
LA MEDIACION SOCIAL

DE LA TEOLOGIA

*Luis Alberto Restrepo, S.J. **

La comprensión teológica de la fé está socialmente mediada. La mediación debe ser asumida consciente y metódicamente por el teólogo. Esta doble afirmación es la hipótesis que ha de servir de hilo conductor a las consideraciones del presente artículo. No tengo la pretensión de agotar un tema tan complejo, y menos aún pretendo sentar una posición incontrovertible. Quisiera, simplemente, ordenar algunas consideraciones fundamentales en torno a un tema planteado ya por la reflexión teológica moderna, sobre todo en el contexto latinoamericano, con el deseo de encontrar interlocutores que, a su vez, interroguen, precisen y corrijan eventuales desaciertos de un esfuerzo incipiente por abrir caminos adecuados al entendimiento y a la práctica de la fe en la sociedad actual.

Mediación significa tránsito de una cosa a otra, cambio, devenir; referida a dimensiones de la existencia humana significa de modo general, historicidad. Afir-

mar la mediación de la teología es afirmar, pues, de algún modo, su carácter histórico. Podemos atribuírle este carácter en dos sentidos: primeramente, por cuanto su "objeto" es histórico. La Revelación de Dios y la Salvación del hombre, no sólo acontecen en la historia como en un escenario que les fuera exterior, sino que son ellas mismas históricas: tienen un acontecer que les es propio, un crecimiento paulatino comparable al de la semilla de mostaza. No en vano se habla hoy, comúnmente, de Historia de la Salvación. Este carácter histórico del asunto de la teología es ya una adquisición generalmente aceptada, aunque esto no significa que haya penetrado de igual forma en la conciencia y en la práctica cristianas. Pero no vanos a ocuparnos aquí de la historicidad de la teología en este primer sentido.

Más bien quisiera que detuviéramos nuestra atención sobre la segunda dimensión de esta historicidad, cuyas implica-

* Licenciado en Filosofía y Teología; Miembro del Centro de Investigación y Educación Popular CINEP, Bogotá.

ciones para la vida del Pueblo de Dios aparecen, en primera instancia, como más profundas e inmediatas: nos referimos al cambio y mediación histórica de la comprensión de la fe, de la teología misma. No sólo el "objeto" de la teología es histórico, sino que las formas teológicas de su comprensión también lo son. La teología no es inmutable. Deviene históricamente. No existe, por lo tanto, una sola teología idéntica a sí misma. Las teologías surgen, se desarrollan y pierden su actualidad. Incluso, en épocas de cambio acelerado como la nuestra, coexisten simultáneamente diversas formas del pensamiento teológico. De tal manera que no existe una sola teología, sino más bien un incesante y multiforme quehacer teológico.

Muchos aceptan con facilidad el carácter histórico de la Salvación, pero se resisten a la idea de la mutabilidad histórica de la teología y al inevitable pluralismo teológico consecuente. Y sus temores no carecen de buenas razones. Aunque, si consideramos a fondo el problema, la historicidad de la Salvación es inseparable de la mutabilidad histórica de la teología. En efecto, no se ve por qué razón el devenir histórico de la Salvación haya de detenerse en los umbrales de la reflexión teológica. La teología no es un punto muerto y sustraído a la historicidad general de la Salvación. Como esta, también las formas de su comprensión están sujetas a la fuerza inexorable del devenir y del cambio. Historicidad de la Salvación e historicidad de la Teología se necesitan recíprocamente. No es, con todo, mi intención insistir en esta mutua relación. Por el contrario, quiero detenerme exclusivamente en la mediación de las formas del pensamiento teológico, haciendo abstracción —así sea por mera conveniencia de método— de la historicidad de la Salvación en general.

Creo, en efecto, que hoy nos urge todo el esfuerzo de clarificación en torno al carácter histórico de la teología. Es esta caducidad y forzosa multiplicidad del pensamiento teológico la que genera actualmente mayores tensiones al interior de la comunión eclesial.

Es posible y necesario el devenir de la teología? qué determina la mutación del pensamiento teológico? Una clave del devenir de la teología —si no "la" clave central— es el desarrollo de los conflictos de interés materiales en la sociedad moderna, "la mediación social de la teología". Esta es, como decía al comienzo, la hipótesis que quisiera considerar aquí.

1. El hecho de la mediación de la teología

La mediación histórica de la teología, la caducidad y multiplicidad de sus expresiones ha sido una experiencia que se ha impuesto a la comunidad eclesial desde sus orígenes —piénsese en las diferentes teologías del Antiguo y del Nuevo Testamento — pero que quizás se ha hecho más acuciante a partir de la Reforma, y se ha concertado en problema teológico para la Iglesia Católica en el curso de los últimos veinte años.

