

imágen negativa del poder y la política, sino señalar las condiciones para que poder y política se liberen del espíritu de poderío, propio de la modernidad, y se transformen en servicio. Así como la teoría del conflicto, en cuanto es dinámica, supera y asume a la de la dominación, de modo semejante la dialéctica del servicio supera a la mera dominación y al mero conflicto, pero los asume y transforma. Puede hacerlo porque es abierta, liberándose de toda sistematización. De ese modo se transforma no solamente el sentido del poder sino también el del conflicto. No cerrándose sistemáticamente en ninguno de ellos, se los libera. Esto es posible porque el servicio está esencialmente abierto a la novedad y alteridad, en nuestro caso, del pueblo latinoamericano. J. C. Scannone.

LIBERACION

NOTAS SOBRE LAS IMPLICANCIAS DE UN NUEVO LENGUAJE TEOLOGICO

Por H. ASSMANN (Santiago - Chile)*

INTRODUCCION

Estas breves notas retoman, sin cambiarlos en lo esencial, dos textos preparados para encuentros teológicos del año 1971. Eso determina su circunstancialidad y, desde luego, su específica limitación. La primera parte es la breve ponencia introductoria que hice en el encuentro teológico de Buenos Aires (junio, 1971), que buscó reflexionar, en su conjunto, sobre las implicaciones metodológicas de una hermenéutica efectivamente histórica cuyo centro de preocupación sea la historicidad actual, y no simplemente la de otrora, de la Palabra de Dios. En síntesis, se trataba de analizar y discutir la ineludible necesidad de un instrumento de análisis socio-económico-político en la reflexión sobre la fe como praxis histórica del amor. Eso fue llevado hasta la consecuencia, bastante nueva en la teología, de admitir la necesidad de una teoría revolucionaria para reflexionar teológicamente¹. Quisiera señalar aquí el carácter significativo de un texto del Prof. J. M. Bonino, ulterior a dicho encuentro, en el que participó, y que re-

* Brasileño, nacido en 1933; es sacerdote católico, Doctor en Teología y Licenciado en Sociología; fue coordinador del Instituto de Teología de San Pablo, Brasil, y profesor de la Universidad de Münster, Alemania. Formaba parte del equipo de CEDI (Centro Desarrollo Integral), Oruro, Bolivia, hasta que con la última revolución boliviana tuvo que retirarse a Chile; Secretario de Estudios Teológicos e Ideológico-Políticos de ISAL por 3 años. Publicó 3 libros de teología pastoral. Además, es coautor de *Diskussion zur Theologie der Revolution*, München 1969; autor de *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, y *Teoponte. Una Experiencia Guerrillera*. Varios artículos en las revistas: *Voices, Perspectivas de Diálogo, Selecciones de Teología, Idoc, Catequesis latinoamericana, Diálogo, Textos y Contextos, Contacto*.

¹ Ver los textos esenciales de este Encuentro teológico en: *Pueblo oprimido, señor de la historia*. Montevideo, Tierra Nueva, 1972. Más detalles en mi introducción a este libro.

sume de manera original el impacto de la discusión en quienes participamos en ella². La segunda parte, igualmente ubicada en un contexto concreto de discusión teológica, fue presentada en el encuentro de teólogos realizado en Bogotá (julio, 1971)³.

Posterior a la realización de dichos encuentros teológicos es la aparición del notable libro de Gutiérrez, obra de referencia necesaria en el avance teológico en América Latina⁴. Conviene señalar también la contribución bastante original y nueva del teólogo chileno Pablo Richard⁵. La amplitud de la penetración del “lenguaje de la liberación” en la reflexión cristiana asumió proporciones tales que el peligro de vaciamiento de este lenguaje, señalado en la primera parte de estas notas, es un hecho real⁶. Este peligro-in-actu indica una vez más la tremenda fuerza de recapturación integrativa del sistema eclesiástico⁷. Lo que, en este sentido, pasó en tan breve lapso de tiempo con la médula teológica del Concilio Vaticano II, implementada ya en muchos puntos como la única forma progresista de adaptación del pensamiento liberal y bloqueadora de las exigencias revolucionarias de América Latina⁸, amenaza también seriamente ciertas formas divulgativas de la así llamada “teología de la liberación”⁹.

² Cf. J. Miguez Bonino, Nuevas perspectivas teológicas, ibidem.

³ Los trabajos del Encuentro fueron publicados en: Liberación en América Latina. Encuentro teológico, Bogotá, julio 1971, Bogotá, Ed. América Latina, 1971.

⁴ Cf. G. Gutiérrez M., *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, ed. CEP, 1971.

⁵ Ver P. Richard G., La negación de lo “cristiano” como afirmación de la fe, en: *Pueblo oprimido, señor de la historia...*; Racionalidad socialista y verificación histórica del Cristianismo, en: *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Santiago, número de marzo de 1972.

⁶ Una reciente bibliografía organizada por R. Vekemans sobre “*Iglesia y Liberación*” contiene más de 500 títulos (ed. mimeo, Bogotá 1971).

⁷ Es ésta la razón por la cual muchos ya prefieren hablar de “reflexión teológica en un contexto de liberación”, abandonando la expresión “teología de la liberación” ya demasiado integrada.

⁸ J. Comblin caracteriza la incidencia del reformismo post-conciliar en América Latina como “neo-catolicismo burgués o secularizado” subrayando sus aspectos alienantes; ver su artículo: La Iglesia católica y sus tres tipos religiosos (por salir en una obra colectiva que se editará en diversas lenguas).

⁹ Por ejemplo J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*. Brescia, Ed. Quiriniana, 1971; J. Barndt, *Liberating our white ghetto*. Minneapolis, Augsburg House, 1972 —dos casos de transposición del lenguaje de la liberación sin mediación socioanalítica sería.

