

NUEVO MUNDO

T. 1 — Julio-Diciembre 1971 — Nº 2

ENRIQUE DUSSEL

Sentido Teológico de lo Acontecido
desde 1962 en América Latina

NUEVO MUNDO

SENTIDO TEOLOGICO DE LO ACONTECIDO DESDE 1962 EN AMERICA LATINA

El capítulo III de nuestra obra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* lo concluimos con la consigna evangélica: "Seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos" (Mt. 8, 22). Ocho años ha seguido su Iglesia a Jesús, muchos se han ocupado sólo de enterrar a los muertos, pero —como dice la canción juvenil—: "Caminante, no hay camino, se hace el camino al andar"; poco a poco, de tanto ir siguiéndole el camino se ha ido formando. La consigna evangélica pareciera ahora haber cambiado. Casi oímos al Señor diciéndonos: "Poneos de pie, levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima" (Luc. 21, 28). Ya no es como hace un decenio, donde el futuro ad-veniente estaba reservado completamente a lo imprevisible. Ahora se ha bosquejado una senda. Esa senda es la que debemos *pensar* teológicamente para temáticamente explicitar su *sentido*.

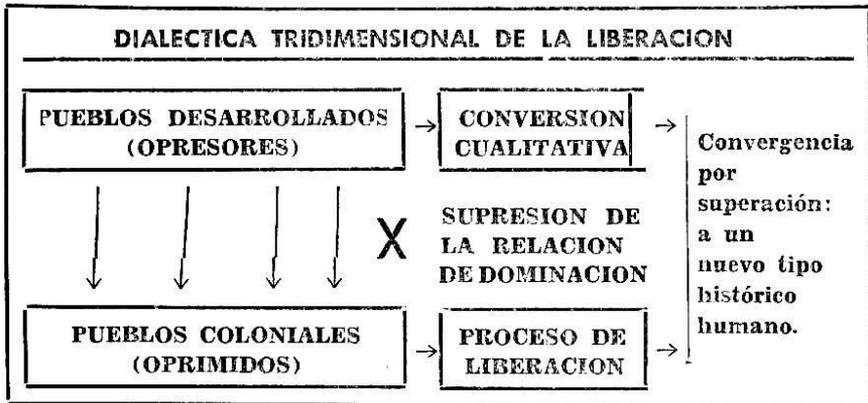
Teológicamente, América Latina vive la hora de su nacimiento, de su autonomía.

1 DIVERSOS MOMENTOS DIALECTICOS Y SU CORRECTO PLANTEO

Cuando en 1964 enjuiciábamos el catolicismo latinoamericano (véanse las conclusiones de los capítulos II y III de esa obra), desde Alemania, efectuábamos una interpretación hoy en parte superada. Superación que no aniquila lo negado, sino que lo asume. Pertenecientes, aún sin saberlo, a una élite cultural, teológica o cristiana europeizada, dicha interpretación contenía una cierta alienación que debe ahora ser modificada. El sabernos parte de una cultura dominada (dentro de una dialéctica de dominación) plantea al teólogo la cuestión crítica de descubrir el nivel de su participación en el proceso de dominación. En efecto, las élites culturales (lo mismo que las políticas, económicas, etc.), juegan internamente en los países coloniales un papel subalterno de dominación, de domesticación. Ellos son, inconscientemente, los encargados de hacer de sus respectivos pueblos, una masa dispuesta, resignada, **pacífica en la**

opresión, la injusticia, el hambre. Las oligarquías benefician, en parte, las ventajas de las potencias nortatlánticas (ya sea económica, política o culturalmente). La clase acrítica ilustrada (aun teológicamente) de los países coloniales son la "internalización" misma de la opresión; "alojan al opresor en sí" ¹; son "subopresoras" ². En el mejor de los casos son liberales-progresistas o desarrollistas. La alternativa (en todos los planos) para ellos es la siguiente: para alcanzar el desarrollo (modelo ideal) de los pueblos nortatlánticos, es necesario aprender todo de ellos para superar nuestro subdesarrollo político, económico, cultural, cristiano. Otros, en cambio, caen en la igualmente falsa dialéctica donde las colonias se levantarían revolucionariamente para aplastar a los imperios, ocupando su lugar. Se trataría del "infinito mal" de Hegel, donde el esclavo es ahora señor; sólo señor; señor que tiene un esclavo: no hay nada nuevo; hay sólo repetición.

La correcta dialéctica es trinitaria y el tercer momento es novedoso, creativamente nuevo, imprevisible, nunca dado. No es la repetición o inversión de "lo Mismo", sino la superación histórica que desde "el Otro" nos abre a una nueva humanidad histórica ³. El opresor no es aniquilado por el oprimido sino que es humanizado en la destrucción de la relación misma de opresión y en la apertura al tercer momento liberador. Permítasenos una representación esquemática que nos ayudará para resolver las falsas contradicciones en las que se internan muchos cristianos:



¹ PAULO FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, p. 41.

² *Ibid.*

³ Véase la obra de E. LEVINAS, *Totalité et infini*. Nijhoff, La Haya, 1968, pp. 269-270; "Dieu sortant de son éternité pour créer... Mais des lors, autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative ressemble à Dieu... Un principe perce tout ce vertigine et tout ce tremblement, quand le visage se présente et reclame justice".

a) *Dialéctica dominador-dominado*: La relación de dominación comienza en el siglo XV, cuando los portugueses conquistan algunos dominios en el norte del Africa: es el sistema colonial sobre el que reposa la cultura europea y norteamericana, en cuya estructura se incluye la colonia (o neocolonia). Los pueblos desarrollados necesitan en su propia estructura a las colonias, que son subdesarrolladas para siempre, estructuralmente (si no suprimen la relación de dominación). La supresión de la relación de dominación hace del oprimido un hombre nuevo y humaniza al propio dominador, de mero aspirante a "tener más" se pasa al intento humanista de "ser más" hombre. La sociedad opulenta no podría, a partir de su propia estructura, llegar al tipo de humanismo al que deberá lanzarse necesariamente cuando los pueblos oprimidos hayan suprimido la relación de dominación. "El *nuevo hombre histórico*" no es el esclavo hecho señor; es el esclavo y el señor hecho *hermanos*. En este sentido, el proceso de la liberación no tiene como su correlato a la "dependencia" del oprimido, sino a la "conversión" que debe producirse en la sociedad opulenta (que históricamente no se producirá sino por la rebelión de los oprimidos: nunca el que come demasiado sacará de sí la fuerza para comer menos; mientras que el que nada come tiene fuerza suficiente para lanzarse a la procura de su alimento).

