

TRANSFORMACIONES DE LOS SUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA “TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”

ENRIQUE DUSSEL¹

Hace treinta años se originaron las primeras intuiciones de lo que se llamaría en 1968 “Teología de la Liberación”² — 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 constitutiva* 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 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

¹Historiador, filósofo, teólogo argentino residente en México; fundador de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA); professor en la Universidad Autónoma de México.

²Por 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 latinamerican Theology”, en *Church History of Latin America*, Eederman, 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.268ss; etc.).

críticas que puede y debe asimilarlas; 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 ya 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 TL1. 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. Es por ello que 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: TL1) *hasta b) la actualidad*, que puede ya indicarse como la Teología de la Liberación que se practicará en el año 2000 (TL2, 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.

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

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

La TL1 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 efectación). No era sólo praxis. Pero tampoco era sólo teoría (sino ética, véase la tesis 6). Epistemológicamente — no según la experiencia, porque la TL1 surgía de una experiencia de revisión de vida que suponía 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

TL2. Supone una formación específica del teólogo en la línea de Wittgenstein, Austin, Searle, etc.

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

La TL1 toma al “texto” bíblico, en especial al Nuevo Testamento, como la “luz” (ver) desde la cual se “iluminaba” (juzgar) a la decisión 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 TL2 debe dominar especialmente el Texto (como texto revelado) en una hermenéutica crítica propia.

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 presuponía siempre sin haber entrado conscientemente en el análisis. No era un “yo (en singular) pienso autoconciente y críticamente”, sino “nosotros (en plural) hablamos, discurrimos en torno a un texto proféticamente”. El mero “hablar” e “interpretar” un texto presuponía la “comunidad”. La TL2 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 (la Iglesia en su referencia esencial).

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 nos 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 TL2 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.

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

La TL1 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 conciencialista que impedía apreciar positivamente los procesos autorregulados sociales (o que aparecían como tal), sumamente complejos y que no hacían fácil la intervención correctiva. La TL2 es más atenta a observar los procesos auto-organizados de la vida, el movimiento autorregulado del mercado (en apariencia frecuentemente), a la lógica cuasi-cibernética 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 estos se tornan intolerables (para las víctimas) la intervención autoconsciente (la profecía) se torna inevitable. Para la TL2 ni todo es conciencia ni todo es autorregulación, como lo indica nuevamente H.Assmann.

Sexta transformación: desde las ciencias sociales a la ética

La TL1, en alguna de sus vertientes, reemplazó las filosofías por las ciencias sociales. Las ciencias sociales eran garantía de científicidad, 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 TL2 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).

Séptima transformación: desde la política a la economía

La TL1 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 que, 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) suponía un conocimiento explícito de los mecanismos económicos. La Teoría de la Dependencia — nunca refutada y hoy reformulada en la Teoría del Sistema mundo en un proceso de globalización del capitalismo y exclusión de gran parte de la humanidad — no era meramente sociológica sino económica. La TL2 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.

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 alas de la TL1 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 su 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 TL2 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 y por ello el sujeto teológico no es alguien que sólo piensa, sino que goza, que consume (“¡Comed!”), que recupera la materialidad de la corporalidad plena.

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 ungido para dar la Buena Nueva a los pobres” (Lc 14,18; Is. 61,1). Es el texto originario de la TL (tanto de la TL1 y TL2). 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.). Son teológicas “transversales”. El “pobre”, que Jesús mismo usa como la metáfora universal, pareciera que la TL2 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. La “diferencia” de las víctimas nos habla de la universalidad del pecado.

Por su parte, una comunidad eclesial como Iglesia de los pobres es igualmente la última referencia de toda iglesia institucional, 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 machismos, etc.) son 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 relea el Texto revelado intersubjetiva y consensualmente, las Iglesias no tendrían sentido profético. Habrían dejado de ser la sal que sala, la levadura que fermenta...

Décima transformación: desde la utopía a la razón estratégico-democrática. De la revolución a la transformación

La TL1 comprendió la importancia del compromiso político de los cristianos, especialmente en la década de los 60, cuando diversos Movimientos de Liberación inaugurados por la Revolución Cubana de 1959, mostraron la transformación radical como una posibilidad real. 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 la 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 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 del criterio del reconocimiento y la responsabilidad por las víctimas, aún en acciones cotidianas, no tenía igual densidad ética. La TL2 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.

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

La TL1 efectuaba una crítica de la ideología (en la labor de Juan L. Segundo, por ejemplo), en el nivel de la producción de la autocomprensión de los grupos, clases, sociedades. La ideología indicaba el nivel del encubrimiento y la justificación de la opresión. La TL2 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) ponen a 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.

Duodécima transformación: desde “la” teología de la liberación a “una” meta-teología de “las” diversas teologías de la liberación

La TL1 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 Teología 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” TL1 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 TL1 deviene ahora un discurso crítico abstracto donde caben, en un meta-discurso, los fundamentos de las “diversas” Teología de la Liberación. La TL2 tiene entonces como una meta-Teología o Teología de Liberación fundamental y una pluralidad de discursos teológicos específicos. La tendencia de éstos es a absolutizar cada uno de ellos. Es necesario tender a comprender que en cada una de estas Teologías de la Liberación específica se encuentran, en planos de profundidad todas las otras. La TL2 deberá aprender el ejercicio de una razón teológica “transversal” — para usar la expresión de Wolfgang Iser — con la que se profundiza en la diversidad (la mujer, el pobre, la nación periférica, las generaciones futuras de la ecología, la raza discriminada, los indígenas, 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.

Decimatercera transformación: desde el ecumenismo intra-cristiano al ecumenismo entre las religiones universales

En realidad, la TL1 no era solamente ecuménica; era aún post-ecuménica. Era un discurso crítico nacido entre protestantes (Rubem Alves, Richard Shaull, José Míguez 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 abrirse a 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 a los 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 África 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 Balasuria, que se lo excomulga de la Iglesia católica por sus posiciones teológicas sobre una cristología ya tradicional entre los teólogos asiáticos recientes), el ecumenismo entre las religiones universales es una exigencia perentoria. Pero esto pone a la TL2 ante nuevos retos teológico 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 son necesarios superar para afrontar el proceso de evangelización mundial en el siglo XXI, en el III 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 del 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 TL2 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 invitadas a sumarse a un proceso donde devienen 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 antes 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.

Endereço do Autor:

Cerrada Heliotropo 29 casa B

Col. Niño Jesús

04 330 - México, DF - México

dussamb@servidor.unam/mx