entender y transformar la realidad contradictoria, irracional e inhumana del sistema de opresión capitalista. En la negación / liberación de toda opresión se afirma un futuro de libertad, donde el don gratuito de la fe se celebra en la esperanza de una liberación total y definitiva”²⁹⁰.

Richard afirma que esta estructura metodológica fundamental tiene unos **presupuestos epistemológicos básicos**: “que la determinación fundamental de la conciencia social viene de la realidad social”. Tal principio constituye una ruptura con el idealismo y es el que permite a la teología situarse en el interior de la praxis de liberación. Sin embargo, el autor precisa más adelante: “la aceptación de este principio ... no niega la autonomía relativa de la conciencia social frente a la realidad social y la capacidad efectiva de la conciencia de influir en la realidad social”²⁹¹.

Richard es consciente de que existen una concepción mecanicista y economicista de la praxis, y una concepción dialéctica de la misma. Con la primera son incompatibles la fe y la teología, pues niega la autonomía relativa de la conciencia, y, por tanto, la posibilidad de una reflexión crítica sobre la praxis.

También señala Richard una implicación práctica de esta estructura metodológica fundamental: el trabajo de des-ideologización de la fe, o sea, la negación de toda explicitación de la fe como falsa conciencia o falsa práctica de liberación.

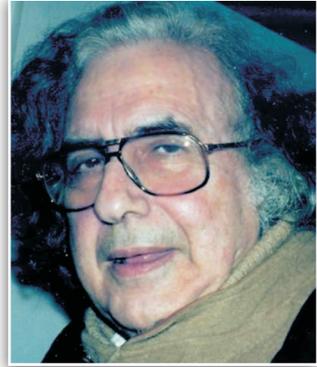
El aporte peculiar de Pablo Richard puede situarse en su afán de destacar la **ruptura epistemológica** como ruptura fundamental con otras maneras de hacer teología. Él señala la oposición: *interpretación/transformación*, como oposición básica para deslindar la metodología de la Teología de la Liberación de las demás metodologías teológicas. Dicha oposición constituye la clave para descubrir la especificidad metodológica. Las oposiciones: abstracto/concreto, deductivo/inductivo, pasan a ser secundarias.

²⁹⁰ O. c., pág. 9.

²⁹¹ Ibid.

7. Las relaciones que definen el método teológico de la Teología de la Liberación según Giulio Girardi

Para Giulio Girardi²⁹² la novedad de la Teología de la Liberación, como para todos los autores hasta aquí analizados, no está en la problemática o en las soluciones que plantea sino “**en el mismo concepto de teología**”²⁹³.



Girardi caracteriza el método de esta teología definiendo su cinco relaciones fundamentales. Para él “*la novedad del proyecto teológico viene de que ya no se puede definir la teología sin incluir en el mismo concepto de teología la respuesta a una serie de preguntas muy fundamentales*”²⁹⁴.

1. A la pregunta: ¿PARA QUÉ se hace teología?, responde la PRIMERA RELACIÓN que va a caracterizar el concepto mismo de teología: la relación a la PRAXIS CRISTIANA REVOLUCIONARIA.

Esto quiere decir que la teología ya no se entiende más sino en su referencia constitutiva a una praxis.

En el proyecto cultural más amplio dentro del cual se inscribe este proyecto teológico, la praxis es **finalidad inmanente** de la teoría. La teoría está constitutivamente referida a la praxis, no como una realidad referida a otra realidad, sino como la parte referida al todo. La teoría es **momento interno** de la praxis.

De allí se deduce que la **verdad** no es independiente de la praxis sino que **se hace** en la praxis. Por lo tanto, la verdad está siempre **comprometida** (es ‘partidaria’) con un proyecto humano en realización.

La “praxis revolucionaria” es para Girardi: “*la construcción de una humanidad nueva en sus dimensiones económica, política, cultural y religiosa*”²⁹⁵, y cuando esa praxis se llama “cristiana”, no se quiere decir que la fe se reduzca a la revolución, sino que la revolución se ha vuelto **dimensión esencial de la praxis** y, en virtud de la relación dialéctica que se establece dentro de la praxis, cambia también el sentido de la fe²⁹⁶.

²⁹² GIRARDI, Giulio, *La Teología de la Liberación: Alternativa a la Teología Dominante*, Boletín del Servicio Colombiano de Comunicación Social, Bogotá, septiembre 1973, No. 25, págs. 11 y ss

²⁹³ O. c., pág. 11.

²⁹⁴ O. c., pág. 12.

²⁹⁵ O. c., pág. 15 .

²⁹⁶ Cfr. Ibid.

Dicha **praxis cristiana revolucionaria** es entonces también **finalidad inmanente de la teología**. Por lo tanto, no puede responderse al “para qué” de la teología sino en referencia a esa praxis.

2. A la pregunta: ¿DESDE DÓNDE habla la teología?, responde la SEGUNDA RELACIÓN: la relación a un SISTEMA SOCIAL.

Si la teología no se comprende sino en el interior de una praxis, o sea, de un proyecto de sociedad en construcción, la teología tampoco podrá evadir la relación al sistema social **desde el cual** se elabora dicho proyecto y, dentro de ese sistema, a la lucha ideológica, que hunde sus raíces en la lucha de clases y ésta, a su vez, en el modo de producción del sistema.

El ser humano no piensa en el aire sino bajo el influjo, consciente o inconsciente, del sistema social en el que está inmerso. Cuando se es consciente de este influjo, el mismo concepto de teología cambia, porque se hace **crítico** de sus propios mecanismos de pensamiento, del influjo de la cultura dominante.

3. A la pregunta: ¿CON QUÉ INSTRUMENTAL se hace teología? Responde la TERCERA RELACIÓN: la relación a las CIENCIAS SOCIALES.

Esta es una consecuencia de lo anterior. En la medida en que la teología descubre su relación con el sistema social, tiene que pasar por las ciencias que analizan ese sistema.

Ahora bien, Girardi reconoce, como los demás autores, que las ciencias sociales no son neutras, son comprometidas.

La relación que aquí se postula con las ciencias sociales no es una relación ‘exterior’, como elementos de apoyo a la teología, sino una relación constitutiva, así como la filosofía, en la teología tradicional, era constitutiva de la misma teología.

4. A la pregunta: ¿CUÁL ES EL SUJETO que hace teología?, responde la CUARTA RELACIÓN: a la COMUNIDAD CRISTIANA COMPROMETIDA.

La cultura dominante no se plantea el problema del sujeto de la ciencia o de la teología, pues se cree sólo determinada por la ‘verdad objetiva’, pero, en último término, es la clase dominante el sujeto de esa teología y de esa ciencia-

Dentro del marco cultural en el cual se inscribe la Teología de la Liberación, la cultura se concibe con un **carácter comunitario y clasista** explícitamente. Por eso el sujeto de la teología no es exterior a la teología sino también **constitutivo** de la misma.

El ‘teólogo’, dentro de esta metodología, se parece al ‘intelectual orgánico’ del movimiento revolucionario, es decir, “*un intelectual que tiene su fuente de inspiración dentro de la experiencia de la comunidad cristiana comprometida*”²⁹⁷.

5. Finalmente, a la pregunta: ¿EN NOMBRE DE QUÉ se hace teología?, responde de la QUINTA RELACIÓN: a la PALABRA DE DIOS.

Toda teología es interpretación de la Palabra de Dios. Lo que especifica a la Teología de la Liberación es que esa interpretación de la Palabra de Dios se hace dentro de todo este conjunto de relaciones que se ha indicado.

Por supuesto, estas relaciones imponen una re-lectura de la Biblia y una puesta en cuestión de toda interpretación de la Biblia que no se haya hecho en base a estas relaciones, teniendo en cuenta que la Palabra de Dios se ha presentado siempre dentro de una cierta cultura que no se puede absolutizar.

8. Los momentos del proceso metodológico según Raúl Vidales

Raúl Vidales en su opúsculo: ***Cuestiones en torno al Método de la Teología de la Liberación***²⁹⁸ aborda directamente el problema de la metodología teológica, de una manera sintética y esquemática.



Antes de exponer los diversos “momentos” del proceso metodológico, el autor señala seis elementos o presupuestos del método:

- 1) El primero es la manera de abordar o de percibir la realidad dentro de la cual se verifica la experiencia de la fe-praxis. En la perspectiva que ofrecen las ciencias sociales para abordar la realidad latinoamericana, ésta se presenta como estructura de un sistema más amplio, marcada por un proceso conflictivo.
- 2) El segundo presupuesto es la superación del dualismo histórico que considera la historia humana y la Palabra de Dios como realidades mutuamente extrañas. La Teología de la Liberación presupone una concepción unitaria de la historia, según la cual, la historia humana es ya, en sí misma, “salvación incoada”.

²⁹⁷ O. c., pág. 20.

²⁹⁸ VIDALES, Raúl, *Cuestiones en torno al Método de la Teología de la Liberación*, Servicio de Documentación MIEC/JECI, doc. No. 9, Lima, 1974.

- 3) El tercer presupuesto es que la historicidad marca constitutivamente el trabajo teológico; éste encuentra su validez y sus límites dentro del proceso histórico global. Aunque todo producto teológico tiene su propio proceso histórico, ese proceso no es independiente del proceso histórico global.
- 4) El cuarto presupuesto es que la teología supone la voz de las ciencias humanas, especialmente de las ciencias sociales, como una “primera palabra teológica”. Ignorar este aporte le merece a la teología la acusación de “ingenua”. Sin embargo, las ciencias no son neutras y, por lo tanto, la teología no es indiferente ante ellas; debe asumir su aporte críticamente y optar por los análisis en base a unos valores.
- 5) El quinto presupuesto es que el método pertenece a la actividad científica. Por lo tanto, el método no es neutro. Todo método supone un marco teórico y una opción ideológica. Se presupone una estrecha inter-relación entre el elemento objetivo y el subjetivo en el conocimiento. A la teología el mismo mensaje y la fe le exigen una toma de postura.
- 6) El sexto presupuesto es que el teólogo no escapa a la necesidad de un “horizonte de comprensión” que tiene toda ciencia y todo individuo. Para el teólogo, dicho ‘horizonte’ es la fe; pero es un horizonte ‘situado’, condicionado por su mundo cultural, su situación social, su compromiso.

