

## APORTES PARA EL DEBATE EN TORNO A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

### Un enfoque epistemológico de la cuestión

por Eugenio RUBIOLLO (Bs. As.)

El debate en torno a la Teología de la Liberación (T.L.), si bien se lleva a cabo principalmente en los ámbitos teológicos, está llamado a tener importantes consecuencias no sólo dentro de la Iglesia, sino también en la relación de la Teología con la ciencia en general y las Ciencias Humanas en particular. Eso en razón de que el núcleo de la cuestión, gira precisamente en torno a la utilización de las "conclusiones" de las Ciencias Humanas en la reflexión teológica y a los criterios hermenéuticos que deben guiar la mencionada utilización.

El debate acerca del valor de las "conclusiones" de las Ciencias Humanas, no está concluido, ni mucho menos, dentro mismo de las mencionadas ciencias. La cuestión epistemológica sigue siendo un tema en discusión y no solamente en el ámbito de las Ciencias Humanas. No hay tampoco consenso acerca del valor o alcance de las teorías en el ámbito de las ciencias que poseen una tradición ciertamente reconocida como son, por ejemplo, la física y las ciencias naturales. En efecto, los filósofos de la ciencia sostienen "que las verdades de la ciencia son verdades por convención"<sup>1</sup>; por eso, se habla de las teorías como de paradigmas o modelos; esto es, en el modelo las cosas "son vistas como", pero, y esto es importante, la teoría no es nunca un doble de la realidad, una reproducción exacta de la misma a nivel mental.

Mencionamos esta discusión para mostrar que el debate no está concluido ni siquiera en el ámbito de la física, aunque en uno u otro momento puedan predominar una u otra corriente epistemológica, como es el caso en este momento en amplios ambientes, del "racionalismo crítico".

En este trabajo nos proponemos en primer lugar, dilucidar hasta donde sea posible, la cuestión de la validez o alcance de las "conclusiones" de las Ciencias Humanas, y principalmente, si poseen o no, el carácter científico que se les atribuye; o mejor aún, cuáles son las condiciones que se deben cumplir, según sean los criterios epistemológicos adoptados, para que las "conclusiones" merezcan tal calificativo. En segundo lugar, nos proponemos indagar sobre la utilización de dichas "conclusiones" en la reflexión teológica; esto es, cómo interactúan entre sí la reflexión teológica y las Ciencias Humanas, en definitiva, qué criterios hermenéuticos deben guiar la utilización de la "mediación socioanalítica" como le llama Cl. Boff<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. N. Ursua, *Filosofía de la ciencia y metodología científica*, p. 280.

<sup>2</sup> Cf. Cl. Boff, *Teología de lo político*.

## I. — La epistemología de las Ciencias Sociales

Ya dijimos que la cuestión de la validez o alcance de las teorías en el ámbito de las Ciencias Humanas, es todavía hoy una cuestión en debate. Ha dejado de serlo sólo para aquellos que, por razones que no son de índole epistemológica, han tomado partido por una u otra posición. También dijimos que la teoría científica no es nunca una reproducción exacta de la realidad a nivel mental; por el contrario, en nuestro conocimiento, como lo ha demostrado Popper, hay siempre presuposiciones, hay siempre teoría, por eso, siempre interpretamos. Decimos esto porque aunque el empirismo o positivismo lógico no es en general aceptado a nivel teórico, sin embargo, continúa teniendo vigencia en la praxis científica e ingenuamente se cree que las "conclusiones" de la ciencia, son una proyección a nivel mental de los fenómenos.

Pero en el ámbito de las Ciencias Históricas o Sociales, nos encontramos con un panorama aún más confuso. En efecto, conviven en su interior teorías que no sólo se oponen entre sí: esto sucede en cualquier campo de la ciencia aunque no con tanta virulencia, sino que establecen criterios de validación diametralmente opuestos, o sin relación entre sí y que hacen que los sostenedores de una corriente califiquen a los otros de "ideólogos" y éstos a su vez, consideren a los demás como "ingenuos" o "acríticos". Así tenemos en el ámbito de la sociología por ejemplo, la corriente funcionalista que asume la metodología de las ciencias positivas, con sus propios criterios de validación y análisis, y por otro lado, la corriente de la sociología crítica que cuestiona la realidad social en su conjunto y busca desentrañar las causas estructurales de un determinado sistema o estado de cosas. En Psicología observamos también corrientes que se oponen entre sí de modo casi antitético. El conductismo, por ejemplo, asumiendo los criterios del positivismo lógico, pretende manipular las variables del ambiente que, según el mismo, se convierten en la explicación suficiente y necesaria de la conducta de todo organismo vivo, incluido por cierto, el ser humano. En el otro extremo, encontramos el Psicoanálisis que no debe por cierto entenderse unívocamente pues en su interior conviven corrientes y escuelas a veces claramente opuestas entre sí, que los mismos psicoanalistas consideran de tal modo específico que lo excluyen del campo de la Psicología. El Psicoanálisis pretende explicar la conducta, más aún, el mismo ser humano a partir de la presencia o realidad del "deseo".

