
Teología de la liberación.

Transformaciones de los supuestos epistemológicos*

*Enrique Dusset***

Hace treinta años se originaron las primeras intuiciones de lo que se llamaría en 1968 «Teología de la Liberación»¹ aunque las experiencias «espirituales» proceden desde la década de los 50s. Dichas «intuiciones» -su «núcleo duro», por llamarlas de alguna manera- permanecen las mismas como constitutivas de la Teología de la Liberación en toda su evolución, y podría resumirlas en la tesis siguiente: se trata de una teología que parte discursivamente de una opción ética por los pobres, para la construcción práctica ahora y aquí del Reino de Dios. Esta identidad profunda no se opone a una transformación, como desarrollo homogéneo, de sus supuestos

* Las «Trece tesis de Matanzas» para ser debatidas. Estas tesis deben ser situadas dentro de mi contribución en el encuentro de San José de Costa Rica (1996), preparatorio del Seminario de Matanzas, sobre «Arquitectónica de una ética de la liberación».

** Licenciado en Filosofía (Mendoza, Argentina); Doctor en Filosofía (Complutense, Madrid); Licenciado en Teología (París); Doctor en Historia (La Sorbonne); Doctor h.c. Teología (Fribourg); Profesor de Ética (UNAM y UAM/I, México); Historia de la Iglesia (México); Presidente de CEHILA (1973-1992); miembro fundador de EATWOT (Asociación Euménica de los Teólogos del Tercer Mundo).

1. Por única referencia histórica, y por contener suficiente bibliografía, remito a mi trabajo *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*, Potrerillos Editores, México, 1996. (anteriores versiones y ediciones: *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Indoamerican Press Service, Bogotá, 1986; «Hypothesis for a History of Latinoamerican Theology», en *Church History of Latin America*, Enderman, Grand Rapids, 1981, apéndice; *Prophetie und Kritik*, Exodus, Freiburg, 1989; «Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung», en *Theologiegeschichte der Dritten Welt*, Lateinamerika, Kaiser, Gütersloh, 1993, pp. 268 ss; etc.).

epistemológicos, ya que ha aprendido de las críticas, ha crecido, se ha transformado, se ha complicado. No advertir estas transformaciones, en primer lugar, es nefasto para la misma Teología de la Liberación, porque se defendería de críticas que puede y debe asimilar; pero, en segundo lugar, y es lo más grave, porque de no transformarse significaría -lo que algunos críticos le asignan como su ya cumplido destino- que ha muerto. Sólo lo viviente se transforma, y dicha transformación es un signo de su vitalidad. Esto no debe espantar a nadie, sino a los que temen su desaparición, pero al intentar defenderla, en vez de crear nuevos discursos plenos de fecundidad sólo repiten las fórmulas ya desgastadas de la Teología de la Liberación «1». De lo que se trata es de transformarla en concordancia con la historia que continúa su curso. Todo programa de investigación teológico-científico, si es progresivo, debe cambiar, adaptarse, reformular nuevas hipótesis, resolver nuevos problemas, explicar nuevos objetos observados, crecer. Por eso detecto que desde a) los finales de la década de los 60s cuando se inicia este movimiento teológico (la llamaremos la Teología de la Liberación originaria: Teología de la Liberación «1»); hasta b) la actualidad, que puede ya indicarse como la Teología de la Liberación que se practicará en el año 2000 (Teología de la Liberación «2», a los fines de la exposición de estas cortas «Trece tesis», que pueden ser menos o más y en otro orden, ya que no se pretende ninguna dogmatización de la cuestión), han acontecido (o están o es de esperar que se cumpla plenamente este acontecimiento y no se aborte) algunas transformaciones de fondo que deseo resumir a manera de cortos enunciados para propiciar el debate abierto y sincero en nuestro seminario que se va a realizar en Matanzas (Cuba) en junio de 1997.

Cada proceso de transformación (un «desde» a un «hacia») no significa que el punto de partida («desde») haya sido negado, abandonado o superado, sino siempre es «subsumido»; permanece como transformado, afirmado desde otro horizonte.

