

APUNTES PARA REPENSAR LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Carlos Enrique Angarita Sarmiento

Un artículo de Jung Mo Sung, "Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía?"¹, se constituye en un sencillo texto capaz de sugerir reflexiones para repensar y potenciar hoy la Teología de la Liberación (TL) en América Latina y el Caribe. Lo consigue, a mi entender, en tanto que retoma la TL desde el campo de una experiencia concreta de compromiso humano, social y de fe, en donde la misma tuvo recepción y se reprodujo como espiritualidad de la liberación. En tal sentido, se trata de un pensar sobre la vida de fe, en coherencia con este modo de hacer teología: que en ella se exprese la praxis de los creyentes.

Quiero enseguida hacer eco a algunos asuntos que me han suscitado los planteamientos de Jung Mo Sung, comenzando por uno que él directamente aborda, el de la utopía, y continuando con otros dos que se desprenden del anterior: aspectos metodológicos y epistemológicos del modo de hacer TL y el sujeto que se reclama para hacer dicha teología.

1. Teología de la Liberación, "crisis paradigmática" y utopía

La TL se define como otra manera de hacer teología. Teología desde la historia y en particular desde la praxis de liberación. O, dicho de otra forma, reflexión sobre la historia de salvación que no es otra cosa que la salvación en la historia. Reflexión de fe desde los pobres que luchan contra las estructuras de opresión, o de pecado. En este sentido, la TL ha quebrado el modo racional y tradicional de hacer teología: no es tanto

¹ Sung, Jung Mo. "Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía?", en: *Pasos* No. 130 (marzo-abril, 2007), págs. 1-14.

ortodoxia como ortopraxis, no pretende alcanzar la verdad correcta sino promover la recta actuación en el mundo. Esta ruptura en la razón de fe es la que le ha dado identidad a la TL. En pocas palabras: se trata de un nuevo *paradigma* en la teología de Occidente, reconocido así, con no pocas dificultades, en la propia TL y por instancias externas a ella².

De manera que, aceptando lo anterior, puede sorprender cuando Jung Mo Sung empiece a hablar de una "crisis paradigmática" de la que tampoco escaparía la TL, como parte de un movimiento más amplio que él denomina "cristianismo de liberación". A juicio del teólogo se trata

...de una cierta frustración que quedó después de décadas de luchas sociales y eclesiales en la expectativa de la "construcción del Reino de Dios" o en la realización de la utopía.

También los llama "impasses (sic) teórico-existenciales que muchos de nosotros todavía estamos viviendo".

¿De qué se trata cuando se arriesga hablar de "crisis paradigmática"? Es necesario advertir que cuando nos referimos a paradigma, estamos entendiendo un *modo de ver* las cosas, esto es, una cosmovisión constituida por opiniones, valores e ideas acerca de la realidad, compartida por comunidades científicas y no científicas. En palabras de Fernando Mires:

² Cfr. Tamayo, Juan José. "Impacto y acogida de la teología latinoamericana de la liberación veinticinco años después". <http://servicioskoinonia.org/relat/181.htm>. Afirma el autor: "La TL ha dado lugar a un debate múltiple dentro de la propia teología, a la que plantea cruciales interrogantes no hechos hasta ahora, pero también fuera, en círculos insensibles a la fe cristiana, críticos e incluso hostiles; en círculos intelectuales, políticos, económicos y sociales no confesionales. Gracias a ella, el cristianismo ha vuelto a interesar y ha adquirido relevancia en dichos sectores", pág. 1.

...paradigma sería un estilo de 'ver', y percibir, conocer y pensar, que es producido predominantemente por las comunidades científicas, que recoge creencias anidadas en el pensar colectivo que no es científico, que se traduce en palabras principalmente escritas, consagradas oficialmente por manuales, y que se establece institucionalmente en organizaciones que se forman a su alrededor. Un paradigma puede originariamente surgir de una ciencia muy especializada, pero tiene la particularidad de desbordar su lugar de nacimiento, transmitiéndose a múltiples ciencias y disciplinas, donde actúa como modelo o principio rector que en un momento determinado deja de ser sólo científico y se transforma en cultural³.

En consecuencia, parecería estar en cuestión el fundamento de la TL: *la manera* como se postuló "el momento 'cero' [o] la experiencia espiritual de encontrar la persona de Jesús en el rostro del pobre", en medio de la praxis de liberación la cual, a su vez, se inscribía en "el anuncio de que Dios cumple la promesa de liberar a los cautivos y a los oprimidos". Así, lo que sucedió en la historia reciente es que nos dimos cuenta que esa "promesa... tarda en cumplirse" o sencillamente no se cumplió, originando una "distancia entre las expectativas generadas por las narrativas 'mesiánicas' y la realidad experimentada en la vida concreta"⁴.

Precisemos el problema que reconstruye Jung Mo Sung: a partir de un testimonio de vida, el de Nenuca, —y como ella, muchas más personas que vivieron en forma semejante aquella época— siente una contradicción entre la esperanza de cambio suscitada como experiencia de fe en el contacto con los oprimidos de este mundo y la narrativa en que se soportó esa utopía, la cual históricamente fracasó. Podemos expresarlo de este modo: el encuentro cara a cara con el pobre fue mediatizado por una determinada forma de praxis de liberación, sustentada en una narrativa metafísica que nos hacía creer en un Dios con la voluntad inequívoca de empujar la historia hacia un destino de libertad, lo cual ya estaba aconteciendo. "La gran pregunta era por el cuándo, y no por la posibilidad o imposibilidad" de que así fuera. Este núcleo operaba como mecanismo de entendimiento de la revelación, como principio y paradigma teológico, y en cuanto tal, se encuentra en crisis. Así concluye el autor en mención:

Considero que un cierto tipo de cristianismo de liberación, aquel que hacía de la promesa de la construcción de la utopía su fuerza y motivación principal, está en profunda crisis, para no decir que fracasó⁵.