¿Cómo se determina entonces, la validez y el alcance de las proposiciones de las Ciencias Sociales o Humanas? Existen muchos matices y diferencias aún dentro de cada una de las posiciones mencionadas, nosotros hemos hecho evidentemente una simplificación, pero creemos como señala Paul Ricoeur, que las Ciencias Sociales se debaten entre "la profundidad explicativa" y "la exactitud y rigurosidad en la verifi-

ficación"<sup>3</sup>. Esto es, que el criterio de validez de las proposiciones es para las teorías críticas, el de la profundidad en la explicación; cuanto más profundo sea el nivel, más todavía si es estructural e inconsciente, mayor validez, mayor fuerza explicativa tendrá esa proposición. En cambio, para las teorías funcionalistas, y en general para lo que se conoce como conductismo, el criterio está dado por la rigurosidad en la verificación, tanto para que las proposiciones tengan sentido, como para que puedan ser consideradas válidas. Es evidente que alcanzar tal grado de exactitud y rigor, significa perder amplitud y profundidad; es decir, cuanto más rigurosamente verificadas están las teorías, tanto más regionales y parciales aparecen. Por eso la matematización, que es evidentemente el instrumento más acabado de la exactitud y el rigor, puede ser empleada con satisfacción para tratar problemas o aspectos perfectamente delimitados de fenómenos de naturaleza demográfica, económica, psicológica, etc.

Es claro que no existe unanimidad en el ámbito de las Ciencias Sociales respecto a cuándo una proposición es válida; más aún se observan, como vimos, criterios que claramente se oponen entre sí. Pero la cuestión se complica aún más todavía por cuanto, aquellos enrolados en la corriente crítica, han pretendido establecer un nuevo criterio de cientificidad y, por consiguiente, de validez de las proposiciones. Lo han hecho al afirmar que el conocimiento inmediato, directo, espontáneo, etc., es necesariamente ingenuo y falso; por eso, se trata de establecer un nuevo nivel de explicación, estructural e inconsciente, desde el cual será posible comenzar a dar razón de los fenómenos. Como se sabe a esto se lo ha denominado "ruptura epistemológica". Sólo las explicaciones que asumen la misma son válidas y por tanto, científicas.

En el caso que nos ocupa es frecuente leer que se trata de encontrar una explicación de las causas estructurales de la pobreza, explicación que por situarse a dicho nivel, es calificada como "científica". Se arguye que es legítimo, más aún necesario, si se quiere que la acción del cristiano sea eficaz, encontrar y utilizar esta explicación científica de las causas de la pobreza; lo contrario puede expresar indignación ética ante la situación de pobreza, pero no pasará de ser una lamentación o una acción sincera pero ineficaz por el hecho de no partir de un análisis científico de la realidad<sup>4</sup>.

Entonces, ¿cuándo es científica una proposición? ¿Qué es lo que otorga a una teoría o a una hipótesis, la nota o característica de la cientificidad? Si una proposición no es científica, porque no puede cumplir con requisitos o criterios de cientificidad, ¿qué valor tiene, o es pura ideología?

En la praxis científica, se otorga tal nota a la teoría que primero, explica los fenómenos aún ininteligibles y luego es capaz de resistir pruebas rigurosas de falsación. Asumimos deliberadamente el nivel de la praxis, por cuanto, es desde lo que se hace al hacer ciencia, que los teóricos de la misma elaboran luego la teoría que vuelve comprensible

<sup>3</sup> Cf. Paul Ricoeur, "Science et idéologie", en *Revue Ph. de Louvain*, 1974, pp. 328-355.

<sup>4</sup> Cf. Leonardo Boff, *La fe en la periferia del mundo*, p. 23.

y explicable el procedimiento<sup>5</sup>. Pues bien, parece ser que las teorías sociales globales, y aquí incluimos el marxismo, no pueden cumplir con estos requisitos. En efecto, ya vimos que cuanto más explica una teoría menos resiste a las pruebas rigurosas de falsación. Aún más, parecen autoinmunizarse contra tales pruebas. En efecto, “estas teorías —como señala Darío Antiseri en *Análisis epistemológico del marxismo y del psicoanálisis*— se presentan como teorías informativas, que reclaman la objetividad, constrictividad y la universalidad de las teorías científicas y al mismo tiempo se presentan inmunizadas contra las exigencias de control de la ciencia”<sup>6</sup>. En definitiva, se trata de teorías totalizadoras, englobantes pero incontrolables, al menos según se controla en la praxis científica.