Hasta hace apenas veinte años se enseñaba aún, en las facultades de teología, un cuerpo de doctrina sólidamente ensamblado en los esquemas escolásticos. Las divergencias se limitaban a disputas de escuela. Las innovaciones eran más nominales que reales. Hacia los años 60, el sistema teológico escolástico —que había perdido ya todo poder de interpelación de la vida cristiana—, fué cediendo paso a las perspectivas más históricas de la teología: en primer término, a la exégesis, surgida de las fuentes de la Reforma; luego, a la historia del dogma, que cubra,

bien o mal, el vacío de la dogmática misma. Paulatinamente, los avances del análisis exegético fueron permitiendo la elaboración de ciertos conjuntos de teología bíblica. Y en los tratados de dogmática que aún quedaban en pie, se insertaron trozos de nuevas reflexiones teológicas de alguna manera inspirados en la filosofía existencial, o consideraciones más ligadas a la necesidad pastoral. Luego, hicieron irrupción acelerada y con frecuencia confusa, una multiplicidad de perspectivas teológicas, como la "Teología de la Secularización", la "Teología Política", y la "Teología de la Revolución". Finalmente, en el contexto latinoamericano, ha venido surgiendo de manera aún inacabada, un método de pensamiento teológico que ha convenido en llamarse "Teología de la Liberación". Es justamente esta perspectiva de la reflexión sobre la fe la que tiende a destacar con mayor vigor la mediación social de la teología. Y con ello intenta abordar, talvez, el problema más neurálgico al que está necesariamente confrontada la fe cristiana de hoy.

Esta rápida sucesión temporal de perspectiva ha generado la acumulación y coexistencia simultánea de una pluralidad de teologías. Y a tal pluralismo, surgido de la sucesión temporal, viene a añadirse —cada vez con mayor fuerza— la exigencia de una reflexión teológica arraigada en las tradiciones culturales de los diferentes pueblos. No pocos documentos eclesiales de los últimos años, nos hablan, en efecto, de la necesaria inculturación del Evangelio, salvando claro está, la unidad de la fe. La Teología de la Liberación añadiría además, que es necesario ligar la reflexión teológica a las condiciones sociales específicas de cada pueblo y región, de cada clase social. Mejor aún, que es necesario controlar metódica y críticamente la ineludible vinculación del pensamiento teológico a determinados intereses sociales.

2. Dos explicaciones de la mediación

Aunque el hecho de la mediación de la teología tiene hoy una evidencia innegable, no hay acuerdo entre los teólogos sobre su explicación, y, por lo tanto, no lo hay tampoco sobre los principios teóricos que deben guiar la reflexión.

Para unos, la teología está mediada culturalmente. El quehacer teológico debe estar ceñido, en consecuencia, a las reglas de la *hermenéutica*. Para otros, en cambio, la teología está mediada además por los intereses materiales que mueven a las clases sociales. La cultura en sociedades donde hay una evidente dominación de clase, no es auténtica, sino que está afectada por la perspectiva ideológica que le confieren los intereses de los grupos sociales dominantes. Por eso, toda labor hermenéutica —sin duda indispensable— debe estar precedida y acompañada por la *crítica de ideologías*. Analicemos estos dos puntos de partida metodológicos, con insistencia peculiar en el último que constituye la presente hipótesis de trabajo.

a) *La mediación cultural de la Teología*

De manera bastante generalizada se admite hoy, entre los teólogos, la mediación histórica de la teología, su transformación y pluriformidad. Pero muchos consideran esta mediación como primordial o exclusivamente cultural. El lenguaje y la sistematización teológica debe confrontarse con la cultura de la época y expresarse dentro de sus parámetros. Con la evolución general de la cultura de los pueblos —de sus ideas y valores, de sus costumbres, artes e instituciones— evoluciona también, obligatoriamente, la comprensión cristiana de la fe, justamente para poder permanecer fiel a su significado. La teología está sujeta, pues, a un proceso de interpretación: a la hermenéutica.

Consciente o inconscientemente, pero de forma ineludible, esta concepción de la mediación de la teología, presupone una cierta comprensión de la historia en general, que no se deriva forzosamente de la Revelación. La historia es considerada, básicamente, como historia de la cultura de los pueblos. La cultura es como la médula y el motor de la historia. De tal manera que las instituciones políticas, el orden social y económico son apenas el resultado del desarrollo cultural: encarnación material y práctica de las ideas y valores de los pueblos. Estas evolucionan de manera casi independiente, por su propio dinamismo interno. Y el Evangelio es como la quintaesencia de la cultura, su fermento y levadura fundamental.

Consideremos más atentamente la noción de cultura a la que se acogen estas concepciones. En el campo de la sociología y de la antropología es bien conocida la ambigüedad del término 'cultura' y sus frecuentes cruces con el concepto de 'civilización'. Con todo, los teólogos parecen ceñirse a un concepto más o menos definido, inspirado talvez en la noción de Tylor, según el cual, la cultura está constituida por un "conjunto articulado de maneras de pensar, sentir y obrar más o menos formalizadas que, al ser aprendidas y compartidas por una pluralidad de personas, sirven de una manera a la vez objetiva y simbólica, a constituir a estas personas en una colectividad particular y distinta" (E.B. Tylor, *Primitive Culture*, 1871). Expresado en los términos del pre-documento de Puebla, por ejemplo, la cultura es "memoria del pueblo, modo de ser, vivir y valorar" (No. 218). "La cultura es, fundamentalmente, un estilo de vida. Un modo habitual de valorar, de vivir conforme a esa jerarquía de valores, y por consiguiente, de ser. Constituye, precisamente, el ser íntimo de un pueblo, su raíz profunda. . ." (No. 633). Esta noción de

cultura hace, en todo caso, énfasis en el aspecto subjetivo de un pueblo: en sus maneras ver y juzgar, de sentir y obrar; y hace de este factor subjetivo el factor fundamental del desarrollo histórico, por no decir el único.