³ Mires, F. *La revolución que nadie soñó*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1998, pág. 159.

⁴ Sung, Jung Mo, *op. cit.*, pág. 7.

⁵ *Ibid.*, pág. 13.

Frente a aquella utopía, Jung Mo Sung identifica hoy cuatro posturas dentro del cristianismo de liberación:

- 1) la que sencillamente reafirma este tipo de cristianismo y su visión mesiánica;
- 2) la que a manera de "solución" propone nuevos temas sin acometer la crisis fundamental y que, al igual que la anterior, para sostenerse recae en una metafísica a la postre sacrificialista;
- 3) la que critica la ilusión trascendental de la modernidad —de la que hacen parte las dos anteriores— y reubica la utopía como un horizonte orientador de la práctica, pero no como imperativo histórico de realización inmediata; y,
- 4) la que se sitúa desde el ámbito de las relaciones micro-sociales y desde allí asume los límites de la historia y de la condición humana y entiende que la liberación se legitima desde la justicia de la misma lucha y no desde los resultados.

En consecuencia, les subyace a estas perspectivas comprensiones diversas acerca del papel de la utopía dentro del cristianismo y dentro de la TL. Se trata, entonces, de un llamado a que desde la razón de fe se discierna la razón utópica de la liberación y se verifique la legitimidad de la misma. Ejercicio de discernimiento éste, iniciado en la *Crítica a la razón utópica* (1986) por Franz Hinkelammert que, de continuarse, le permitiría a la misma TL mantener o recuperar con mayor fuerza su legitimidad en tanto reflexión crítica y de esperanza verdadera⁶.

De modo que, si admitimos la anterior caracterización —al menos como hipótesis de trabajo provisional bastante plausible, asumiendo la sustentación que hace el autor en su artículo— tendremos que aceptar que no existe una sola expresión de cristianismo de liberación ni de TL. Y podremos indicar que un punto central de su diferencia atañe al papel que se le adjudica a la utopía en el proyecto de liberación. Las dos primeras posturas pasarían por una crisis paradigmática (así no lo admitan), pues el único argumento que tienen para seguirse afirmando es que el proyecto de liberación

⁶ Dice Hinkelammert: "Estoy convencido de que realizando la crítica a la razón utópica, la religión, el pensar teológico, de nuevo vuelven a ser legítimos. A partir de esta crítica se podrá ver que este tipo de utopías del sistema son sólo teologías secularizadas. Pero teología secularizadas que fracasan precisamente por ser seculares. De manera que de repente lo teológico-religioso tiene su lugar auténtico; esta es también nuestra experiencia. Y de repente recibe un lugar aún más auténtico que la teología liberal, que por doscientos años no ha sido más que decoración". Entrevista de Norbert Arntz, "Utopismos y utopías de la modernidad. Acerca de la Crítica a la razón utópica", en: Gutiérrez, G. y Duque, J. (eds.). *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José, DEI, 2001, pág. 73.

social de otrora se mantiene, aunque está aplazado; las otras dos se comprenden en un contexto donde es necesario repensar la liberación con un nuevo sentido de esperanza —lo propio del espíritu originario de la TL—; es decir, insisten estas últimas en que la formulación de un nuevo paradigma teológico es todavía una tarea por hacerse⁷. Pero también es claro que desde cada una de ellas se desprenden proyectos y praxis de liberación diferenciados, así como comprensiones distintas de los aspectos liberadores. La importancia de esclarecer esta disputa estriba en que de ello depende, en buena medida, que la TL siga teniendo vigencia en relación con los procesos sociopolíticos de nuestras sociedades y en el diálogo con las ciencias sociales.

2. Sobre los presupuestos del pensar teológico liberador

La utopía tiene que ver con la forma de abordar la realidad. Muchas veces las confundimos y no nos damos cuenta de ello. Utopía y realidad deben diferenciarse, aunque también deben articularse. Por esto es necesario igualmente preguntarnos sobre el modo en que la TL se ha acercado al mundo social desde sus visiones utópicas, pues bien sabemos que

...del análisis de la realidad depende lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por lo tanto no se puede saber la voluntad de Dios, sino por un análisis de la realidad que jamás puede prescindir de las ciencias sociales. Y los resultados de las ciencias sociales inciden directamente en lo que para la ortopraxis de la teología de la liberación es la voluntad de Dios⁸.

En ese sentido, es indispensable en nuestro caso hacer referencia al método *ver-juzgar-actuar*, característico de la tradición teológica latinoamericana y caribeña. Con la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) dicho método alcanzó su generalización en muchos ámbitos eclesiales. Como aproximación general a la realidad y a

⁷ Franz Hinkelammert manifiesta que si bien en las primeras décadas “la teología de la liberación puso todo su pensamiento en relación con la liberación y en conexión con la praxis”, hoy “el punto de partida sólo puede ser el ser humano como sujeto, que ahora insiste en sus derechos, en el conflicto con esta lógica propia de los sistemas institucionales. Y el conflicto se da. No es más el conflicto de clases, sino el conflicto de la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de sistemas. Es un conflicto fundamental”, Gutiérrez, G. y Duque, J. (eds.), *op. cit.*, págs. 64s., 69s.