Todos estos elementos permiten adentrarse en el proceso metodológico que el autor sistematiza en TRES MOMENTOS:

- A. El PRIMER MOMENTO o punto de emergencia del “camino reflejo para la inteligencia de la fe” es: la **experiencia de fe como praxis de liberación**.

La experiencia de fe se sitúa aquí entre la dialéctica del devenir histórico concreto y la encarnación del mensaje.

La experiencia de fe, así entendida, es el “lugar teológico prioritario”. Esto quiere decir que ya no es la Escritura la que origina el quehacer teológico, sino la Escritura **aceptada y encarnada** por los creyentes en una experiencia histórica concreta.

La experiencia de fe, en la situación concreta de opresión de América Latina, se ha ido concretando en una “praxis histórica de liberación”. Esta experiencia implica el descubrimiento del ‘otro’, a la luz de una nueva racionalidad científica: una nueva inteligencia del pobre (ya no como individuo sino como clase) y una nueva inteligencia de lo político.

Dicha praxis de liberación se verifica en una articulación entre la dimensión mística (escatológica) y la dimensión política de la fe, dando lugar a una **espiritualidad de liberación**.

Por otra parte, el compromiso liberador desborda las fronteras profesionales y, en tal sentido, la teología que emerge de allí se arroga una función crítica no sólo de la praxis eclesial sino de la sociedad y de los sistemas.

B. El SEGUNDO MOMENTO lo constituye propiamente el estatuto del discurso teológico. El ámbito de la tarea teológica se juega entre la experiencia concreta de la fe (primer momento) y el anuncio misionero (tercer momento). Estos dos polos delimitan su validez.

La “inteligencia de la fe” (o teología), delimitada por estos dos polos, tiene, entonces, estas características:

- Es un discurso situado y contextualizado. Pasa por las mediaciones históricas, socio-económicas y políticas en que está inmersa la experiencia cristiana.
 - Lleva en sí mismo una carga esencial de revertimiento crítico sobre la experiencia que lo ha generado y, desde aquí, a la globalidad histórica. Es crítico de sus fundamentos y condicionamientos, de los grupos cristianos comprometidos, de la situación socio-cultural, económica y política que condiciona la realización de la promesa.
 - Su función crítica está en permanente referencia involutiva a la Palabra de Dios. Así la Biblia vuelve a quedar situada como el alma de la teología, pero recuperando la dimensión histórica del mensaje, o sea, su relación esencial a la historia, como única posibilidad de que sea válido para la reflexión y la acción.
 - Exige un trabajo hermenéutico que permita la interpretación dialéctica entre el acontecimiento histórico de Jesús y su mensaje, y la experiencia histórica actual en la cual trajina el compromiso de la fe.
 - Su tarea puede describirse en esta secuencia: una experiencia histórica concreta que proporciona intuiciones o temas; un ejercicio de abstracción a través de categorías teóricas que integran enunciados o hipótesis interpretativas; descubrimiento de las relaciones internas entre los fenómenos; relación de los fenómenos con una estructura más amplia; percepción de las contradicciones entre lo que es y lo que debería ser (Profecía); inserción de la fe dentro de la estructura histórica concreta; discernimiento de sus dinamismo, funciones y roles concretos dentro de un determinado fenómeno social.
- C. El TERCER MOMENTO es el anuncio misionero. Toda interpretación teológica se orienta a él.

La evangelización, dentro de los presupuestos ya sentados, no se puede hacer “desde la polaridad extrínseca de una lectura periférica y a-histórica del mensaje,

sino desde la verificación concreta y desde las exigencias concretas del momento histórico”²⁹⁹.

El evangelio no se anuncia “al hombre”, puesto que sólo existen “seres humanos concretos”. De allí que no pueda anunciarse “de una manera universal, neutra, indefinida, anodina. No radica en esto su universalidad. El mensaje no puede ser poseído igualmente por el que explota y por el explotado. De aquí el enorme riesgo de reducir el Evangelio a lo puramente espiritual, o a la salvación del alma; en este terreno fácilmente los humanos se igualan de espaldas a las contradicciones sociales”³⁰⁰.

De allí que el autor trace como pautas de una **evangelización liberadora** las siguientes:

- Evangelizar desde la solidaridad con las clases explotadas.
- El contenido primordial del anuncio es la filiación y la fraternidad hechas historia.
- Tomar conciencia de que el anuncio se hace dentro de una totalidad conflictiva.
- Presentar el anuncio, no de manera ingenua, sino mediado por una racionalidad científica.

²⁹⁹ O. c., pág. 21.

³⁰⁰ Ibid.

Líneas fundamentales del método teológico de la Teología de la Liberación

La simple exposición de la manera como los autores más representativos de la Teología de la Liberación entienden la novedad metodológica de ésta, nos ha venido señalando una completa convergencia en las líneas metodológicas fundamentales. Esto facilita un esfuerzo de síntesis de lo que puede ser la especificidad metodológica de esta teología.

- 1) **EL MÉTODO** no se concibe como extrínseco al mismo quehacer científico, como un esquema abstracto de pasos que habría que recorrer para llegar a la verdad, sin que el contenido mismo del quehacer científico determine su estructuración. Esta concepción del método corresponde a una concepción del saber como aprehensión de ideas fijas, válidas en sí mismas y compartimentadas, reflejo a su vez de una concepción de la realidad compartimentada y fija.

El método, en la Teología de la Liberación, se concibe, por el contrario, como parte integrante de la actividad teológica y, por tanto, como un **avance** ya dentro de la misma verdad. Por ello el método teológico involucra ya una nueva concepción de la fe, del inteligir humano, de la verdad, etc., cuestiones que se pueden asumir como *contenidos* de verdad y a la vez como **camino hacia** ella (método), o como contenidos que determinan el camino.

Evidentemente esta concepción del método corresponde a otra concepción del saber y de la realidad. Se adivina allí un saber que no tiene como meta la aprehensión de ideas fijas o de una verdad que existe ya previamente al devenir histórico y que, por lo tanto, ha podido predeterminar el camino para alcanzarla, sino un *saber* y una verdad constitutivamente históricos, que se hacen procesualmente, y una realidad estructurada, cuyas partes no son independientes unas de otras.

- 2) **La TEOLOGÍA** siempre se ha entendido como “*inteligencia de la fe*”. La Teología de la Liberación no se sale de esta definición mínima y por ello se sigue llamando con toda propiedad “teología”. Sin embargo, la concepción de la “inteligencia” y la concepción de la “fe” no corresponden a las de otras maneras de hacer teología. Es allí donde hay que buscar la raíz más profunda de su especificidad. Este es quizás el aporte más fundamental y la base más común de quienes han tratado de definir su especificidad.

El “**conocer humano**” se ha ido transformando, de una actividad cerrada de un compartimento humano (el entendimiento), con un objeto propio abstraible de la realidad (las ideas y la verdad), en una actividad determinada por el conjunto de la acción humana, inscrita dentro de una estructura social que a su vez la determina.

Por su parte “**la fe**” ha ido abandonando su referencia exclusiva a la inteligencia y ha ido tomando cuerpo en la praxis histórica del ser humano, o sea, en la transformación humanizadora de la historia. Ya no se comprende como una Palabra aceptada por el entendimiento como epifanía de la verdad en sí, sino que la Palabra es fe cuando es aceptada y verificada (hecha verdad) en la transformación de la historia.

- 3) **EL QUEHACER TEOLÓGICO** queda entonces determinado en sus límites y en su validez, por un conocimiento insertado en la praxis, que se define como momento interno de la praxis histórica humana y por una fe corporificada en la praxis.

La praxis se constituye como punto de partida y de llegada del quehacer teológico. De allí que la Teología de la Liberación reconozca como punto de partida el compromiso de los cristianos en un proceso social dinámico y conflictivo: el proceso de liberación de los países latinoamericanos, y como punto de llegada el anuncio de Jesucristo a un ser humano concreto y determinado, anuncio que se exhibe en el compromiso transformador de la historia.

- 4) El quehacer teológico, así entendido, que no reivindica un espacio propio incontaminado por las determinaciones del proceso histórico, tiene que reconocer su vínculo estrecho con **la IDEOLOGÍA**, tanto si se la entiende como un ideal que estructura un conjunto de medios y de fines, como si se la entiende como interpretación falseada de la realidad que justifica el Status quo.

La praxis, como referente primero de la fe y del conocer, exige la mediación ideológica en el primer sentido; pero al mismo tiempo la praxis, en cuanto garantiza en el mismo punto de partida la unidad dialéctica entre el conocimiento y la acción, impide la ideologización (en el segundo sentido) de la fe, pues impide que ésta permanezca como un discurso abstracto y sin control, expuesto a la manipulación de los poderes dominantes.

- 5) La praxis también, como referente primario de la fe y del conocer, en cuanto acción transformadora de la realidad, implica el acceso inteligente a la realidad, y por ello no puede eludir la **mediación de las CIENCIAS SOCIALES**. De allí que el análisis científico de la realidad sea parte constitutiva del quehacer teológico.

Sin embargo, la Teología de la Liberación asume las ciencias sociales no como ‘ciencias neutras’, sino como “**ciencias comprometidas**”, condicionadas por determinados valores.

La relación entre teología y ciencias sociales se consagra, entonces, como **relación dialéctica**, pues el “**horizonte de la fe**”, como opción mediatizada

por ideologías, condiciona la elección del instrumental científico de acceso a la realidad, y este conocimiento científico de la realidad condiciona, a su vez, como “**palabra primera**”, el quehacer teológico que es “**palabra segunda**”.