1. Primera transformación: desde el paradigma de la conciencia al paradigma del lenguaje

La Teología de la Liberación «1» parte de la tesis central que la praxis antecede a la teoría, como lo indicaba correctamente la filosofía de la praxis de un Gramsci (en la interpretación de G. Gutiérrez). Esta posición sigue teniendo sentido, pero ahora complicada. La praxis, como veremos, presupone principios prácticos que lo enmarcan (el de la vida como Reino de Dios y la consensualidad de la comunidad como mediación formal concreta de su recta efectuación). No era sólo praxis. Pero tampoco era sólo teoría (sino ética, véase la tesis 6). Epistemológicamente -no

según la experiencia, porque la Teología de la Liberación «1» surgía de una experiencia de revisión de vida que presupone siempre el diálogo comunitario efectivo de los participantes en dicha «revisión» del ver/juzgar/obrar-, sin embargo, el «paradigma de la conciencia» que conoce como teoría era reductivo. Se ha transformado en un «paradigma lingüístico», ya que en realidad no se pensaba la praxis sino se la veía, juzgaba y se decía obrar desde un diálogo lingüísticamente articulado. Esto presenta a la teología dificultades «hermenéuticas de una narrativa» sobre la praxis más compleja que una mera «reflexión» cognitiva sobre ella. Una teología del lenguaje es esencial para una Teología de la Liberación «2». Supone una formación específica del teólogo en la línea de Wittgenstein, Austin, Searle, etc.

2. Segunda transformación: desde el texto-luz al texto-texto

La Teología de la Liberación «1» toma al «texto» bíblico, en especial al Nuevo Testamento, como la «luz» (ver) desde la cual se «iluminaba» (juzgar) a la decisión que se va a tomar (obrar como praxis consecuente). El texto-luz se lo interpretaba desde la realidad dada, pero como texto todavía no ofrecía dificultad. Era sin embargo que el texto apareciera en toda su dificultad como texto para una hermenéutica crítica, y por ello era necesario el desarrollo de la hermenéutica bíblica-crítica latinoamericana. La «conciencia» es subsumida en el «lenguaje», y el lenguaje en el «texto» que debe ser interpretado (piénsese en P. Ricoeur, J. Derrida, etc.). De-construcción y re-construcción del texto desde la discursividad de la comunidad. La Teología de la Liberación «2» debe dominar especialmente el Texto (como texto revelado) en una hermenéutica crítica propia.

3. Tercera transformación: desde el paradigma monológico a la subjetividad comunitaria

Ya indicado, o presupuesto, un cierto «paradigma monológico» (no digo solipsista, porque la Comunidad de Base se presupone prácticamente siempre; en este caso la experiencia real anticipaba y adelantaba los instrumentos hermenéuticos) se transforma en un «paradigma comunitario». Por lingüístico y en torno a un texto (revelado, pero ciertamente «escrito» e «histórico», no oral simplemente ni eterno, cuya «re-lectura» ofrece dificultades propias) la «comunidad» se la presupone siempre sin haber entrado conscientemente en el análisis. No era un «yo pienso (en singular) pienso autoconsciente y críticamente», sino «nosotros (en plural) hablamos, discurremos en torno a un texto proféticamente». El mero «hablar» e «interpretar»

un texto presuponía la «comunidad». La Teología de la Liberación «2» será epistémicamente comunitaria (como el pragmatismo de Peirce o de Apel). Por ello, el «sujeto» de la teología ni es sólo el teólogo monológico (y frecuentemente solipsista) ni puede serlo colectivamente la comunidad como tal; se trata de una articulación *sui generis* entre el teólogo profesional con la narrativa teológica explícita y crítica de la comunidad de las víctimas creyentes, que opera como la «subjetividad» intersubjetiva y comunitaria (no como un sujeto sustantivo y monolítico, como la «clase» del dogmatismo estaliniano; pero tampoco negando toda subjetividad intersubjetiva como algunos postmodernos o defectuosas interpretaciones de Foucault). Ni sujetos metafísicos ni nihilismo de la subjetividad. Articulación crítica del teólogo con la intersubjetividad crítica de la comunidad creyente de los pobres.