b) *Dialéctica élite-masa*: De la misma manera la dialéctica élite-masa, dentro de nuestros países "dependientes", que tantas falsas alternativas ha producido, debe ser trinitariamente resuelta. Si el cristianismo es *elitista*⁴, se otorgará a las minorías la función esencial del proceso del desarrollo⁵, o del progreso⁶, o de la íntegra conservación de la tradición —de los grupos derechistas o tradicionalistas—. Contra el elitismo europeizante se levanta un reciente *populismo* que, indicando sus casos límites, se inclina a to-

⁴ Hacia esta posición tienden las primeras obras, tan originales e importantes, de LUIS SEGUNDO, por ejemplo en: *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1962; *La cristiandad, una utopía?*, 1. Los hechos, 2. Los principios, CCC, Montevideo, 1964, t. I-II: "El cristianismo es, así, el llamado más hondo al impulso minoritario, o sea, libre y personal, de todo ser humano" (II, p. 92); en *Teología abierta para el laico adulto*, Lohlé, Buenos Aires, t. I, 1968, se advierte ya una evolución; la cuestión de la cultura colonial y nuevas evoluciones se dejan ver en *De la sociedad a la teología*, *Ibid*, 1970.

⁵ Cfr. p. e. JOSE COMBLIN, *Cristianismo y desarrollo* IPLA, Quito, 1970. El gran teólogo belga, radicado definitivamente en América no ha participado todavía en el diálogo de la teología de la liberación (al menos por sus publicaciones).

⁶ Un cierto progresismo liberal da igualmente preponderancia a la élite: el modelo, poscristiandad, es el de un hombre, consciente, libre, convertido, en el pluralismo democrático, profano, liberal. El "modelo" es la sociedad nordatlántica. El grupo *Criterio* se habría movido hasta hace poco dentro de esta actitud, y la mayoría de los teólogos de avanzada en las Facultades de Teología.

mar a la masa latinoamericana como lo auténtico, en una actitud acrílica que transforma al pueblo en un mito. Es decir, el populismo como vicio "habla mucho de pueblo, le propone símbolos (en general personas) que pretendidamente lo representan, busca eliminar la dialéctica élite-masa, porque el líder populista o la corriente representativa *del pueblo* asume ambas representaciones" ⁷. La superación de la falsa contradicción de elitismo-populismo se resuelve viendo cómo cumplen sus funciones dialécticas los dos momentos de la correlación élite-masa: por una parte, la élite (Jesús profeta de Galilea) debe comprenderse *críticamente* en función al pueblo, y en vista de su papel histórico-popular debe descubrir su sentido. Por otra parte, el pueblo (Jesús que se identifica con los pobres) ⁸, pueblo oprimido, ha interiorizado en sí al opresor y sin una pedagogía de la liberación (que necesita maestros: la élite profeta) no podrá exoyectar la cultura de dominación que lo constituye como esclavo. El pueblo no es, *acríticamente*, lo puramente auténtico; la élite no es lo puramente inútil. La dialéctica élite-masa viene ahora a constituir un *nuevo* todo que se imbrica mutuamente: pueblo, que, gracias a los que le muestran el estado de opresión, lo constituyen en pueblo en marcha a su autenticidad (Iglesia de los pobres). No se piense que el profeta (la élite cristianamente consciente) realiza su destino en la contemplación o la acción solidaria; no se piense que el pueblo tiene ya dentro de sí la pura autenticidad futura. En Egipto, el Israel oprimido, no estaba en la Tierra Prometida y, Moisés, no era profeta guardando sus ovejas en el desierto. Moisés era profeta: comprometiéndose en la liberación del pueblo oprimido; el pueblo era auténtico: saliendo de Egipto y conquistando, como proyecto, su autenticidad que el profeta le muestra desde dentro (no imponiéndole "modelos" extranjerizantes, sino descubriendo históricamente lo *ya-dado* pero germinalmente, *no-del todo-todavía*). Sin profetas (élites) el pueblo dormirá indefinidamente en la opresión, la dependencia, la inautenticidad mezclada a la autenticidad popular; sin pueblo el profeta se sectariza, se alienadamente, se transforma en un sub-opresor que solidifica el *statu quo* (la relación antihumana de dominación).

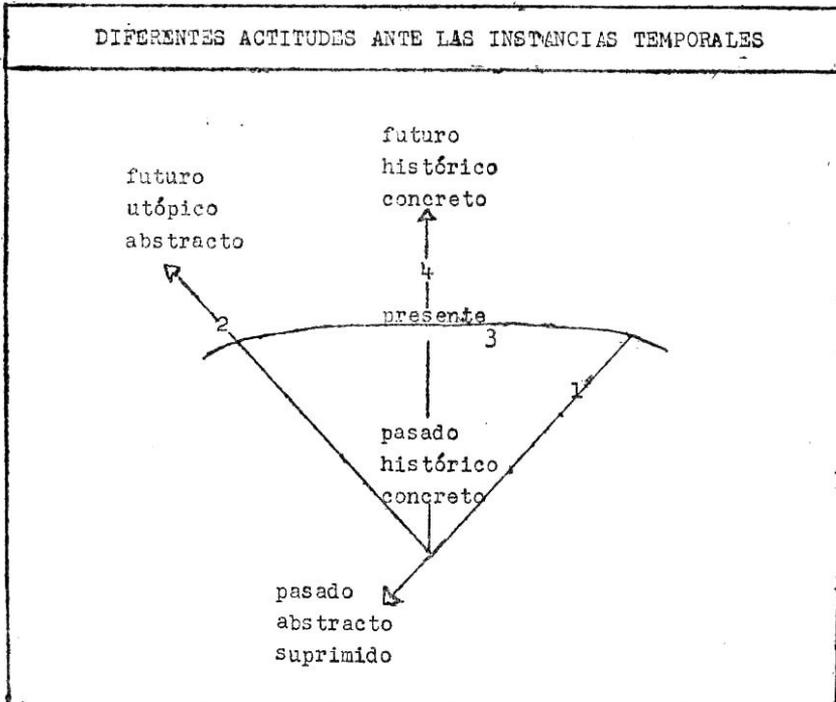
No es entonces cuestión de que el profeta se haga masa, que la sociedad opulenta se subdesarrolle (como pretenden ciertos grupos *hippy*), que Jesús profeta acalle su voz y sea sólo pobre (como ciertos movimientos contemplativos europeos). No es tampoco que todo el pueblo sea profeta (ideal conciencialista ilustrado del progresismo liberal cristiano al fin de la "nueva cristiandad"), que la so-

⁷ HUGO ASSMANN, *Teología de la Liberación*, JECI., Montevideo, 1970, PP. 44-45. Populistas son, P. E., ciertos compromisos de cristianos argentinos con el peronismo.