Podríamos destacar algunas características que se atribuyen a la cultura por parte de los teólogos, aunque no siempre con igual grado de reflexión:

1) En primer término, se la concibe como un proceso independiente del desarrollo material de la sociedad y de los conflictos sociales que se generan en torno a él. Proceso, por lo tanto, regido por leyes propias e inmanentes, no determinado ni condicionado externamente. Parecería como si la lógica interna de las ideas y de los valores fuera guiando la evolución cultural.

Consecuentemente la teología se piensa también a sí misma como un aspecto —central por lo demás— de este devenir cultural, igualmente independiente de los condicionamientos económicos y de los intereses sociales en conflicto. Por ello, el pensamiento teológico, para explicarse su propia evolución, recurre preferentemente a textos escritos: documentos magisteriales, otras obras teológicas, etc. Pero no cree necesario —ni talvez conveniente— el recurrir también, y quizás ante todo, a los conflictos de intereses materiales que suelen anteceder con bastante anticipación a sus expresiones culturales, bien sean religiosas o de otro tipo. Parece darse un cierto maniqueísmo de la conciencia teológica, que rehusa toda contaminación con la corporalidad y materialidad histórica para explicar sus propios procesos internos. Se quisiera explicar talvez el devenir del espíritu por el mismo espíritu, con exclusión de otros elementos.

2) En segundo lugar, el devenir cultural determinaría el desarrollo y la evolución de otros niveles de la vida social: las ideas políticas se encarnarían en diferentes formas de Estado; las ideas y valores morales se materializarían en nuevas costumbres, instituciones y formas de organización social; incluso en nuevos sistemas económicos. La historia en general sería, pues, toda ella, en última instancia, la encarnación y realización progresiva de las ideas y valores de los pueblos. Objetivación de la subjetividad colectiva.

De modo similar, el teólogo concibe entonces que las mutaciones más importantes de la vida de la Iglesia provienen de la fuerza de los textos. Y hasta los mismos cambios de la sociedad en general deberían provenir de los documentos eclesiales, de las declaraciones y mensajes. Se practica, pues, un cierto narcisismo del texto y el lenguaje que se constituye en punto de partida y de llegada de los movimientos históricos reales. Sin considerar con suficiente rigor en qué medida esos mismos textos han sido suscitados y exigidos talvez por el desarrollo previo de la vida económica y social, y responden de algún modo a intereses de países y clases determinados. Lo que no significa el quitar todo valor e importancia al texto, al documento, a la teología, pero sí, ciertamente, relativizarla profundamente, ubicar su significado real y enfatizar la importancia de otras dimensiones más elementales de la historia.

3) Finalmente, lo que crea talvez las mayores dificultades de esta concepción, se concibe la cultura como la expresión auténtica de los intereses inmediatos y profundos de toda la sociedad por igual. Se la concibe como un todo homogéneo y sin fisuras internas, sin contradicción ni conflicto. Se ignora, en consecuencia, el hecho indiscutible de que a través de un núcleo de ideas y valores se expresen

siempre, allí donde no existe armonía social, no la memoria y esperanza históricas de toda la colectividad, sino también la visión y perspectiva de determinados grupos, clases y países.

Con esta ingenuidad procede, a mi parecer, la hermenéutica teológica que confronta las fuentes normativas de la fe con la cultura sin más, sin previa crítica ni discernimiento de su significación social concreta. Aprende a hablar, sin darse cuenta, el lenguaje de la dominación.

b) La Mediación social de la Teología

Estas consideraciones incitan a proponer, una vez más, otra hipótesis explicativa de la mediación teológica. El desarrollo de la teología, está condicionado, fundamentalmente, por el desarrollo de la capacidad productiva de la sociedad y de los conflictos sociales que se generan en torno a él. Es una mediación social.

Obviamente, esta concepción supone una diferente manera de ver el movimiento histórico en general. La historia no se concibe aquí como esencialmente vertebrada por la cultura. La transformación de las ideas y los valores por parte de los pueblos es un aspecto apenas de la producción social de la vida humana en general, y un aspecto quizás subordinado.

Podríamos caracterizar esta diferente visión histórica mediante algunos rasgos fundamentales:

1) La historia es, ante todo, un proceso social de producción de la vida material de los hombres. Esta primera proposición puede suscitar la sospecha de un crudo materialismo. Con todo, bien entendida, no hace otra cosa que precisar las concepciones más clásicas y escolásticas de la filosofía acerca del hombre. Es

necesario, por lo tanto, determinar exactamente su alcance y significación.

Se quiere afirmar que, antes de poderse preocupar por los bienes más espirituales de la cultura —por su desarrollo, perfeccionamiento y transformación—, los hombres nos encontramos ya de antemano envueltos en un proceso práctico de transformación del contorno material, que nos permita sobrevivir en sociedad. Esta prioridad está basada en la naturaleza misma de las cosas. No es posible desarrollar una cultura elevada sin haber garantizado las condiciones de una supervivencia social auténticamente humana.

