

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 omnimoda 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 “apostasía” de los idealismos teológicos del pasado y de los que resurgen en la actualidad, como sucede en toda apostasía 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-

jo— en que la teología, así como la filosofía, tienen que morir a sí mismas (en forma pascual) para instaurar ese diálogo. Pero, para esto mismo ¿acaso las ciencias no tienen que morir también por su parte a sus categorías propias y a su propio instrumental socioanalítico? La segunda pregunta estuvo íntimamente relacionada con la primera. “¿Cómo piensa usted —dijo— al *Théos* y al *lógos* de la teología? Lo pregunto —añadió— porque si bien se trata de un *Théos* encarnado, se encarna *inconfusa* e indivisamente; y, aunque se trata de un *Lógos* crucificado, kenótico, también es uno *resucitado*. Si se encarna inconfusamente, la teología *no* puede vaciarse del *Théos* y del *lógos* al asumir los aportes de las ciencias sociales, sino que su *kénosis* acaba en resurrección”. La tercera pregunta se refirió directamente a la teología a nivel estratégico-táctico que Assmann propugna. En una determinada situación histórica: ¿habría sólo una teología (a nivel estratégico-táctico) de esa situación, de tal manera que otras interpretaciones teológicas de dicha situación ya no fueran verdaderamente cristianas? ¿O la provisoriedad de la teología, de la que el expositor habló, deja lugar a la libertad de un pluralismo teológico a nivel estratégico-táctico?

Respondiendo a la primera pregunta, el Dr. Assmann se refirió a un capítulo de su reciente libro (*Opresión-Liberación, Desafío a los cristianos*, Montevideo, 1971: “Teología ¿en qué sentido?”, pp. 55 ss.), en el que insiste mucho sobre la imposibilidad de una teología teológica, una teología pura, como todavía hoy se pretende en diversos casos. No niega que de ese modo se haga teología, pero piensa que es mala teología. Con todo, admite que de dicha teología se pueden rescatar algunos criterios internos al mismo mensaje, deslindándolos de las tareas claramente ideológicas y legitimadoras de la dominación, a que fueron aplicados en el contexto socio-cultural latinoamericano. No se trata de una confrontación teórica entre buena y mala teología, sino que es inmediatamente una confrontación con el nivel ideológico, con el funcionamiento de un lenguaje teológico. El uso ideológico de aquellos criterios se debe a que el teólogo no es un hombre que *sospecha*, como lo fueron, según P. Ricoeur, Freud y Marx. Por tanto, la teología no se vacía del todo: hay referencias básicas en sus propias fuentes, para poder saber si ella sigue en su cauce teológico. Pero los criterios bíblico-teológicos deben ser mediatizados más y más por el análisis social (aunque tampoco éste sea neutro), las experiencias históricas, la praxis. Porque el mensaje cristiano pide no sólo proclamar históricamente que se debe amar, sino que se implemente en la praxis el amor.

Para responder a la segunda pregunta volvió a citar su libro (cf. *ibidem*, pp. 63 ss.) y subrayó que no le preocupaban las verbalizaciones que se den a las referencias a Dios en los contextos socioculturales latinoamericanos, en los cuales, bajo expresiones cristianas populares, se oculta una vivencia religiosa pagana. Debido a esto dice no tener

dificultad en apostatar y hacer que otros apostaten de *ese* dios. Más aún, cree que, v. gr., Bolivia no puede encontrar el nuevo horizonte que le abra la posibilidad de un nuevo lenguaje sobre Dios (como persona que responde a los interrogantes humanos más radicales), sin pasar por una amplia apostasía de las masas, dominadas socioculturalmente por la susodicha religión.

A la tercera cuestión —sobre teología a nivel estratégico-táctico y pluralismo teológico— respondió el expositor que, como lo sostiene Marcuse, el pluralismo ideológico es una ideología liberal y por tanto no aceptable, por lo menos en el uso posconciliar hecho por muchos teólogos. Con todo, habría que estudiar qué significa pluralismo como exigencia, es decir, pluralismo en otro sentido, a nivel estratégico-táctico, en el que se dé una elaboración de una estrategia en la cual uno puede insertarse como militante fiel y aún así sentirse participante consciente y crítico del proyecto. El gran capítulo de la revolución cultural china da las primeras pistas de lo que puede significar pluralismo en este otro sentido.