Todo eso hace obligatorio insistir —como lo han hecho otros¹⁰— en aquello que era, en su momento, la intención profunda de las notas recogidas en este texto. Lo que ha marcado la diferencia del incipiente pensamiento teológico latinoamericano en los últimos años respecto a la teología progresista del mundo rico, es, en mi entender, la asunción simultánea —muchas veces confusa e inicial, pero efectiva y sintomática— de tres niveles de mediación necesaria de la reflexión histórica sobre la fe como praxis de liberación. Los tres niveles por los que la reflexión teológica tiene que pasar ineludiblemente, para poder volverse histórica y concretamente operacional, son: el nivel del análisis socio-económico-político, vale decir, el nivel del esfuerzo de lectura racional de la realidad histórica (que implica, desde luego, una opción también ético-política en la misma elección de los instrumentos de análisis, que jamás son del todo neutrales); el nivel de la opción por determinadas tesis políticas, que aún cuando “se imponen” como consecuencia clara, en lo esencial, de la fundamentación socioanalítica, con todo incluyen de hecho un plus ético decisivo que no deriva del análisis en sí, sino se alimenta de la capacidad humana de asumir responsablemente la historia; y el nivel estratégico-táctico, vale decir, el nivel de la implementación planificada de la óptica más genérica de las tesis políticas, que implica la “obediencia” y “disciplina” —para usar términos tradicionales de la ética teológica y pastoral— de la praxis política eficaz. A nadie se le escapa la complejidad de las implicaciones de cada uno de estos tres niveles y la suma de ingenuidades y riesgos que amenazan este camino de los teólogos que no rehuyen los aspectos concretos involucrados en la tan citada historicidad de la fe y de la reflexión sobre ella¹¹. Pero, ¿existe otro camino que sea menos “ideológico”, o ya nos dimos

¹⁰ Por ejemplo H. Vilella, Los cristianos en la revolución: posibilidad de una praxis revolucionaria, en: *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 9, septiembre de 1971, p. 29-44.

¹¹ Algunos aspectos de esa complejidad de implicaciones son abordados en mis artículos: El cristianismo, su “plusvalía ideológica” y el costo social de la revolución socialista, en: *Cuadernos de la Realidad Nacional*, marzo de 1972; No seamos ni cínicos ni eufóricos, en: *Pastoral Popular*, N° 127, p. 3-11 e IDOC (ed. italiana), N° 4, 1972, p. 36-40; El aporte cristiano al proceso de liberación en América Latina, en: *América Latina: movilización popular y fe cristiana*. Montevideo, ed. Isal, 1971, p. 73-96.

cuenta hasta la saciedad de que todos los demás caminos son necesariamente “más ideológicos” y, en definitiva, idealistas? La tentación clásica de la teología ha sido la del horizonte totalizador con el consecuente rechazo de una historicidad provisoria, pero concreta y real. Como es sabido, la tentación totalizadora del universo de comprensión teológica llevó a los teólogos a privilegiar el instrumental directamente filosófico sobre el de las ciencias humanas y sociales. Esta tentación sigue renaciendo hoy, a veces en la asunción tardía e ingenua de filosofías cuyo carácter ideológico no es difícil desenmascarar. El aprisionamiento de la enseñanza social de las iglesias en las presuntas tesis filosóficas del humanismo occidental ha condicionado trágicamente su postura reformista¹². Por el otro lado, la crisis actual de las ciencias humanas y sociales exige una criticidad a partir de criterios ético-políticos, cuya última sustancia no puede derivar sino de una reflexión humanista nueva y radical. Pero precisamente esta criticidad, para poder volverse nuevamente filosófica y teológica, tendrá que asumir un fuerte carácter antitético respecto a las filosofías humanistas hasta hoy conocidas. Es notoria la tendencia en este sentido, anti-humanista (respecto a las ideologías “humanistas” del Occidente) de los nuevos esfuerzos de humanismo. Presionados por las urgencias históricas de nuestro continente, ciertos sectores cristianos de América Latina parecen haber decidido que su camino para el reencuentro con los interrogantes radicales de la fe —que son también de hecho los interrogantes radicales de la filosofía en muchos aspectos— tendrá que ser ineludiblemente el de la simultánea asunción de los tres niveles señalados hace poco. Eso no implica para nada un rechazo de filosofía en sí. Implica simplemente la exigencia de las mediaciones necesarias del pensar filosófico. En el plano teológico, este camino “latinoamericano” representa sin la menor posibilidad de duda un abandono de la modalidad más usual del “hacer teología” propia del mundo rico. En otras palabras, al constante *remanejo* de las “condiciones de posibilidad para osar el coraje”, oponemos modestamente “un coraje efectivo con armas

¹² Ver H. de Lima Vaz, Humanismo y anti-humanismo frente a la enseñanza social de la Iglesia, mimeogr. por el Secretariado “Cristianos por el Socialismo”, Santiago.

primitivas”. Y eso por una razón muy sencilla: porque en la tarde de la historia seremos juzgados sobre el amor.

I. IMPLICACIONES SOCIOANALITICAS E IDEOLOGICAS DEL LENGUAJE DE LIBERACION

La extraordinaria vigencia actual del lenguaje de la liberación en América Latina es el hecho que intentamos analizar brevemente en este texto introductorio de nuestro encuentro. En muchos puntos se trata simplemente de recordar, en forma quizás más o menos ordenada, lo que es conocido por todos. Es bastante natural que la misma vigencia amplia del lenguaje de liberación conlleve el peligro de su vaciamiento. El peligro aumenta en la medida en que este nuevo lenguaje pasa a ejercer una simple función de suplencia del evidente desgaste del lenguaje tradicional de las iglesias. Por eso parece oportuno recordar de paso las implicaciones originarias de este lenguaje, sobre todo las referencias a los elementos de análisis social y de opción ético-política que integran su eje semántico esencial.