No se trata, pues, como se suele entender con frecuencia, de una prioridad ética: no se pretende estatuir como norma el que los hombres deban preocuparse, ante todo, por los bienes materiales necesarios para la vida. Tampoco es, ni mucho menos, un juicio de valor: no significa que los bienes materiales y la misma vida física de los hombres sean los bienes más altos y excelentes. Esta primera perspectiva se limita más bien a expresar un hecho real: para poder pensar, amar, crear, admirar, e incluso adorar, a los seres humanos nos es necesario vivir. La vida material de los hombres es la condición indispensable de toda creación y enriquecimiento cultural. Un pueblo en condiciones infrahumanas no puede desarrollar a plenitud sus capacidades: ni su destreza física ni sus potencialidades espirituales, ni el arte, ni la ciencia, ni la filosofía. Aristóteles afirmaba que un pueblo sólo podía tener filosofía, una vez que había satisfecho sus necesidades materiales básicas. Y Santo Tomás, en un contexto mucho más amplio, mantiene que la gracia supone la naturaleza. Esto es, que incluso un pleno desarrollo de todas las eventuales riquezas de la fe presuponen la existencia de seres auténticamente humanos a todo nivel.

Volvamos, pues, a nuestra afirmación inicial: la historia es, ante todo, un proceso social de producción de la vida material de los hombres. Esta perspectiva no implica, en forma alguna, un materialismo ético o de los valores. Es más bien un realismo histórico basado en la observación de la vida humana en sociedad.

2) Quienes conciben la historia como un proceso esencialmente cultural, desconocen, sobre todo, su carácter conflictivo. Pero si se mira la historia desde sus condiciones materiales de posibilidad, desde el proceso de producción de la vida humana, se pone de manifiesto el conflicto vigente en la sociedad moderna liberal. El segundo rasgo que debemos señalar es, pues, la conflictividad de la historia moderna. Su proceso estructural de opresión y esclavitud, y la lucha que se genera en torno a él.

Desde el punto de vista eclesiástico, se ha creído en ocasiones que tal conflicto es de origen puramente moral, basado en la ambición y avaricia de los poderosos, y en la envidia y el odio de los más pobres. En consecuencia y de acuerdo con la inspiración evangélica, se ha creído que tal conflicto debe desaparecer por efecto del llamado a la conversión moral, descuidando en buena parte las raíces estructurales del mismo. Pero si miramos con objetividad y realismo la organización social moderna del proceso de producción de la vida, nos damos cuenta de que la lucha es su más profundo dinamismo. Mientras unos pocos poseen todos los recursos necesarios para la producción de la vida, (maquinarias, fábricas, tierras, materia prima, capital. . .), las grandes mayorías —al menos en nuestro continente— están despojados de esos mismos medios, y deben vender —mediante un contrato ilusoriamente 'libre'— su trabajo y su voluntad. Este es un hecho innegable en la sociedad capitalista. Y los propietarios

de los medios materiales de producción, obligados por la competencia con sus iguales, imponen a todo el trabajo social una sola meta: la acumulación individual o de pequeño grupo. Las mayorías populares, continuamente empobrecidas y sojuzgadas, no tienen otro recurso para su defensa que la organización y la lucha por sus derechos más elementales. El sistema de apropiación privada del producto social, divide y enfrenta las clases sociales.

Negar la existencia de los conflictos reales, no constituye en modo alguno una prescripción evangélica. Nada hay en la revelación que nos obligue a pensar que toda forma de organización estructural del trabajo social es forzosamente armónica. El desarrollo económico y social va generando, de modo inconsciente, formas organizativas del trabajo que pueden ser opresoras y violentas. El proceso social, mientras no es asumido racional y conscientemente, reviste un cierto carácter natural, y como todas las formas naturales de las cosas, no está exento de contradicción interna y de violencia. También en la naturaleza se dan tales contradicciones y conflictos: terremotos, vendavales y tormentas sacuden, arrancan y destruyen. El hombre ha vivido su propia historia con un notable grado de inconsciencia, y muchas veces en el pasado civilizaciones enteras han sido destruidas por conflictos talvez inevitables, por guerras y revoluciones, cuyas raíces últimas bien pudieran estar en las formas de organización desigual de producción de la vida humana. Tomar conciencia de las contradicciones de la vida social es un avance, y tratar de darles solución es exigencia de la justicia basada en la caridad.

3) El tercer elemento constitutivo de esta visión de la historia se sigue del anterior: Estos conflictos generan intereses contrapuestos en los grupos o clases sociales y en los países enfrentados por el sis-

tema de apropiación privada del producto social. Mientras los más favorecidos por el sistema tienen un positivo interés en reproducirlo, las clases populares —que llevan el mayor peso sobre sus hombros— se debaten cotidianamente contra las consecuencias más inhumanas de la explotación y la opresión. Un conocimiento más profundo sobre las auténticas causas estructurales de su situación desarrollaría en ellos, sin lugar a dudas, un anhelo profundo por la modificación del sistema mismo en su raíz.