- 6) Ahora bien, la especificidad teológica del quehacer teológico la da la **constante referencia involutiva a LA ESCRITURA**. Por eso la Teología de la Liberación se define como reflexión crítica de la praxis histórica de los cristianos **a la luz de la Palabra del Señor**. La teología es un **ir a la Palabra desde la praxis y reinterpretarla para anunciarla de nuevo encarnándola en la praxis**.

El mismo ejercicio metodológico de la Teología de la Liberación ha ido recuperando la *racionalidad propia del **conocer bíblico***, donde redescubre la **primacía del acontecimiento sobre el logos** y la necesaria **mediación de las ideologías**. De allí que la Teología de la Liberación haya ido definiendo la relación entre la Escritura y la praxis histórica de los cristianos como una **hermenéutica circular**, donde la manera de experimentar la realidad global lleva a aplicar la sospecha ideológica a la interpretación corriente de la Escritura y a elaborar una nueva interpretación que tenga en cuenta los datos de la realidad. Este ejercicio, a su vez, constituye una relativización de las ideologías en las cuales se expresa el mensaje bíblico, relativización que permite asumir creadoramente nuevas ideologías. En este ejercicio de relativización y reinterpretación se desarrolla un “aprendizaje en segundo grado”, o sea, un “**aprender a aprender**”, único espacio donde tiene lugar lo “**absoluto-objetivo**” **de la fe**, de una fe que nunca se puede dar sin mediación ideológica.

- 7) El quehacer teológico así concebido permanece como **un PROCESO ABIERTO**, donde nunca se llega a la verdad definitiva. Esta apertura es exigida por la conciencia crítica de los mecanismos de producción del conocimiento teológico, tanto en cuanto conocimiento (siempre referido a la actividad humana global, ésta, a su vez, siempre situada), como en cuanto teológico (conciencia de una fe siempre mediatizada por ideologías, éstas, a su vez, inseparables de un proceso histórico). De allí que la Teología de la Liberación tenga plena conciencia de su **provisoriedad**.

Esta apretada síntesis no se comprende sino en referencia a los aportes de los diversos autores, cuyo pensamiento se expuso antes y cuyos enfoques peculiares aunque siempre convergentes en sus líneas fundamentales, enriquecen la comprensión de este proyecto metodológico.

La Teología de la Liberación como un replanteamiento del conocer teológico

Después de haber recorrido los planteamientos de los autores más representativos de la Teología de la Liberación, tanto en sus aspectos de crítica a la tradición teológica, como en los esbozos de su método teológico, es posible señalar, en este último capítulo, lo que parece constituir una de sus notas más originales: el replanteamiento del **conocer teológico**.

Para abordar esta exposición conclusiva sin caer en vagas generalizaciones, parece conveniente elegir como punto de referencia para esta confrontación a dos autores que sean representativos de la tradición teológica más dominante. Gottlieb Söhngen, colaborador de la más difundida y aceptada enciclopedia teológica posconciliar: *Mysterium Salutis*, es quien aborda allí el problema de la científicidad de la teología a la luz de la tradición teológica³⁰¹. Juan Alfaro, teólogo español y profesor en la Universidad Gregoriana de Roma, fue quien expuso en el Encuentro Teológico de México (1975) la problemática actual del método teológico en Europa³⁰². Estos dos artículos pueden servir de referencia central de un estatuto científico de la teología con el cual se confronta la Teología de la Liberación.

En las definiciones clásicas y afortunadas de la teología como “fides quaerens intellectum” (fe que busca ser entendida) o “intellectus fidei” (inteligencia de la fe), es claro que el “intellectus” (el entendimiento), como bien lo anota F. Vanderhoff, “está intrínsecamente conectado con la concepción de una teoría del saber”³⁰³. Después de lo expuesto en los capítulos precedentes, parece que la Teología de la Liberación se confronta con la tradición teológica dominante en

³⁰¹ SÖHNGEN, Gottlieb, “La Sabiduría de la Teología por el Camino de la Ciencia”, en: *Mysterium Salutis*, Vol. I, Tomo II.

³⁰² ALFARO, Juan, “Problemática Actual del Método Teológico en Europa”, en: *Liberación y Cautiverio*, México, 1975, págs. 409-430.

³⁰³ VANDERHOFF, Francisco, “La Epistemología Moderna y la Problemática Teológica Actual”, en: *Liberación y Cautiverio*, México, 1975, págs. 281 y ss.

cuanto asume el “intellectus” de la fe dentro de una nueva concepción del conocer. Esta concepción aparece íntimamente relacionada con los postulados de una epistemología que se caracteriza por atribuir menor autonomía al conocer dentro del conjunto de la actividad humana. Representantes de esta corriente son: la epistemología genética de Jean Piaget y aquellas otras que, con diversos matices, han desarrollado más sistemáticamente la epistemología subyacente a la obra de Karl Marx. De entre estas se ha tomado aquí como punto de referencia a un representante del neo-marxismo alemán en la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer, autor de *La Teoría Crítica*.

I. Estatus científico de la teología a la luz de la tradición teológica

El citado artículo de G. Söhngen sitúa históricamente el desarrollo de la cientificidad de la teología. Según este autor, desde los Padres Alejandrinos hasta San Agustín, influye en la teología el “**conocer platónico**”, para el cual los peldaños del conocimiento son, a su vez, peldaños ascético-místicos de apartamiento de lo terreno y de unión con el espíritu eterno. La “ciencia” o conocimiento de lo perecedero, es también un tránsito a la “sabiduría” o conocimiento de lo espiritual o eterno.

El aspecto más propiamente racional del “*intellectus fidei*” se desarrolla en la Escolástica. Para San Anselmo, padre de la Escolástica, el “*intellectus fidei*” significa la contemplación de los “*fundamentos necesarios de la razón*” (“*rationes necessariae*”) de lo que creemos de antemano; aquí la contemplación de la fe comienza a estructurar su estatuto científico³⁰⁴.

El descubrimiento de toda la obra de Aristóteles en el Siglo XII es el acontecimiento que revoluciona el concepto de “ciencia” en Occidente y pone en crisis a la misma teología. En esta coyuntura, Alberto Magno y Tomás de Aquino son quienes hacen pasar el concepto aristotélico de “ciencia” también a la teología.

Según G. Söhngen, “*el saber científico es, para Aristóteles, la evidencia de una realidad o cosa, transmitida mediante conclusión o consecuencia*”³⁰⁵, Las “conclusiones” que transmiten la “evidencia” pueden ser teóricas o prácticas; sin embargo, para Aristóteles, la “*ciencia en sentido estricto*” está constituida por el “*saber teórico*”, ya que es un “*saber por amor del saber mismo ... un saber sobre lo universal y necesario*”³⁰⁶.

³⁰⁴ Cfr. Söhngen, G., o. c., pág. 1056.

³⁰⁵ O. c., pág. 1060.

³⁰⁶ *Ibid.*

Ahora bien, como la conclusión teórica se llama demostración, “*la ciencia es, pues, según Aristóteles, un conocer lo universal y necesario mediante demostración*”³⁰⁷.

Lo que se obtiene por demostración es la “conclusio” y lo que precede es el “principium”; en consecuencia, los “principios” de una ciencia no pueden ser demostrados sino que se los presupone o se toman de una ciencia superior. La ciencia suprema que no toma sus principios de ninguna otra, es, para Aristóteles, la “sapiduría”.

Tal concepción del saber científico planteó a la teología la aporía entre un requisito de evidencia de la realidad (para ser ciencia) y una realidad “misteriosa” como objeto de esa ciencia. Dicha aporía la resuelve Tomás de Aquino dando a los “artículos de la fe” el carácter de principios de demostración no demostrables sino presupuestos o tomados de una ciencia superior que es, en este caso, la “scientia Dei et beatorum” (la ciencia de Dios y de los bienaventurados). Así, pues, la teología adquiere su categoría de “ciencia” dentro de los cánones científicos aristotélicos.

Söhngen resume así el concepto tomista de teología: “*es un saber extraído de los artículos de la fe como principios de demostración revelados, admitidos como presupuestos por el creyente, que permiten llegar a la evidencia por medio de conclusiones. La teología es, según el concepto de Santo Tomás, teología de conclusiones*”³⁰⁸.

Aunque lo expuesto hasta aquí pertenece al último capítulo del artículo de Söhngen donde, a manera de un excursus, estudia el concepto de teología en Tomás de Aquino, quien recorra los otros capítulos puede ir descubriendo que el estatuto científico conquistado por Santo Tomás para la teología permanece como fundamento, poco variable, de sus nuevas formulaciones.

Para Söhngen, la diferencia fundamental entre teología, filosofía o ciencia, es que éstas últimas tienen presupuestos a-dogmáticos y la teología, en cambio, presupuestos dogmáticos, entendiendo por presupuesto a-dogmático “*una afirmación que está siempre abierta a nuevas discusiones*”³⁰⁹; los “dogmas”, por el contrario, “*son presupuestos que no pueden ser sometidos a discusión*”³¹⁰. Los dogmas, en la teología, se establecen como “*principios constitutivos*”, o sea, como “*presupuestos intracientíficos*”: estos se definen como presupuestos que “*vienen dados de antemano en el campo objetivo de una ciencia*”³¹¹.

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ O. c., págs. 1062-1063.

³⁰⁹ O. c., pág. 1031.

³¹⁰ Ibid.

³¹¹ O. c., pág. 1036.

Supuesta esta contraposición entre teología y filosofía/ciencia, el autor procede a definir el ámbito de las afirmaciones teológicas. A este respecto señala cuatro estructuras fundamentales del objeto de la teología: historia, exégesis, dogma y kerigma. Pero hay una estructura formal y generalísima que precede a las cuatro citadas estructuras materiales, es decir, la **estructura lógico-formal de la afirmación**³¹².