⁸ Hinkelammert, F. “La Teología de la Liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”, en: *Pasos* No. 57 (enero-febrero, 1995), pág. 3.

la revelación de Dios, permitió avanzar en la inversión de la manera de hacer teología, ya no abstrayéndose en una metafísica ni moralizando dogmáticamente, sino asumiendo la historia, la sociedad y el ser humano y leyendo allí los “signos de los tiempos” o la presencia de Dios en la historia. En este sentido ha cumplido un papel decisivo en la transformación de la fe y de su racionalidad.

No obstante, en la medida en que ese método va de la mano y en diálogo con las ciencias sociales, no puede descontar lo que acontece actualmente en este campo del conocimiento: el debate que pone en cuestión la racionalidad moderna en que se sustentan las epistemologías y los métodos de dichas disciplinas. Diríamos, pues, que ese “ver” está controvertido en el presente, haría parte de la “crisis paradigmática” que venimos comentando puesto que se enlaza con la formulación de utopías.

Sin pretender abocar con profundidad la polémica, bástenos, por ahora, proponer un mapa de algunos asuntos sobre aspectos centrales de la misma.

2.1. Del pensamiento lineal al complejo

En el método *ver-juzgar-actuar* opera una forma de pensamiento primordialmente *lineal*, ya que el momento del ver o del análisis de la realidad se le deja a las ciencias sociales, mientras que el segundo, el del juicio, se le encarga a la reflexión teológica, y en el último, el de la acción, se intenta una síntesis de las distintas disciplinas que intervienen. Son momentos pretendidamente correspondientes, interdependientes y con coherencia interna, pero seguido uno de otro, lo cual, a la postre, suscita dudas sobre sus posibilidades integradoras y sobre el carácter dinámico del análisis.

Hoy, en cambio, la forma de pensamiento que despliega una tendencia importante en las ciencias sociales concibe *relaciones complejas* entre los diversos momentos y datos que se analizan. En esta metamorfosis de una mirada unidireccional a una visión multidireccional vienen incidiendo, entre otras cosas, los efectos en la vida cotidiana de la revolución tecnológica, la cual nos permite percibir el tiempo ya no como una simple sucesión sino como la experiencia de lo simultáneo. Pero junto a estos datos de realidad hay nuevas teorías de conocimiento.

Actualmente el modo de pensar se modifica porque se accede a la conciencia de que la realidad no se agota en la forma material, sino que tiene otros modos de manifestarse. No basta mirar el comportamiento de la materia (lo tangible, lo perceptible, lo observable), lo que en las ciencias sociales se entendió como el análisis empírico. Las mismas ciencias empíricas, empezando por los avances de la física en el siglo XX,

han mostrado que la dinámica material tiene mucho de inmaterial, por lo que la realidad no siempre es ostensible ni predecible, ni en el mundo físico ni en el social. El paradigma racional científico moderno se alteró. Al respecto, comenta Fernando Mires:

Cuando desde comienzos del siglo XX los físicos descubrieron que el átomo no era la esencia del universo, sino un microuniverso en el que circulaban otras partículas extremadamente íntimas como electrones, protones y neutrones, comenzó quizás la revolución paradigmática de nuestro tiempo. Los revolucionarios no usaban fusiles, sino microscopios. Nombres como Max Plank, Albert Einstein, Niels Bohr, Louis de Broglie, Erwin Schrodinger, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg, Paul Dirac, etc., han cambiado el curso y el discurso de las cosas. Después de ellos el universo ya no podía ser el mismo que antes. Todas las categorías por las cuales se había regido no sólo la Física, sino las ciencias en general, como espacio, tiempo, materia, objeto, causa y efecto, debieron ser formuladas de nuevo (Capra, 1988: 79). Cuando esos revolucionarios demostraron experimentalmente que las partículas del mundo subatómico no constituían cuerpos físicos (entidades sólidas), sino realidades que una vez aparecían en la forma de partículas y otras en la de ondas, y que la misma característica mostraba la luz, cuyas partículas o fotones debían ser observados en "paquetes" (que fueron llamados "quanten" —por Einstein, dicen unos; por Max Plank, dicen otros—), la Física tuvo que llegar nada menos que a la conclusión de que "la elementalidad del universo no es física". A partir de esos momentos, la realidad tuvo que ser descosificada, puesto que las cosas no eran más que agrupaciones de existencias "inmateriales", que por medio de sus ordenamientos creaban esa representación que aparece ante nuestros ojos como materia. En las palabras de Hans Peter Dürr: "Esas experiencias llevan a opinar que el mundo no está compuesto por cosas materiales. Corresponde más bien con una determinada 'potencialidad' que posee la particularidad, bajo determinadas condiciones y diversos modos, de poder representarse como realidad cosificada" (1992: 44)⁹.

Por tanto, se ponen en cuestión los principios determinantes de la realidad y la manera de relacionarse los llamados objetos. El conocimiento de estos factores, en consecuencia, también se replantea. ¿Cómo es que los elementos de la realidad se interrelacionan entre sí? ¿Acaso es bajo el esquema simple de causa-efecto? ¿Y si así fuese, existen determinaciones últimas de los fenómenos, en campos de la realidad que definen inexorablemente el comportamiento de los demás ámbitos del mundo y de los seres humanos?

⁹ Mires, F., *op. cit.*, pág.168.