4) Una cuarta y última consideración, nos muestra como estos intereses profundos de vastos grupos sociales, tienden a expresarse irremediabilmente en la cultura. Las clases sociales económicamente más poderosas tienden a considerar el orden social vigente como positivo y justo; el devenir histórico como un progreso; la protesta popular como un atentado contra instituciones fundadas en los derechos naturales de toda persona. De tal manera que, habitualmente, la 'cultura' de una sociedad de clases está coloreada por los anhelos, metas y esperanzas de las clases sociales. Los intereses de las clases populares, sus aspiraciones por una vida mejor, de la que esté ausente la explotación de su trabajo, la humillación y el sojuzgamiento, se encuentran como dormidas y encubiertas por la ficción dominante; o son violentamente reprimidas por la legalidad y la fuerza del sistema. Para quien contempla el movimiento social desde la paz del escritorio pasa usualmente desapercibido este carácter engañoso y violento de la cultura. Se suma ingenuamente a sus horizontes y cree estar situado por fuera y por encima de los conflictos. Cree que una simple exaltación de los valores fundamentales de la existencia social: del amor, la paz, la libertad y el orden basta para garantizar su existencia real. Desconoce el hecho de

que esas mismas palabras pueden estar encubriendo y reproduciendo exactamente lo contrario de lo que pretenden. Sólo una experiencia cotidiana al lado de sectores populares, vivida con espíritu analítico y crítico, descubre con evidencia el carácter opresor de la supuesta cultura.

Dentro de esta manera global de comprender la historia, podemos preguntarnos de nuevo por el significado específico de la cultura con la cual se ve confrontada la fe cristiana. Como se desarrolla esta supuesta 'cultura'?

1) Ante todo, es necesario afirmar que la cultura no es un proceso espiritual autónomo, independiente del desarrollo material de la sociedad y de los intereses prácticos en conflicto que este genera: se apoya, aun en sus expresiones más elevadas, sobre el suelo firme de la existencia física de los hombres y de su lucha por la vida. En ella se expresan los anhelos que surgen de las dimensiones más elementales del hombre, como por ejemplo su necesidad de subsistir. El devenir de la cultura no transcurre, por lo tanto, en el cielo sereno de espíritus angélicos que sobrevolaran por sobre los azares de la existencia social. El desarrollo de las ideas no proviene simplemente de su concate-nación lógica, ni del puro y espiritual deseo de conocer, desligado por completo del deseo de vivir; la transformación de los valores no sigue tampoco una simple 'lógica' de la voluntad o del afecto.

2) Por el contrario, el movimiento de la cultura depende íntimamente del desarrollo económico y de los grandes conflictos sociales de una época. Su verdadero resorte interno es más bien este piso habitualmente inconsciente de los intereses que surgen de los fondos de la vida y que se transfiguran en las más diversas expresiones de la cultura: en el arte, la ciencia,

la moral, el derecho, la filosofía, la religiosidad en general y también —por qué no habría de ser así?— en la teología.

La afirmación de este conocimiento de la teología y la cultura en general por los intereses materiales de las clases sociales provoca de inmediato, en muchos cristianos, un movimiento de rechazo e indignación, cuando no de escándalo y condenación. Estamos demasiado imbuídos en una tradición de pensamiento profundamente dualista, en la que materia y espíritu corren casi paralelas como dos sustancias incompletas, y en la que el espíritu humano sólo se implica en los azares de la corporalidad y de la historia como por pretexto, para perfeccionarse en él. Nos cuesta pensar que somos realmente hombres y no ángeles. Y demasiado pronto nos apresuramos a condenar de materialista —con todo el alcance metafísico de la palabra—, una concepción que se limita a considerar con realismo la íntima unidad de espíritu y materia en los hombres. Por esto es necesario precisar cuidadosamente el alcance de esta última proposición. Por otra parte, es justo reconocer que se dan interpretaciones tan simplistas de ella, que provocan un justo rechazo.

En primer término, el afirmar la dependencia de la cultura con respecto al desarrollo de la lucha de clases, no quiere decir que el único contenido significativo de la cultura sea este conflicto. Si así fuera, querría decir que el único contenido de la fe, por ejemplo, sería una imagen desfigurada y simbólica de la lucha de clases. No podemos desconocer, ciertamente, que una buena parte de la revelación cristiana tiene por contenido primordial la reconciliación de los hombres entre sí, que presupone sus conflictos y también —por qué no?— la lucha de clases. Pero, sin duda alguna, hay otro tipo de contradicciones y rupturas que se expresan en la revelación, como la oposición entre el

hombre y la naturaleza que se manifiesta en la muerte, o el conflicto íntimamente más profundo entre el hombre pecador y Dios, cuya superación definitiva hemos alcanzado en Cristo. No se afirma que el contenido de la fe sea, pues, únicamente expresión simbólica de la lucha de clases. Pero, en cambio, sí creemos que los intereses de las clases dominantes tienden a colorear todas las expresiones de la cultura y a infiltrar sutilmente, de modo casi siempre inconsciente, sus propias perspectivas de clase a todos los niveles, incluyendo las expresiones culturales de la fe. De tal modo que la misma reconciliación del hombre con Dios se traduce en una reconciliación inmediata de los hombres entre sí, expresada tal vez en una conversión sobre todo interior, pero que desconoce o no toma con suficiente seriedad la lucha estructural de clases en una sociedad determinada. Entonces se habla, por ejemplo, de amor, de paz, de orden, sin considerar concretamente las condiciones reales y objetivas de su realización en una sociedad determinada. Más aún, en función de esos ideales, se impiden muchas veces las justas luchas de los más amplios sectores populares. En este sentido, aunque de ningún modo puede decirse que la lucha de clases sea el contenido velado de la religión, sí decimos que esta lucha matiza y acuña la significación real (no meramente pretendida) de los conceptos, ritos e instituciones religiosas. Determina el significado que adquieren en la práctica social.