Intervino entonces el Dr. Dussel expresando que, cuando uno descubre su propia dependencia en el pensar, se comienza a poner en crisis la totalidad y se ve obligado a repensarlo todo ontológicamente: con ello comienza la liberación del propio pensar con respecto a Heidegger, Levinas y demás. Por tanto, si el expositor no critica explícitamente sus propios presupuestos (como, v. gr., lo hacen Gutiérrez Merino y Segundo), en particular, el instrumental socioanalítico usado, corre el peligro de caer en una extrema ingenuidad. Al hacer esa crítica de los supuestos del análisis sociopolítico, uno comienza positivamente a pensar algo, y no sólo a destruir, ya que la destrucción es siempre fácil. Por tanto, continúa Dussel, si se comprende bien lo que él dijo de la negatividad del otro, que no es un ente, se comprenderá que no puede ser entendido como intrasistemático, ya que, por el contrario, es lo que pone en crisis toda sistematización. En consecuencia, lo que dijo no puede ser tildado de evasionista, puesto que el “otro” como interpelación es lo que da la posibilidad de salir de la evasión.

El expositor respondió admitiendo que quizás su lenguaje sea un poco antilenguaje, es decir, que deja oculto algo que hay que desocultar. Que también él ve la necesidad de un ámbito a partir del cual reflexionar, y que ese ámbito rebasa el de las ciencias de análisis, las ciencias de cuantificación. Pero recalca la necesidad de que ese ámbito esté mediatizado por el análisis de los casos analizables para que no caiga en un tipo de reflexión tan genérico que, por decirlo todo, no diga nada.

Aquí el Lic. C. Cullen fue de parecer que las exposiciones hechas hasta ese momento dejaban una cierta imagen de contradicción interna, bastante saludable, pues hay una manera de entender la dialéctica como diálogo, y otra de entenderla, a través de los hechos dialécticos, como

lucha. Creía que la insistencia del Dr. Assmann era que lo que mediatiza el diálogo es la lucha.

En su contestación, el Dr. Assmann dice ser sintomático que, en la teología de la liberación, uno de los temas más frecuentes era el de la conflictividad, así como también es sintomático que en América latina se haya divulgado mucho el artículo de G. Girardi sobre la lucha de clases en la Iglesia. Lo cual significa que ese tema está aflorando, cosa que no sucedía en la *Populorum Progressio* ni en la *Gaudium et Spes*. Por ello piensa que la lucha de clases, que como un hecho aparece en la Iglesia y en la sociedad, debe ser implementada como método de avance en la lucha. Por otro lado —y juzga que éste es uno de los lados más débiles de su tipo de reflexión en Latinoamérica— habría que ver cómo queda todo esto en nuestro subcontinente, donde se comprueba la ineficacia de un petardismo activista, y donde está surgiendo una nueva izquierda que clama por una teoría revolucionaria.

El Dr. V. Massuh tuvo, a continuación, una extensa intervención, que transcribiremos en su casi totalidad:

En primer lugar se manifestó de acuerdo con la interpretación que el expositor había dado de la experiencia cristiana como experiencia teológica: corresponde a una auténtica experiencia cristiana una entrega al mundo, una entrega a lo temporal, una entrega a la historia. Pero observó que el Dr. Assmann no sólo señalaba eso, sino que consideraba que la teología queda así subordinada a esos criterios no-teológicos, los cuales son caracterizados como los correspondientes a ciencias sociales y, en última instancia, a la ideología. Puesto que las ciencias sociales aparecen como instrumento de una transformación revolucionaria. Quiere decir entonces que Assmann señala una subordinación de la teología a la ideología. Y no sólo subordinación, sino que incluso llega a subsumir la teología en una praxis revolucionaria, y esto lleva a una autodestrucción de la teología. Pues bien, si efectivamente el criterio de legitimación de una actitud teológica, el criterio de legitimación de la praxis del amor, es lo que corresponde a una praxis revolucionaria, o es lo que corresponde a la praxis de una ciencia social, el Dr. Assmann estaría señalando precisamente la aniquilación de la especificidad de la teología. Pero con estas consecuencias graves: en determinado momento la teología aparece legitimada por las ciencias sociales. Y sucede que tenemos experiencias históricas, en que las ciencias sociales aparecen en última instancia legitimadas por el petardismo. Porque yo asisto —subrayó el Dr. Massuh— a la experiencia de legitimación en el campo de las ciencias sociales, en donde el criterio de legitimación teórica, que está siendo utilizado en las ciencias sociales, es precisamente el petardismo de la acción directa, o sea una acción directa sin basamentos. En última instancia pregunta el objetante si resulta legítimo remitir a la experiencia del amor, a ser enjuiciada

críticamente, legitimada, por el criterio de evaluación que es el petardismo.