¿O más bien se trata del movimiento continuo de los sistemas de interrelación que lleva a postular la idea de momentos diferentes en los que a veces un sistema es más decisivo y condicionante, mientras en diversas ocasiones lo es otro? Esta última posibilidad lleva a señalar, por ejemplo, que en la dinámica de la realidad social hay momentos determinados por el sistema económico, mientras hay otros en los que el cambio es factible incidiendo desde los sistemas culturales. Así mismo, para el método teológico sobre el cual reflexionamos, tendría que revisarse si el juicio de fe aparece determinado por una base material, supuestamente otorgada de manera previa por el análisis de las disciplinas sociales.

Evocando a Edgar Morin, podríamos esbozar rápidamente algunos de los cimientos sobre los cuales el autor francés formula la factibilidad del paradigma complejo:

1) Tomar en serio al sujeto en el proceso de conocimiento implica considerar sus condiciones biológicas para el pensar. En efecto, en el cerebro ocurren relaciones de antagonismo entre sus diversas dimensiones (el cerebro reptiliano que expresa el celo y la agresión, el cerebro mamífero que manifiesta el afecto y el neocórtex humano que desarrolla la inteligencia lógica y conceptual). De ninguno hay predominancia sino que entre los tres hay un permanente desequilibrio. De tal forma, el pensamiento es más que razón, y de esas relaciones cerebrales hipercomplejas (el espíritu de lo humano que orienta el conocer) también surge la imaginación como forma de conocimiento.

2) "...se ha descubierto mediante medios nuevos de observación y de experimentación lo que Kant descubrió mediante procedimientos intelectuales y reflexivos. Nuestro cerebro está en una caja negra que es el cráneo, no tiene comunicación directa con el universo. Esa comunicación se efectúa indirectamente vía la red nerviosa a partir de las terminales sensoriales... Es la ruina de la concepción del conocimiento-reflejo"¹⁰. De lo cual se concluye que en el conocimiento, a lo más, hacemos representaciones o traducciones de la realidad puesto que biológicamente el cerebro está separado del resto del universo, de tal manera que el comprender humano se encuentra, a la vez, en asociación y en oposición a la naturaleza.

3) En consecuencia, así como hay una autonomía relativa de las dimensiones cerebrales y del cerebro en su conjunto con respecto a la naturaleza (condiciones bio-antropológicas del conocimiento), igualmente existe una autonomía relativa del sistema de ideas

¹⁰ Extraído de *L'intelligence de la complexité* de Edgar Morin, editado por L'Harmattan, París, 1999. Traducción de José Luis Solana Ruiz y de *El método 3. El conocimiento del conocimiento* de Edgar Morin. Ediciones Cátedra, 2002 (4a. ed.). Tomado de <http://komplexblog.blogspot.com> en consulta de noviembre de 2007.

construido por el sujeto que conoce con respecto a los hechos históricos (condiciones socioculturales del conocimiento), de modo que no se puede asegurar que las ideas son meros productos sociales o productos absolutos del espíritu humano: “el marxismo complejo y dialéctico, comenzando por Marx, percibía que una ideología retroactuaba, evidentemente, y jugaba su papel en el proceso histórico. Es necesario ir todavía más lejos. Marx creyó volver a poner la dialéctica sobre los pies subordinando el papel de las ideas. Pero la dialéctica no tiene cabeza ni pies. Es rotativa. La dialéctica es compleja, no lineal”.

Concluye Morin que,

...del examen bio-antropológico del conocimiento se desprende un principio de incertidumbre fundamental; existe siempre una relación incierta entre nuestro espíritu y el universo exterior.

Pensado este principio de conocimiento para la teología, tendríamos que afirmar el carácter incierto del conocimiento humano sobre la revelación (por ejemplo, de la utopía o la esperanza que se analizó anteriormente) y el imperativo de su incesante actualización conforme a las circunstancias socioculturales de un determinado contexto histórico; hoy, se trataría de comprender desde la fe la experiencia humana en un contexto de amenaza global contra toda forma de vida, lo que en palabras de Morin sería el contexto de la “complejidad planetaria”, un asunto mucho más decisivo que la lucha de clases sobre la cual se centraba el paradigma en crisis y del cual se nutrió la TL en nuestro hemisferio.

2.2. Nuevas posibilidades de articulación entre Teología de la Liberación y ciencias sociales

En el ámbito del conocimiento sobre lo social existe conciencia de los enormes límites para el pensamiento humano, si se insiste en las afirmaciones de verdad estrictamente disciplinares. Así lo expresa, en perspectiva crítica, Edgar Morin:

Las realidades globales, complejas, se han quebrantado; lo humano se ha dislocado; su dimensión biológica, incluyendo el cerebro, está encerrada en los departamentos biológicos; sus dimensiones síquica, social, religiosa, económica están relegadas y separadas las unas de las otras en los departamentos de ciencias humanas; sus caracteres subjetivos, existenciales, poéticos se encuentran acantonados en los departamentos de literatura y poesía. La filosofía que es, por naturaleza, una reflexión sobre todos los problemas humanos se volvió a su vez un campo encerrado en sí mismo.

Los problemas fundamentales y los problemas globales son evacuados de las ciencias disciplinares. Sólo son protegidos por la filosofía pero dejan de alimentarse de los aportes de las ciencias.