Su concepto de *afirmación* lo toma de Aristóteles y de los Escolásticos³¹³ y expresa la estructura formal de la ciencia teológica: “*el valor del juicio y la afirmación radica en el hecho de que es en ellos donde se da la separación y distinción de esencias, en virtud de la cual las cosas son juzgadas y colocadas en su lugar y en su tiempo en nuestro pensamiento; en ellos se da la distinción de esencias en orden a la decisión, a la decisión entre el sí y el no; en ellos se da la disyuntiva entre la verdad y la falsedad, entre el ser verdad o mentira de la afirmación; en ellos se da el problema de ser o no ser. En el juicio y la afirmación se expresa la esencia propia del hombre y de su mente*”³¹⁴.

Este “valor” de la afirmación como lugar de decisión entre la verdad y la falsedad, se proyecta luego a la concepción de la Revelación. Al respecto afirma el autor: “*Si contemplamos, pues, a partir del carácter de la afirmación, la relación entre revelación por las obras y revelación por las palabras, se ve que la revelación por las obras sólo alcanza su pleno carácter de afirmación mediante su vinculación con la revelación por la palabra. Al vincularse a la revelación por la palabra, la revelación por las obras se expresa como afirmación que Dios hace de sí mismo, de su mundo, de su dominio, de su justicia, de su amor. ¿Qué serían, por otra parte, las mismas obras de los hombres y sus hechos históricos, sin la capacidad humana de afirmación, la única que puede conferir un significado vivificador a toda obra y a toda acción?*”³¹⁵.

Así, a grandes rasgos, la teología, para Söhngen, como “ciencia” se estructura sobre la concepción aristotélico-tomista del conocer humano.

JUAN ALFARO, autor no menos representativo de la teología dominante, en su ponencia presentada en el Encuentro Teológico de México en 1975, reconoce que la teología católica desde el siglo XIII y hasta hace unos 30 años “*se había mantenido (salvo raras excepciones) en una sorprendente homogeneidad de problemas y de método*”³¹⁶.

Para Alfaro, el cambio más fundamental que se produce en la teología católica y protestante, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, tiene como base una **nueva concepción del conocer humano**. A este respecto afirma: “*la*

³¹² O. c., pág. 1039.

³¹³ Cfr. O. c., pág. 1040.

³¹⁴ O. c., pág. 1047.

³¹⁵ O. c., pág. 1042.

³¹⁶ ALFARO, J., o. c.

*fe eclesial interpreta permanentemente la Palabra de Dios y ... esta interpretación tiene que ver con la historicidad del hombre y con el condicionamiento histórico del comprender humano. La teología no puede menos de tomar en serio el problema hermenéutico; de hecho éste ha sido el problema primordial de la teología europea moderna*³¹⁷.

Para Alfaro toda esta corriente de pensamiento teológico se ha inspirado en la filosofía de W. Dilthey, M. Heidegger, y H.G. Gadamer. La inspiración de esta filosofía se hace visible en los teólogos modernos más representativos como K. Rahner, E. Schillebeeckx; W. Kasper, etc.³¹⁸. Y se manifiesta en el reconocimiento de la historicidad del conocimiento humano y de las proposiciones en que se expresa. Alfaro anota que *“esto vale también para la Revelación y para los dogmas en cuanto asumen una estructura proposicional”*³¹⁹.

Con todos estos autores (filósofos y teólogos) se delinea una nueva conceptualización del conocer que Alfaro sintetiza así: *“Todo conocimiento y verdad humanas reciben de la historia, se desarrollan en la historia y contribuyen a la creación de la historia. Este condicionamiento histórico del comprender humano implica los aspectos trascendentales constitutivos del hombre y las categorías recibidas de la historia; la experiencia concienical de sí mismo, de su apertura al mundo, a los otros y a la historia; la pregunta sobre el sentido último de su existencia yu, en último término sobre Dios; la experiencia del mundo; las representaciones y conceptos implicados en el lenguaje heredado de la tradición histórica, todo esto condiciona aprioricamente la posibilidad de preguntar y por consiguiente de comprender (‘precomprensión’): todo proceso de comprensión humana será inevitablemente interpretación”*³²⁰.

Evidentemente, la concepción de la verdad queda aquí también afectada: *“para que permanezca verdadero (el conocimiento humano) en el cambio del contexto histórico, debe desarrollarse en una en una comprensión y expresión nuevas”*³²¹.

Alfaro señala, en esta misma ponencia, otras tendencias que afectan el quehacer teológico europeo de una manera más sectorial: el Positivismo Lógico (de F. Moore, B. Russell, L. Wittgenstein, K. Popper, etc.), la reubicación de las relaciones teología/filosofía, el diálogo con las ciencias humanas. Es conveniente anotar que, a propósito de las relaciones teología/filosofía, el autor advierte que *“en la teología católica se advierte una preferencia por un pensar filosófico que parte de la existencia humana y de la experiencia vivida por el hombre en su acto mismo de existir, teniendo en cuenta todas sus dimensiones en relación al mundo, a la comunidad humana y a la historia. Se busca así la pregunta última que el hombre lleva en*

³¹⁷ O. c., pág. 411.

³¹⁸ Cfr. O. c., pág. 413.

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ Ibid.

³²¹ O. c., pág. 414.

sí mismo, sus condiciones e implicaciones aprióricas”³²². Esto corrobora lo expuesto por él mismo antes sobre el marco epistemológico existencialista que sirve de trasfondo a la teología moderna europea.

Finalmente Alfaro se refiere a la “novedad más reciente en el método telógico europeo ... la relación teología/praxis”. Al respecto afirma que: “se está comenzando a estudiarla porque acaba de surgir apenas el problema a de la relación ‘ortodoxia-ortopraxis’ dentro de la misma fe, en el que radica la cuestión ‘teología-praxis’”³²³. No hay duda que el autor alude aquí a la repercusión que han tenido en Europa los planteamientos de la Teología de la Liberación. Las últimas páginas de su ponencia son un esfuerzo por aproximarse a la reflexión teológica latinoamericana, más desde un punto de vista temático que metodológico.

A partir de esta visión sintética, respaldada por autores representativos de la teología dominante, es posible corroborar la hipótesis de F Vanderhoff, quien afirma que pueden distinguirse **cuatro fases**, a lo largo de la historia de la teología cristiana, ditinguibles por el uso de una **diferente epistemología**³²⁴:

- La primera fase se caracteriza por la utilización de la **razón platónica**, según la cual, el saber humano es participativo de un saber superior. De allí que la teología sea una lectura sapiencial de la Escritura, con una lógica de similitud. Esta teología corresponde principalmente a la época patristica.
- La segunda fase está marcada por la **razón aristotélica** y corresponde a la teología “científica” que se inicia con Santo Tomás y cuyo influjo se extiende hasta nuestros días.
- La tercera fase está influida por la **razón fenomenológica-existencial** y marca la moderna teología europea.
- La cuarta fase está comenzando bajo el influjo de una nueva epistemología que se caracteriza por asumir el **conocer dentro del conjunto de la praxis histórica humana**. A esta fase corresponde la Teología de la Liberación.

2. Los postulados de la epistemología moderna

El trasfondo epistemológico de la última fase teológica que señala Vanderhoff arraiga –como ya se dijo– en dos grandes corrientes epistemológica que en gran parta coinciden o se complementan. Veamos sus postulados básicos:

³²² Ibid.

³²³ O. c., pág. 421.

³²⁴ Cfr. VANDERHOFF, F, o. c., págs. 283 y ss.

2.1. Algunos aspectos de la epistemología genética de Jean Piaget

Quien tenga noticia, así sea superficial, de la monumental obra de Piaget, sabe que sus afirmaciones en los campos de la biología, de la psicología, de la pedagogía, de la epistemología, están respaldadas por numerosos experimentos rigurosamente controlados.

No se trata aquí de exponer su teoría epistemológica, ni siquiera a grandes rasgos, pues esto exigiría muchas páginas. Solamente se quiere destacar aquí un aspecto de su teoría del **conocer** que enfatiza la integración de éste dentro del conjunto de la praxis humana.

Respecto a la relación entre la inteligencia y la equilibración biológica, Piaget afirma: *“la inteligencia lógico-matemática ... es esencialmente operatoria y las operaciones fundamentales derivan, pues, de la coordinación de las acciones que es ya un fenómeno biológico, ya que se apoya en las coordinaciones nerviosas ... Aún más, el estudio psico-genético de la formación de las operaciones muestra que constituyen la forma de equilibrio final (por se equilibradas las operaciones son enteramente reversibles) de una serie de regulaciones semirreversibles que constituyen su esbozo o preparación. Ahora bien, las nociones de regulación y equilibración son esencialmente biológicas y parece evidente que exista alguna continuidad entre la regulación orgánica, que sin duda es el más central de los procesos biológicos y esta auto-regulación o auto-corrección mental que constituye la lógica”*³²⁵.

Pero no solamente el conocimiento, aun en su estructura lógica, está integrado a y es continuidad de una vida biológica que lo condiciona e influye en su producción; la experiencia histórica humana precede también la reflexión consciente y la condiciona; a este respecto Piaget afirma: *“El problema de la experiencia vivida, anterior a toda reflexión, se plantea en términos muy diferentes en cuanto se acepta la existencia de una historia de la conciencia y de influencias históricas de las que no se es enteramente consciente. Lo que en ellas importa no es su contenido, que puede variar de un individuo a otro, sino su capacidad común de formar unas intuiciones y de conferir unas significaciones, lo que supone, pues, una organización, ya que son relativas unas a otras”*³²⁶.

Ahora bien, la experiencia histórica que precede y condiciona la conciencia no es sólo una experiencia subjetiva, sino también **una experiencia y una interacción social**: *“¿Está el sujeto influido por el conjunto de las interacciones sociales sólo en la medida en que tiene conciencia de esto, o esas interacciones en su funcionamiento diacrónico y hasta sincrónico desbordan la conciencia? ... Así es”*³²⁷.