No ve el Dr. Massuh que resulte adecuado subordinar la experiencia del amor a una experiencia ideológica ni que se pueda reducir el amor a una experiencia revolucionaria. Porque observa que la experiencia del amor rebasa, sobrepasa, trasciende a la experiencia de la praxis revolucionaria. Y si efectivamente la experiencia del amor rebasa, supera y trasciende a una experiencia revolucionaria, queda entonces mantenida la especificidad, el núcleo irreductible de la experiencia del amor, esto es, de la experiencia religiosa, esto es, de las experiencias teológicas, frente a las experiencias ideológicas. Cree Massuh que, en última instancia, la única forma de poder ser coherente es reconocer que hay un núcleo que es el que corresponde a la experiencia del amor, que sobrepasa al de la experiencia histórico-social, o, en términos de Assmann, a la experiencia revolucionaria. Esto no implica caer en una especie de pluralismo de praxis. Es señalar que hay diversas praxis del amor, que pueden ser tan distintas y transformantes de la realidad como la experiencia que le corresponde a la praxis revolucionaria. Lo cual no significa incurrir en esa especie de pluralismo que sería ideología liberal. Porque cuando el expositor dice que el pluralismo no es más que el enmascaramiento ideológico del liberalismo, hace una interpretación ideológica demasiado fácil.

La segunda observación del Dr. Massuh aludió a la pregunta hecha al comienzo de la discusión, sobre qué había que hacer para reformar una facultad de Teología. Si, como Assmann señala, el criterio de evaluación de lo teológico es lo no-teológico, la respuesta es muy clara: sencillamente habría que sustituir la facultad de Teología por una facultad de ciencias políticas e incorporar dentro de ella, como materia optativa, a la teología.

Como tercera observación, recordó el Dr. Massuh que, según el expositor, lo nuevo de la teología latinoamericana es pensar la problemática teológica en función de los tres niveles ya señalados. Si esto es así, la novedad de la teología latinoamericana consistiría en ser una forma, una versión folklórica de la teología política, o, mejor, una especie de teología folklórica. Y en esta nueva teología, el elemento propiamente novedoso que Assmann enuncia es el incorporar a su seno cierto contenido del marxismo, que es el que corresponde a una interpretación, a un descubrimiento de las leyes objetivas de la historia, es decir, percibir las leyes, captar, interpretar la historia en función de sus leyes objetivas. Pero ese componente que se señala como nuevo para la teología latinoamericana, es un elemento en discusión, incluso en el ámbito del marxismo. Porque —explicó Massuh— una filosofía de la historia fundada en la captación de leyes objetivas, es una filosofía de la historia arduamente enjuiciada por el post-marxismo a partir de Engels

hasta nuestros días. El hablar de leyes objetivas de la historia, tiene una refutación a nivel filosófico y una refutación a nivel ético. A nivel filosófico, porque hablar de leyes objetivas de la historia representa una reactualización de una concepción determinista, y no cree Massuh que la nueva teología latinoamericana esté de acuerdo con ella. A nivel ético, porque reconocer leyes objetivas en la historia significa pasar por alto, o desconocer, el componente de autonomía de la voluntad humana: no hay forma de poder establecer un comportamiento autónomo, una valoración de la autonomía humana, de la autonomía creadora de la historia. Y por último, no se puede hablar de leyes objetivas de la historia a nivel táctico, sencillamente porque no hay modo de demostrarlas ni de verificarlas empíricamente.

Entonces —concluyó Massuh—, parece que esta nueva teología latinoamericana estaría muy inficionada por un cierto intelectualismo enmascarador de la realidad latinoamericana. Tal vez porque insiste en una elaboración, un discurso sobre la liberación, manejando todos esos elementos arriba mencionados, en lugar de ser un descubrimiento de la realidad, un atender a ella, tal vez un incluirla.