No es la finalidad de este texto sacar detalladamente las consecuencias metodológicas implicadas en el uso de semejante lenguaje en la reflexión teológica. Es ésta la finalidad de todo nuestro encuentro. Quizás valga, con todo, la pena recalcar de entrada que, a nuestro entender, se trata de algo hasta cierto punto inédito en la teología contemporánea. Siempre hubo y siempre hay, lo sabemos, conscientes u ocultas posiciones ideológicas en cualquier tipo de teología. Pero en la asunción del lenguaje de liberación, la “Teología de la Liberación” entronca su reflexión directamente con un análisis social concretamente determinado y con la postura ideológica que éste entraña. Este paso es profundamente nuevo y es sobre las implicaciones metodológicas de esta novedad que tendremos que reflexionar en estos días.

a) *Liberación como nueva conciencia histórica*

El lenguaje de liberación vehicula indudablemente una conciencia de nuestra historicidad real de pueblos dominados. Es un

acto de presencia rebelde en un contexto histórico de esclavitud y dominación, que como tal incluye más decisión de ruptura que propósitos de continuidad.

Este nuevo lenguaje es, pues, la expresión del hecho de un nuevo estado de conciencia de connotaciones revolucionarias peculiares. Dadas las proporciones del hecho y la rapidez de su expansión, probablemente no hay ninguna exageración en afirmar que, a nivel de las iglesias no hubo un hecho similar en nuestro pasado latinoamericano. No es fácil encontrar hechos similares en la historia del pensamiento cristiano a nivel mundial, y aún en la historia de las ideologías. En Latinoamérica, ni siquiera los ideales de emancipación de la primera Independencia tuvieron penetración tan honda y rápida, ni fuerza aglutinadora tan potente. La liberación, como segunda y verdadera Independencia de nuestros países dominados, nos sitúa, por lo tanto, en un contexto revolucionario inédito bajo muchos aspectos.

Hay indudablemente hoy día energías revolucionarias a lo largo y ancho del mundo, como son el tan citado "Poder Joven", las minorías contestatarias en los países imperialistas, una cierta insurgencia crítica de los intelectuales, etc. Pero a pesar de innegables aproximaciones, el punto de convergencia de estas energías revolucionarias no sólo no es suficientemente claro, sino sobre todo no coincide, analítica y estratégicamente, con las prioridades específicas del proceso de liberación. Por eso, nos parece insuficiente, como punto de partida de una "Teología de la liberación latinoamericana", querer establecer un vago punto de convergencia de susodichas energías revolucionarias a nivel mundial¹³. El punto de partida real de una "Teología de liberación" para Latinoamérica tiene que ser necesariamente nuestro específico proceso de liberación de pueblos dominados, sin que con eso se deje de reconocer la parcial, pero solamente parcial similitud de los objetivos revolucionarios que se manifiestan en otras partes del mundo.

¹³ En este sentido no nos parece suficientemente latinoamericano el punto de partida en que se ubica R. Alves —la convergencia demasiado vaga de las energías revolucionarias en el mundo— en su libro, además de valioso e innovador: *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970.

Cabe seguramente a la teología, dentro de la tendencia universalista del cristianismo y dentro de las dimensiones globalizadoras del amor, buscar llenar el concepto de liberación con una significación humana total. En este sentido, es enteramente justificado, a nivel teológico, que se le asignen "tres niveles de significación al término liberación: liberación política de los pueblos y sectores socialmente oprimidos; liberación del hombre a lo largo de la historia; y liberación del pecado, raíz de todo mal, preparando la condición de una vida de comunión de todos los hombres con el Señor"¹⁴. Es igualmente normal y justificable que se ensayen teológicamente otras ampliaciones del concepto, con tal que no se caiga en vaguedades sin sustancia histórica. Lo que sí no debería ser el mal servicio de la teología al proceso de liberación es vaciamiento del lenguaje de liberación de sus concretas implicaciones revolucionarias que están a la raíz de su surgimiento.

b) *Elementos socianalíticos esenciales de esta nueva conciencia histórica*

La aguda toma de conciencia de dos hechos fundamentales ligados entre sí, conforma la base del surgimiento del lenguaje de liberación en Latinoamérica.

1. — El fracaso del reformismo y desarrollismo y sus tácticas de paliativos para crear el nuevo tipo de sociedad que propone. Siendo que los básicos estructurales persisten, la dinámica de la crisis va exigiendo soluciones más radicales, aunque se concede que algunos tipos de reforma generan cambios irreversibles que crean mayores incongruencias para el futuro.

2. — La revelación de los mecanismos de explotación y de dominación, así en lo externo como en lo interno de nuestras sociedades o naciones, lleva a una mayor conciencia de las implicaciones y consecuencias del imperialismo y nacionalismo que caracterizan mucho de nuestra historia. Esta revelación lleva a la

¹⁴ G. Gutiérrez, *Apuntes para una Teología de la Liberación*, en: *Liberación. La opción de la Iglesia en década del setenta*, Bogotá, Ed. Presencia, 1970, pág. 36 (hay diversas otras ediciones en revistas y mimeografiadas); ahora su libro, ver nota 4.

articulación de grupos subversivos, por una parte, y de prácticas represivas por otra”¹⁵.

El hecho mayor de las ciencias sociales latinoamericanas, sobre todo desde el comienzo de la década del sesenta, es reconocidamente la tematización cada vez más vigorosa de la “dependencia”, elevada a categoría científica explicativa” de la situación de nuestros pueblos¹⁶. En las ciencias sociales eso representó una innovación, o más bien, una ruptura innovadora en el sentido temático y metodológico¹⁷.