Tampoco se pretende decir que la cultura sea un mero "reflejo" automático de la lucha de clases. A toda modificación social no se sigue, sin más, una modificación correspondiente en la conciencia social. Aunque el factor que induce modificaciones más profundas en la cultura fuera el desarrollo de la lucha de clases, no quiere decir esto que no pueda haber desplazamientos y transformaciones que no vengan directamente generadas por ese

mismo conflicto tal como se desarrolla a nivel socio-económico. La política, el desarrollo científico y filosófico, la evolución de la Iglesia a nivel mundial, pueden también provocar modificaciones relativamente independientes de las alteraciones socio-económicas. Por otra parte, todo cambio cultural —así esté suscitado por factores ajenos a la misma cultura— debe ceñirse en cierta medida a las normas de desarrollo de la misma en cada uno de sus niveles específicos. Aunque la lucha de clases indujera directamente un cambio en las concepciones filosóficas, por ejemplo, este no podría acontecer sin arreglo a las normas de la lógica; una modificación de las leyes tendría que acomodarse hasta cierto punto a las tradiciones jurídicas, y así en los demás campos. En el terreno de la fe, los cambios que puedan estar influidos por el desarrollo de la lucha de clases tendrían que confrontarse con las tradiciones teológicas, dogmáticas, morales, jurídicas e institucionales de la Iglesia. La lucha de clases, con su impacto, no inventa el mundo cultural; lo pone en movimiento y lo transforma de acuerdo a las leyes del nivel que sacude. Esto se olvida con frecuencia, incluso por parte de aquellos que quisieran introducir cambios a partir de una conciencia crítica sobre la relación entre lucha de clases y cultura.

Finalmente, una nueva forma de mala inteligencia de esta relación sería la de pensar que la lucha de clases altera la cultura pero esta, a su vez, no modifica nunca a aquella. La cultura sería el elemento exclusivamente pasivo mientras que los conflictos socio-económicos serían el único factor, en el orden fenoménico, de las modificaciones culturales. Por el contrario, se debe reconocer también la acción de reflujo que puede tener la cultura sobre los conflictos sociales: el desarrollo cultural puede reforzar y reproducir la dominación socio-económica y política de las clases dominantes así como puede

poner al descubierto y acelerar el conflicto y su solución.

De este modo, también la teología tiene un papel activo que jugar en la solución de los conflictos sociales. Ella puede incidir sobre ellos, o bien para encubrirlos o bien para ponerlos de manifiesto y urgir su solución.

Lo que sí quiere afirmar habitualmente esta visión realista de la historia, es que las grandes transformaciones de la cultura, aquellas que son perceptibles en el mediano y largo plazo —en la década o el medio siglo— son inducidas 'en última instancia', a través de otras muchas modificaciones históricas, por el desarrollo económico de la sociedad y por la lucha de clases concomitante. Esto es, que —de entre la múltiple causalidad orgánica de las diferentes instancias de la vida en sociedad—, los intereses de las clases sociales que luchan por su supervivencia son como la causa privilegiada y el hilo conductor de la historia.

Todavía para muchos cristianos esta afirmación parece exagerada, crudamente materialista. Les parece que esta lógica casi natural de la lucha de clases se convierte en una especie de destino ciego que sustituye la acción de Dios. Querrían más bien que la historia estuviera conducida, en última instancia, por el desarrollo eclesial, por los documentos del magisterio y por el avance teológico. Entonces sí les parecería estar mirando la historia con ojos de fe. Pero, a mi juicio, la afirmación de que el desarrollo de la lucha de clases sea el hilo conductor de la historia en general, no disminuye en nada la acción providente de Dios. La fe nos enseña que Dios conduce la historia, pero esto no implica que la conduzca mediante los actos conscientes de los hombres o de la Iglesia exclusivamente. La guía a través de las fuerzas y leyes de la naturaleza, mediante los

cataclismos cósmicos y terrestres; por qué no puede conducirla también mediante procesos que hasta hoy habrían ocurrido de manera casi natural, sin que los hombres tuvieran conciencia de ello? Por qué no puede haberla conducido también hacia sus metas mediante los conflictos y luchas de clases? La fe nos enseña a creer en un Dios que obra en la historia, pero no nos obliga a pensar que sea nuestra fe, y la comprensión teológica que tengamos de ella, la que guía esta misma historia. Dios conduce la historia a través de todos los procesos naturales, económicos, sociales, políticos y también —aunque quizás no en primera instancia— a través de fenómenos culturales como los que pueden acontecer en la vida de la Iglesia.