⁸ En 1959-1961, en Israel, dialogábamos con Paul Gauthier la cuestión que después él dio forma escrita en *Les Pauvres, Jésus et l'Eglise*, Ed. Universitaires, Paris, 1962.

ciudad subdesarrollada se desarrolle (desarrollismo), que Jesús "docto" deje de identificarse con el pueblo (como ciertos profesores de teología alemanes). Es cuestión de que el profeta lo sea para que un pueblo se libere, de que la relación de dominación cese para que nazca un nuevo tipo de hombre, de que Jesús profeta, pobre e Iglesia de pobres signifique la superación de contradicciones falsamente absolutizantes que inmovilizan el movimiento de la historia santa, en especial en América Latina.

c) *Dialéctica pasado-presente-futuro*: Si a la dialéctica opresor-oprimido, élite-masa la estudiáramos en el nivel ontológico de la temporalidad (con sus tres instancias: pasado, presente y futuro), podríamos igualmente ver toda una gama de actitudes que pueden ayudarnos para interpretar la actualidad latinoamericana. En un primer caso, una élite oligárquica de derecha, integrista, defiende *el pasado* de la cristiandad como modelo abstracto ideal. No tiene conciencia crítica con respecto a la relación de Imperio-colonia (lo mismo que los casos que analizaremos a continuación), y por ello, sin saberlo, son los sub-opresores que quieren por la fuerza (frecuentemente militar) imponer el modelo ideal de la "civilización occidental y cristiana", pero al no contar con la estructura internacional dominador-oprimido, esa tal civilización es la "burguesa atlántica", de hecho. El integrista es solidario de un pasado inauténtico, que en el siguiente esquema estaría representado por la flecha 1:



El integrista de derecha, estático, tiene una tematización a la luz de la fe: la "teología de cristiandad" —que no podemos pasar a analizar, pero sería muy provechoso hacerlo—. En un segundo caso, el opuesto al indicado, se encuentra la actitud del liberal europeo, el progresista desarrollista y el marxista ortodoxo. Lo que importa ahora es el *futuro* (pero futuro desarraigado de un auténtico pasado que se pierde en diversos tipos abstractos de utopía: la liberal, la progresista, la marxista ortodoxa, positivista y reaccionaria de hecho). Si el integrismo es una mala comprensión del "Padre", esta posición es un inadecuado planteo de la "Encarnación": siempre cae en un dualismo que lo aleja de la realidad histórico-popular. Admiten por una parte la fe cristiana (que cae rápidamente en fideísmo) y por otra, un humanismo que no llega a ensamblarse bien con la fe (positivista, liberal, burguesa o marxista ortodoxa) (flecha 2 del esquema). Todas son élites ilustradas "salvadoras" de una masa que poco o nada tiene que aportarles. De hecho son acrílicas con respecto a la dialéctica dominador-dominado (y aún los marxistas ortodoxos no comprenden la posición de país desarrollado que tiene Rusia). En un tercer caso, centrista, el pueblo mayoritario, perdido en un *presente* abstracto (ya que la "memoria" popular no logra descubrir un sentido que le permita crear un futuro nuevo), es oprimido pero no lo sabe ya que ha internalizado al opresor. Es una inadecuada comprensión del "Espíritu Santo", ya que, aunque todos se sienten hermanos, son más bien esclavos juntos que hermanos-libres. Ese pueblo oprimido (el Jesús pobre-Iglesia mística) no lo es ya-todo-todavía, porque le falta no sólo quien lo despierte de su postración, sino quien lo fecunde con lo que le es exterior (el Otro) para crear una nueva etapa histórica.

El correcto planteo de dialéctica de las instancias de la temporalidad, dentro de las de dominación y élite-masa, es la del *profeta-pueblo*: Moisés-Israel, (Jesús-Iglesia); un Israel no sólo esclavo en Egipto, sino ya en el caminar mismo de la liberación por el desierto que implantado en un pasado de esclavitud se comprende por el futuro de la Tierra Prometida. El profeta es el que comprende *explícitamente* (no decimos *temáticamente*, porque sería teología) el sentido del presente abierto (no abstracto) al pasado y el futuro históricos. No niega ninguno de los tres: los asume sinérgica y simultáneamente. El profeta no ha recibido dicha comprensión para su propia perfección (Moisés pastor en el desierto), sino para que su palabra (la *dabar* creadora de Yahveh) despierte al pueblo oprimido, sabiendo que en ello va su muerte (el profeta será asesinado por la clase opresora que vive de los esclavos). No es juego de niños; es una tarea violenta; es una tarea subversiva, una pedagogía; es un lenguaje que dice el *sentido* oculto de la historia, que delata, como punto de partida, la dialéctica de dominación. La masa esclavizada, esclavizada para siempre si no hay profetas, es fecunda por la palabra creadora (como la mujer que re-

cibe en su seno el gene paternal) y saliendo del presente abstracto, eterno, comprende como pueblo (que ahora nace) el sentido histórico, presente, concreto de su estado de oprimido. Esclarecido por el profeta rompe primero con la oposición de dominación (es el momento no ya de reforma o desarrollo: es la violencia del niño que puja por salir del seno materno; son los dolores de parto; en lenguaje socio-político se llama hoy revolución); el profeta conduce después al pueblo al *propio* proyecto ad-viniente (futuro) del pueblo; el profeta no inventa o construye un proyecto: lo descubre en lo ya auténtico del pueblo; niega positivamente lo inauténtico; cultiva lo todavía-no pero que hará ser-más al oprimido. Cuando la comprensión *explícita* existencial del profeta es pensada *temáticamente* tenemos la "teología de la liberación". Tanto la "teología de cristiandad" (modelo pasado) como la "teología progresista" (europeísta y utópica) son abstractas; la "teología de la liberación" es pascual, histórica, concreta, teniendo en cuenta el hecho de la opresión. La fe popular, comprensión existencial equívoca (donde se mezcla lo auténtico e inauténtico), fijada en un presente abstracto, la del "catolicismo popular", es el punto de partida del proceso liberador cristiano en América Latina. La "teología progresista" en cambio *aliena* en su tematización la fe existencial del progresista (que era un simple latinoamericano todavía no alienado por su instrucción). La "teología de cristiandad" *fija* todo el proceso y sólo está a la defensiva, salvando al hombre por el bautismo, en un sacramentalismo que se acerca a la magia. El profeta comprende *explícitamente* lo que está implícito en la porción de fe auténtica del pueblo; se trata de clarividencia *existencial*, confundida indivisiblemente con la praxis, de la que es parte constitutiva. La "teología de la liberación" (de la cual la "teología de la revolución" estudia su punto de partida, la "teología política" sus condicionamientos, la "teología de la esperanza" su futuro, la "teología del cuestionamiento" un aspecto) pretende, simplemente, *tematizar* científicamente la estructura concreta que se cumple en la dialéctica profeta-pueblo en su totalidad, lo que, dicho de otra manera, *es toda la teología tradicional puesta en movimiento pascual desde la perspectiva de los oprimidos*. Pascua (*pesach*) es "pasaje", camino por el desierto de toda la historia humana, desde la pecabilidad ontológica del hombre sin salvación (pecado original) hasta la irreversible Salvación en Cristo en el Reino (escatológico). Pasaje que se cumple en cada hombre, en cada pueblo, en cada época, en toda la historia humana. Pero pasaje que se cumple de manera privilegiada en ciertos *momentos fuertes* de la historia: uno de ellos sería el que le toca vivir a América Latina y cuando la liberación total escatológica puede ser significada, testimoniada o manifestada por los profetas al pueblo en el compromiso histórico-concreto de la liberación política, económica, cultural de América La-