Se objetará, con toda razón, que lo dicho hasta el momento se mueve dentro de un concepto de ciencia que podríamos llamar *positivista*. Es por eso que los teóricos de las ciencias sociales enrolados en la corriente crítica, han propuesto un concepto alternativo, el de *ciencia crítica o teoría crítica* con el que podrían entonces compatibilizarse las teorías sociales globales. Este concepto de ciencia propone por cierto diferentes criterios de validación que los enunciados anteriormente.

Aquí, como ya dijimos, se cambia el nivel de la explicación, esto es, se pretende explicar a nivel de estructuras inconscientes. Sin embargo, como muestra el mismo P. Ricoeur en el artículo citado, tal cambio de nivel no da por sí ninguna garantía de científicidad. En efecto, “transfiriendo la explicación del plano de las racionalizaciones conscientes al plano de la realidad inconsciente, se ha creído que se ha reducido el factor subjetivo en la explicación, como si se hubiera accedido a un discurso sin sujeto”<sup>7</sup>. El problema que se sigue de aquí es que a partir de la creencia de que se trata de un discurso sin sujeto, se disminuye la vigilancia en orden a las necesarias pruebas de falsación.

No se niega aquí, entiéndase bien, que exista tal nivel estructural e inconsciente de inteligibilidad y explicación de los fenómenos. Lo que se dice es que de por sí este nivel no posee carácter científico ni en el sentido positivista de ciencia, ni tampoco en el sentido crítico, pues en todo caso, será necesario un ejercicio sistemático de la crítica, de lo contrario dicho saber se convierte en un saber “ideológico” precisamente en el sentido denunciado por el marxismo.

En síntesis, si el término “científico” se entiende según el sentido y las propiedades que tiene en la praxis científica, hay que decir que tales teorías totalizadoras no tienen tal carácter. Pero se puede decir que “científica” es la explicación *de nivel estructural*. Esto puede admitirse, pero habrá que aclarar entonces que el término no tiene ya el sentido que se le asigna en la praxis científica, siendo además necesario exigir que al mencionada explicación sea sometida a la crítica rigurosa

<sup>5</sup> Cf. Paul Ricoeur, art. citado, p. 340.

<sup>6</sup> Cf. Darío Antiseri, *Análisis epistemológico del marxismo y del psicoanálisis*, p. 94.

<sup>7</sup> Cf. Paul Ricoeur, art. citado, pp. 340-341.

y sistemática, de lo contrario la misma se transforma, como denuncian los racionalistas críticos, en un pretendido “saber absoluto” donde todo encuentra explicación y justificación.

Decir, como lo hemos dicho, que las teorías sociales globales o englobantes no poseen carácter “científico”, no equivale, ni mucho menos, a su descalificación epistemológica. Equivale a decir, solamente, que deben ubicarse a otro nivel de explicación y que deben satisfacer otros criterios de validación.

Tales teorías valen lo que valen sus supuestos y es fundamentalmente a este nivel donde debe realizarse la crítica. No es nuestro tema en este momento, hacer la crítica de la hermenéutica marxista. En todo caso, hay que asumir lo que el marxismo significa y fundamentalmente su función crítica frente a las estructuras sociales puestas al servicio de las clases dominantes y esto aunque no se admita su teoría de la determinación de toda la realidad a partir de las estructuras económicas.

Lo que el marxismo muestra es básicamente la relación entre la ideología y los fenómenos de la dominación. Su aporte, como dice P. Ricoeur, no es la teoría de la lucha de clases, sino el arte de desciframiento aplicado a las estructuras sociales, mostrando cómo las mismas están puestas al servicio de las clases dominantes, dominación justificada precisamente por la ideología. Esta es la verdad parcial del marxismo y debemos dejarnos aleccionar y enseñar por el mismo. En efecto debemos aprender que las estructuras vigentes de ningún modo pueden considerarse necesarias e inmodificables. Las estructuras sociales son creación del hombre y es necesario que el hombre tome distancia respecto a ellas para analizar críticamente si posibilitan realmente la humanización de todos, o por el contrario, sirven a algunos en detrimento de muchos. Esta creemos que es la enseñanza de Juan XXIII en la “Pacem in terris”<sup>8</sup>, y de Pablo VI en la “Octogesima adveniens”<sup>9</sup>.