Para terminar, aludió el Dr. Massuh al desarrollismo brasileño y su éxito, diciendo que se conocen cuáles podrían ser sus pasos y las críticas, e instando a que no sólo se hagan críticas sino una genuina elaboración intelectual del mismo.

El Dr. Assman respondió a la primera observación del Dr. Massuh negando que él hubiera afirmado que la teología se legitima a partir de las ciencias sociales o personales y a partir de otros niveles del proceso estratégico-táctico. Cree que la reflexión teológica es tal porque parte de otros niveles y mantiene su referencia última a la pregunta sobre la dimensión de la fe. Pero recalca la necesidad de la referencia al nivel de análisis social para que se pueda distinguir si una teología es buena o mala teología. Por otra parte, si se admite que en todos esos niveles hay de hecho un paso ideológico político, ¿con qué criterios se legitima este paso ideológico político? ¿Con qué criterios se rechaza un funcionalismo, o un instrumental socioanalítico de tipo marxista? Piensa el expositor que en último término hay que llegar aquí a problemas de orden bastante filosófico, a saber, por qué el hombre es un aguijoneado, por qué el hombre es alguien que, en esta etapa de la evolución, después de miles de años, es un hombre que es más hombre en la medida que se va expresando en la alternativa de no poder ser otra cosa que hombre. Mientras tenga la pluralidad de alternativa pequeño burgués, no está desafiado radicalmente a amar, y no está encaminado radicalmente en la línea del ser hombre. ¿A partir de dónde se define esto? Se podría recurrir al judeo-cristianismo y decir que la gran novedad del mismo es la historización de la experiencia humana y su implicación de historización de la experiencia del misterio. Pero

Assmann sospecha que en vez de hablar de la fe en torno a actos de práctica religiosa, deberíamos hablar de ella en los saltos ético-políticos que el hombre da en cada uno de sus actos. Esta es la real corporización histórica de la fe. Porque el hombre siempre sobrepasa aquí los criterios de pura científicidad que se le presentan para tomar tal o cual opción. ¿Por qué la toma? No parece que el ámbito filosófico y teológico tenga respuestas muy claras. Quizás haya que buscarlas en la densidad epistemológica de la praxis del hombre, a lo largo de su historia como ser caminante.

En cuanto al segundo problema, el de las leyes objetivas de la historia, el expositor opina que se ha cometido una simplificación y deformación grande de lo que el marxismo dijo sobre las leyes objetivas de la historia. Marx no sostiene —dijo Assmann— que se capte *adecuadamente* toda la realidad social, es decir, que su materialismo histórico llegue a detectar y proponer las leyes *exclusivas y totales* de la historia. Por eso no es determinista, como se lo acusa, porque él no establece leyes objetivas totalizadoras: sólo se da un comienzo de captación de leyes objetivas. Si existiese tal determinismo en Marx no se comprende el porqué de su exhortación: “¡Obreros de todo el mundo, uníos!”. Tal expresión supone el factor no determinado de la libertad. La gran novedad del marxismo —sostuvo el expositor— es que nos introdujo en un comienzo de ciencia de la sociedad, lo cual no hizo ni la filosofía ni la teología. A continuación Assmann adujo casos en que la investigación puede lograr una previsión probable de lo que sucederá, sin que ello implique un determinismo.

Por último, el Dr. Assmann pasó a considerar el juicio que, a modo de conclusión, hiciera el Dr. Massuh sobre la teología latinoamericana. Acepta que se trata de una teología ingenua y pobre, y que muchos teólogos se quedan en un vago sociologismo. Pero eso se debe a que es una teología que “se hace en un tiempo intenso y urgente”, como dijo el Dr. Borrat, en un tiempo de guerra. Si la teología del mundo rico es prolegómeno, preámbulo en busca de las condiciones de posibilidad del coraje, quizás la teología latinoamericana es el coraje real con armas primitivas.