³²⁵ PIAGET, Jean, *Sabiduría e Ilusiones de la Filosofía*, Ed. Península, Barcelona, 1970, pág. 115.

³²⁶ PIAGET, J., o. c., pág. 178.

³²⁷ O. c., pág. 180.

Con base en los anteriores conceptos, llegamos al punto que más nos interesa para nuestro análisis: lo que constituye, para Piaget, el **punto de partida de la ciencia**. Así lo considera: “El verdadero punto de partida del universo de la ciencia hay que buscarlo en el mundo de las acciones y no en la percepción separada de su contexto motor práctico, pues la operación del pensamiento prolonga la acción corrigiéndola sencillamente en vez de contrariarla”³²⁸.

Estas afirmaciones, extraídas de una de las obras más sintética o panorámicas de Piaget, son suficientes para señalarnos puntos básicos de su epistemología genética, en los cuales se puede descubrir una concepción del conocer como completamente integrado en el conjunto de la actividad humana.

2.2. La “teoría crítica” según Max Horkheimer

Se ha escogido a este autor como exponente de los que han desarrollado más sistemáticamente las inferencias epistemológicas relativas a la obra de Karl Marx, no en atención a ningún matiz especial de su pensamiento, sino por haber encontrado en el último capítulo de su obra: Teoría Crítica³²⁹ una buena síntesis, que se ofrece además en confrontación con la concepción tradicional de la Teoría.

a. Crítica de la teoría tradicional

Para tener una idea más clara de los planteamientos epistemológicos de Horkheimer, es conveniente tener en cuenta su manera de entender la **teoría tradicional**, con la cual confronta su **teoría crítica**.

“En la investigación corriente –afirma Horkheimer– ‘teoría’ equivale a un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes. Cuanto menor es el número de los principios primeros en comparación con las consecuencias, tanto más perfecta es la teoría. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerdan con eventos concretos. Si aparecen contradicciones entre experiencia y teoría, deberá revisarse una y otra ... De ahí que, en relación con los hechos, la teoría sea siempre una hipótesis. Hay que estar dispuesto a modificarla si al verificar el material surgen dificultades. Teoría es la acumulación del saber en forma tal que éste se vuelva utilizables para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible”³³⁰.

A qué período histórico y a qué clase de corrientes coresponsa esta conceptualización de la teoría, nos dice él mismo. Según Horkheimer, tal conceptualización suele

³²⁸ O. c., pág. 103.

³²⁹ HORKHEIMER, Max, *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974. Este libro contiene propiamente la segunda parte de su obra en alemán: Kritische Theorie.

³³⁰ O. c., pág. 223.

referírsela a los comienzos de la filosofía moderna con Descartes; se la puede detectar idénticamente en las investigaciones lógicas de Husserl y permanece la misma aún en las diversas escuelas sociológicas que parecerían contrapuestas, unas por basarse en los hechos (las empiristas y positivistas), otras por privilegiar los principios.

Cuál sea su nota característica nos lo dice el mismo Horkheimer: *“si este concepto tradicional de teoría exhibe una tendencia, ella es que apunta a un sistema de signos puramente matemáticos. Como elementos de la teoría, como partes de las conclusiones y las preposiciones fungen cada vez menos nombres; en el lugar de los objetos experimentables aparecen, en cambio, símbolos matemáticos. Hasta las operaciones lógicas están ya tan racionalizadas que, por lo menos en una gran parte de la ciencia natural, la formación de teorías se ha convertido ya en una construcción matemática”*³³¹.

El autor descubre allí una confusión entre la esencia de la teoría y la tarea inmediata del científico: *“Los progresos técnicos de la época burguesa son inseparables de esta función del cultivo de la ciencia”*³³². En efecto, descubrir conexiones empíricas entre los fenómenos naturales o sociales, reducirlos a sistemas conceptuales en función del progreso técnico y social, es una necesidad de la época moderna industrial. Pero de allí a independizar el concepto de teoría que esta práctica científica implica *“como si se pudiera fundamentar a partir de la ciencia íntima del conocimiento”*, desligando el conocimiento de los procesos reales sociales es, para Horkheimer, convertir la teoría en una categoría cosificada, ideológica³³³.

El hecho de que el descubrimiento de nuevas relaciones entre fenómenos lleve a modificar las hipótesis científicas, no es algo que se pueda explicar a partir de relaciones lógicas, pues se pasa por alto que esto también depende de la **orientación y metas** de la investigación, que no se pueden explicar a partir de la investigación misma³³⁴.

En definitiva el autor apunta a una determinación del saber científico por factores socio económicos. Así describe la concepción del trabajo científico dentro de una estructura social caracterizada por la división social del trabajo, es decir, dentro de la sociedad burguesa: *“Dentro de la división social del trabajo, el científico debe clasificar hechos en categorías conceptuales y disponerlos de tal manera que él mismo y todos los que tengan que servirse de ellos puedan dominar un campo táctico lo más amplio posible. Dentro de la ciencia, el experimento tiene el sentido de comprobar los hechos de una manera especialmente adecuada a la situación correspondiente de la teoría. El material fáctico, la materia, es proporcionado desde fuera. La ciencia se*

³³¹ O. c., pág. 225.

³³² O. c., pág. 228.

³³³ O. c., págs. 228-229.

³³⁴ O. c., pág. 230.

*encarga de su formulación clara e inteligible, a fin de que los conocimientos puedan ser manejados como se desee. Para el científico, la percepción, transformación y racionalización del saber fáctico es su modo peculiar de espontaneidad, constituye su actividad teórica, lo mismo si se trata de una exposición lo más detallada posible del material, como en la historia y en las ramas descriptivas de las ciencias particulares, o si se trata de la reolección de datos globales y de la extracción de reglas generales, como en la física*³³⁵.

A renglón seguido Horkheimer señala la estructura más profunda que es para él al mismo tiempo la deficiencia radical de esta concepción de la teoría: “**el dualismo entre pensar y ser, entre entendimiento y percepción**”³³⁶.

Si tal concepción de la teoría es producto de un trabajo científico determinado a su vez por una actividad social concebida en ramas aisladas, es preciso tomar conciencia de esta limitación y unilateralidad. Para superar esta limitación no basta hacer hincapié en el nexo entre conocimiento y hechos, esto ya lo enfrentaron el positivismo y el empirismo sin modificar en nada la concepción de la teoría. La superación de esta unilateralidad no concierne tampoco solamente al científico sino **al individuo cognoscente en general**. Se trata, en definitiva, de replantear la relación entre el conocimiento y el conjunto de la praxis social.

b. Conocimiento y praxis

El mundo, como objeto perceptible o como conjunto de facticidades que deben ser aceptadas y ordenadas por el sujeto pensante, dentro de la teoría tradicional, es “*producto de la praxis social general*”³³⁷. Horkheimer precisa que “**los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente**”³³⁸.

Nos encontramos aquí, tal vez, en el punto neurálgico que revoluciona la teoría tradicional. Allí donde la teoría tradicional suponía pasividad en el sujeto, o sea en el ámbito de la percepción o de la sensibilidad, la teoría crítica ha descubierto la **actividad de la sociedad**, que a la manera de un sujeto activo, **condiciona** este estrato supuestamente pasivo del conocer humano.

Donde el sujeto es pasivo, la sociedad es activa. Horkheimer descubre en esta escisión la raíz de las contradicciones subyacentes a las diversas etapas históricas de la vida social, pues la sociedad nunca ha sido fruto de la espontaneidad consciente de los individuos, sino que ha reposado, ya sea en los antagonismos ciegos de

³³⁵ O. c., pág. 231.

³³⁶ O. c., pág. 231.

³³⁷ O. c., pág. 233.

³³⁸ Ibid.

fuerzas contrarias, ya sea en la represión directa. El caso de la sociedad burguesa es claro, pues allí la actividad de la sociedad es ciega (economía liberal) mientras la del individuo es consciente pero abstracta³³⁹.

En la medida en que el mundo fáctico que es percibido en el conocimiento es **producido socialmente**, en esa medida está allí presente la razón, aunque sea en sentido restringido. *“La praxis social incluye siempre, en efecto, el saber disponible y aplicado; el hecho percibido está, por ende ya antes de su elaboración teórica consciente, llevado a cabo por el individuo consciente, condicionado por ideas y conceptos humanos”*³⁴⁰. Así concibe el autor el carácter histórico del objeto al que aludía antes.

A propósito del carácter histórico del órgano percipiente afirma: *“el aparato sensorial fisiológico del hombre trabaja desde hace tiempo ... el modo como al observar receptivamente, se separan y se reúnen fragmentos, cómo unas cosas son pasadas por alto y otras son puestas en relieve, es resultado del modo de producción moderno, en la misma medida en que la percepción de un hombre perteneciente a cualquier tribu primitiva de cazadores y pescadores es resultado de sus condiciones de existencia y, por supuesto, también del objeto. En relación con esto, la afirmación de que las herramientas serían prolongaciones de los órganos humanos, podría invertirse diciendo que los órganos son también prolongaciones de los instrumentos”*³⁴¹.

Ahora bien, esta mutua interacción entre el mundo de lo objetivo y el mundo de lo subjetivo produce la correspondencia entre percepción y pensamiento en la teoría tradicional, fenómeno que Kant trató de explicar por la ‘armonía preestablecida’ y Hegel por el ‘espíritu absoluto’, pero ambas son soluciones idealistas marcadas, a su vez, por la concepción tradicional de la teoría que postula la *“inclusión de los hechos en sistemas conceptuales ya existentes y su revisión mediante la simplificación o eliminación de contradicciones”*³⁴².

c. Teoría crítica y estructura social

La conciencia de que el conocimiento no estaría condicionado por una actividad social ciega e irracional, da a esta concepción de la teoría su carácter eminentemente crítico.