## II. — La “mediación socioanalítica” en la Teología

Las últimas consideraciones nos introducen en la segunda parte de nuestro trabajo, o sea, a la cuestión de la relación entre las teorías sociales por un lado, y la teología por el otro. Dijimos ya que creemos que esta cuestión constituye el núcleo del problema y del debate en curso. En efecto, el tema que se plantea en la Instrucción sobre “Algunos aspectos de la teología de la liberación” es precisamente el de los criterios hermenéuticos que deben guiar la utilización de las ciencias sociales en la reflexión teológica. En el n° 10 de la citada Instrucción se dice explícitamente: “los aportes filosóficos o de las ciencias humanas tienen un valor instrumental y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica... el criterio último y decisivo

<sup>8</sup> Cf. Juan XXIII, Encíclica “Pacem in terris”, n° 159.

<sup>9</sup> Cf. Pablo VI, Encíclica “Octogesima adveniens”, n° 23.

de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico". Por otro lado, se lee en escritos de "teólogos de la liberación" que el marxismo es necesario para "conocer del modo más científico posible la realidad"... "el teólogo puede hacer uso de la aportación de la teoría marxista de la historia en el momento de racionalidad y la objetividad"<sup>10</sup>. Aún más, "la carencia de un análisis crítico del sistema vigente"<sup>11</sup>, vuelve meramente asistencial e ineficaz la tarea por la liberación. La utilización "de este discurso sobre las cosas"<sup>12</sup> es condición *sine qua non* de la "objetividad y racionalidad" del discurso teológico por una parte, y de la eficacia del compromiso del cristiano, por otra.

Observamos entonces de una parte, una reserva de naturaleza epistemológica frente a lo que se califica, por parte de los "teólogos de la liberación", como "análisis científico" de la realidad. Junto a ella, la afirmación de que el criterio último de verdad debe ser de naturaleza teológica. Esta posición que es la de la Instrucción, no insiste suficientemente, sin embargo, en la necesidad de una crítica sistemática de las estructuras sociales vigentes por cuanto, como dijimos, la puesta a distancia sistemática frente a las mismas es el requisito necesario e ineludible de un pensamiento verdaderamente crítico. Es claro que se hace una crítica de los abusos del sistema capitalista e incluso se lo condena moralmente, pero no se insiste suficientemente sobre el hecho de que nuestras "categorías más espontáneas" están social y culturalmente condicionadas. De ahí la necesidad de la puesta a distancia.

Por la otra parte, se asume con claridad la necesidad de esta instancia crítica, urgente además por el compromiso sincero con los más pobres, pero sin atender suficientemente a la necesidad de un análisis epistemológico acerca de la validez y límites de las teorías sociales globales a las que *a priori* se ha calificado como "científicas". Clodovis Boff en la obra ya citada, admite que "las cuestiones relativas al estatus científico del marxismo, están lejos de haber encontrado consenso aún mínimo entre los marxistas. El propio concepto de ciencia aplicado al marxismo se muestra problemático, sino completamente desquiciado"<sup>13</sup>. Y más adelante en la misma obra sostiene que la cuestión del carácter científico de las Ciencias de lo Social, resulta por lo menos bastante problemático. Dice textualmente: "no hay más remedio que reconocer que estamos realmente ante una cuestión abierta todavía"<sup>14</sup>. Eso hace que en definitiva para justificar la utilización del modelo de análisis marxista, recurre Clodovis Boff a criterios ético-políticos, pero no teóricos, sino empíricos: el de la elección hecha por las comunidades cristianas comprometidas en nombre de la fe cristiana. Son muchas las objeciones que se pueden hacer a este criterio y son muchos los supuestos implicados que no se discuten. Sin embargo, llama la atención la endeblez de tal justificación. En efecto, después de haberse

<sup>10</sup> Cf. L. Boff, op. cit., pp. 100-101.

<sup>11</sup> Cf. L. Boff, op. cit., p. 46.

<sup>12</sup> Cf. L. Boff, op. cit., p. 95.

<sup>13</sup> Cf. Cl. Boff, op. cit., p. 124.

<sup>14</sup> Cf. Cl. Boff, op. cit., p. 127.

ensayado diversos tipos de justificaciones, se termina esgrimiendo un criterio puramente empírico. Por eso es sorprendente la seguridad con la que por ejemplo Leonardo Boff, da por resuelto el tema de la científicidad del análisis marxista<sup>15</sup>. Por de pronto, no se explica en qué sentido se asume el término; como ya dijimos, uno el sentido que el mismo asume en la praxis científica, en el contexto del positivismo y otro, muy distinto, el que puede asumir en el marco del concepto crítico de ciencia. Esta indeterminación se presta fácilmente a confusión y da por resuelta una cuestión que, como vimos, está aún abierta.