tina. La teología nunca puede pensar actualmente todo lo pensable; piensa históricamente, en cada época, aquellas cuestiones que mejor le permiten esclarecer los acontecimientos concretos. Por ello la patrística privilegió ciertos aspectos, otros la cristiandad medieval y colonial, otros la nueva teología posterior. Desde América Latina debemos pensar ciertos elementos de la existencia cristiana con mayor detención, profundidad, para que iluminen la época que acaba de comenzar. Si esta etapa será la de la liberación de América Latina es evidente que debe surgir una teología histórica, concreta, adaptada a la realidad.

2. SOBRE EL NACIMIENTO DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

El "nacimiento" de la teología latinoamericana se ha ido gestando en los últimos tiempos. En primer lugar, gracias al estudio de muchos profesores de seminarios y facultades de teología latinoamericanos en Europa. Esta primera etapa tenía la desventaja de la imposibilidad de conectarse continentalmente entre los pensadores, lo que los reducía a sólo poder "repetir" lo estudiado fuera (una teología abstracta aunque procediera de Innsbruck o París). La segunda etapa comienza cuando se organizan cursos bajo la dirección unificante y universalizadora del CELAM, y que exige a los profesores tener en cuenta todo el continente. Comienza a gestarse no una teología latinoamericana, pero al menos la teología abstracta inicia su pasaje a lo concreto al ir descubriendo el nivel, ahora real, de lo latinoamericano. Ese pasaje no fue primeramente teológico. Sólo la sociología (a veces sólo sociografía) pudo avanzar los primeros pasos. De allí la importancia de las investigaciones del FERES (bajo la dirección de Houtart), del DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de AL, 1961) y tiempo después del ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, 1961), ambos en Santiago. El descubrimiento de la historia significó un nuevo paso (en la que el presente libro debió intentar igualmente los primeros pasos sintéticos). De inmediato la intención pastoral vino a exigir un actitud más comprensiva y profunda: el ICLA (Sur —1961— y Norte —1966—) abría nuevos caminos en la catequesis latinoamericana; el Instituto latinoamericano de Liturgia Pastoral (1965) se lanzaba a estudios e investigaciones concretas; el OSLAM organizaba cursos para profesores de seminarios; y por último, el ISPLA (Instituto que desde 1968 recibirá el nombre de IPLA: Instituto Pastoral de América Latina) que organizó su primera reunión entre el 10 y el 15 de enero de 1964 en Puerto Rico; la segunda entre el 6 y el 8 de julio en Uruguay, y la tercera entre el 5 y el 8 de septiembre en Ecuador. En el 1965 organiza cursos en Sao Paulo (siendo profesores Galilea, Gregory, Comblin); en

1966 continúa siendo equipo itinerante (con Segundo, Illich, Boulard, Floristán), siempre bajo la dirección de monseñor Proaño; hasta que en Quito (1968) comienza sus cursos semestrales, con la asistencia media de 50 a 60 participantes. Pero se cumplen al mismo tiempo muchas otras iniciativas. Por ejemplo: en Porto Alegre se realiza entre el 13 y el 29 de Julio de 1964 un encuentro teológico en el que dictan cursos, Daniélou, Colombo y Roguet, con más de 70 responsables de América latina. En abril de 1967 se piensa en México organizar un congreso sobre el tema "Fe y desarrollo"; en julio de 1968 los trabajos están muy avanzados. El Congreso se realiza entre el 24 y el 28 de septiembre de 1969, con la asistencia de 24 obispos, 324 sacerdotes y religiosos, y 186 laicos. La metodología del Congreso fue muy abierta y permitió la participación de todos. En esta misma línea, pero con finalidad teológico-científica (ya que se exigía la licencia de teología), se reunió en Córdoba (Argentina) un grupo de teólogos y pocos obispos en noviembre de 1970. De la reunión nació la idea (lo mismo que en México) de fundar una "Asociación argentina de teólogos", cuyo centenar de miembros ha sido ya superado a comienzos de 1971. Sin embargo, todo esto, está todavía como en la segunda etapa.

La tercera etapa, o el "nacimiento" de la teología no "en" América latina ni "sobre" temas sociográficos latinoamericanos, sino teología "latinoamericana", sólo adviene cuando se advierte un momento ontológico hasta ese entonces oculto: la relación política de hombre a hombre en alguna de sus posibilidades: padre-hijo, hombre-mujer, hermano-hermano o señor-esclavo (relación de dominador-dominado), la relación política. La toma de conciencia de la teología de pertenecer a una *cultura oprimida* no fue inmediata. Antes que la teología son los profetas los que existencialmente comienzan el camino; la teología viene después. Así, en el Brasil, se distingue una línea profética, desde 1964, ante el Estado burgués militarista; otra línea se descubre en el pasaje de la franca condenación a la convivencia y hasta defensa del movimiento socialista, que tiende a la ruptura y superación de la dialéctica de dominación, y también ante la cuestión de la violencia que también de una total condenación se pasa a su justa comprensión; lo mismo puede decirse ante la reforma agraria. Es decir, la Iglesia ha ido descubriendo, críticamente, la imposibilidad de ignorar dicha dialéctica dominador-oprimido, y, poco a poco, va mirando con mejores ojos (de conservadora se transforma en liberal, en el Concilio, francamente desarrollista después, para abrirse por último, a la postura de la liberación)⁹ la marcha de un pueblo nuevo. La relación Iglesia-mundo