Horkheimer expone así esta característica: *“(la teoría crítica) concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir, la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, puesto que*

³³⁹ O. c., pág. 235.

³⁴⁰ O. c., pág. 234.

³⁴¹ O. c., pág. 235.

³⁴² O. c., pág. 237.

*surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines*³⁴³.

Esta misma consciencia lleva a relativizar las categorías teóricas y a considerarlas interdependientes de la estructura social dada. Por eso el autor afirma: *“las categorías de: mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son para tal comportamiento (‘crítico’) sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extracientíficos con los cuales él nada tenga que hacer*”³⁴⁴. Y más adelante añade: *“Para éste (pensamiento crítico) las categorías económicas de: trabajo, valor, productividad, significan exactamente lo que ellas significan en este sistema, y toda otra explicación es vista como un mal idealismo*”³⁴⁵.

Todo esto lleva, entonces, a una autointerpretación dialéctica del ser humano. Tal carácter dialéctico determina, en última instancia, la oscuridad de la crítica kantiana de la razón. La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional. El organismo, como unidad que crece y muere de manera natural, no es precisamente un modelo para la sociedad sino una sofocante forma de ser, de la cual debe emanciparse.

d. El sujeto en la teoría crítica

Es este otro punto clave en la diferencia entre teoría tradicional y teoría crítica. El objeto de la percepción deja de ser extraño al sujeto. A este respecto afirma Horkheimer: *“en la medida en que las circunstancias que se ofrecen a la percepción son entendidas como productos que están bajo el control del ser humano, o en todo caso en el futuro han de caer bajo ese control, dichas circunstancias pierden el carácter de mera facticidad*”³⁴⁶.

Así, pues, en contraposición al pensamiento burgués que admite el “ego” como autónomo o como punto de confluencia de lo subjetivo y lo objetivo, sirviendo así de ideología en sentido estricto (como representación falsificada de la realidad) a la limitada libertad del individuo burgués, la teoría crítica *“tiene ... conscientemente por sujeto a un individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y por último, en su trabazón así mediada con la totalidad social y la naturaleza*”³⁴⁷.

e. teoría e intencionalidad

El carácter crítico de la teoría frente a la estructura social vigente, impide pensar que la estructura imponga sus fines prácticos al pensamiento. Se podría entonces

³⁴³ O. c., pág. 240.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ O. c., pág. 241.

³⁴⁶ O. c., pág. 242.

³⁴⁷ O. c., pág. 243.

pensar que el pensamiento crítico extrae sus fines prácticos, o sea los fines trascendentes al ordenamiento de los conceptos, de sí mismo, cayendo así en el más puro idealismo.

En este punto radica otra diferencia importante con la teoría tradicional. Si bien la teoría tradicional se ve ante el dilema de conformarse al papel que le adjudica la sociedad establecida como fin práctico, o extraer sus fines de sí misma cayendo en la ilusión, la teoría crítica es consciente de que *“en la realidad social, la actividad de pensar nunca ha permanecido cabe sí misma, sino que, desde un principio, ha funcionado como momento independiente del proceso de trabajo que tiene su tendencia propia”*³⁴⁸.

La **“tendencia propia”** del proceso de trabajo la explica Horkheimer como ese movimiento antagónico de fuerzas progresivas y retrógradas que va conformando los diversos tipos de formaciones sociales. Ese proceso de trabajo imprime su sello también en las formas culturales. Por eso el autor afirma: *“los puntos de vista que ésta (la teoría crítica) extrae del análisis histórico como fines de la actividad humana, especialmente la idea de una organización social racional acorde con la generalidad, son inmanentes al trabajo humano sin que los individuos o la conciencia pública los tengan presentes en su verdadera forma. El experimentar y percibir estas tendencias responde a un **interés especial**”*³⁴⁹.

f. Teoría y conciencia de clase

El “interés especial” a que aludía Horkheimer en el punto anterior se engendra (afirma él mismo apoyándose en Marx y Engels) *“necesariamente en el proletariado”*³⁵⁰. Se entiende, naturalmente, dentro de la sociedad burguesa.

Este aspecto es lógica consecuencia del anterior y nos descubre el vínculo entre teoría crítica y clase social. El proletariado es el eje de las contradicciones en la sociedad moderna y es su “interés” el que marca la finalidad actual de la teoría crítica. Sin embargo, hay que cuidarse de interpretaciones mecanicistas sobre esta tesis. Horkheimer es explícito en afirmar que *“tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero”*³⁵¹. Insiste en que no se trata de registrar la autoconsciencia del proletariado, aún más, muchas veces habrá que enfrentarla; se trata, por el contrario, de desarrollar el aspecto intelectual del proceso histórico de la emancipación del proletariado³⁵².

Con base en esto, Horkheimer traza la imagen del teórico crítico en estos términos: *“pero si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una*

³⁴⁸ O. c., pág. 244.

³⁴⁹ O. c., pág. 245.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² O. c., pág. 247.

unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no sólo como expresión de la situación histórica concreta sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. El proceso de confrontación crítica entre los sectores avanzados de la clase social y los individuos que declaran la verdad acerca de ella, así como entre estos sectores más avanzados junto con sus teóricos y el resto de la clase, debe ser entendido como un proceso de acción recíproca en el cual la conciencia desarrolla, al mismo tiempo que sus fuerzas liberadoras, sus fuerzas populares, disciplinantes y agresivas. El vigor de dicho proceso se manifiesta en la constante posibilidad de tensión entre el teórico y la clase a la que se refiere su pensar”³⁵³.

g. El problema de la verdad

Una de las características de la teoría tradicional es la de considerar como rasgo esencial de la inteligencia el privilegio de volar por encima de las clases, con carácter de ‘neutralidad’. El pragmatismo del conocimiento, evidente en la sociedad burguesa, se explica dentro de la teoría tradicional mediante el recurso a una división social del trabajo intelectual: unos son los ‘científicos’, los que saben; otros son los que ‘aplican’ tal o cual medio, si asumen tal o cual posición. Todo esto corresponde a un concepto formalista del “espíritu”, con el cual está en abierta contradicción la teoría crítica. Para ésta, afirma Horkheimer, “sólo existe una verdad, y los predicados positivos de honestidad y coherencia interna, de racionalidad, de esfuerzo por la paz, libertad y felicidad, no pueden atribuirse en el mismo sentido a cualquier otra teoría o praxis. No hay una teoría de la sociedad, ni siquiera la del sociólogo que generaliza, **que no incluya intereses políticos, acerca de cuya verdad haya que decidir; ya no mediante una reflexión neutral en apariencia, sino nuevamente actuando y pensando, es decir, en la actividad histórica concreta**”³⁵⁴.

Verdad sin interés es, pues, inconcebible. Sin embargo, esto no es equivalente a cambiar el “espíritu”, la “inteligencia”, la “verdad”, por pluralidades clasistas de ellas mismas, completamente relativizadas. Hay que tomar nota de las precisiones que hace Horkheimer a este respecto: “El espíritu es liberal, no soporta ninguna presión externa, ninguna adaptación de sus resultados a la voluntad de un poder. Sin embargo, no está separado de la vida de la sociedad, no la sobrevuela. **En la medida en que tiende a la autonomía, al dominio de los humanos sobre sus propias vidas y sobre la naturaleza, puede reconocer esta tendencia como fuerza actuante en la historia.** Considerada aisladamente, la comprobación de tal tendencia se presenta como neutral. Pero así como el espíritu no la puede reconocer sin interés, tampoco puede, sin una lucha real, transformarla en conciencia general. En esa medida el espíritu no es liberal”³⁵⁵.

³⁵³ O. c., pág. 247.

³⁵⁴ O. c., pág. 254.

³⁵⁵ O. c., pág. 254.

En una frase afortunada el autor sintetiza así este problema: “*La teoría crítica no está ni ‘arraigada’, como la propaganda totalitaria, ni tiene la ‘libre fluctuación’ de la inteligencia liberal*”³⁵⁶.

h. estructura lógica de la teoría crítica

Finalmente Horkheimer apunta a la peculiar estructura lógica de la teoría crítica. Si bien la estructura lógica de la teoría tradicional, basada en la dualidad sujeto/objeto, elabora conceptos universales jerarquizados en vista a caracterizar la determinación de los hechos sin preocuparse de las diferencias temporales entre las unidades del sistema, la teoría crítica, por el contrario, aunque parte también de determinaciones abstractas (como por ejemplo del concepto de ‘cambio’ para el análisis del capitalismo), concibe su análisis “**guiado por el interés del futuro**” y por ello está **marcada por el transcurrir histórico**.

El autor caracteriza más esta diferencia así: “*mientras que los juicios categóricos de las ciencias especializadas poseen, en el fondo, carácter hipotético, y los juicios de existencia, cuando los hay, sólo tienen cabida en capítulos especializados, en partes descriptivas o prácticas, la teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un juicio de existencia desarrollado*”³⁵⁷.

Otro aspecto que caracteriza su estructura es el concepto de **necesidad**. Si atendemos a la necesidad lógica, ambas teorías coinciden: “*también la teoría crítica deduce sus enunciados acerca de las situaciones reales de conceptos universales básicos, y precisamente por ello, hace que esas situaciones aparezcan como necesarias*”³⁵⁸. La oposición se descubre con relación a la “necesidad concreta”. Un ejemplo lo explica: “*si una enfermedad es caracterizada como curable, la circunstancia de si las medidas correspondientes son efectivamente tomadas, es vista (por la teoría tradicional) como un orden de hechos externo a la cuestión, perteneciente a la técnica y, por lo tanto, in-esencial para la teoría como tal*”³⁵⁹.