¿Cuál es entonces, la relación entre análisis de las Ciencias Sociales y Teología? o, con otras palabras, ¿cómo interactúan Teología y Ciencias Sociales?

Hay que comenzar diciendo que siempre se hace teología desde una determinada precomprensión del mundo y las cosas. Es ingenuo pretender negar esta realidad y tienen razón los "teólogos de la liberación" cuando afirman que cierta teología al no tematizar expresamente dicha pre-comprensión, sirve inconscientemente al mantenimiento cuando no a la sacralización del *statu-quo*. Dicha pre-comprensión surge del hecho de que nuestra entrada en humanidad, se realiza siempre desde una determinada cultura, lengua, clase social, religión, etc. Es esta una función de la ideología, la función de integración que consiste en justificar ante los demás y ante nosotros mismos quiénes somos y de dónde venimos. Hay entonces una relación de pertenencia a un país, una cultura, una clase, que es anterior a toda instancia crítica, pero por lo mismo que esta pertenencia es ineluctable, aquella distanciamiento es imprescindible.

Las Ciencias Humanas representan precisamente esta instancia crítica; equivalen al momento de la puesta a distancia, de la explicitación y crítica de los condicionamientos. Por eso, el pasaje por ellas se constituye en un momento necesario de la reflexión teológica, que de ese modo se coloca en mejores condiciones para la escucha de la Palabra, la que no es deducible de ninguna instancia humana o intramundana previa, sino la gratuita e inaudita irrupción de lo Absolutamente Otro.

Por cierto que el criterio definitivo de verdad es para el teólogo la Palabra de Dios entendida y transmitida en la Iglesia, esto es, la comprensión y explicitación de la misma que la Iglesia ha ido desarrollando en el curso de la historia. Este criterio pone a su vez en crisis a las mencionadas hermenéuticas, permitiéndonos descubrir los reduccionismos implícitos o explícitos a que pueden dar lugar. No es, como dijimos, que los análisis de las Ciencias Humanas se transformen en el criterio hermenéutico último y definitivo de toda la realidad humana. Ya indicamos que sus interpretaciones valen en cuanto valen sus principios y fundamentos y además valen en función de sus límites. De lo contrario su interpretación se transforma en una interpretación del tipo "no-hay-nada-más-que" y esto equivale a circularidad o a la pretensión de "saber absoluto". No son entonces un criterio definitivo.

<sup>15</sup> Cf. Leonardo Boff, op. cit., p. 23, 100, 46, etc.

No se reduce la fe a la clave de interpretación que nos descubre tal o cual hermenéutica. La fe en sí misma, trasciende los condicionamientos, puesto que es apertura y aceptación de lo que se ofrece gratuitamente y es absolutamente indeducible a partir de lo intramundano. Pero es claro que tal salto, tal ruptura con la continuidad de lo intramundano y su explicitación conceptual en la reflexión teológica, pues la teología es el discurso de la fe, todo ello es realizado siempre desde concretas estructuras personales y sociales; las que precisamente son explicitadas y sometidas a crítica por las Ciencias Sociales. En síntesis, no pueden decir que "no-hay-nada-más-que" deseo o determinación por estructuras inconscientes, tales afirmaciones equivalen a reduccionismo; pero sí pueden mostrarnos la realidad del deseo y de los condicionamientos que son como el "terreno" en el cual tiene lugar aquella apertura, aceptación y posterior explicitación conceptual. Y esto es lo que no se puede dejar de hacer, explicitar desde qué categorías, estructuras personales y sociales, vamos al encuentro del Absolutamente Otro.

Quisiéramos advertir que dicha instancia crítica, dicha puesta a distancia, es responsabilidad, antes que nada, de los teólogos; no es necesario ni posible que cada creyente asuma explícitamente este momento crítico. Pero el teólogo no puede dejar de advertir que cada categoría de pensamiento, incluso cada sentido de los términos, valen dentro de una determinada estructura no sólo lingüística o conceptual, sino incluso social, esto es, política, económica, etc.

De esto se trata en definitiva, de asumir esta realidad en la reflexión. No se puede negar que la teología está inserta dentro de una compleja red de determinaciones materiales e históricas que la sitúa en algún lugar dentro del campo sociohistórico.

Por ello, desconocer estos análisis de las Ciencias Sociales, da lugar a un discurso ingenuo, que se hace responsable de compromisos quizá no deseados. En esto creemos que consiste el principal aporte, al menos a la Iglesia Latinoamericana que han hecho los "teólogos de la liberación" y esto más allá de la exactitud de sus análisis.