⁹ El momento desarrollista, además de alguna obra ya nombrada, queda expresado, p. e., en F. HOUTART-O. VETRANO, *Hacia una teología del desarrollo*, Buenos Aires, Libros latinoamericanos, 1967, o V. COSMAO, *Signification et Théologie du Développement*, IRFED, Paris, 1967. La etapa siguiente, queda indicada por H. ASSMANN, *Die Situation der*

era, en parte, pensada desde la relación hombre-naturaleza (cualquier hombre y ante la naturaleza como tal: relación abstracta, económica); el descubrimiento (no presente todavía en el Vaticano II) de la relación hombre-hombre en sus diversas posibilidades es "lo político", y, en nuestro caso, como dominador-dominado. Latinoamérica está en la posición del Tercer Mundo: dominada, oprimida. La supresión dialéctica de dicha oposición es la puesta en movimiento de la liberación.

El tema de la liberación es propiamente bíblico (p. e. *Exodo 3, 7-8: thatsiló*; *Luc. 21.28: apolytrosis*) y atraviesa toda la tradición cristiana. En la Escuela de Tübingen fue un tema preferido¹⁰ y por ello es un momento esencial de la gnosis hegeliana: "Befreiung" es el movimiento dialéctico que niega las negaciones del Ser-ahí como lo primeramente indeterminado hasta concluir en el Absoluto como resultado. La inversión marxista le da el sentido de "liberación del proletariado". El FLN de Argelia le dará un sentido nacional anti-imperial; "liberación" que es ya explícitamente tematizado por Frantz Fanon en su obra *Les damnés de la terre*. Por su parte, entre otros, Herbert Marcuse trata la cuestión filosóficamente¹¹. En América Latina se comienza a usar la noción desde 1964, pero sin tomar conciencia de su pleno sentido político. Paulo Freire y el MEB brasileño lo utilizan como fundamento del método: concientización es correlativa de liberación; pedagógicamente es una "educación liberadora" o "educación como práctica de la libertad". Cuando el "Mensaje de los obispos del Tercer Mundo" (1966) y Medellín (1968) usan la noción y el término en su sentido político (liberación de la estructura de dominio neocolonial) la cuestión queda definitivamente planteada. Poco después la usan ya en sus documentos el episcopado chileno y se generaliza.

La teología, *pensar temático*, viene después del compromiso profético, *praxis existencial*. Gustavo Gutiérrez, del Perú, que en octubre de 1968 publicaba La pastoral de la Iglesia en América latina (JECI, Montevideo), en el que aunque en el cuarto tipo de pastoral (no ya la de cristiandad, nueva cristiandad o de la madurez de la fe, sino "pastoral profética") se advierte que "la fe personal trata de precisar la situación de la masa en el diálogo salva-

unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution, en Diskussion zur "Theologie der Revolution", München, 1969, pp. 218-248.

¹⁰ Cfr. PAUL ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel Liberté et aliénation*. Univ. Louvain, Louvain 1953; ADRIEN PEPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haya, 1960; GEORG LUKACS, *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau, Berlin, 1954.

¹¹ Cfr. p. e. la ponencia del congreso de Londres (1967) (*The Dialectics of Liberation*, Penguin, Londres, 1968) y en *An Essay on Liberation*, Boston 1969. Sartre se ocupa de la cuestión en la introducción al libro de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*.

dor, trata de no descuidarla" (p. 28), no hay todavía una explícita referencia a lo político. Poco después, el mismo teólogo deja aparecer en el "Servicio de documentación" de la JECI (Montevideo) su trabajo sobre *Hacia una teología de la liberación* (1969),¹² donde se critica la "idea de desarrollo" y se muestra la conveniencia de la noción teológica y política de "liberación". Gutiérrez cita las obras de Falleto, Dos Santos, Sunkel, Arroyo y Salazar Bondy (todas de 1968) donde se muestra la estructura, en diversos niveles, de dominación-dependencia; ahora él la aplica a la teología. No debe olvidarse, tampoco, el equipo de *Víspera* (Montevideo), donde Borrat y Methol Ferre venían elaborando desde tiempo antes (véase el n. 7, la interpretación política de la encíclica *Humanae vitae*, y sobre todo el paradigmático ensayo teológico de Methol Ferre en "Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina", en *Víspera* 12 (1969), separata pp 1-24), con su programática introducción sobre "la lucha de dos teologías": "toda teología implica, de algún modo, una política"; de hecho, en la Iglesia católica misma hay una "dominación de las iglesias locales ricas sobre las pobres").

Todo esto desembocó, todavía tímidamente, en el "Simposio sobre teología de la liberación" que se realizó en Bogotá, los días 6 y 7 de marzo de 1970, con la presencia de casi 500 participantes. No se llegó a concretar todavía la cuestión. En un encuentro posterior, en la misma ciudad, el 24 de julio, la cuestión cobró mayor concreción.¹³ En Buenos Aires, en un encuentro de teólogos latinoamericanos, entre los días 3 al 6 de agosto de 1970, se debatió sobre "Teología de la liberación"¹⁴.

Monseñor Pironio, secretario general del CELAM, ha publicado dos artículos exegéticos sobre "Teología de la liberación"¹⁵, y en sus recientes declaraciones en enero de 1971 en Maryknoll cita el texto central de Isaías 61: "Nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los pobres, proclamar la liberación de los oprimidos...". La cuestión, entonces, ha tomado ya carta de ciudadanía y se deberá contar con ella.

Cabe destacar que la "teología de la liberación" destaca lo político de otra manera de como lo hace la "teología política" euro-

¹² Casi igual aparece en 1970, mimeografiado en Lima: "Apuntes para una teología de la liberación" (p. 66), y en **IDOC-International**, n. 30, sept. (1970), pp. 54-78: "Notes pour une théologie de la liberation".

¹³ Las dos partes publicadas son: "I. Liberación. Opción de la Iglesia en la década del 70; II. Aportes para la liberación", Ed. Presencia, Bogotá, 1970; véase igualmente L. GERA, *La Iglesia debe comprometerse en lo político*, Serv. de Doc., JECI, Montevideo, 1970.

¹⁴ El teólogo protestante brasileño RUBEM ALVES tiene dos aportes en la cuestión: "El pueblo de Dios y la liberación del hombre", en **Fichas de ISAL** (Montevideo) III, 26 (1970) pp. 7-12, y su libro **Religión: opio o instrumento de liberación?**, Tierra Nueva, Montevideo, 1968.