A propósito de los instrumentales que la teología ha utilizado a lo largo de su historia —observó el expositor—, no hubo la menor dificultad en emplear un instrumental tan claramente marcado por el pensamiento helénico como la filosofía aristotélica, en todo el tomismo y en las escolásticas. Y Marx es mucho menos pagano que Aristóteles. La teología, que usó instrumentos primordialmente de carácter filosófico a lo largo de los siglos, no se cuestionaba si estaba haciendo una filosofización de la temática teológica. Y véase lo que pasó con el tratado *De Deo Trino*. Añadió que ahora, cada vez más, el instrumental filosófico, como instrumental categorial de la reflexión teológica, da

lugar a otro instrumental proveniente de las ciencias humanas y, primordialmente, de las ciencias sociales. Para terminar, recordó que ya había admitido la necesidad de desmitificar ese instrumento de las ciencias humanas, para no cometer el mismo error que la teología cometió en el pasado.

Acto seguido, y en relación con las observaciones precedentes, el Lic. Ardiles quiso aclarar algo con respecto a la cuestión del marxismo, pero incorporando antes dicha cuestión a otra más amplia: la de los diversos niveles de lenguaje. Por creer que en esos días los participantes se habían movido en diversos niveles de lenguaje, distinguió dos tipos de discursos según la dinámica interna del mismo: uno que permite detenerse en cualquier momento, v. gr., en el momento de las relaciones interpersonales, y otro cuya dinámica interna exige que los momentos dialécticos lleguen desde el comienzo hasta el fin. Afirmó que en esos días se habían dado esos dos tipos de discurso y aludió a las críticas que el Dr. Massuh dirigiera a Marx en su intento de formular las leyes objetivas de la historia. Estaba en desacuerdo —dijo Ardiles— con la interpretación de los que creen que el marxismo pretende construir una filosofía acabada de la historia y una cosmovisión de la aventura del hombre en la historia. Para apoyar su aserto adujo diversos textos de Marx (las Cartas de Marx a Belazazugui, en que Marx hace un análisis del sentido de *El Capital*; la parte de los *Grundrisse* que se ha editado como *Formaciones económicas precapitalistas*; los trabajos publicados bajo el nombre de *Sobre el modo de producción asiática*), en los que Ardiles ve que Marx relativiza todos sus análisis. Lo que Marx ha pretendido —piensa Ardiles— es visualizar ciertas leyes tendenciales que debieran, en un modelo autónomo, desarrollarse, si los principios así lo permiten. Le parece que el aporte marxista a nivel instrumental es sumamente significativo, por permitir relativizar nuestros propios modelos conceptuales, incluso, nuestro universo de discurso, descubriendo los presupuestos materiales de diferencias tan radicales en los niveles de discurso. Aquí propuso atenerse al espíritu de Marx, que ve a la praxis como la creatividad total del hombre en la historia, y, por tanto, evitar la oposición entre teoría y praxis, y llegar a una teoría-praxis en que ambas se modificarían constantemente por una interacción mutua. Con ello se escaparía a las categorías de un logos originariamente encubridor, para acceder a la realidad más allá de dicho logos.

El Dr. Assmann, al responder, subrayó la proposición de Ardiles en el sentido de que la praxis debía tener la primacía: al respectó citó el caso de Metz y de algunos de sus colaboradores, cuyo pensamiento se alimenta de una teoría que no tiene como base el primado de la praxis a nivel táctico, real, ontológico. Contrapuso a esto un segundo tipo de pensamiento, es decir, el de los pensadores latinoamericanos, como Gutiérrez, que insisten constantemente sobre el primado

de la praxis, de modo que la teología de la liberación no es para ellos una teoría iluminadora de la acción, sino un pensamiento elaborado a partir y dentro de la praxis, es decir, una reflexión crítica de la praxis.

Nuevamente el Dr. Massuh pidió la palabra, y procuró precisar el sentido de su interpretación de Marx. Para ello adujo diversas obras de Marx (los *Escritos de juventud*, en los que Marx hace la crítica a la dialéctica de Hegel; la *Ideología alemana*; *El Capital*); en las que se observa una voluntad expresa de querer montar una ciencia de la sociedad que descubra lo equivalente a las leyes que las ciencias naturales descubren en la naturaleza. Subrayó que sus afirmaciones sobre el determinismo marxista con respecto a las leyes objetivas de la historia, sólo constituían uno de los aspectos (el naturalista) del marxismo, y no pretendía negar el otro: el voluntarista. Reafirmó su interpretación de Marx, aclarando que cuando éste habla de *leyes objetivas de la historia*, está traduciendo, a nivel científico, la filosofía de la historia de Hegel, que es una visión global de la historia. Marx —dice Massuh— intenta descubrir en qué medida hay leyes que están denunciando el paso necesario de un momento histórico a otro, que incluso pueden llevarnos inevitablemente al comunismo. O sea que en su concepción de las leyes objetivas de la historia hay una tentativa global sistemática, totalizadora, de señalar cómo la historia va transcurriendo necesariamente según dichas leyes objetivas.