### III. — El estatuto epistemológico de la teoría marxista

Nuestras consideraciones anteriores sobre la relación entre Teología y Ciencias Sociales, nos lleva a plantearnos más específicamente la cuestión del estatuto epistemológico de la teoría marxista. Ya nos hemos referido a este tema en la primera parte; no obstante, el término "marxismo", como es fácil percibir, no se entiende de manera unívoca y pensamos que este hecho es responsable de una cierta confusión, aún entre los teólogos de la liberación.

Leonardo Boff en el trabajo citado y apoyándose en "Octogesima adveniens" y "Pacem in terris", discrimina cuatro diferentes sentidos del término "marxismo". En primer lugar, el marxismo como *práctica histórica* de la lucha de clases. En segundo lugar, el marxismo como *práctica económico-política*. Tercero, el marxismo como *práctica teórico-*

*filosófica* (materialismo dialéctico) y en cuarto lugar, el marxismo como *práctica científica* (materialismo histórico). Respecto al primer sentido, sostiene que allí estamos frente a un dato de la realidad; en cuanto al segundo, el marxismo debe juzgarse por el tipo de sociedad que sea capaz de crear; en cuanto al tercer sentido, sostiene que es absolutamente incompatible con el cristianismo, pues en ese sentido no es otra cosa que metafísica materialista; en cuanto a la última acepción, se refiere al marxismo como método de análisis socio-histórico. Boff dice que "aquí se trata de una teoría científica y en ciencia sólo vale aquello que explique del mejor modo los problemas que cada ciencia se plantea".

Ya nos hemos referido a la confusión que parece reinar en este autor en torno al sentido que se asigna en su obra al término "científico" y, además, a cómo esa cuestión no está ni tan clara ni tan resuelta como parece entenderlo Boff. Por eso, queremos detenernos en el último de los sentidos mencionados por el autor, por cuanto acerca de los restantes no parece que existan mayores dificultades. Por ejemplo, es claro el rechazo que todos los teólogos de la liberación hacen del materialismo dialéctico.

Para nosotros no está tan clara en cambio, la cuestión relativa al materialismo histórico. En efecto, pensamos que no es sólo un *método de análisis socio-histórico*, sino también, una *filosofía de la historia*. Esto no significa que la misma sea falsa, sino que su interpretación de la realidad debe validarse argumentativamente y no partirse de ella como de un supuesto que no se discute porque es "científico". El peligro latente y del que no es fácil escapar, es sostener que "no hay nada más que lucha de clases" a nivel histórico. Es cierto que los teólogos de la liberación al excluir el *Diamat*, dan por supuesto que hay algo más que lucha de clases en la historia; antes que todo, existe Dios como fundamento y sentido último de la historia. No obstante, no se ve cómo se evita caer en un reduccionismo y por tanto en la pretensión de "saber total", si se parte de la afirmación de que el marxismo es el método científico de análisis socio-histórico y "en ciencia sólo vale aquello que explique del mejor modo los problemas". Nos parece encontrar aquí una cierta confusión pues no queda claro lo que es *científico*. ¿Es tal la división de la sociedad en clases, o, la historia como lucha de clases? En el primer sentido, "científico" tiene una acepción muy diferente a la que tiene en el segundo caso. En el primero, estamos frente al primer sentido del término "marxismo" que Boff distinguía; en el segundo, se hace filosofía de la historia, que si se dice que es "científica" no lo puede ser en el mismo sentido.

El problema no está en asumir una filosofía de la historia; pensamos por el contrario, que en el caso de los cristianos, la escatología, con la fuerza utópica que conlleva, nos insta a comprometernos con un proyecto socio-político que presupone una filosofía de la historia. El problema es que a la misma se le asigne el carácter de "científica". Pues en ese caso, se transforma en algo "necesario". Sus leyes pasan a convertirse en "leyes necesarias", sus procesos en "procesos necesarios", "lo que necesariamente debe acaecer tarde o temprano". Pensamos que el término "científico" asume un carácter rígido, el carácter

de lo definitivo y necesario como lo tiene por ejemplo en la filosofía de Althusser. Entendemos que esta confusión en torno a los términos “ciencia” y “científico”, transfiere al nivel de la filosofía de la historia una rigidez peligrosa. Pues, para que la praxis sea “lúcida y eficaz” debe asumir “lo que está en juego” y lo que está en juego se conoce definitivamente. Este carácter “definitivo” alude al hecho de que quien “cree” en el materialismo histórico, posee la clave para la interpretación “definitiva” del sentido de lo que acaece. Es como si se dijese que a nivel socio-histórico, “no hay nada más que lucha de clases”. Y decimos quien “cree”, pues el estatuto epistemológico de esta “ciencia”, es el de la *creencia*. Asumir esta clave es “comenzar a ver”. Los psicólogos sociales hablan de una *alternación* para explicar este fenómeno; se cambia hasta la imagen de sí mismo; todo queda trastocado y por eso es necesario un nuevo proceso socializador.