4. Cuarta transformación: desde el «conocimiento» al «consenso»

De la misma manera, y como corolario, el mero «conocimiento» teórico-teológico monológico de la conciencia de su objeto se transforma en un acceso a la realidad desde una comunidad consensual (la Iglesia como comunidad de los convocados al Reino) que no antecede inevitable e necesariamente como tradición de relectura del Texto. Lo conocido es «consensual», y el acceso a la verdad de la revelación del Texto es válido intersubjetivamente desde la aceptación concordante de la comunidad, para la Teología de la Liberación «2» la verdad de la revelación no se opone a la tolerancia de la validez de los otros como aceptación de lo revelado. La fe no se relativiza (como teme el fundamentalismo) ante el amor tolerante que da tiempo para la aceptación del otro (racional y emotiva). Sería así necesario subsumir el aporte de un J. Habermas.

5. Quinta transformación: desde la autoconciencia crítica al respeto a los procesos autorregulados sin negar una consensualidad crítica

La Teología de la Liberación «1» daba importancia al proceso de concientización, que se iniciaba por la autoconciencia crítico-profética del individuo que indignado ante la injusticia «tomaba conciencia» para corregir los efectos perversos del sistema dominante (sea el mundial, el capitalista, machista, etc.). Esta posición producía un cierto voluntarismo concientista que impedía apreciar positivamente los procesos autorregulados sociales (o que aparecían como tales), sumamente complejos y que no hacían fácil la intervención correctiva. La Teología de la Liberación «2» es más atenta a observar los procesos auto-organizados de la vida,

el movimiento autorregulado del mercado (en apariencia frecuentemente), a la lógica cuasi-cibernetica de los sistemas funcionales. Es decir, los procesos de planificación racional explícitos y externos deben tomarse con mucho cuidado. Pero, al mismo tiempo, sabe que dichos procesos en apariencia autorregulados producen efectos no-intencionales perversos, y cuando éstos se tornan intolerables (para las víctimas) la intervención autoconsciente (la profecía) se torna inevitable. Para la Teología de la Liberación «2» ni todo es conciencia ni todo es autorregulación, como lo indica nuevamente H. Assmann.

6. Sexta transformación: desde la política a la economía

La Teología de la Liberación «2», en alguna de sus vertientes, reemplazó las filosofías por las ciencias sociales. Las sociales eran garantía de cientificidad, y cuando eran críticas (aunque era implícito el criterio de criticidad no se explicitaba epistemológicamente), de criticidad (lo que permitía una constitución empírica apta para que se ejerciera sobre ella la interpretación profética, crítica según la interpretación cristiana). Sin embargo, las ciencias sociales se establecían en un ámbito de objetividad neutral (o en el mejor de las cosas participativa, militante), no sabiendo sin embargo enmarcar su objeto desde criterios y principios prácticos, que son éticos. Una ética de la liberación era la que podía explicitar a las ciencias sociales críticas su criticidad.

La Teología de la Liberación «2» toma conciencia de los principios éticos de la vida humana inmediata y la consensualidad simétrica de los afectados son el marco dentro del cual los objetos de la ciencia pueden «explicar» o «comprender» la negatividad material de las víctimas (en lo que consiste la criticidad como tal).

7. Séptima transformación: desde la política a la economía

La Teología de la Liberación «1» tomó conciencia de la crisis de muchos cristianos en la antinomia: fe o compromiso político. Los que se comprometían en el proceso político revolucionario perdían su fe. Era necesaria una reinterpretación de la fe cristiana para abarcar, fundamentar y revitalizar el compromiso militante de los cristianos en política. Pero la política presupone siempre una cierta procedimentalidad formal o una cierta manera de organizar las relaciones humanas por medio de instituciones prácticas que hagan posible la reproducción de la vida. Lo que aconteció es que se fue descubriendo a lo que la política se refería era al producir relaciones de justicia, evitando la pobreza, por ejemplo. Pero la producción,

reproducción y desarrollo de la vida humana (en especial cuando es negada a los llamados pobres) presupone un conocimiento explícito de los mecanismos económicos. La Teoría de la Dependencia -nunca refutada y hoy reformulada en la Teoría del Sistema mundial en un proceso de globalización del capitalismo y exclusión de gran parte de la humanidad- no era meramente sociológica sino económica. La Teología de la Liberación «2» toma mucho más en cuenta a la economía, como ciencia social privilegiada, en cuanto toca la materialidad de la existencia humana. Es el nivel propiamente sacramental (el pan, el vino, la sal, el agua, el aceite...). Es el nivel propiamente ético, cuyo criterio es hoy y en cada instante el juicio final: «¡Tuve hambre y me dieron de comer!». F. Hinkelammert es iniciador en toda esta tradición.