En este momento intervino así el Dr. J. M. Casabó: me ha parecido —dijo— muy estimulante e interesante el planteo de Assmann, y quisiera solamente hacer referencia a dos puntos. El primero de estos puntos trató sobre el conocimiento de la realidad a través de la utilización de las ciencias sociales. Es cierto —admitió Casabó— que las ciencias que se manipulan habitualmente en la América latina a través de la impronta de la Universidades norteamericanas tienen una fuerte carga ideológica. Pero el contacto, aunque no muy profundo, que él ha tenido con investigaciones científicas orientadas desde el punto de vista marxista, no le han parecido menos cargadas de ideología que las norteamericanas. Y tampoco se diga que las norteamericanas son pura distorsión ideológica: hay en muchas de ellas un gran esfuerzo de objetividad. Por consiguiente, una pregunta se refiere a cómo entiende Assmann la ideología y la posición del cristiano frente a ella. En qué medida es legítimo o no, que el cristiano se inserte en una ideología, y por qué criterios lo puede hacer y aceptar la distorsión que sabe se va a producir a través de esa ideología. ¿Nos dará eso realmente un contacto con la verdad del hombre en las circunstancias sociales concretas en las cuales se halla? Esto es muy importante —juzga Casabó— porque, a su parecer, el aspecto más valioso de la exposición de Assmann, es la gran insistencia sobre la relación *teológica* del cristiano que necesariamente se realiza en la praxis en la relación con el hombre, a través

de la expresión de la caridad de Cristo hacia él. Este es un factor que desgraciadamente ha sido con demasiada frecuencia obnubilado dentro de las construcciones mentales y teóricas de gran parte de la teología europea, desvinculada de esa relación íntima con la praxis cristiana. Pero todo esto sea dicho sin desconocer —y es lo que a Casabó le parece importante cuando el expositor usa la palabra *teologal* en la relación— que no es una relación meramente humana, que surge por voluntad del hombre en su relación con el otro, sino que es una expresión de la inserción de Dios en la historia a través de Cristo. Por consiguiente, en la reflexión teológica sobre mi relación *teologal* con el otro, en el contexto concreto en que se encuentra, el hecho de Cristo sigue siempre teniendo actualidad, porque es el que funda mi relación *teologal*. En conclusión, para entender bien la nueva modalidad de teología expresada por Assmann, propone Casabó una pregunta, sucinta, aunque es muy vasta; pero quisiera saber cómo la enfoca él: ¿cómo interpreta Assmann el hecho de Cristo, del Cristo histórico, de su intencionalidad, de su proyecto, de su palabra y de su acción? Sobre todo por la referencia que en la exposición se hizo de paso, por ejemplo, a la índole de su muerte por causas políticas. ¿Cuál fue la intencionalidad de Cristo? ¿Cómo obró él? Y en qué medida es normativo para el cristiano? ¿Por qué, por ejemplo, en la medida en que la comunidad cristiana de la que nosotros hemos recibido, por mediaciones históricas, la fe y el principio *teologal* de nuestro actuar, opera a partir de Cristo en la Iglesia primitiva, no se dirige primordialmente a las estructuras políticas, aunque nosotros sí lo tenemos que hacer? Pero en ese momento no se hizo. Entonces ¿en qué medida la fe, y la caridad a través de la cual la fe actúa, se articulan necesariamente en una estrategia táctica que se implementa en el campo político? ¿O es eso circunstancial a América latina en este momento?