¹⁵ En **Criterio** n. 1607-1608, nov. (1970) pp. 785-790.

pea¹⁶. “Lo político” en Europa de la teología es la consideración de lo social del dogma (un poco en la línea del *Catholicisme* de De Lubac) más la dialéctica crítico-liberadora en el plano *nacional* de Iglesia-mundo. Sin embargo no se ha percibido el sentido de lo político como dialéctica de opresor-oprimido en el nivel *internacional*, y dentro de esa correlación, ahora sí, la función profético-crítico-liberadora de la teología con respecto a una masa oprimida (no sólo contra un Estado o instituciones). La “teología política” europea es abstracta, válida para todos los hombres: es decir, para ninguno en concreto. “Lo político” de dicha teológica, al no estar situada (*ouk-topos*: utópica) se torna, de hecho, en instrumento del opresor para continuar su dominio; el opresor no recibe la crítica que lo impulsaría a suprimir la dialéctica de la dominación mundial. La “teología de la liberación” radicaliza ontológicamente *lo político* y torna la teología en un pensar concreto, crítico, subversivo, real.

3. LA DIALÉCTICA DEL “FUERA-ADENTRO” DE LA IGLESIA

La cuestión fundamental, creemos, es una adecuada formulación eclesiológica, porque es en la historia como Iglesia que se cumple la economía de la Trinidad. Para comprender todas las inadecuadas contradicciones que se viene formulando con respecto a la Iglesia, sería conveniente agregar a los momentos dialécticos indicados más arriba uno nuevo: el “fuera-dentro” de la Iglesia. Se dice que se está *fuera* del escritorio como habitación cuando se toma como ámbito de referencia el *dentro* de la casa; pero si se toma la casa, se dirá que se está *dentro* de la casa y no todavía *fuera* de ella. Entre el fuera y el dentro se establece una “frontera”, pero es fluctuante, ya que se trata del límite del ámbito o mundo que se tenga en consideración. De todas maneras el “fuera” es correlato dialéctico del “dentro” y son conciliados en una totalidad histórica (por último escatológica) que los engloba explicándolos. La relación “Iglesia (dentro)-mundo (fuera)” es fluyente, dialéctica, y hay un momento en que se identifican: la Iglesia de los pobres como el ámbito donde “reina” la gracia misteriosa y crística que salva a todo hombre de buena voluntad. En este caso el “dentro” es la totalidad de la humanidad de una época histórica, el “fuera” es el futuro: hay siempre un “fuera”, una exterioridad, un resto escatológico, jamás el hombre en la historia será una totalidad totalizada¹⁷. Y es “fuera”, no sólo como futuro, sino como el mis-

¹⁶ Por citar sólo un libro *Diskussion zur “politischen Theologie”*, Kaiser-Grünwald, München-Mainz, 1969, en especial la intervención de J. B. METZ, pp. 267 ss., y la bibliografía de W. DARSCHIN, pp. 302-317.

¹⁷ Véase esto en mi obra: *Lecciones de ética-ontológica*, UNC, Mendoza, 1970, t. I # 4-6 (sobre la comprensión histórica y dialéctica del ser), y en *La dialéctica hegeliana*, cap. IV (de próxima aparición).

terio siempre inaprensible del "Otro" como libertad que se expresa en el lenguaje exigiendo justicia¹⁸. Es decir, todo "dentro" es transparente, es un "fuera" en otro respecto, y aun en el caso límite de la más íntima estructura personal, el hombre es un "fuera" ante la Libertad creante, que lo ha puesto en el ser.

No hay, entonces, ningún nivel donde la Iglesia pueda decir: Al fin, ahora estamos "dentro". Porque ese "dentro", como hemos dicho se comporta dialécticamente como un "fuera" para un "dentro" más íntimo. Si además se comprende esta dialéctica (especializante) en relación con la del profeta-pueblo, tendremos los elementos hermenéuticos adecuados.

La Iglesia como totalidad juega la función "profética" con respecto al mundo: "pueblo". No hay una sin la otra: no hay Iglesia "dentro" y profética sin mundo "fuera" pueblo. Si el mundo dejara de estar fuera la Iglesia no sería profética. Claro que, en este caso hablamos de Iglesia-institución, visible, a la cual pertenecen con autoconciencia sus miembros. Cada "dentro" tiene entonces un modo de "pertenencia"; todo "fuera" un como dialéctico de estar "ante". La Iglesia misma, la visible, se comporta como un pueblo con respecto a sus obispos y presbíteros. Para el obispo (cuyo "dentro" profético es el cuerpo episcopal en el que se encuentra incorporado) su función profética se cumple con diversos niveles de pueblo-fuera: el presbiterado, la comunidad de los cristianos, el mundo no perteneciente visiblemente a la Iglesia-institución (pero perteneciente ciertamente a la Iglesia-total o crística). Por su parte el presbiterado (el "dentro" profético es el presbiterio) cumple su función escatológica con respecto a la comunidad de los fieles y al mundo. El cristiano (cuyo "dentro" es la Iglesia-visible) cumple su función con respecto al mundo. El mundo (cuyo "dentro" es la totalidad de la Humanidad salvada misteriosa y secretamente por Cristo: "Todo hombre tiene la gracia suficiente para salvarse") tiene un fuera: todo lo que le falta crecer en la historia futura, las contradicciones internas que como negatividad frustran sus actuales posibilidades, la absolutización mítica de lo que considerado como relativo dejaría lugar para ir más allá. Justamente, la función de la Iglesia con respecto al mundo como tal es *abrirle* siempre un "fuera" por donde pueda transitar hacia la parusía. El mundo tiende a *cerrarse* como totalidad totalizada y a divinizar sus mitos absolutizados indebidamente. La función política de la fe y la teología vienen justamente, a producir una crítica que libera al mundo hacia el "afuera" de sí que es siempre un hombre nuevo histórico, futuro. En Europa, Estados Unidos y Rusia se tiende a absolutizar como universal y único el estado de cosas de las sociedades opulentas desarrolladas: se niega la exterioridad, se detiene el proceso dialéctico histórico, escatológico. Desde el Tercer Mundo, desde América

¹⁸ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et infini*.

latina mostramos una fisura, un nuevo "afuera": más allá de la metafísica del sujeto (que inaugura Descartes con su *cogito* y que culmina con Nietzsche en su *Voluntad de poder*), fundamento de la dialéctica dominador-dominado, se abre la posibilidad de un hombre al que el ser como Otro se le im-pone (ya no lo pone él como dominador) exigiendo justicia y llamando entonces como "hermano".