Aunque haya que admitir que la teoría de la “dependencia” sigue en fase de plena elaboración, corrigiendo paulatinamente “errores en los enfoques tradicionales de la dependencia”¹⁸, es también cierto que “un conjunto de trabajos recientes le ha dado (a este concepto) definitivamente un status científico al colocarlo en el centro de la discusión académica sobre el desarrollo”¹⁹. En lo que se refiere a los “errores en los enfoques tradicionales”, la sucesiva complementación de la teoría de la dependencia incluye sobre todo dos aspectos principales, con una obvia cantidad de subelementos: Primero: la dependencia no es únicamente un “factor externo”, porque recalando exclusivamente tal aspecto se cae fácilmente en la cómoda posición de olvidar la dinámica interna de múltiples materializaciones estructurales de la dependencia, que configuran hasta en sus mínimos detalles organizativos la realidad estructural en nuestros países. Hay que enfocar, por lo tanto, la dependencia como situación condicionalmente global de nuestra historia, como condición que dio forma y cuerpo concreto a lo que somos cultural, social, económica y políticamente. En segundo lugar, “a pesar de que la dependencia debe ser situada en el cuadro

¹⁵ O. Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1970, pág. 34. En este libro el autor presenta de manera muy clara y con amplia bibliografía la revolución de las ciencias sociales latinoamericanas.

¹⁶ T. Dos Santos, *Dependencia y cambio social*, Santiago de Chile, Ed. Ceso, 1970 (con buena bibliografía en las notas finales).

¹⁷ Cf. el trabajo de P. Negre R., *La significación de los cambios metodológicos de las ciencias sociales para la interpretación teológica*, en: *Pueblo oprimido*, etc.

¹⁸ T. Dos Santos, Loc. cit. pág. 40.

¹⁹ Idem, Loc. cit. pág. 39.

global de la teoría del imperialismo, debe también contribuir a su reformulación”²⁰.

El concepto de dependencia nace, como es notorio, de la crisis radical de los modelos desarrollistas. A nivel de las ciencias sociales, se trata simultáneamente de una ruptura decidida con el tipo de ciencia social que servía de vehículo ideológico para dichos modelos. Ya no se trata de corregir o complementar el desarrollismo. Se trata de una franca oposición, de un rechazo.

c) “Liberación” —*correlativo político de “dependencia”*.

El lenguaje de liberación no es otra cosa en su esencia que el correlativo político del lenguaje socialanalítico de la dependencia. Evidentemente no es posible insistir en una demarcación exagerada de los dos campos. La “encrucijada decisiva en la historia de las ciencias sociales”²¹ se refleja en “la ciencia política latinoamericana en la encrucijada”²². La realidad multifacética de los temas centrales —“dependencia”, “explotación”, “imperialismo”, “violencia”, “poder”, “liberación”, etc.— incluye siempre como componente intrínseco la dimensión política. Por eso exigen una “urgencia de sintetizar y combinar ciencias”, vale decir, un tratamiento científico interdisciplinario²³.

El concepto *crisis*, clásico en sociología, adquiere una nueva centralidad, pero, sobre todo, una nueva definición concreta en las discusiones de Congresos sociológicos, en donde se asumen integralmente las implicaciones políticas de la noción de *crisis*. La *crisis* latinoamericana se configura como “una situación en que una sociedad o nación, en su desarrollo histórico, experimenta contradicciones e incongruencias de tal entidad que la solución de

²⁰ Idem. Loc. cit. pág. 41. Sobre la reformulación de la teoría del imperialismo. Cf. O. Caputo y R. Pizarro, *Imperialismo, Dependencia, y relaciones económicas internacionales*, Santiago de Chile, Ceso, 1970. La teoría de la dependencia se fue complementando y matizando críticamente hasta hoy.

²¹ Cf. O. Fals B., Loc. cit., esp. pág. 41 ss.

²² Cf. M. Kaplan, *La ciencia política latinoamericana en la encrucijada*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1970.

²³ Cf. capítulo: *La crisis como concepto integrante de la liberación*, en: O. Fals B., loc. cit., pág. 32 ss., cit. pág. 34.

ellas no se logra sin producir transformaciones fundamentales, llevando a un nuevo tipo de estructura social”.

El lenguaje de liberación surgió en América Latina como vehículo de articulación de las consecuencias de lucha política que derivan de la toma de conciencia de nuestra situación de pueblos estructuralmente dependientes. Es un lenguaje que se mueve semánticamente sobre el trasfondo socioanalítico a que aludimos de paso. Contiene, por tanto, como implicaciones esenciales, el rechazo del desarrollismo aún en sus variantes de subterfugio: salidas terceristas, etc. Pero contiene, sobre todo, como punto de nucleación estratégico-táctico de la lucha liberadora, la opción revolucionaria tendiente a un proyecto histórico opuesto al del status quo.

Para la mayoría de los que adoptaron el lenguaje de liberación en forma consecuente, éste implica el uso de un instrumental socioanalítico derivado del marxismo²⁴, y una estrategia de lucha que conduzca a un tipo de sociedad socialista²⁵.

A este nivel, todavía un tanto abstracto, las implicaciones del lenguaje de liberación incluyen la perspectiva de un enfrentamiento cada vez más abierto al imperialismo, aunque queden por concretizar los ulteriores elementos circunstanciales del nivel estratégico-táctico (metodología de lucha, prioridades, etc.).

d) *El peligro de vaciamiento del lenguaje de liberación*

En otros escritos²⁶ buscamos poner de manifiesto, con cierta dosis de optimismo, la estrecha correlación entre las distintas fases del surgimiento y propagación del lenguaje de liberación entre los cristianos de Latinoamérica y la efectiva toma de conciencia, de parte de los mismos, de los elementos socioanalíticos e ideológicos a los que estuvimos aludiendo hasta ahora. Seguimos convencidos de que es relativamente evidente dicha correlación.

²⁴ Además de que este punto representa una convicción muchas veces explicitada también en textos sobre la “Teología de la Liberación”, es de hecho una realidad constatable en los escritos de los científicos sociales.

²⁵ La opción socialista ha sido claramente explicitada por los “Tercermundistas” de Argentina, el grupo “Golconda” de Colombia, “ONIS” de Perú, ISAL de Bolivia, el nuevo grupo “Sacerdotes socialistas” de Chile.