En el fondo de esta diferencia está la diferente relación entre sujeto y objeto. Mientras para la teoría tradicional “*sujeto y objeto están estrictamente separados ... el acontecer objetivo es trascendente con relación a la teoría y la independencia respecto de ella forma parte de su necesidad*”; para la teoría crítica, por el contrario, teoría y objeto se implican mutuamente; la teoría se orienta a la transformación del objeto, no sólo a su conceptualización.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ O. c., pág. 257.

³⁵⁸ O. c., pág. 258.

³⁵⁹ Ibid.

3. Epistemología genética, teoría crítica y teología de la liberación

Este trabajo se ha enfocado principalmente a dilucidar el aspecto racional del “intellectus fidei” (la inteligencia de la fe) que configura el estatuto científico de la Teología de la Liberación. No se niega –y a ello se ha aludido en varias partes– que la Teología de la Liberación comporta, fuera de este trasfondo epistemológico que la coloca en ruptura con la teología dominante, una concepción de la fe que enfatiza aspectos antes casi ignorados, y una peculiar referencia a la Escritura íntimamente relacionada con sus puntos de vista epistemológicos. Aunque aquí se haya privilegiado el análisis epistemológico, hay que dejar en claro que todos estos aspectos no son independientes. La concepción del conocer condiciona la concepción de la fe y el modo de referirse a la Escritura, y la Escritura y la fe condicionan, a su vez, el conocer en el quehacer teológico.

No sería tal vez demasiado riesgoso aplicar al saber teológico la naturaleza y la problemática que Piaget aplica a la filosofía. En efecto, la teología siempre se ha presentado como trascendente a la ciencia debido a sus presupuestos dogmáticos, o sea, al contenido revelado que luego trata de ser coordinado –en la especulación teológica– con los sistemas conceptuales. Esta tensión entre la “fides” y el “intellectus” recorre toda la historia de la teología.

Refiriéndose a la filosofía, Piaget afirma: *“la búsqueda de la verdad científica que, por otra parte, sólo interesa a una minoría, no agota en nada la naturaleza del ser humano, hasta en esta minoría. El ser humano vive, toma parte, cree en una multiplicidad de valores, los jerarquiza y da a sí un sentido a su existencia por unas opciones que sin cesar van más allá de la frontera de los conocimientos efectivos. En el ser humano que piensa, **esta coordinación sólo puede ser razonada**, en el sentido de que, para hacer la síntesis entre lo que cree y lo que sabe, solo puede valerse de una reflexión que prolonga su saber y se opone a él en un esfuerzo crítico para determinar sus actuales fronteras y legitimar la puesta de valores que van más allá de él. **Esta síntesis razonada entre las creencias, cualesquiera que sean, y las condiciones del saber, es lo que hemos llamado una “sabiduría” y tal nos parece que es el objeto de la filosofía**”*³⁶⁰.

Si en esta conceptualización de la ‘sabiduría’ que hace Piaget se pone como punto de referencia para la “coordinación de todos los valores” la “fe objetiva” –no entendida como un conjunto de proposiciones doctrinales, sino como un proceso histórico en el cual, a través de ideologías relativas, se produce una manifestación histórica de Dios al ser humano (Cfr. Juan Luis Segundo)– tendríamos allí definido lo que es la teología.

³⁶⁰ PIAGET, J., o. c., pág. 231.

Si la teología se equipara así –con el matiz expuesto– a la “sabiduría”, su problemática relación con la ciencia puede plantearse en los mismos términos en que Piaget plantea la problemática relación: ciencia/filosofía.

En primer lugar, “*el ser humano –dice Piaget– debe negarse a partir su personalidad: por un lado limitarse a razonar y comprobar y por otro a creer en unos valores que lo orientan y comprometen pero sin comprenderlos. Al poseer conocimientos y valores debe hacerse una concepción del conjunto que los vincule bajo una forma u otra*”³⁶¹. La solución no es, pues, una separación entre sabiduría (teología) y ciencia, ni una delimitación de sus fronteras por la especificidad de sus problemas o de sus objetos.

Pero hay que tener en cuenta que la ciencia –que tiene presupuestos a-dogmáticos– amplía permanentemente sus fronteras. Piaget describe así este conflicto: “*Podemos, en definitiva, preguntarnos si la oposición entre ciencia y filosofía (teología) no estriba a menudo en este mismo hecho de que la ciencia está en constante progreso, a pesar de sus crisis y de su callejón sin salida momentáneos, mientras que el caminar filosófico (teológico) consiste en reajustar sin cesar cierto número de posturas esenciales, y prácticamente permanentes, a la etapa del saber en el momento considerado, pero siempre después de una decantación y una maduración suficientes*”³⁶².

Si esta equiparación: sabiduría-filosofía/teología es convincente, se comprende que el replanteo del mismo conocer humano destruya quizás fronteras ilusorias entre ciencia y teología, sin que ésta pierda su función, sino que sea obligada, como anota Piaget acerca de la filosofía, a “reajustar cierto número de posturas esenciales y permanente”. Los planteamientos de la epistemología genética y de la teoría crítica constituyen claramente un momento de esos que obliga a la teología a reajustar posturas, si quiere continuar siendo esa “**coordinación razonada de todos los valores centrada en la revelación**”, como aquí se ha insinuado considerarla³⁶³.

La exposición de los postulados fundamentales de las corrientes epistemológicas genética y crítica señala una convergencia profunda con lo expuesto sobre la especificidad metodológica de la Teología de la Liberación, en el capítulo anterior. Se puede afirmar que la conceptualización del conocer humano que subyace a los planteamientos metodológicos de la Teología de la Liberación acusa una profunda correspondencia con la conceptualización del conocer humano que se apoya en las tesis básicas de la apistemología genética y de la teoría crítica.

³⁶¹ O. c., pág. 55.

³⁶² O. c., pág. 234.

³⁶³ Entre las relaciones ciencia/filosofía y ciencia/teología media la proporcionalidad (equiparamiento), no la identidad.

Se pueden señalar, como aspectos más destacados de esta convergencia, los siguientes:

- Tanto la epistemología genética como la teoría crítica nos develan la actividad del conocer humano como una actividad profundamente implicada en el conjunto de la actividad del sujeto y ésta, a su vez, implicada en y condicionada por el conjunto de la estructura social dada. De allí que se insinúa en la praxis humana como punto de partida del conocimiento. La Teología de la Liberación se define, a su vez, como una reflexión a partir de y sobre la praxis histórica de los cristianos.
- La teoría crítica ha develado el carácter activo, pero ciego e irracional, del mundo fáctico que se ofrece a la percepción del sujeto. Por ello la teoría crítica se presenta como opuesta a una función contemplativa del conocer y enfatiza su función transformadora del mundo fáctico en que su carácter activo sea a la vez racional. La Teología de la Liberación concibe, a su vez, su reflexión sobre la praxis como una función que debe revertir sobre la misma praxis en compromiso transformador-humanizador de la historia.
- En la relación con lo anterior, la teoría crítica no concibe el conocer ajeno a una dirección intencional, intencionalidad que no extrae el conocer de sí mismo ni lo recibe ciegamente de la estructura social vigente, sino que lo percibe en la '**tendencia propia del proceso de trabajo**', percepción que siempre está mediada por el **interés** de la clase social que concentra las contradicciones de la estructura social irracional. La Teología de la Liberación, por su parte, reconoce que extrae su intencionalidad del compromiso con los oprimidos.
- La teoría crítica rechaza la pretendida autonomía del sujeto pensante y relleva, por el contrario, su relación real con una clase social determinada con cuyos intereses objetivos se identifica, aunque muchas veces en contradicción con la autoconciencia espontánea de la misma clase. La Teología de la Liberación, a su vez, reconoce como requisito previo del teólogo liberador, su compromiso real y efectivo en las luchas liberadoras de los oprimidos.
- Para la teoría crítica, el espíritu, la inteligencia, no es liberal, lo que equivale a decir que el saber no es neutral. Por lo tanto, la **verdad** no vuela por encima de las clases. De allí que la verdad se configura, no en una reflexión neutral, sino en la praxis histórica concreta. La Teología de la Liberación supone, también, un corte cultural con el lenguaje anterior acerca de la verdad. Esta ya no se configura en un mundo propio (el mundo de las ideas) sino que **se hace** en la historia (**se veri-fica**).

El problema de cómo se ha operado, cronológicamente, el encuentro entre la teología y estas corrientes epistemológicas podría conducir a discusiones poco fe-

cundas. Sin embargo, ya en el capítulo 1 se había observado cómo la Teología de la Liberación se va configurando como respuesta al desafío que supone para los cristianos una realidad tan contradictoria y trágica como la que vive el continente latinoamericano, desafío ante el cual los modelos tradicionales del quehacer teológico se revelan inoperantes.

La teoría crítica nos diría, a este respecto, que en un momento histórico tan contradictorio, la “**tendencia inmanente del proceso de trabajo**”, o sea la tendencia a una organización social racional, tendencia que nunca es percibida sin un “**interés especial**”, es percibida aquí a través del “**interés**” de las mayorías del continente hecho consciente en vanguardias crecientes. Los teóricos que piensan a través de la consciencia de este interés, entre ellos teóricos cristianos, descubren en su misma actividad teórica los mecanismos de producción del pensamiento burgués que justifica el orden establecido, produciéndose así el encuentro con la **teoría crítica**.

Las tesis de Horkheimer nos mostraron claramente que la teoría crítica no es aislable de un comportamiento crítico frente a la estructura social dada.