En estas condiciones, las mentes formadas por las disciplinas pierden sus aptitudes naturales para contextualizar los saberes tanto como para integrarlos en sus conjuntos naturales. El debilitamiento de la percepción de lo global conduce al debilitamiento de la responsabilidad (cada uno tiende a responsabilizarse solamente de su tarea especializada) y al debilitamiento de la solidaridad (ya nadie siente vínculos con sus conciudadanos)¹¹.

Frente a esta suerte de fragmentación del conocimiento y de divorcio de la teoría con la realidad del sujeto concreto, en el presente, al contrario, se aboga por la confluencia de las distintas disciplinas en torno a problemas de realidad y cada vez se exige más —incluido el ámbito de lo social y humano— desvanecer las fronteras epistemológicas, de lo cual se derivan esfuerzos por construir marcos categoriales comunes en los denominados procesos de *hibridación* y *transdisciplinares*. Cada vez menos una disciplina es “poseedora” exclusiva de concepto alguno¹² y más bien propugna por resignificar, desde su perspectiva, los suyos propios o los que provengan de diferentes campos de conocimiento.

En consecuencia, este enfoque obligaría a la TL a repensar sus categorías a la luz de las comprensiones teóricas que hacen las disciplinas con las que procura dialogar, al tiempo que la desafía a enriquecer, desde la experiencia y razón de fe, los núcleos conceptuales que asume de otras ciencias. Se trata de un proceso continuo, distinto y mucho más allá del momento específico que se le asigna en el esquema del *ver-juzgar-actuar* para que se pronuncie como razón teológica e “ilumine” o “llene de sentido” los hallazgos de las ciencias seculares.

2.3. Entre lo global y lo local: la metamorfosis de la sociedad

De otro lado, la frustrada esperanza de cambio a la que aludimos arriba, devenida “crisis paradigmática”, ha sido evidenciada desde el punto de vista teórico como la caída de un metarrelato específico: aquel que previó en el proyecto histórico socialista la universalización de la liberación humana. Empero, la “universalización” obró por otra vía a través de la

¹¹ Morin, Edgar. “Los siete saberes necesarios a la educación del futuro”. UNESCO, <http://www.seduca.gov.co>, 1999, pág. 18. (Página consultada en noviembre de 2007).

¹² Dogan, M. y Pahre, R. *Las nuevas ciencias sociales*. México D. F., Editorial Grijalbo, 1993.

globalización neoliberal. Desde la perspectiva de la teoría crítica sabemos que por tratarse de un proyecto excluyente y por sustentarse en el sacrificio y la muerte de grandes mayorías, no se puede postular como un universal humano. Pero ideológicamente consigue presentarse de tal manera y así pervierte el sentido de la utopía: ésta pareciera que ya advino, y con ello arribamos al fin de la historia.

En consecuencia, la utopía atada a un proyecto social derrotado, colocó a los sectores vinculados a ella en una situación defensiva, resistiendo desde los proyectos locales de vida. Su horizonte, su “ver”, en muchos casos se redujo a ese ámbito de lo inmediato. En relación a lo global, cuya dinámica escapa al control de los excluidos y las excluidas y de quienes se rebelan a someterse a sus lógicas y mecanismos, no se sabe *cómo articular epistemológicamente las dinámicas cotidianas y locales con las pretensiones de universalidad consignadas en la alternativa utópica de “otro mundo es posible”*. De modo que las necesidades y los intereses manifiestos en lo local siguen siendo fragmentados, ocultados y tergiversados por los deseos que impulsa el mercado a nivel general.

Adicionalmente, la globalización en cuanto hecho histórico ha reconfigurado la forma “sociedad”, ese referente del que han dado cuenta las ciencias sociales en la modernidad. Difícil es que hoy el “ver” pueda caracterizar el sistema social, como era la aspiración teórica de las corrientes estructuralistas, tanto la funcionalista como la misma que se reprodujo en algunos análisis del marxismo, específicamente en las esferas de la TL¹³. Más allá de estructuras determinantes dentro de cada sociedad, la dinámica social parece influida por fuerzas y dinámicas globales y particulares, generadas por actores y sujetos sociales con referentes que transitan y trascienden las instituciones fundamentales de hoy: el Mercado y el Estado; respecto a éstas, los actores y sujetos, o se someten o se adaptan o se rebelan. Las prácticas de las personas y los grupos sociales no se explican tanto por su pertenencia a tal o cual estructura, como por las significaciones sociales que reproducen, vale decir, por las subjetividades y los órdenes culturales que constituyen y desde los cuales intentan explicar su modo de estar en el mundo.

En conclusión de lo dicho hasta aquí: el “ver” exige una revisión profunda. No es el inicio de una línea plana como a simple vista pareciera. Tampoco cuenta con los instrumentos teóricos y conceptuales que antes lo asistían. Enseguida, el “juzgar” y el “actuar” también se replantearían: no tendrían un lugar fijo, un turno asignado, ni tampoco serían competencia de alguna disciplina específica, sino de muchas que

se hibridan. Es todo un camino por recorrer desde la TL en diálogo con las ciencias sociales.

2.4. Criterios epistemológicos y metodológicos para expresar al sujeto

De manera que no se trataría de “ver” estructuras, sino de *caracterizar los actores y sujetos* que las producen a partir de sus relaciones sociales y humanas. El punto de partida, el criterio epistemológico y metodológico es el pobre, siguiendo la tradición bíblica que rescató y actualizó la TL. Pero este pobre importa en cuanto sujeto, o sea, en cuanto humana y humano capaces y dispuestos a emanciparse de las estructuras que los niegan y oprimen. Las ciencias sociales y la TL pueden tener este lugar (secular y teológico, a la vez) para pensar las herramientas con las cuales visibilizar la presencia de los actores que revelan al sujeto en medio de su realidad.