Con todo, si el pensamiento de que la lucha de clases determina en última instancia la evolución teológica, causa todavía sorpresa y desconfianza, bastaría quizás el concebir la relación entre lucha de clases y cultura en general como una permanente interacción e interdependencia. De este modo, aunque las instancias socio-económicas y la lucha de clases no fueran una instancia privilegiada de la causalidad histórica, serían al menos un factor de igual importancia al de la cultura, en estrecha interacción con ella, de tal manera que la evolución cultural —y teológica— tuviera raíces socio-económicas y a la vez ciertos desarrollos del conflicto tengan su explicación en modificaciones culturales.

En todo caso, lo que me parece que hoy no se puede desconocer, sin recaer en un dualismo y un angelismo arcaico, es el indudable nexo vigente entre determinadas formas culturales y los intereses materiales de clases sociales bien precisas. Todo núcleo de ideas y valores, en una sociedad de clases, corresponde a los intereses de grupos sociales determinados. Tiene, pues, un carácter de clase. Si la ubica-

ción estructural de esas clases de proceso productivo es de dominación y opresión —como en el caso de la clase capitalista con respecto a los obreros en nuestros países latinoamericanos, o en el de los terratenientes con sus peones— este núcleo de ideas y valores hace parte estructural de la dominación. Desconocer este papel de la supuesta 'cultura' en una sociedad como la nuestra es convertirse en su cómplice.

3) Finalmente, pongamos en tela de juicio la concepción misma de 'cultura'. Este término, surgido del optimismo ilustrado y burgués del siglo XVII, nos hace pensar en el fruto del progreso, en la expresión espiritual de los más altos intereses de todo un pueblo o incluso de la humanidad en su conjunto. La cultura en general sería la suma manifestación de la comprensión que el hombre en general ha alcanzado acerca de sí mismo y de su mundo, y de las metas supremas de su acción histórica. Y se expresaría en arte, ciencia, filosofía, en las costumbres e instituciones de los pueblos. Así considerada, la cultura sería sin duda el más digno interlocutor de la fe. El mensaje revelado, puesto que se dirige al hombre, debe traducirse al lenguaje de aquel sistema simbólico mediante el cual los hombres de una época y de un pueblo determinados se comprenden a sí mismos.

Pero tal concepción de la cultura es altamente ingenua y engañosa. Sería curioso que en un mundo de opresión y violencia real, práctica y cotidiana, como el mundo en que vivimos (y sobre todo como aquel submundo en el que vive la mayor parte de los latinoamericanos), flotara aún por encima de toda contradicción un vapor espiritual denominado cultura, un núcleo de ideas y valores, donde se hubiera "siempre-ya" restablecido la comunión entre los hombres. La cultura sería, pues, la región donde podríamos

evadirnos de la cruda lucha que nos ha impuesto la historia, para reencontrarnos en una Arcadia feliz. Sería la anticipación del Reino, pero de un Reino de hombres sin pies ni manos, sin estómago ni corazón; de un Reino, no de hombres, sino de espíritus sin cuerpo.

En sociedades como las nuestras, en las que la violencia de las clases dominantes ejercida a través de sistemas seudolegales y de mecanismos represivos cada vez más poderosos se descarga diariamente sobre la mayoría de la población, la así llamada 'cultura' ha distorsionado las metas esenciales de la existencia humana, convirtiéndolos en 'ideología': en ilusión engañosa al servicio de la dominación. La cultura existente es más bien la expresión de la ideología dominante. Transfiguración espiritualizada de los intereses de las clases dominantes.

Esto no quiere decir, sin embargo, que en nombre de la crítica a la ideología dominante, deban rechazarse en bloque y por entero todas las expresiones de la cultura. No se trata, pues, de nuevo, de pensar que en la cultura se expresan *solamente* los intereses de las clases dominantes, y que, por lo tanto, es necesario simplemente abolir el arte, la religión, la filosofía, la moral y demás expresiones culturales como manifestaciones exclusivamente burguesas. Tristemente, han existido y subsisten esas tentaciones simplistas que conducirían sin más a la barbarie. La supuesta cultura reviste un carácter ambiguo —que no quiere decir confuso— puesto que en ella se entrelazan estrechamente las aspiraciones fundamentales de todos los hombres con las mezquinas pretensiones de las clases dominantes. Mejor aún, estas clases —muchas veces sin saberlo— instrumentalizan las metas superiores de todos los hombres en provecho de sus perspectivas particulares, de su beneficio material y de su éxito político.

En la fe cristiana, por ejemplo, se expresan ciertamente las últimas esperanzas que pueden animar la existencia histórica de los hombres (esperanzas que tienen su fundamento en el don gratuito de Dios), pero estas tienden a ser efectivamente subsumidas bajo las estrechas perspectivas intrahistóricas de las clases dominantes: o bien, se las empuja hacia un cielo exclusivamente metahistórico, o se pretende que las parciales realizaciones históricas del Reino de Dios sólo son posibles por evolución cultural, social y política, sin analizar seriamente las reales condiciones históricas de los pueblos; se espiritualiza el mensaje de tal forma que carezca de real incidencia social; o se lo formula de manera tan académica y elegante que resulte inaccesible para el pueblo real, e inocuo para el sistema de dominación. En fin, de múltiples formas irrumpen los intereses de las clases dominantes en el lenguaje y la práctica cristiana para quitarle todo el aguijón a su poder salvífico, para neutralizarlas y domesticarlas, para reconciliarlas con la miseria de la historia presente. Así pues, los intereses de las clases dominantes adulteran el contenido positivo de las tradiciones, no solamente religiosas, sino de todo orden.