Bibliografía

Libros

- ALVES, Rubem, *Religión, Opio o Instrumento de Liberación*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971.
- ASSMANN, Hugo, *Opresión - Liberación: Desafío a los Cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971.
- AUDINET y otros, *Revelation de Dieu el Langages des Hommes*, Cerf, Paris, 1972.
- AUZOU, Georges, *La Palabra de Dios*, Fax, Madrid.
- BOFF, Leonardo, *Teología desde el Cautiverio*, Indo American Press Service, Bogotá, 1975.
- COMBLIN, Joseph, *Teología de la Revolución*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1973.
- DUSSEL, Enrique, *Caminos de Liberación latinoamericana*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1972.
- DUSSEL, Enrique, *Teología de la Liberación y Ética*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1974.
- DUSSEL, Enrique, *Hacia una Ética de la Liberación latinoamericana*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1973, tomos I y II.
- KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo Concreto*, Grijalbo, México, 1967.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, CEP, Lima, 1971.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología desde el Reverso de la Historia*, CEP, Lima, 1977.
- HORKHEIMER, Max, *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- MIGUÉLEZ, Xosé, *La Teología de la Liberación y su Método - Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*, Herder, Barcelona, 1976.
- OLIVEROS, Roberto, *Liberación y Teología, Génesis y Crecimiento de una Reflexión*, CEP, Lima, 1977.
- PIAGET, Jean, *Naturaleza y Métodos de la Epistemología*, Proteo, Buenos Aires, 1970.

- PIAGET, Jean, *Sabiduría e Ilusiones de la Filosofía*, Península, Barcelona, 1970.
- RAHNER, Karl, *Escritos de Teología*, Tomo IV, Taurus, Madrid, 1963.
- ROSSI, Juan José, *Iglesia Latinoamericana: Protesta o Profecía*, Ed. Búsqueda, Avellaneda (Argentina), 1969.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, Grijalbo, México, 1967.
- SEGUNDO, Juan Luis, *De la Sociedad a la Teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1970.
- SEGUNDO, Juan Luis, *Liberación de la Teología*, Carlos Lohé, Buenos Aires, 1975.
- SILVA, Ludovico, *La Plusvalía Ideológica*, Ediciones la Biblioteca - Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1970.
- VARIOS, *América Latina, Movilización Popular y fe Cristiana*, ISAL, Montevideo, 1971.
- VARIOS, *Economía Política del Imperialismo*, Cultura Libre, Bogotá, 1972.
- VARIOS, *Liberación y Cautiverio*, Encuentro latinoamericano de Teología, México, 1975.
- VARIOS, *Pueblo Oprimido, Señor de la Historia*, Tierra Nueva, Montevideo, 1972.
- VARIOS, *Discussion sur la Théologie de la Révolution*, Cerf-Mame, Paris, 1972.
- VARIOS, *Fe Cristiana y Cambio Social en América latina*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- VECKEMANS, Roger, *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo*, CECIAL, Bogotá, 1976.
- VIDALES, Raúl, *Cuestiones en torno al Método de la Teología de la Liberación*, Servicio de Documentación MIEC-JEVI, doc. No. 9, Lima, 1976.

Artículos

- ALVES, Rubem, "Apuntes para un Programa de Reconstrucción en la Teología", en: *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, Año VII No. 21.
- ASSMANN, Hugo, "Notas sobre las Implicaciones de un Nuevo Lenguaje Teológico", en: *Stromata*, Buenos Aires, enero-junio 1972.
- ASSMANN, Hugo, "El Cristianismo, su Plusvalía Ideológica y el Costo Social de la Revolución Socialista", en: *Cuadernos de la realidad nacional*, Santiago de Chile, No. 12, abril 1972.
- ASSMANN, Hugo, "El Aporte Cristiano al Proceso de Liberación de América Latina", en *Contacto*, México, No. 8, 1971/1972.

Bibliografía

- ASSMANN, Hugo, “Aspectos Básicos de la Reflexión teológica Latinoamericana - Evaluación Crítica de la Teología de la Liberación”, en *Pasos*, Santiago de Chile No. 52, mayo 1973.
- AVILA, Rafael, “La Teología de la Liberación y los cristianos Revolucionarios en América Latina”, en: *CIDALA-FORUM*, Bogotá, 1974.
- BRAVO, Carlos, “Notas marginales a la Teología de la Liberación”, en: *ECCLESIASTICA XAVERIANA*, Bogotá, vol. XXIV No. 1, 1974.
- CASALIS, Georges, *Apuntes sobre las Prioridades Teológicas para la Década del 70*, en: *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, Año X No. 31-32.
- COMBLIN, Joseph, “La Liberación en el Pensamiento Cristiano latinoamericano”, en: *CIDALA-FORUM*, Bogotá, No. 5, octubre 1973.
- ELLACURÍA, Ignacio, “Hacia Una Fundamentación Filosófica del Método Teológico Latinoamericano”, en: *Estudios Centroamericanos*, Universidad José Simeón Cañas, San Salvador, Año XXX No. 322-323.
- ELLACURÍA IGNACIO, “Tesis sobre la Posibilidad, Necesidad y Sentido de una teología Latinoamericana”, en: *Teología y Mundo Contemporáneo*, autores varios, Homenaje a Karl Rahner, S. J.
- GIRARDI, Giulio, “La Teología de la Liberación, Crítica de la Teología Dominante y La Teología de la Liberación, Alternativa a la Teología Dominante”, en: *Servicio Colombiano de Comunicación Social*, BOGOTÁ, No. 25, septiembre de 1973.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría Analítica y Teoría Dialéctica*, en: Adorno, Th. y otros: *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*, Grijalbo, México, 1973.
- MOLTSMANN, Jürgen, “Carta sobre la Teología de la Liberación”, en: *Selecciones de Teología*, Barcelona, Vol. 15 No. 60, 1976.
- RICHARD, José Pablo, “Racionalidad Socialista y Verificación Histórica del Cristianismo”, en: *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Santiago de Chile, No. 12, abril 1972.
- RICHARD, Jose Pablo, “Teología de la Liberación Latinoamericana: un aporte crítico a la Teología Europea”, en: *Páginas*, Lima, Vol. II No. 3, julio 1976, separata.
- RICHARD, José Pablo, “La Théologie de la Libération dans la Situation Actuelle en Amérique Latine”, en: *FOI ET DÉVELOPPEMENT*, Centre Lebret, Paris, No. 42, dec. 1976.
- SANTANA, Julio de, “Los Cristianos, las Iglesias y el Desarrollo”, en: *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, Año VII No. 21.
- SCHILLEBEECKX, Eduard, “Hacia un Empleo Católico de la Hermenéutica”, en: *Fin del Cristianismo Convencional*, Sígueme, Salamanca, 1965.

- SOBRINO, Jon, “El Conocimiento Teológico en la Teología Europea y Latinoamericana”, en: *Estudios Centroamericanos*, Unuversidad José Simeón Cañas, San Salvador, Año XXX, No. 322-323.
- SÖHNGEN, Gottlieb, “La Sabiduría de la Teología por el camino de la Ciencia”, en: *MYS-TERIUM SALUTIS*, Vol. I T. II.
- VECKEMANS, Roger, “Antecedentes para el Estudio de la Teología de la Liberación - Comentario Bibliográfico”, en: *Tierra Nueva*, Bogotá, Año I No. 2, 3 y 5.

* * *

Contenido

	Pág.
Introducción.	3
CAPÍTULO I	
Notas históricas sobre la Teología de la Liberación	
1. Carácter de estas notas históricas.	5
2. Síntesis de la historia de la Teología de la Liberación en A.L.	6
3. El contexto no teológico.	10
4. El contexto teológico	15
A. El Magisterio Social Pontificio	15
B. La Teología europea	18
5. La práctica de los cristianos en América Latina	22
A. Cuba	24
B. Brasil	25
C. Chile	26
D. Los Movimientos Sacerdotales, una experiencia singular	27
E. Las iglesias protestantes	28
6. La reunión del CELAM en Medellín en 1968	29
7. Teólogos y simposios	33
8. Un programa teológico para América Latina en la década del 70	35
A. Las relaciones fe/cultura: César Aguiar.	35
B. Estatuto práctico del teólogo y de la teología: J. Comblin.	36
C. Prioridades teológicas de la década: Georges Casalis	37
CAPÍTULO II	
Desarrollo de la crítica a la teología dominante	
1. Rubem Alves	40
2. Juan Luis Segundo, S. J.	44
3. Enrique Dussel	48
4. Hugo Assmann	51
5. José Pablo Richard	58
6. Ignacio Ellacuría, S. J.	61

7. Jon Sobrino, S. J.	63
8. Joseph Comblin	66
9. José Míguez Bonino	69
10. Giulio Girardi	71
11. Gustavo Gutiérrez	73
¿Cuál es la teología que se critica?	77
¿Una crítica convergente?	78

CAPÍTULO III

Especificidad metodológica de la Teología de la Liberación

1. Líneas de reconstrucción de la teología, según Rubem Alves	83
2. La nueva manera de hacer teología, según Gustavo Gutiérrez	89
3. Una praxeología de la fe, según Hugo Assmann.	93
4. El círculo hermenéutico, según Juan Luis Segundo, S. J.	99
5. Articulaciones metodológicas de la Teología de la Liberación y de la cautividad, según Leonordo Boff	108
6. Estructura metodológica fundamental de la Teología de la Liberación, según José Pablo Richard.	111
7. Las relaciones que definen el método teológico de la Teología de la Liberación, según Giulio Girardi.	114
8. Los momentos del proceso metodológico, según Raúl Vidales	116
Líneas fundamentales del método teológico de la Teología de la Liberación.	120

CAPÍTULO IV

La Teología de la Liberación como un replanteamiento del conocer teológico

1. Estatus científico de la teología a la luz de la tradición teológica.	124
2. Los postulados de la epistemología moderna.	128
2.1. Algunos aspectos de la epistemología genética de Jean Piaget.	129
2.2. La “teoría crítica” según Max Horkheimer	130
a. Crítica a la teoría tradicional.	130
b. Conocimiento y praxis.	132
c. Teoría crítica y estructura social	133
d. El sujeto en la teoría crítica	134
e. Teoría e intencionalidad	134
f. Teoría y conciencia de clase.	135
g. El problema de la verdad.	136
h. Estructura lógica de la teoría crítica	137
3. Epistemología genética, teoría crítica y Teología de la Liberación	138
Bibliografía utilizada	141