²⁶ Cf. H. Assmann, *Opresión, liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971, Parte II, cap. 1 y 2.

Pero, tanto en el sentido de una creciente profundización de las implicaciones de este lenguaje, como en el sentido negativo del peligro de su vaciamiento, hay que registrar algunos hechos significativamente nuevos. Negativamente, la rápida introducción del lenguaje de liberación en amplios círculos cristianos hasta en documentos oficiales de las iglesias conlleva el peligro de que se olvide el verdadero origen y la real significación del mismo, que no se originó espontáneamente desde el interior del reformismo post-conciliar, sino representa de hecho un lenguaje anteriormente extraño a las iglesias, y en este sentido, un lenguaje inmigrado desde afuera. De hecho, las iglesias latinoamericanas son hoy en gran parte iglesias desprovistas de una teología condicente con los desafíos históricos con que se enfrentan²⁷. Este vacío teológico es aún mayor en aquellos grupos cristianos que tomaron clara conciencia del carácter insuficiente de la(s) teología(s) del Concilio Vaticano II y hasta de las teologías más progresistas del mundo rico, respecto a la específica problemática latinoamericana. Quizás esto explique en gran parte el recurso casi voraz al lenguaje de la liberación, que pasa a ejercer funciones supletivas del desgaste de los tradicionales lenguajes eclesiásticos, sin que se llegue siempre a percibir claramente las exigencias históricas de este lenguaje. Ejemplos en esta línea son posiblemente los fáciles manipuleos lingüísticos de la nueva jerga hasta de grupos simplemente reformistas respecto a lo intraeclesiástico: liturgia liberadora, catequesis liberadora, etc. No es el caso de volver a analizar aquí la parcial función positiva —de *área de apoyo* vago— que este fenómeno puede representar, a pesar de todo, para el proceso de liberación y vaciamiento de un lenguaje forjado para ser históricamente contundente y articulador de la verdadera lucha de liberación de nuestros pueblos.

Hay, con todo, por otro lado, el hecho sólidamente positivo de una creciente asunción consecuente del lenguaje liberador por muchos grupos cristianos de vanguardia. En los ya numerosos encuentros sobre “Teología de la liberación”, el esfuerzo de pe-

²⁷ Cf. J. L. Segundo, *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires, C. Lohlé, 1970. Cap. *Una Iglesia sin teología*. P. 1155.

netrar hasta las últimas consecuencias las implicaciones del lenguaje de liberación es un hecho que afianza la decisión de un compromiso efectivo, de parte de cristianos, en la lucha de nuestros pueblos. Omitimos la comprobación de lo afirmado con citas y referencias, porque para eso basta estar al tanto de la temática prioritaria y de la composición de dichos encuentros a lo largo de América Latina.

Lo que sí convendría tener presente es que la asunción efectiva y consecuente de las implicaciones del lenguaje de liberación es un hecho de minorías proféticas cristianas, fuertemente disfuncionales en el contexto institucional de las Iglesias. Teológicamente tal vez no sea tan arduo encontrar argumentos favorables a la esencial función eclesial de estos grupos, en base a una eclesiología de la Iglesia para el mundo, que no posee en sí misma el polo referencial para definir su naturaleza de "misión". Sociológicamente, con todo, la realidad es muy distinta: hay que tomar en cuenta lo "normal" de las tentativas de marginalización o extrayección de tales grupos de parte de las instituciones.

Para la "Teología de la Liberación" se presenta fundamentalmente el mismo problema que enfrentan los cientistas sociales decididos a hacer "ciencia nueva, subversiva, rebelde, guerrillera y politizada"²⁸; nos referimos al problema que consiste "en la determinación de aquellos grupos claves, que merecen ser servidos por la ciencia, y en la identificación con ellos, convirtiéndolos así en grupos de referencia del científico, a quienes éste destinaría de preferencia, sus aportes"²⁹. No vemos como sea posible evitar de hecho semejante toma de partido en el contexto actual del cristianismo latinoamericano. Eso no excluye de ninguna manera la búsqueda real, y no sólo intencional, de concretización del Amor-servicio en toda amplitud de sus exigencias. Pero no hay que olvidar que precisamente la concretización de este servicio implica históricamente una toma de partido bien definida en favor del proceso de liberación y de los que se comprometen con él. Es indudable

²⁸ Expresiones recogidas a lo largo del citado libro de O. Fals Borda. Ver también O. Varsasky. *Ciencia, política y cientificismo*, Bs. Aires, América Latina, 1969. El autor habla de la necesidad de una *ciencia guerrillera*.

²⁹ Cf. O. Fals Borda, *Loc. cit.* pág. 68.

que eso implica la manifestación de la lucha de clases en el seno de las iglesias³⁰; pero no su introducción, sino solamente su revelación porque de hecho la lucha de clases, tiene sustrato real en la configuración sociológica de las iglesias.

Por último, cabe señalar que esta "teología para minorías —exactamente tal porque quiere estar al servicio de la globalidad de los problemas de nuestros pueblos dominados— adquiere todavía rasgos de mayor excepcionalidad cuando se ubica socialmente en el amplio contexto del cristianismo a nivel mundial. Para quienes conocemos más o menos las "mejores" teologías del mundo rico, es bastante obvio que todavía no están maduras las condiciones para que, en un congreso internacional de teólogos, con fuerte mayoría de teólogos del mundo rico, llegue a ser aceptado unánimemente, con todas sus implicaciones, nuestro concepto del fenómeno del subdesarrollo como forma de dependencia. Osar poner, en semejante encuentro de teólogos, la pre-condición mínima para poder entablar un diálogo, a saber: el rechazo radical del desarrollismo así como lo entendemos en Latinoamérica, sería tentar lo imposible. En un reciente dossier comparativo de las opciones de once organizaciones paraeclesiales que se dedican a problemas del tercer mundo, respecto a lo que entienden por subdesarrollo, se constata a la sazón que la problemática de la liberación está lejos de ser entendida en sus elementos más esenciales³¹.