Dicha tarea demanda iniciativas en los ámbitos epistemológico y metodológico.

Respecto al primero es necesario tener en cuenta el quiebre de la racionalidad moderna, en particular de la racionalidad instrumental. Dos grandes críticas se han cernido sobre ella: la de Marx —teoría del valor y del fetichismo— y la más reciente proveniente del posmodernismo —caída de los metarrelatos y de toda posibilidad de fundamento y de universalismo en el sentido moderno de su concepción—. Las críticas no son iguales: la primera sigue propugnando por un humanismo dentro de pretensiones históricas universales, mientras la segunda privilegia el fragmento como el único referente posible de la experiencia humana. En esta disputa, la TL debe examinar qué queda de la primera visión, con la cual en buena medida se identificó, y debe determinar las condiciones de validez de una racionalidad que efectivamente afirme al sujeto viviente como criterio de verdad de todo conocimiento científico, al tiempo que haga dable, en este contexto moderno-posmoderno, la revelación con sentido, por parte de dicho sujeto, del Dios de la vida.

En la misma línea de pensamiento y en relación con el aspecto metodológico, el reto que actualmente se advierte es el de cómo articular los fenómenos micrológicos con los análisis macrosociales (Geertz, 1976). Los estudios culturales —en especial los de la sociología interpretativa (Ibáñez, 1995)— llaman la atención sobre las significaciones constituidas desde las relaciones sociales, por parte de comunidades concretas. Su reconstrucción mediante técnicas etnográficas ayuda no sólo a comprender a los grupos humanos que producen dichas significaciones, sino a explicar el alcance que tienen dentro de las tramas culturales dominantes. Al centrar la mirada en relaciones es-

¹³ Cfr. Boff, Clodovis. *Teología de lo político, sus mediaciones*. Salamanca (España), Ediciones Sígueme, 1980.

pecíficas, los sujetos concretos son reconocidos y las preguntas por sus posibilidades de universalización se precisan y profundizan.

De lo que se trata es de dar cuenta de los sujetos y de sus actuaciones sociales por medio de sus propios lenguajes. Las técnicas de registro están al servicio de ello. El relato, por ende, cobra suma importancia. Y las interpretaciones sobre los mismos se convierten en narrativas del sujeto. Estos lenguajes son expresiones de la vida real, con lo cual es posible romper la lógica cerrada del conocimiento racional moderno entrampada en marcos categoriales abstractos. Allí, en el ámbito de la cotidianidad, se pueden deconstruir en detalle los mecanismos y saberes con los cuales las personas y comunidades enfrentan la vida y la muerte, su contingencia, y procuran hacerse humanas, desafiando, resistiendo y recreando las condiciones que las determinan. De tal forma, el conocimiento que de aquí se deriva se mueve en el orden de lo histórico, en la medida en que el sujeto viviente está siempre presente, expresándose en los saberes que se recuperan. Quizás las exploraciones que analizan dimensiones de la razón mítica, iniciadas recientemente por Franz Hinkelammert¹⁴, coadyuven a fecundar estos campos de análisis y de comprensión.

Con todo lo anterior estamos proponiendo a la TL la misión de emprender la ingente tarea de reconstruir las vivencias de fe de creyentes y no-creyentes, religiosas y no, es decir, de profundizar mucho más sobre los núcleos en que se soportan las prácticas humanas, principalmente de los sujetos que resisten y se rebelan frente a los sistemas dominantes y que reactualizan sus praxis de acuerdo con los nuevos contextos sociales en donde acontece, una vez más lo decimos, una crisis paradigmática. De modo particular, la TL aún tiene mucho por indagar de lo que se anida en la religiosidad popular. El presupuesto metodológico es que estos aspectos emergen en las hablas cotidianas; el presupuesto epistemológico es que se configuran dentro y como mitos de larga tradición, dentro y más allá de las formalizaciones racionales concebidas por la modernidad. Uno y otro presupuestos nos abocan a otra manera de hacer teología y ciencias sociales, esta vez más vinculadas al mundo de la vida.

3. El devenir de las Comunidades Eclesiales de Base y el devenir del sujeto

La TL ha desarrollado su experiencia de fe y su reflexión sobre la misma desde la opción por el pobre.

¹⁴ Hinkelammert, F. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. En publicación.

Ésta, a su vez, la ha alimentado y fortalecido desde un lugar específico: las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). La referencia teológica de la praxis de liberación, de muchos cristianos y cristianas, fue éste.

En las décadas de los setenta y ochenta, incluso de los noventa, las CEB eran la instancia desde la cual se pretendía la renovación eclesial y la articulación con los proyectos políticos revolucionarios. Dichos propósitos devinieron serias contradicciones con las estructuras eclesiales y con el sistema político y social imperante. Evaluar lo que sucedió al respecto, ayudaría en buena medida a comprender la crisis paradigmática de la que venimos hablando; sin embargo, no es el cometido en este escrito.

Interesa ahora sugerir la necesidad de reflexionar sobre las CEB desde la perspectiva del sujeto, pues con ello se podrían desarrollar lecturas ulteriores acerca del significado social, político y teológico de dicho proceso en América Latina y el Caribe. Indiquemos brevemente algunos hitos de lo reflexionado en esta materia.