Por el contrario, nosotros pensamos que hay más de un sentido que atraviesa la historia, más de una historia que se está ahora gestando y que quizá desconocemos; opinamos asimismo que son siempre posibles nuevas lecturas e interpretaciones de la historia, en síntesis pensamos, como dice P. Ricoeur, que la “verdad una”, el sentido definitivo, no pertenecen a la historia, sino a la metahistoria. Acá vamos descifrando y reinterpretando siempre de nuevo, pero no hay claves que puedan agotar el sentido, no hay “saberes definitivos”. El peligro de tales pretendidos saberes es que pueden degenerar en violencia. En efecto, una “verdad científica”, debe conocerse necesariamente, realizarse necesariamente. Eso es lo que se conoce con el nombre de totalitarismo. El “marxismo real” no ha podido escapar a esta violencia y creemos que ello se debe, no sólo a deficiencias de los hombres que lo han puesto en práctica, sino a la lógica interna de un “saber total” que no puede eludir esta patología.

P. Ricoeur muestra que la división de la sociedad en dos clases antagónicas, comenzó siendo una hipótesis en Marx y que luego pasó a convertirse en una pieza clave de su sistema teórico. Según Ricoeur, ese hecho es responsable de que Marx o mejor, el marxismo ortodoxo que repitió dogmáticamente su teoría, no pudiera ver el surgimiento de nuevas clases, como la de los tecnócratas por ejemplo y fenómenos no superados y quizá insuperables como los del nacionalismo o la importancia de la identidad nacional o regional o racial. Los hechos recientes en la misma Rusia y en Yugoslavia, parecen confirmar esta opinión de Ricoeur.

Esta crítica del marxismo como pretensión de “saber total”, permite ver lo que el marxismo como teoría social, como crítica del capitalismo. En efecto, el marxismo es antes que nada una teoría crítica de la sociedad. Ya citamos a Ricoeur que decía que lo que el marxismo muestra básicamente es la relación entre la ideología y el fenómeno de la dominación. Su aporte, dice, no es la teoría de la lucha de clases, sino el arte de desciframiento aplicado a las estructuras sociales, mostrando cómo las mismas están puestas al servicio de las clases dominantes. Por ello creemos que es necesario introducir otra distinción entre las diferentes acepciones del término que men-

ciona Boff. En efecto, en el cuarto de los sentidos mencionados por Boff creemos que habría que introducir una distinción para evitar las confusiones que hemos mencionado. Pensamos que hay que distinguir entre el marxismo como *filosofía de la historia*, que vale en cuanto pueda narrar una historia coherente desde los pobres y marginados, aunque no sea por cierto la única historia que se pueda contar, y el marxismo como *teoría social*, que, como dijimos, muestra la relación entre la ideología y el fenómeno de la dominación. Esta distinción nos libera de asumir una filosofía de la historia que presuntamente tendría la capacidad de develarnos definitivamente el sentido de lo que sucede y con la que tengo que comprometerme necesariamente si quiero que mis análisis sean “científicos” y mi praxis “lúcida y eficaz”.

En una entrevista a la revista *Esprit*, Ricoeur muestra que el marxismo como filosofía de la historia ha hecho la propuesta de una intriga fundamental, leer la historia como la historia de la lucha de clases. Esto significa reagrupar de diferente modo los mismos hechos que ya habían sido narrados en la historia de los grandes hombres, o en la historia de las potencias, del poder, etc. El marxismo cuenta la historia del sufrimiento, la historia del pueblo, opuesta a la historia de los grandes hombres, a la historia de la gloria.

La “violencia” sobre los hechos se ejerce cuando la historia es reducida a esta sola trama o intriga; es posible siempre contar otras historias desde otras intrigas y además, reinterpretar las ya contadas. Como señalamos, el marxismo da cuenta de la historia del sufrimiento de los oprimidos; esa es la intriga de la filosofía marxista de la historia. Pero filosofía de la historia no es igual a teoría social; el marxismo como teoría social, como crítica del capitalismo, posee otro estatuto epistemológico. Es crítica de la ideología, es teoría económica, es crítica del poder; en cada uno de esos niveles deberá validar sus interpretaciones en debate con otras teorías políticas, económicas y sociales. Y de esta crítica, como dijimos, no podemos prescindir, pues cada una de nuestras categorías tiene una determinación social.