8. Octava transformación: desde la economía a la vida inmediata

Pero aún era necesaria una nueva transformación interna. No era meramente una crítica de la economía política como economía -enunciadas en las interpretaciones standard del marxismo-, como las más radicales a las de la Teología de la Liberación «1» habían emprendido, sino que era necesario comprender que la «última instancia» no era la economía sino la vida humana inmediata y concreta misma. El Dios de vida comunica esa vida y constituye el Reino de Dios, desde ahora y desde aquí. Pero dicha vida divina presupone, como el milagro de la creación, la vida humana como vida, en su producción, reproducción y desarrollo. La vida humana permite descubrir la condición humana en toda su riqueza y vulnerabilidad. No se podría decir ni a piedras o ángeles: «¡Tomad y comed, este es mi cuerpo!», simplemente... porque no comen. La comunidad eucarística del comer y beber es sólo posible para vivientes; pero igualmente el texto: ¿Cómo podría «ver» una piedra o un ángel o aún una planta, si simplemente.... no tienen ojos? Sólo el viviente sensible, vulnerable, en el filo permanente de la muerte puede «dar su vida» por la Vida. La Teología de la Liberación «2» trata a la realidad no como el objeto de una economía sino de una ética de la vida, del Reino de Dios como Vida comunitaria y consensual.

9. Novena transformación: desde el pobre a la víctima

La primera intuición, que en mi caso descubrí en 1959 en Nazaret, es la opción por los pobres: «El Espíritu del Señor está sobre mí y me ha unguido para dar la Buena Nueva a los pobres» (Luc. 14, 18; Isa. 61, 1). Es el texto originario de la Teología de la Liberación (tanto de la Teología de la Liberación «1» y Teología de la

Liberación «2»). El pobre es una realidad; es el explotado, el negado, el humillado, el que no puede reproducir su vida, el excluido... Pero es también la «metáfora» de todos los oprimidos. Pero, como metáfora, no podía ser aceptado por «otros» humillados o negados (que fueron desarrollando su discurso en las diversas teologías de la Liberación; la teología feminista, contra la discriminación racial, ecologista, de los pueblos originarios o indígenas, de los procesos de liberación nacional, de los marginales, inmigrantes, niños de la calle, ancianos de asilos, etc.). El «pobre» que Jesús mismo usa como la metáfora universal, pareciera que la Teología de la Liberación «2» debe ampliarla, y ha comenzado a usarse, con mucho sentido, la palabra «víctima». Menos económica, pero no por ello menos material y crítica: son todas las víctimas de los sistemas funcionales, de la razón estratégico-instrumental, que se fetichizan (los ídolos de los profetas de Israel). El «pobre» es la última instancia de todas las «víctimas», pero no es la única.

Por su parte, una comunidad eclesial como Iglesia de los pobres es igualmente la última instancia de la subjetividad salvífica -como indica J. Sobrino-. Las comunidades empíricas de las víctimas (de los pobres en la globalización económica neoliberal, de la mujer violada por el machismo, etc.) son en cada iglesia, denominación, etc., la «referencia» de verdad del resto de dicha institución. Sin comunidad de víctimas las Iglesias están vacías de contenido. Y sin Comunidades de Base (sea cual fuere su denominación), que releen el texto revelado intersubjetiva y consensualmente, las iglesias no tendrían sentido profético. Habrían dejado de ser la sal que sala, la levadura que fermenta.

10. Décima transformación: desde la utopía a la razón estratégico-democrática, de la revolución a la transformación

La Teología de la Liberación «1» comprendió la importancia del compromiso político de los cristianos, especialmente en la década de los 60s, cuando diversos movimientos de liberación inaugurados por la Revolución Cubana de 1959, mostraron la transformación radical como una posibilidad. Los cristianos formularon la posibilidad de articular el Reino de Dios (la utopía escatológica) con el proyecto de liberación (la utopía posible histórica), en una única Historia de Salvación como el lugar donde acontece el Reino y las liberaciones humanas. Sin embargo, se estaba muy lejos de dominar el espectro teórico de las ciencias políticas funcionales o críticas, y de asumir toda la complejidad estratégica y táctica de lo que la política involucra. Por otra parte, se vio la importancia de la praxis de liberación, pero no