En su obra fundante de la TL, Gustavo Gutiérrez se siente ante un hombre pobre y oprimido

...cada vez más consciente de ser sujeto activo de la historia, cada vez más lúcido frente a la injusticia social y a todo elemento represivo que le impida realizarse, cada vez más decidido a participar en la transformación de las actuales estructuras sociales y en la efectiva gestión política...

Por ello concluye: "La razón humana se ha hecho razón política"¹⁵. A este sujeto lo ve luchando contra la opresión en organizaciones populares y en las CEB, y en particular en estas últimas lo observa viviendo la solidaridad como resultado de una nueva espiritualidad que se funda en la conversión, la eficacia de su praxis y la alegría pascual. Dentro de dicho marco establece una diferencia con la teología moderna para la cual su interlocutor privilegiado es el "burgués no creyente, ateo y escéptico", sujeto histórico de la ideología liberal. Así, dentro de una concepción moderna postula desde y para la TL un sujeto histórico, en relación análoga al de los programas revolucionarios de la tradición marxista, en el sentido de que es hacedor de su propio destino universal. Fue el marco inspirador de toda TL subsiguiente.

Dicho sujeto histórico muchas veces fue denominado *pueblo de Dios*, como lo encontramos en Ignacio Ellacuría. Este filósofo y teólogo lo articuló a la tradición bíblica, estableciendo desde allí la opción preferencial por los pobres y mostrando que las luchas históricas por la justicia y la liberación, así como la persecución

¹⁵ Gutiérrez, G. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca (España), Ediciones Sígueme, 1975, pág. 75.

que se sufre en ese esfuerzo de instaurar el Reino, son formas mediante las cuales se constituye el pueblo de Dios. Desde esta óptica, Ellacuría comprende que la misión de la Iglesia es contribuir a que el pueblo histórico de los pobres se vaya configurando como verdadero pueblo de Dios, y para ello debe contribuir a que los pobres se hagan “espiritualmente pobres” o, de otro modo, “pobres con espíritu”, lo cual es “ante todo una toma de conciencia sobre el hecho mismo de la pobreza material, individual y colectiva” que los lleva a comprometerse con autenticidad con las organizaciones que luchan por la liberación de la pobreza injusta¹⁶. En otros términos: en los movimientos de liberación secular, donde tomaba forma el pueblo de Dios, se contaría con la fuerza cristiana capaz de aportar en la configuración de una subjetividad propicia para llevar a cabo las tareas de emancipación. De tal manera, el sujeto histórico, en tanto pueblo de Dios, adquiriría la fisonomía de un sujeto político actuante y visible.

Leonardo Boff, por su parte, hará énfasis en las preguntas hechas a la Iglesia que pretende ser *para, de y con* los pobres, en el entendido de que dicha opción le exige su transformación radical interna. Diríamos, el aporte creyente a la constitución del pueblo de Dios en cuanto sujeto histórico de liberación, debía pasar por la *metanoia* de la estructura eclesial. Hace visible, entonces, cómo ésta se enfrenta a la pregunta lanzada por sujetos pobres con capacidad de transformación, acerca del significado para sí misma de su actuación política al lado de los oprimidos. Tales cuestiones se han de ir resolviendo en una dinámica espiritual, donde mística y política se articulan en tanto contemplación dentro de la praxis liberadora. La forma concreta que ésta tome en buena medida queda a decisión de cada creyente. El sujeto histórico, pues, se irá constituyendo en América Latina y el Caribe mediante la dialéctica acción política liberadora-espiritualidad, en tanto forma específica de intersubjetivación.

En teoría se pensaba que las anteriores eran concepciones complementarias, no excluyentes entre sí. De la idea de sujeto histórico, se desprendía más directamente un proyecto político; de la de pueblo de Dios, la acción política de un sujeto creyente que actuaba en el mundo secular; de la necesaria transformación eclesial, la constitución de un nuevo modelo de iglesia como parte relativamente autónoma y como aporte específico al movimiento de liberación.

Si no fueron perspectivas divergentes para la racionalidad teológica, sin embargo sí terminaron gestando opciones prácticas distintas que se reflejaron en diver-

sas concreciones orgánicas: cristianas y cristianos que optaron por vivir su compromiso en proyectos políticos donde no siempre alimentaron explícitamente su fe, y más bien se diluyeron allí; cristianas y cristianos que colocaron un pie en proyectos políticos y otro en las CEB, viviendo la dicotomía interna derivada de la doble carga de conflictos provenientes de una y otra parte; y por fin, cristianas y cristianos que se quedaron en las CEB buscando consolidar otro modelo de Iglesia, y que sufrieron la derrota propiciada por la estrategia de muchas jerarquías eclesásticas las cuales buscaron su neutralización o su cooptación, incorporando las CEB a la institución tradicional de cristiandad.

De uno u otro modo, cualquiera hubiera sido la elección orgánica, en todas se resintió la crisis de los movimientos de liberación política, la crisis paradigmática. En concreto: la institucionalidad social que se cuestionaba y se anhelaba transformar por diferentes vías, no sólo continuó sino que se impuso a contrape-lo en los radicales programas de corte neoliberal. Y, paradójicamente, el tipo de Estado que se redujo y se reestructuró con el fin de darle vía libre al mercado, ha hecho apertura de espacios políticos a sectores de oposición que antes había combatido, como estrategia de contención a las estrepitosas crisis generadas por su modelo de acumulación durante la década de los noventa. De manera que hoy asistimos a un nuevo escenario político en el que encontramos en los aparatos de Estado a izquierdas que gobiernan en niveles locales y/o nacionales, en países como Brasil, Venezuela, Uruguay, Chile, Argentina, Bolivia, Ecuador, Colombia, Nicaragua, El Salvador y Guatemala, y que se replantean con ello, tanto para los militantes políticos como para cristianas y cristianos, el papel de la lucha institucional y el contenido de la utopía, trátese de la nueva sociedad, o de la nueva tierra y el nuevo cielo.