Desde esta estructura dialéctica ontológica podremos ahora juzgar las actitudes históricas adoptadas por obispos, clérigos y cristianos en la hora presente latinoamericana, y, lo que es más importante, saber discernir nuestra propia actitud, para que concuerde con la que descubriendo un sentido *haga la historia*.

En primer lugar, entonces, se establece la dialéctica "Iglesia visible-mundo". La identidad perfecta nunca se podrá cumplir sino cuando el Reino sea totalmente de los Cielos. En la historia "Iglesia-mundo" serán dos momentos, no contrarios, sino correlativos¹⁹. El intento de identificar "Iglesia-mundo" es el de la cristiandad; y como no hay mundo (el "fuera" de la Iglesia) no hay profecía, no hay misión: pero entonces la Iglesia pierde su función histórica. En efecto, la función histórica de la Iglesia-institución o visible, a la que se pertenece con conciencia, voluntad, corporalidad, etc., es profético-mundial. La Iglesia-institución no tendrá como finalidad *esencial* sólo algo "interno": por ejemplo, la salvación estática de sus miembros y en tanto forman "parte", meramente, de ella; porque es bien sabido que *por ella*, misteriosamente, *también* se salvan todos los hombres de buena voluntad. Ningún don se recibe privatizadamente. El bautismo, en verdad, no se recibe sino que por el bautismo se nos recibe en la Iglesia para cumplir la misión profética de salvar el mundo. Como puede verse la dialéctica del "fuera-dentro" no nos permite jamás fijar o endurecer un "dentro" que se defina por la mera "interioridad" cerrada. La Iglesia-visible como comunidad conduce proféticamente a los pueblos, a las culturas en las que se encuentra hacia la parusía: criticando, liberando las puertas que cierran, que alienan, que frustran a dichos pueblos, culturas, naciones. La crítica se cumple en todos los niveles: políticos, económicos, culturales, espirituales, religiosos. Sin la Iglesia-visible, catalizador histórico-social, la humanidad iría sin rumbo, perdiéndose en fatales caminos sin salida donde la acumulación del pecado haría imposible la maduración de la historia. Por la Iglesia-visible y profética la humanidad marcha, aunque esta misma no sepa percibirlo, hacia la Parusía. La Iglesia-visible-comu-

¹⁹ Se usa y abusa sin conocimiento lógico y ontológico de la noción de "contradicción" (*Widerspruch* en alemán). Hegel usa con preferencia "oposición", siguiendo la tradición de Fichte y Schelling; pero, aun en ambos casos nada tiene que ver con la "contradicción" de la lógica aristotélica. Por ello, en castellano y según su sentido propio, mejor es usar la noción de "correlación".

nidad profética tiene la función esencial de salvar la humanidad como totalidad histórico-concreta. En la medida que critique proféticamente al mundo (sea como Estado burgués o socialista, como clase social o institución de cualquier tipo) cumplirá su función. En la medida que acepte el *statu quo*, por razones humanas de falsa prudencia (que sólo es inmovilismo, astucia o cobardía), pecará y será obligación del historiador-teólogo el mostrar ese mal en la Iglesia. En esa crítica profética de la Iglesia-visible ante la Humanidad latinoamericana como todo es fundamental hablar, gritar, predicar a tiempo y destiempo sobre lo que es primero: el mundo latinoamericano es oprimido, y mientras no se destruya la relación de dominio por parte de los mundos desarrollados la liberación del hombre latinoamericano será declamatoria pero jamás real. Esa crítica profética, violenta porque la oligarquía no quiere escucharla, subversiva contra el orden injusto establecido, viene a colocar a la Iglesia-visible en la situación del profeta, Siervo de Yahveh, martirizado, encarcelado, torturado: víctima propiciatoria. Todas las persecuciones, entonces, manifiestan que la Iglesia-institución en América Latina ha tomado la senda auténtica que lleva hacia la cruz: de la predicación en Galilea a la ciudad de Jerusalén que mata a los profetas.

De igual modo podremos juzgar la actitud de los obispos. El obispo es profeta de su presbiterio, de su comunidad, del mundo. Esta dialéctica, a mi conocimiento, nunca ha sido entre nosotros mejor expresada que el día de la toma de posesión del arzobispado de Recife por parte de Dom Helder: "Un nativo del Nordeste que habla a otros nativos del Nordeste (primer ámbito dialéctico), con los ojos puestos en el Brasil (segundo ámbito), en América Latina (tercero) y en el mundo (cuarto). Una criatura humana... Un cristiano... Un obispo..." A lo que agrega: "Mi puerta y mi corazón estarán abiertos a todos". En la medida que el obispo sepa realizar, a partir de su identidad existencial con el pueblo de pobres (mundo), con la dificultad de sus cristianos y clérigos (lo que supone ser el "primer misionero" de su diócesis y no un enclaustrado en su palacio), la función profética, crítico-liberadora, será nuevamente el Siervo de Yahveh. Será objeto de las mayores persecuciones por parte de la oligarquía que domina (como subopresor nacional) al pueblo injustamente. El obispo no debería ser sólo el padre de sus sacerdotes, sino su profeta: debería ir delante y como Jesús diciéndole a los suyos: "sígueme". El "cuerpo episcopal" (el "dentro" del episcopado) debería hacerse transparente, alejándose de todo secretismo, autoritarismo innecesario e infecundo, para abrirse y permitir que el "afuera" habite en su interior. La dialéctica "pastor-rebaño" tiene sus vicios: cuando los pastores forman un cuerpo cerrado se transforman necesariamente en mercenarios.

Los sacerdotes y consagrados son los profetas de la comunidad cristiana y el mundo. La función sacerdotal es correlativa a su co-

munidad y al mundo; si olvida al mundo transforma a su comunidad en ghetto inútil: si olvida su comunidad deja de tener punto de apoyo y su profetismo se transforma en activismo o militancia social o política. Debe cumplir su función profética en la comunidad, conduciéndola a la Parusía, y su función en el mundo y como creyente, como cristiano. No es extraño que cuando los obispos no cumplen su función profética Dios suscite a sus sacerdotes y el conflicto sea inevitable. Si todo fuera Iglesia-visible, como en la cristiandad, el sacerdote cumpliría solo su función "dentro". Pero como el "fuera" es inmenso, la función profética en el mundo es más necesaria que nunca.