se concedió igual importancia a la consensualidad de los afectados participantes en un movimiento donde la democracia fuera de la práctica propuesta como ideal procedimental. No se la negaba, pero no se la mostraba como el camino privilegiado de la política. Al mismo tiempo la oposición de Rosa Luxemburgo, revolución o reforma era la aceptada en ciertos grupos. *La transformación práctica* a partir de víctimas, aun en acciones cotidianas, no tenía igual densidad ética. La Teología de la Liberación «2» se instala en la vida cotidiana de un mundo donde las posibilidades revolucionarias son escasas cuando no inexistentes; donde los movimientos sociales más diversos (feminismo, ecologismo, antirracismo, organización de la marginalidad, rechazo a la globalización pretendidamente modernizante, etc.) actúan como posibles sujetos de prácticas que no son revolucionarias pero sí liberadoras. El contexto ha cambiado: el fracaso de la primera etapa de las revoluciones que sólo llegaron a organizar socialismos realmente existentes de corte estaliniano y la dominación norteamericana militarmente hegemónica exige una profunda transformación de la comprensión de la política como expresión de la razón estratégica (y hasta instrumental), dentro de los marcos de la reproducción material de la vida humana y de la participación simétrica y democrática de los afectados en las tomas de decisiones. Se trata de una nueva comprensión de lo político.

11. Undécima transformación: desde la crítica de la ideología a la crítica del fetichismo

La Teología de la Liberación «1» efectuaba una crítica de la ideología (en la labor de Juan Luis Segundo, por ejemplo), en el nivel de la producción de la autocompresión de los grupos, clases, sociedades. La ideología indicaba el nivel del encubrimiento y la justificación de la opresión. La Teología de la Liberación «2» dará un paso hacia la fundamentación de la crítica ideológica desmantelando la lógica de los sistemas formales instrumentales o funcionales (Luhmann), que se autonomizan y del servicio a la vida pasan no-intencionalmente a producir la muerte de sus víctimas institucionales. El fetichismo o auto-totalización de los sistemas formales (económicos, políticos, educativos, según los meros criterios de la razón instrumental, al decir de Horkheimer o Adorno) pone en riesgo la sobrevivencia. Es el principio-Babilonia, lo idolátrico «hecho de las manos de los humanos». Las ideologías son un momento teórico interno, de justificación del fetichismo, que es el proceso completo y complejo de la «Totalidad» (Levinas), del «capital» (Marx), de la conciencia bajo el imperio de un super-yo dominador (Freud). Es la Babilonia del

libro de la *Revelación* o el *Apocalipsis*. La bestia y el dragón, el anticristo ante el Cordero.

12. Duodécima transformación: desde «la» teología de la liberación a «una» meta-teología de «las» diversas teologías de la liberación

La Teología de la Liberación «1» no podía sino ser «la» Teología de la Liberación, porque nacía solitaria, porque era única en su origen. Poco a poco, y no necesariamente desde la misma raíz, sino por experiencias semejantes en otros contextos (la Feminist Theology o la Black Theology en Estados Unidos, la Teología Afro-latinoamericana, la Teología Africana de Liberación en Sud Africa o Camerún, la Dalit Theology en India, la Teología indígena, etc.) nacen Teologías de la Liberación desde víctimas específicas que inician movimientos sociales de liberación, a las que se articula una teología crítica propia. De esta manera «la» Teología de la Liberación «1» debe ahora redefinir su discurso como «una» meta-Teología de la Liberación, en la que se definen y analizan los problemas abstractos y los supuestos de todas las diversas Teologías de la Liberación específicas. El discurso preponderantemente económico-político y en torno al «pobre» de la Teología de la Liberación «1» deviene ahora un discurso crítico abstracto donde caben, en un meta-discurso, los fundamentos de las «diversas» Teologías de la Liberación. La Teología de la Liberación «2» tiene entonces como una meta-Teología o Teología de Liberación fundamental y una pluralidad de discursos teológicos específicos, la tendencia de comprender que en cada una de estas Teologías de la Liberación específicas se encuentran, en planos de profundidad todas las otras. La Teología de la Liberación «2» deberá aprender el ejercicio de una razón teológica «transversal» -para usar la expresión de Wolfgang Welsh- con la que se profundiza en la diversidad (la mujer, el pobre, la nación periférica, las generaciones futuras de la ecología, la raza discriminada, etc., el *doulos* de *Filipenses 2, 7*) la universalidad de la liberación del Reino de Dios, la Jerusalén celeste ataviada como la esposa del Cordero.