El Dr. Assmann respondió admitiendo la ideologización del instrumental de análisis marxista. Indicó sin embargo que lo que distingue una ideología de otra no es tanto la estructura íntima de funcionamiento (v. gr. la tendencia de la ideología a la totalización) sino su referencia, su objetivo, su direccionalidad. Y para distinguir una ideología con direccionalidad aceptable de otra no aceptable, hay que recurrir de nuevo a las preguntas radicales sobre el hombre, pero mediatizándolas por la praxis humana, para no quedarse sólo en enunciaciones de niveles de comprensión de tipo ontológico. Añadió que para diferenciar la buena o mala direccionalidad de una ideología, además de los dos aspectos dichos, se requiere en el que juzga un nuevo concepto de conciencia y libertad (dos nociones fundamentales, según Assmann, en el replanteo marxista). No basta —insistió el expositor— la noción de conciencia individual: se requiere la conciencia que es interconciencia, que es conciencia en proceso de intercomunicación histórica, ya que es histó-

ricamente constatable que el proceso de interconciencia creó en el hombre, en el momento actual, por ejemplo, una exigencia de esa conciencia en su proceso social. Tal la exigencia de sólo sentirse hombre cuando se está en cierta masa direccional, y la vergüenza de sentirse hombre cuando no se está caminando en esa línea. El Dr. Assmann se limitó a estos enunciados generales, rehusándose a señalar criterios que denominó “más difíciles” para la distinción de una ideología. Eso no significa que no admita esa instancia radicalizadora en el plano de la comparación amplia, como también necesaria.

A la pregunta de Casabó sobre Cristo, contestó Assmann que nuestra cristología es una cristología de una lectura clásica y de una teología clasista. Aludió a la interpretación de O. Cullmann sobre la relación de Cristo con los Zelotes (en el libro *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*) y sostuvo que aquella no era exacta, ya que el movimiento de los Zelotes era un petardismo desesperado, una actitud reaccionaria con cara revolucionaria. Y es verificable que Cristo se rehusó a ser líder populista. Mencionó también la tesis de Brown, de que Cristo, para provocar a la gente a asumirse, dio una cachetada en la cara de las autoridades con el gesto de ir a almorzar con pecadores y publicanos. Parece que a veces no se puede hacer otra cosa que un gesto extremo que quede profundamente en la conciencia como un grito desafiador. Entonces Cristo dice: “Voy a Jerusalén”, y sabe que va para un gesto en cierta manera de suicidio. Morirá de una muerte política como último grito de desafío dialectizador. El expositor cree ver aquí una serie de posibilidades de interpretar los elementos de la vida histórica de Cristo; pero pide que no se salga de la historia, como, por ejemplo, en el caso de la soteriología de la sustitución, la del chivo emisario.

Aquí Casabó insistió en su pregunta: ¿cuál es la intencionalidad de Cristo? ¿Amar al otro? ¿Cuál es la intencionalidad de Cristo al morir? ¿Qué quiere provocar El?

El Dr. Assmann se refirió al parecer del propio Casabó acerca de que el cristianismo primitivo habría sido claramente apolítico. El no acepta la tesis de que las persecuciones en el cristianismo primitivo fueron religiosas. Las persecuciones no comienzan sin motivos concretos de orden político: entonces era la amenaza que constituía el cristianismo (particularmente por su escatología de la próxima venida de Cristo y próxima consumación de la historia) para la pretensión romana de absolutismo. La significación política de esa escatología —sostuvo Assmann— es parecida a la que tiene la actual reinterpretación del texto: “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. En ese texto se da una desdivinización agresivísima, en lo político, del César. O sea, se da una relativización del César: esto es político.

Como el Dr. Dussel hizo entonces alusión al Profeta Amós y a su mensaje, el expositor acotó que hay que distinguir bien entre el tiempo de Amós y el nuestro. Lo más valioso de Amós —sostuvo Assmann— es la referencia de elementos de análisis social; pero añadió que Amós careció de instrumentos de captación de la realidad, lo mismo que la comunidad cristiana primitiva, por más que con su doctrina escatológica, como se dijo antes, socavase la pretensión de continuidad garantizada del imperio romano. Así que hay una diferencia fundamental —piensa Assmann— entre el tiempo de Amós y el de los cristianos primitivos, con respecto al nuestro. Esto nos obliga a una relectura del cristianismo primitivo, en el que ni Cristo ni Pablo ni nadie se planteó captar las causas fundamentales del proceso histórico. V. O. Marangoni.