La "teología de la liberación" se ve, con todo, desafiada a no defraudar, a través de la coincidencia en un vago coqueteo verbal con la liberación, a todos aquellos que esperan de ella que sea efectivamente lo que se propuso ser, reflexión crítica y motivadora sobre la fe como praxis histórica de la liberación.

³⁰ Cf. N. Oyala, *Unidad cristiana y lucha de clases*, en: *Cristianismo y Sociedad*, 8 (1970), nn. 24-25, pp. 61-68, y el conocido texto de G. Girardi, *Cristianismo y lucha de clases*, reproducido por el boletín *Liberación*, de Bogotá, doc. 002.

³¹ Cf. *Dossier comparatif des options relatives au développement*, Centre Protestant d'Etudes et de Documentations, 28, París, nov. 1970.

II. ¿REFLEXION TEOLOGICA A NIVEL ESTRATEGICO-TACTICO?

Estas breves anotaciones no pretenden ser una respuesta cabal al interrogante planteado en el título. Se trata más bien de reunir algunos elementos que tal vez ayuden a ver el carácter ideológico de los prejuicios que obstaculizan el abordaje más franco y directo de la cuestión.

De un lado existe la exigencia creciente, sobre todo de parte de los grupos cristianos más comprometidos con la liberación, de una conexión cada vez más estrecha y concreta entre la reflexión ideológica-política y reflexión sobre la fe. Esta exigencia vino tomando cuerpo a partir de la experiencia de que se han revelado insuficientes para el compromiso las vagas "motivaciones evangélicas" (como p. ej. las vehiculadas por los movimientos de Acción Católica o por la Doctrina Social de la Iglesia), por el hecho de que son demasiado preambulares, abandonando al militante en el trayecto más arduo y complejo de la concretización final de su praxis. Cada vez más se ha visto que tales motivaciones motivan demasiado a distancia, hablan del compromiso con un lenguaje que no se articula al nivel estratégico-táctico, lo que para muchos pasó a significar que de hecho no hablan del compromiso en sus implicaciones reales.

Del otro lado hay la conocida afirmación de que la teología no posee en sus "fuentes", en el sentido tradicional (Biblia, Tradición, Magisterio, Historia de las doctrinas) resortes propiamente "teológicos" para trabajar al nivel estratégico-táctico y coadyuvar directamente en la elaboración de proyectos históricos política y económicamente configurados. No cabe duda de que en la raíz de esta abstención de intromisiones directas en lo político de parte de la teología se encuentra la intención de no recaer en "teologías políticas" de corte reaccionario en su estructura más íntima: teologías legitimadoras y sacralizadoras del "status quo", aunque fuera el nuevo "status quo" originado de un proceso revolucionario. En las discusiones europeas sobre las nuevas versiones de "Teología Política" (de J. B. Metz, J. Moltmann, etc.) este tipo

de argumentación (¿o pretexto?) se transformó en tónica de los debates. Son, además, conocidas las funciones de refuerzo ejercidas en esta línea por la tesis conciliar de la "autonomía de lo temporal" y por la "Teología de la secularización".

De todo eso resulta un cuadro lleno de contradicciones y ambigüedades. Para demostrarlo sirvan algunos ejemplos: se afirma que no existe propiamente ni debe existir una "Teología de la Revolución" como legitimación detallada de un proyecto revolucionario determinado, pero sí podría existir algo así como una "Teología Pastoral de la Revolución" osando incursiones en lo estratégico-táctico (K. Ranher). J. B. Metz delega a la "Ética Política" la tarea de concretizar las exigencias de la praxis, y reserva a su "Teología Política" el papel un tanto vago de hermenéutica teológica de las éticas políticas, lo que —a nuestro entender— además de perpetuar la dicotomía entre Dogma y Moral en una nueva versión, no resuelve el problema planteado más arriba de la constatada insuficiencia de criterios genéricos de "inspiración cristiana" en el compromiso. Los jerarcas eclesiásticos de cúpula acostumbran facilitarse la cuestión con un claro salto ideológico que supone ya hecho el difícil paso a través de las mediaciones históricas. Es el caso de la repetida insistencia en la visión global del hombre y de la historia en el cual consistiría el "aporte específico" del cristianismo (cf. *Populorum Progressio*, el reciente documento social de Pablo VI de 14-5-71, y la proliferación de los adjetivos "integrar", "global", etc.).

Una salida relativamente cómoda es la de volcarse hacia lo "profético" como dimensión a rescatar y desarrollar en carácter prioritario, en la reflexión teológica. No se trata de rehuir esa prioridad, pero hay que darse cuenta que ella fácilmente deja intacto todo el resto, o sea, se opta por una forma de reflexión sobre la fe, la más cercana posible a la ambigüedad de la praxis y para ésta se acepta sin dificultad una serie de innovaciones metodológicas (estrecha conexión con instrumentos analíticos de las ciencias sociales, conciencia de la opción ideológica implicada en la elección de un instrumental socioanalítico, conciencia del ulterior paso ideológico ineludible al optarse por determinadas tesis políticas que, como tales, sobrepasan los resultados "objetivos" del

análisis de la realidad, uso de un nuevo lenguaje en el que predominan hasta cierto punto las categorías socioanalíticas y los términos de intensidad motivacional, etc.). Con eso se crea un “sector” teológico aparte, con su nivel de reflexión propio. Y no se tiene tiempo o interés para plantear el problema de fondo de la ubicación social de toda y cualquier teología, el problema de la necesaria historicidad del pensar teológico, para, sólo después, sacar las consecuencias metodológicas correspondientes a los distintos niveles de la reflexión sobre la fe.