Lo mismo puede decirse de los cristianos en general cuya función profética "afuera" supone sin embargo un "adentro" real, histórico, humano (las "comunidades de base") y no la abstracta, impersonal comunidad parroquial tradicional. Pero sin la insistencia de su función en el mundo, mundo *oprimido* latinoamericano, el "adentro" se transforma, como hemos dicho, en un ghetto. El cristiano no necesita presentarse confesionalmente como cristiano para conducir la Humanidad a la parusía. Es necesario que efectivamente sepa cómo efectuar su función crítico-liberadora en concreto, históricamente, y sin aparecer como cristiano (obrando como contra testimonio, porque el decirse cristiano no significa que la praxis sea realmente cristiana) cumplirá su función salvífica.

4. LA UNIDAD TRINITARIA DE LA LIBERACIÓN CRISTIANA

Dos objeciones podrían presentarse a la exposición que hemos hecho. En primer lugar, pareciera, que una actitud o posición eclesial invalidara a las demás (por ejemplo que el profetismo invalida el progresismo o el tradicionalismo integrista; que la violencia profética aniquilaría la no-violencia) y que ser cristiano supondría sólo *una* actitud, sólo *una*. En segundo lugar, que todos los correlatos dialécticos parecieran ser bipolares, de dos términos, lo que tendería a simplificar la realidad y, sobre todo, a exigir una repetición al infinito sin novedad. Contra las dos objeciones, que en el fondo es la misma, respondemos como al comienzo de este apartado III: se trata de una dialéctica tridimensional o trinitaria, y sólo la unidad de los diversos momentos en la unidad eclesial es fuente segura de que el movimiento histórico no se cierre, no se acabe²⁰.

La dialéctica pueblos desarrollados, opresores, y subdesarrollados, oprimidos, tiene como tercer momento la novedad de un tipo fraternal de hombre histórico; la dialéctica profeta y pueblo tiene como tercer momento un "pueblo nuevo en marcha liberadora", históricamente: un nuevo tipo histórico de hombre, escato-

²⁰ Cfr. JUAN SCANNONE, "La situación actual de la Iglesia argentina y la imagen de Dios Trino y Uno", en *Estudios* (Buenos Aires) oct. (1970) pp. 20-23.

lógicamente: el Reino de Dios; la dialéctica entre “integrasta-tradicionalista”, “progresista” y “populista-extremo” no viene a ser superada por una cuarta posición, sino por la unidad sinérgica y mutuamente constituyente del profeta-pueblo que asume la totalidad del pasado abierto al futuro ad-veniente para comprender el presente con sentido. En la unidad de la Iglesia, el Padre no es un padre sólo (como en el paternalismo tradicionalista); el Hijo tiene unidad real (no es dualista como el del progresismo) con un pueblo que es habitado por el Espíritu fraternal (pero no el de los esclavos, juntos, alienados). Histórica y concretamente esos tres grupos humanos intraeclesiales pueden subsistir; es más, su perduración produce una permanente correlación que pone a la totalidad en movimiento. Esto no obsta para que algunos se aproximen más, en su persona concreta y por sus actitudes, a manifestar en ellos los diversos momentos dialécticos, que sólo en Cristo se cumplió en la perfecta unidad, y a la que heroicamente los santos fueron aproximándose. Y si nadie puede decir: Mi posición es la adecuada (aunque hay unas más adecuadas que otras en la medida en que se aproximan al caso límite perfecto e histórico), se puede en cambio pecar contra la unidad dialogante al absolutizar una posición, al cerrarla a las otras, al impedir que se cumpla el movimiento de la pericoresis (circumincisión o movimiento interior a la totalidad donde los momentos se constituyen mutuamente en la unidad). Todo esto queda bien expresado en la dialéctica profeta-pueblo, ambos en la travesía por el desierto, en movimiento de liberación, de la Iglesia *una*.

Esto nos lleva, a plantear una última cuestión. La Iglesia *una* tiene una tradición, sólo una. La tradición no es sino la identidad histórica de la Iglesia consigo misma a través de los siglos y las culturas. Decimos identidad *histórica* y no inmóvil. Para el tradicionalista la tradición es un depósito, íntegro, cuya totalidad pertenece al pasado y que es necesario conservar. La tradición es una verdad irrespectiva, eterna, absoluta. Para el progresista (liberal, europeizante o marxistoide) la tradición no cuenta sino como adecuación a una situación futura. La verdad tiende a convertirse en verdad histórica cerrada a la situación. Verdad respectiva a una época pero con difícil integración del pasado real, nacional, latinoamericano. Para el populista extremo la tradición es la “memoria” popular misma, las costumbres del “catolicismo popular”, lo tenido por el pueblo, sus símbolos, sus caudillos por verdadero. Es una verdad presente, *teóricamente* indiscernible; sólo apresable en la solidaridad existencial. El populista por no caer en el conciencialismo explícito de la ilustración del progresista pierde el sentido de la revelación eclesial, ya que para él debe ser mediatizada por la “conciencia popular”. Nuevamente la superación unitaria de los diversos momentos se explica por la comprensión profética de la verdad, una y sin embargo histórica, divina (y por eso eterna) pero comunicada por la economía divina siempre en alguna situación. La

verdad, manifestación de lo que algo es (revelación cuando se trata de la expresión divina de su ser oculto), siempre viene al encuentro del hombre en su mundo histórico, situado. Nunca lo que algo es, menos si es persona, menos aún si es Dios, puede absolutamente comunicarse, sin dejar un resto, sin dejar una exterioridad, sin dejar un futuro de manifestación y encuentro. La tradición viva, eclesial, histórica no es un depósito estático: es la histórica revelación de un Dios eterno (la verdad eterna) a un hombre en su mundo (progreso de la verdad divina para el hombre). La manifestación progresa, crece, aumenta, se explicita en la historia; la manifestación no puede concluirse en la historia: sería su fin. El profeta comprende la Eternidad en su manifestación histórico-concreta como signo de Dios. Descubre la relación del presente con el pasado y el futuro. Porque la verdad o la revelación es histórica. ²¹

²¹ La cuestión de la superación de la modernidad ontológica la he tratado en una conferencia publicada bajo el título de "Crisis de la Iglesia Latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", en *Stromata* (Buenos Aires) (1970) pp. 277-336. No he indicado en ese trabajo cómo la metafísica del sujeto (ya claramente presente en el "conquistador hispánico" y filosóficamente expresado por Descartes: *ego cogito*) es el fundamento "práctico" de la dialéctica dominador-dominado; la superación de la modernidad en el nivel ontológico es igualmente condición y condicionado de la superación de la dialéctica de la opresión en el nivel político internacional.