Trabajo de los grupos

Uno de los grupos opinó que en la exposición aparecía muy desdibujada la situación de filiación divina tanto de Cristo como del cristianismo. Planteó entonces el interrogante de si este hecho respondía a una crítica implícita a la concepción de la teología tradicional, o si por táctica prefería el expositor no expresar ese misterio, o si, en último término, el Dr. Assmann no reconocía a ese misterio en el cristianismo.

El Dr. Assmann remitió a algunas precisiones hechas en la discusión de la mañana, particularmente en su respuesta a las dificultades del Dr. Casabó. Volvió a subrayar su crítica a la cristología tradicional, muy marcada, a su parecer, por una teología clasista y ahistórica. Igualmente señaló la necesidad de reformulaciones, y que ya otras veces él había destacado como una laguna importante la falta de una cristología adecuada, en la reflexión teológica latinoamericana.

Otro de los grupos analizó el lenguaje como expresión de la liberación, y sintetizó su reflexión en estos términos:

El lenguaje es significativo de la sociedad y de la persona. Si los gestos de esa sociedad y de esa persona no son liberadores, no habrá liberación.

Al revisar la forma en que se había desarrollado el diálogo por la mañana, la calificaron de "muy poco liberadora". Esto sería muestra de lo poco liberados y liberadores que somos.

Se coincidió también en que el conflicto es indispensable para que pueda darse la conciliación o encuentro del otro. El conflicto entre las posiciones (en la discusión de la mañana) había sido llevado al máximo sin lograr superarlo. No hubo —pensaba el grupo— muerte de cada uno a lo suyo para encontrar al otro. Una lucha sin búsqueda de diálogo, no tiene salida.

El expositor reconoció lo dificultoso del diálogo matinal y subrayó alguna de sus causas, en particular, lo que podía deberse a resabios de sus experiencias personales anteriores.

A continuación el diálogo derivó a otros aspectos de menor relieve. De todos modos, consignaremos al menos las conclusiones de otros grupos, la mayoría de las cuales no llegaron a tratarse por los obvios límites de tiempo, pero que consideramos de gran interés.

Una de las tareas primordiales para los cristianos de hoy es elaborar una buena praxeología de la caridad. ¿Hasta qué punto se puede elaborar una praxeología sin una antropología? Y en este caso, ¿bastaría una concepción antropológica o necesariamente debe implicar un análisis sociopolítico?

La falta de una antropología basada en una ontología abierta, ¿no llevaría a variar de sentido la liberación por falta de referencia a una concepción del hombre?

El hombre que se compromete en una acción política riesgosa, inconscientemente trata de justificarla; la carga subjetiva puede dar una distorsión ideológica. ¿Cuál es el criterio de verdad? ¿La praxis?

¿Ha tenido la teología tradicional sólo una función legitimadora (como oposición a crítica)? ¿No es acaso también legitimadora una teología estratégico-política? ¿Dónde está el defecto de una teología legitimadora? ¿Es impugnabile sólo a partir de la opción que se legitima (según que ella sea buena o mala), o ya por el mero hecho de ser legitimadora (al servicio de una opción tomada a priori)?

¿Qué diferencia hay entre una teología que busca una opción y una teología que se pone al servicio de una opción ya tomada?

Una reflexión teológica a nivel estratégico táctico es una teología dentro de los límites de la praxis revolucionaria. ¿No encierra la misma reducción metódica que utiliza Kant colocando a la religión dentro de los límites de la pura razón (en este caso reducción a una moral, la revolucionaria)?

Parece ambigua la posición de la praxis como lugar teológico (que no es el único). Ha de tenerse en cuenta que es también un lugar de juicio.

¿Qué instancia hizo que Cristo discerniera que tenía que ir a Jerusalén y no hacerse rey, para que su coraje no fuera pura temeridad?

Basta recorrer superficialmente esta serie de temas y preguntas para advertir la riqueza y posibilidades de diálogo, reflexión y búsqueda aquí planteadas. Pensamos que esto —aparte lo ya logrado en estos días— es un aspecto más de la fecundidad de estas jornadas sobre la liberación latinoamericana. Esperamos y deseamos que las inquietudes afloradas lleguen a fructificar en un futuro próximo y en posteriores jornadas.