Nuestra opinión es que esta confusión entre teoría social y filosofía de la historia, es responsable de algunas consecuencias no deseadas en ciertos planteos de los teólogos de la liberación, como, por ejemplo, llevar la categoría de la lucha de clases al interior de la Iglesia. Puedo asumir la división de clases en la Iglesia con las consecuencias teológicas, pastorales y sociales que de allí se siguen; pero no equivale a interpretar la historia de la Iglesia como lucha de clases. La necesidad de asumir la crítica marxista de la sociedad capitalista, de desentrañar las causas estructurales de las situaciones de marginación y pobreza de los países de América Latina, no implica asumir la conclusión de que la historia es la historia de la lucha de clases. Evidentemente hay lucha de clases en la historia, pero sería una “creencia” que violentaría los hechos, reducir la historia a ese nivel de realidad.

Nuestra conclusión, como ya lo señalábamos anteriormente, es que es necesaria una clarificación epistemológica acerca de la naturaleza, validez y límites de los análisis de las ciencias sociales, sobre todo si se pretenden usar sus conclusiones en la Teología. Esta clarifi-

cación, que los mismos teólogos de la liberación están empeñados en realizar, impedirá confusiones que malogren uno de los aspectos más importantes de la reflexión de los teólogos de la liberación, a saber, mostrar que la Palabra de Dios tiene algo que decir y hacer sobre las situaciones de marginación y pobreza, pero no ya para la resignación, como se usó la religión muchas veces, sino para desarrollar la convicción y la esperanza de que la proclamación del Reino, significa ir haciendo *ya* realidad la fraternidad, la justicia y la solidaridad.

## TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA HOY \*

por Carlos M. GALLI (Bs. As.)

La relación entre la teología de la liberación (TL) y la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), particularmente a través de su Magisterio universal, no ha sido tratada todavía de un modo serio y completo en la opinión pública argentina. A la dificultad que surge de ser una materia propia de la ciencia teológica, que supone una iniciación en un determinado círculo de lenguaje, se une el carácter emocional y fuertemente polémico que suelen suscitar las cuestiones fronterizas entre lo religioso y lo socio-político.

Esto se expresa en rechazos o en adhesiones globales y simplistas, que no hacen justicia a la complejidad de la cuestión y que generan más confusión que claridad. Quienes guardamos memoria de los hechos, los dichos y los escritos, recordamos más de un artículo periodístico o de una carta de lectores, escritos por personas ajenas al quehacer teológico que, sin el menor trabajo de lectura o de discernimiento de los textos vaticanos sistenían, con mucha ligereza, que la Iglesia —en la persona del Sumo Pontífice— condenaba sin más toda teología de la liberación.

Muchas de esas reacciones surgieron a partir de la publicación de la Instrucción "Libertatis Nuntius" sobre algunos aspectos de la teología de la liberación en 1984. Entonces ciertos medios de comunicación se hicieron eco de opiniones parciales y hasta falsas de algunas agencias internacionales que hacían campaña contra tal corriente teológica en bloque. Sólo algunos artículos de I. Palacios Videla en el diario *Tiempo Argentino*<sup>1</sup> y especialmente la labor de esclarecimiento del recordado P. J. Luzzi S. J. en la revista del CIAS<sup>2</sup> trataron de iluminar un tema

\* El presente trabajo es una ampliación de la participación en un panel de las jornadas-coloquio "Libertad cristiana y preocupación social" organizadas por la Universidad del Salvador en 1989 y cuyas disertaciones fueron publicadas en *Stromata*, XLV (enero-junio 1989) n. 1/2. Fue escrito antes de la publicación castellana del documento "Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes" de la Sagrada Congregación de Educación Católica y de los acontecimientos históricos de Europa Central sucedidos a mediados del año pasado. A pesar de eso creemos que su contenido central —la apertura de una nueva etapa y la perspectiva universal de la TL— sigue teniendo gran actualidad.

<sup>1</sup> Claves del 16 y 30-9-84; 14 y 21-10-84; 4, 11 y 20-1-85; cerrando la serie de artículos el 24-2-85.

<sup>2</sup> "Teología de la liberación", *CIAS*, 337, 1984, pp. 7-17; "Teología de la liberación, movimiento de ideas", *CIAS*, 345, 1985, 331-339; "Apunten a la teología de la liberación", *CIAS*, 346, 1985, 427-436; "Cómo se gestó la teología de la liberación", *CIAS*, 347, 1985, 469-486. También el editorial de I. Pérez del Viso "Teología espiritual de la liberación", *CIAS*, 341, 1985, 65-74.