Creemos que la teología del mundo rico, así como se presenta hoy día, ya se armó de suficientes subterfugios y excusas para no enfrentar decididamente este tipo de problemas. Aún en sus modalidades más osadas, en el sentido social, ya demarcó claramente los límites de su competencia, sabe donde terminan sus derechos de intromisión, etc. Con eso creó para sí un área más o menos pacífica en donde le sea posible coquetear a distancia con la revolución sin necesidad de ensuciarse las manos.

Quizá les toque a los teólogos del mundo dominado asumir plenamente la tarea de liberar la teología de sus residuos idealistas, explicitar las implicaciones metodológicas que resultan para la teología de su ineludible ubicación social y crear, a través de tentativas concretas, las bases para una conexión mediatizada entre las “fuentes” clásicas de la Teología y el “lugar teológico” primordial representado por la praxis histórica en el presente.

a) *La teología resulta siempre “socialmente ubicada”*

De hecho no existió jamás ni existe actualmente una teología supratemporal, sin conexión con opciones históricas manifestadas u ocultas. No existe una teología de puras “verdades eternas”. Toda teología es necesariamente histórica en el sentido de que posee un arraigo social y, por ende, un trasfondo ideológico detectable.

Lo que es extraño es que, reconocido genéricamente este hecho aun por muchos teólogos del mundo rico, éstos se resistan a asumir conscientemente la ineludible ubicación social y la necesaria dimensión ideológica de su quehacer teológico. Persisten en

la tentación idealista de la abstención política. Creen posible el refugio en referencias cristianas supratemporales.

Parece que por detrás de eso se oculta la búsqueda de un ideal imposible: el de la teología pura. Mientras se persista en esta búsqueda idealista no se logra superar el error quizá más funesto de las teologías del pasado: el de la “totalización teológica”. La teología se creía vocacionada a decir la última palabra, a dar la respuesta cabal a todo. Las demás ciencias eran degradadas a la función de “empleadas” (ancilla).

Superar la pretensión totalizadora de la teología parece ser la pre-condición para que ella descubra su real historicidad. Descubrir la historicidad de la teología no significa otra cosa que admitir que también ella es una “ciencia provisoria”, necesariamente deudora a una ineludible ubicación social. Eso no conduce a un relativismo a ultranza, porque tomar en serio el carácter primordial del “lugar teológico” representado por la ambigüedad de la praxis en el presente (fuente de la conciencia de lo provisorio por un lado, pero posibilidad de la encarnación por otro), no implica de ninguna manera perder de vista las referencias transhistóricas, tanto las del pasado del cristianismo, como las decorrentes de la perspectiva escatológica del “Reino de Dios”. Lo que sí ya no será posible es aducir aquellas referencias de manera histórica, sacadas de un cielo abstracto de la verdad consistente en sí mismo, desatendiendo las mediaciones históricas en las que el hombre se transformó en “escuchador de la Palabra”.

Dejando de lado la revisión profunda de las categorías más fundamentales de la teología (revelación, palabra de Dios, etc.) en esta asunción del carácter provisorio del quehacer teológico, cabe subrayar el cambio radical de su interés. Esta teología provisoria y humilde ya no está interesada en primer lugar, en la tarea de establecer abstractamente “la verdad” en un sentido intemporal, sino quiere temporalizar la verdad como histórica, y efectiva. La verdad hecha amor, la verdad-praxis, el “hacer la verdad” se vuelve el interés primordial de una teología socialmente ubicada. Ya no la simple interpretación, sino la transformación del mundo ocupa el centro de las preocupaciones del teólogo, que supo asumir la provisoriedad de su “hacer teología”.

Asumida la provisoriedad, termina la pretensión de teología pura. Se abre el camino para un diálogo humilde con las ciencias humanas y sociales. Rechazada la función ideológica en el sentido peyorativo de proyección idealizadora, se vuelve posible asumir la ideología como instrumento de transformación del mundo.

Lo original y específico del judeo-cristianismo es su exigencia de historicización de la experiencia de la fe. La resultante paradójica de esa originalidad consiste en el necesario abandono de todo tipo de "especificidad completa" al estilo del proyecto histórico cristiano. Si lo específico del cristianismo es enviar al hombre a la asunción plena de su mundanidad histórica, este carácter específico del cristianismo excluye al mismo tiempo toda pre-definición específicamente cristiana de la praxis histórica en el mundo. Así como Dios se encarna en lo que "no es él", a punto de que la encarnación en "lo otro" llega a constituir una dimensión intrínseca de Dios, así también el cristiano es llamado a una kénosis consustancial a su fe: es específico de su fe que ésta no "retenga avaramente" lo "propio", lo "específico" y se aniquile en "lo otro", vale decir en la toma de cuerpo histórico de su fe en el mundo. Es en el fondo, la misma paradoja de la total identidad material entre el amor a Dios y el amor al "no-Dios", al "otro que Dios" que es el prójimo.

Tanto la "especificidad cristiana", como la "especificidad teológica" tienen que pasar por esa paradoja de sólo poder realizarse al desistir de sí misma. Aplicado a la teología eso viene a significar que los criterios para una "buena teología" ya no son estrictamente teológicos, así como los criterios para un amor efectivo a Dios son del orden histórico y humano del prójimo, es decir del orden de lo "no-divino". De hecho, así como lo teológico del amor al prójimo es la referencia Dios en el prójimo, del mismo modo lo teológico en la reflexión sobre la praxis histórica reside en su dimensión de fe. Pero, si a lo divino sólo se lo encuentra a través de lo humano, es enteramente lógico que una teología cristiana sólo encuentre su último carácter teológico en las referencias humanas de la historia.

Una teología que no buscarse su última y definitiva teologi-

cidad en lo histórico, habría desistido de antemano de hablar del amor en su última estatura concreta. Hay evidentemente una dimensión radical de misterio en el amor hecho historia, que escapa a todo criterio de cuantificación y cualificación adecuado. Sólo el arte, la poesía y los símbolos de la mística logran un lenguaje alusivo más cercano a la que experimentamos como densidad misteriosa de la entrega en el amor. Pero eso no representa ninguna justificación para que la teología se mantenga a una distancia de años luz de la globalidad concreta de la praxis histórica del amor, porque muchos componentes de esa concreción son de hecho nombrables y analizables.