13. Décimatercera transformación: desde el ecumenismo intra-cristiano al ecumenismo entre las religiones universales

En realidad, la Teología de la Liberación «1» era solamente ecuménica; era aun postecuménica. Era un discurso crítico nacido entre protestantes (Rubem Alves, Richard Shaull, José Miguez Bonino, etc.) y católicos (Gustavo Gutiérrez, Juan

Luis Segundo, José Comblin, Hugo Assmann, el que escribe estas líneas, etc.); pero ambos habían sido interpelados por los pobres, por las víctimas, que exigían superar los estrechos horizontes de los credos respectivos, y abrigarse en un panorama práctico más allá de las Iglesias «separadas» desde antes, pero muy especialmente desde el origen de la Modernidad. El Reino de Dios convocaba teólogos creyentes confesionales, denominacionales, a comprometerse proféticamente para evangelizar un continente de pobres. Pero el tiempo ha pasado y ahora, a través del contacto con el Africa y el Asia, un diálogo es posible con las otras religiones universales (el islam, el budismo, el hinduismo, etc.). En especial los teólogos de la liberación asiáticos, que enfrentan en su vida cotidiana a dichas religiones universales (como acontece en la Sri Lanka de Tissa Balasuriya): el ecumenismo entre las religiones universales es una exigencia perentoria. Pero esto pone a la Teología de la Liberación «2» ante nuevos retos teológicos análogos a las disputas de los primeros siglos en el Imperio romano, en especial sobre las doctrinas de la revelación y la cristología. En la última asamblea general de EATWOT (Asociación Ecuménica de los Teólogos del Tercer Mundo) en diciembre de 1996 en Manila, impulsada desde 1975 por teólogos de la liberación, nuevas interpretaciones cristológicas nos mostraron la necesidad de profundizar aún los dogmas tenidos durante muchos siglos (después de los ocho primeros Concilios) por inamovibles, pero en realidad formulados dentro de las categorías de las culturas mediterránea, oriental u occidental, europea, cuyos límites es necesario superar para afrontar el proceso de evangelización mundial en el siglo XXI, en el Tercer Milenio. Se trata de iniciar un proceso de evangelización desde las víctimas, los pobres, como expansión el Reino de Dios que no debe identificarse con un proceso de cristianización ni de crecimiento cuantitativo de los fieles de las Iglesias. La evangelización anuncia al pobre, a la víctima, ser el lugar de la revelación de Dios. El Mesías se revelará a las religiones universales una vez que el «lugar hermenéutico» de su posible epifanía haya sido previamente descubierto y aceptado. La Teología de la Liberación «2» deviene así un discurso teológico que pueda ser esperanza de los oprimidos, de los pobres, de las víctimas de todas las culturas periféricas, de todos los excluidos de los sistemas impuestos por la modernidad europea en proceso de globalización capitalista. Los excluidos de los diversos sistemas, de la Babel sangrienta, las grandes mayorías, deben ser invitados a sumarse a un proceso donde deviene parte de un sujeto intersubjetivo, que lucha por el reconocimiento, con auto-responsabilidad solidaria por la construcción de una sociedad donde quepan todos.

Ahora estamos hablando, además, de una Teología de la Liberación musulmana, budista, hindú, etc.; Teologías críticas ante las Teologías funcionales a los sistemas

dominantes de los diversos sistemas civilizatorios o sistemas dominantes. Las Teologías críticas son teologías mesiánicas aunque no sean cristianas. La teología mesiánica cristiana (o las Teologías de Liberación que releen el Nuevo Testamento de Jesús de Nazaret) deberán redescubrir paciente y humildemente, sin relativismo pero en la tolerancia, en permanente servicio evangelizador, su lugar profético para la construcción del Reino de Dios, que no debe confundirse con ninguna Iglesia o denominación a través de la edificación de una sociedad donde quepan todos.