La solución no consiste, ciertamente, en abolir la cultura y retornar simplemente a la caverna. Se exige un permanente y delicado esfuerzo de discernimiento espiritual y de reflexión intelectual, a todos los niveles de la tradición cultural de los pueblos, para asumir e reinterpretar aquello que es positivo, y criticar y rechazar todo aquello que hay de escoria ideológica. Es necesario conjugar la hermenéutica con la crítica de ideologías. También —y muy especialmente— en el trabajo teológico.

La teología, como toda la cultura, no es, pues, un proceso de reflexión autónomo e independiente con relación a las

demás instancias de la vida en sociedad. Está particularmente vinculado a los intereses de las clases en conflicto en la sociedad moderna. También la teología reviste, ineludiblemente, un carácter de clase.

Las teologías que no reconocen con lucidez este carácter, hacen el juego a las clases dominantes. Son instrumento inconsciente de la dominación existente en nuestros países. Lo letigiman y reproducen. Esta es finalmente, la hipótesis de este artículo, acerca de la mediación social de la teología.

3. A modo de conclusión

Estas afirmaciones suscitan en muchos una inmediata reacción emotiva y por ello es comprensible que sean objeto de un álgido debate al interior de la comunidad eclesial. No quiero disimular la gravedad de estas perspectivas, pero sí me parece necesario dar algunas explicaciones que permitan un diálogo más sereno y objetivo.

En primer término, es necesario enfatizar que estas hipótesis no comportan en modo alguno un juicio moral sobre las intenciones profundas que animan determinadas teologías, o sectores eclesiales. La ideologización de la teología no acontece necesariamente por una complicidad consciente del teólogo con los intereses de las clases dominantes. Este caso no es, ciertamente imposible (qué hay imposible en el mundo humano?), pero sería sin duda excepcional. Tampoco significa que el teólogo esté vinculado al modo de vida de esas mismas clases. La ideología dominante puede absorber incluso la mejor voluntad de un cristiano que comparte su existencia con los más pobres y sencillos. No se trata, pues, de ninguna forma de un juicio a las intenciones o al estilo de vida de personas. Prescindo por completo de tales posiciones moralizantes, que se infil-

tran desafortunadamente en muchas actitudes críticas.

El proceso de formación de la ideología es mucho más útil y, por ello, más insidioso. La visión ideológica de la sociedad se impone sin sentirlo, porque no es otra cosa que la expresión del mundo establecido: expresa las posibilidades y límites de la realidad social existente. Reprime, inconscientemente, la existencia de contradicciones al interior de la sociedad, y la posibilidad de alternativas que desborden los márgenes de la actual organización social. Sólo admite la evolución y la reforma de lo mismo. Al interior de nuestra sociedad, por ejemplo, admite aquellos cambios que no alteren el sistema de apropiación privada del producto social. Todos somos presa de la ideología, como somos miembros de la actual sociedad. Sólo podemos liberarnos de sus estrechas perspectivas mediante un esfuerzo crítico y una participación práctica en los esfuerzos de las clases populares por la conquista de sus derechos.

Una segunda aclaración se impone, que podría parecer una 'premunitio' ciceroniana. Pero no es esa su intención principal. Este tipo de reflexiones no se realiza por un capricho vanidoso de sus autores (los así llamados teólogos de la liberación), o por un deseo de autoseñalarse como puros frente a los impuros. Es cierto que es una tentación muy vecina a todo aquel que emprende una labor críti-

ca. Pero esta puede estar también animada por un empeño de verdad, de honestidad, de fidelidad al Evangelio y a la historia. Esperamos que así sea, y que así quieran comprenderlo quienes actualmente no comparten esta hipótesis. Que sobre la base de ese respeto a las intenciones respectivas de unos y otros, puede adelantarse un diálogo constructivo para provecho de la comunidad eclesial y de la sociedad actual. Al fin y al cabo, no se trata de una confrontación de modas intelectuales sino de formas de existencia reales en el mundo de hoy.

Finalmente, quisiera señalar por qué me parece de importancia central la reflexión y debate sobre este tema: en definitiva, porque una hermenéutica que sea víctima de la ideología dominante, hace que la forma bajo la cual se presenta y se vive el mensaje evangélico invierta la significación de su contenido. Mientras el Evangelio anuncia la Salvación y Liberación del hombre, se lo puede convertir en instrumento de enajenación y opresión: hablamos de amor y reconciliación, y legitimamos quizás la división y el odio; hablamos de un perdón basado talvez en la discriminación real ejercida sobre las mayorías; proclamamos la paz, pero coonestamos posiblemente una violencia metódica, científica, sistemática, ejercida desde el poder sobre la mayor parte de los pobres. Esta es la preocupación central que anima este debate.