Si la teología desiste de hablar el lenguaje más cercano posible a la concreción del amor en forma de praxis histórica, es inevitable que caiga en idealizaciones e ideologizaciones. Renunciando a hablar de la forma histórico-política de la praxis del amor de Cristo en la Cruz, la teología de hecho muchas veces no hizo otra cosa que inventar interpretaciones ideológicas acerca de la densidad histórica de esta entrega radical. Y la vía de la ideologización ha sido siempre la de la deshistoricización.

b) *La "ubicación social" incluye el nivel estratégico-táctico*

Creemos que la necesaria interpretación de los elementos originarios de las "fuentes teológicas" con los datos de las ciencias humanas es solamente una de las consecuencias metodológicas para esta teología provisoriosa e histórica. En América latina se ha llegado muy decididamente a la afirmación de que las categorías de las ciencias humanas, sobre todo de las sociales, se integran "por derecho propio" en la reflexión teológica. Esto ya se constituye en cierta forma en originalidad teológica latinoamericana.

Pero no todo está dicho con esta exigencia de un entroncamiento de los datos de las ciencias no teológicas con las referencias de las "fuentes teológicas" en el sentido clásico. Porque de hecho en Latinoamérica estamos dando un paso o varios pasos ulteriores: tenemos clara conciencia de la opción ético-política

implicada en la elección de un instrumental socioanalítico avanzando más todavía, no rehuimos el paso ideológico que entraña la opción preferencial por tal o cual otra tesis política.

Todo eso es característico no sólo de algunos pocos individuos de entre los cristianos comprometidos. Hoy día ya se constituye en “hecho mayor” elevado al nivel de la explicitación teológica en la “Teología de la Liberación”.

Cabe, pues, explicitar abiertamente lo que está sucediendo: en América latina estamos comenzando a reflexionar sobre la fe cristiana, enfocándola cada vez más decididamente en su global y concreta configuración histórica. La teología que se ensaya, quiere ser expresamente reflexión crítica y participante de la praxis. Para seguir con la expresión de Marx, la “ubicación social” de esa teología, quiere ser decididamente realista, rechazando el idealismo de la teología del mundo rico. Se empiezan a sacar las consecuencias del hecho de que la fe cristiana es concretamente indisociable de un proyecto histórico socio-económico-político. Igualmente se empiezan a asumir las consecuencias del hecho de que la concientización de la estatura concreta del amor, tiene que pasar a través de proyectos históricos. Criterios “cristianos” genéricos se revelan impotentes y negativamente ideológicos en esta tarea. Todo eso significa que la verbalización de las implicaciones históricas del compromiso cristiano, tiene que bajar necesariamente al nivel estratégico-táctico de la lucha de liberación. La teología, aun a nivel de “ciencia”, tiene que volverse “ciencia rebelde” y comprometida, tiene que tomar partido y colocarse al servicio de grupos identificados como grupos de vanguardia en el proceso de liberación (lo mismo que se proponen hoy las ciencias sociales en Latinoamérica, cf. O. Fals Borda, *Ciencia Propia o colonialismo intelectual* - México, 1970).

La novedad de esa teología consiste, a nuestro entender, en su valiente asunción de la ideología como arma de transformación del mundo y en la simultánea conciencia de la precariedad, de su “palabra”. Las muchas implicaciones metodológicas están todavía por explicitar en gran parte. De la misma forma, hay que concientizar los muchos peligros que entraña este camino teológico, quizás no tanto por su nivel extremadamente cercano a la praxis,

sino por la fácil reincidencia de las tentaciones totalizadoras que marcaron el camino tradicional de la teología.

Importa recalcar finalmente que, una vez ubicado a este nivel, el teólogo latinoamericano experimenta una soledad casi omnímoda en lo que se refiere a ayudas para mantener ligados los puentes con las referencias cristianas del pasado, tanto en el plano estrictamente del contenido doctrinario esencial al cristianismo, como en el de las experiencias históricas mediadoras de este contenido hasta hoy. Ya que se trata de una conciente “apostasia” de los idealismos teológicos del pasado y de los que resurgen en la actualidad, como sucede en toda apostasia iconoclasta en relación a ídolos, se vuelve a veces difícil —por la incomunicación del lenguaje y por muchos otros motivos— hacer entender a los hermanos que todavía no son iconoclastas, el nuevo horizonte abierto para nombrar a Dios.

CRONICA DE LA DISCUSION

Diálogo con el auditorio:

El primero en tomar la palabra fue el Dr. F. Jalics para preguntar sobre el modo de transformar una Facultad de Teología, organizada clásicamente, en una Facultad a base de teología latinoamericana.

A esto respondió el expositor que para que una teología sea hecha interdisciplinariamente se requería, por de pronto, un condicionamiento material especial: una biblioteca que, además de ser bíblico-dogmática, posibilite la investigación política y social. Luego, que los acercamientos a las ciencias sociales debían hacerse críticamente para evitar una toma de posición ideológica tal que se soslaye, v. gr., la problemática más central y actual: los mecanismos de dependencia. Para ello, si bien puede ser necesario un horizonte de comprensión más global, del que se deriven ciertos criterios para el acercamiento de la teología y la realidad sociopolítica, sin embargo dicho horizonte deberá ser constantemente mediatizado, por lo que se podría denominar “migajas de vergüenza”, es decir, por los cuestionamientos que la realidad concreta vaya haciendo al pensador.

El Dr. Scannone formuló entonces las tres preguntas siguientes: la primera se refirió al diálogo interdisciplinar de la teología (y la filosofía) con las ciencias sociales. “Estoy de acuerdo con usted —di-