Podríamos pensar que fue este contexto latinoamericano y caribeño y de otras partes del mundo, el factor decisivo para que en el DEI se hubiese desarrollado a profundidad la reflexión sobre el sujeto y la ley. No bastaba la concepción del sujeto atada a ortodoxias marxistas de liberación y centradas en la configuración de un supuesto sujeto histórico que emergía de la lucha de clases; no bastaba, puesto que desaparecía del escenario político real. Más allá de pobres visibles, aumentaban las capas invisibilizadas de excluidos y excluidas que antes de pensar en movilizarse y organizarse, debían y deben tratar de sobrevivir. Nuestros países de llenaron de *víctimas* sociales, económicas y, en casos extremos, también políticas. ¿Acaso podemos verlas como sujetos?, fue la pregunta. Y seguidamente, otro interrogante: ¿Es legítimo acceder a una institucionalidad —del mercado, estatal— que produce de modo sistemático esa exclusión y esas víctimas, con la ilusión de transformarla?

¹⁶ Ellacuría, I. “Pobres”, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, págs. 786-802.

La respuesta en el DEI fue señalando que el lugar del sujeto era otro, y que las emancipaciones adoptaban el modo de resistencia más que la forma revolucionaria. Luego, el contenido de la liberación también cambiaba. El sujeto no es necesariamente ese con conciencia histórica de transformación, con razón política, sino aquel *con capacidad de clamar y gritar* en contextos de resignación ante la racionalidad del mercado; el sujeto, asimismo, *se rebela* ante la inercia de la ley, del sistema, del orden institucional que se impone como racionalidad del progreso, así no pueda derrocarlos; y el sujeto, humano por excelencia, todavía mantiene la *capacidad de discernir* acerca de los mecanismos institucionales que pretenden negar las formas de vida humana y natural. Esta visión del sujeto tiene sus raíces en los textos bíblicos y en el cristianismo primigenio, pero no ha sucumbido a pesar de las inversiones en su concepción a lo largo de los siglos, incluidas las reinterpretaciones hechas por la propia modernidad. El sujeto también se ha mantenido vivo en tradiciones seculares de Occidente.

De tal modo que desde esta visión, el sujeto no se puede identificar con formas orgánicas concretas, ni sociales ni políticas ni eclesiales. El mismo Jung Mo Sung, interpretando a Franz Hinkelammert, sostiene que

...el concepto de "sujeto" no es un concepto que describe o se refiere al ser humano que existe en las relaciones sociales y humanas... sino un concepto que sintetiza la potencialidad humana...

Es esta identificación del ser humano con un determinado papel social dentro del sistema de mercado lo que niega al ser humano como sujeto. Razón por la cual éste se afirma como sujeto gritando, oponiéndose a esta reducción que hace su vida insostenible. No obstante, la víctima negada que grita para afirmarse como sujeto no puede prescindir de actuar en el plano social e institucional como un actor social. O sea, el ser humano para afirmarse como sujeto necesita objetivarse como actor social en las relaciones sociales institucionalizadas.

Pero, termina precisando el autor,

...si identificamos al ser humano actuando en un movimiento social —como actor social— como ser "sujeto" o "nuevo sujeto", no conseguimos escapar de la trampa: la reducción de la potencialidad humana a un papel social¹⁷.

¹⁷ Sung, Jung Mo. "Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real. Un diálogo con el pensamiento de Franz Hinkelammert", en: Gutiérrez, G. y Duque, J. (eds.), *op. cit.*, págs. 271s.

En síntesis: este rápido recorrido por la concepción del sujeto en la TL, nos da cuenta de un supuesto teórico no saldado y que haría parte de la crisis paradigmática. Lo podríamos resumir con este interrogante: ¿de quién habla la TL cuando se refiere al sujeto?

A modo de conclusión

Con estas reflexiones asumimos, entonces, que sí hay crisis paradigmática de la cual participa la TL. No nos debe asustar esto: se trata de admitir con justeza los alcances de la renovación en la praxis y reflexión de fe propiciada por la TL, pero de ser conscientes además de sus límites dentro del contexto moderno en el cual se engendró y se ha desarrollado. Sólo así es factible concebir nuevos impulsos de la misma TL, antes que declarar inútilmente su muerte.

A partir de las consideraciones expuestas, podemos señalar que la reflexión sobre el sujeto se constituye en el referente desde el cual pensar asuntos como el paradigma de conocimiento, la utopía y la institucionalidad con la que el ser humano se confronta permanentemente. Es el referente fundamental para reorganizar la esperanza, en especial de aquellos fragmentos sociales y humanos que resisten desde la vida cotidiana o desde opciones locales y sectoriales, al margen o en las fronteras institucionales, reivindicando la condición humana en sus diversas paradojas. Con ello, se abre no sólo el espectro sino el horizonte de comprensión de la dignidad humana que desafía también las visiones en que se asientan los derechos humanos. Aquí confluyen quienes promueven las emancipaciones seculares y quienes profesan la salvación humana entendida como liberación divina en la tierra: no creyentes y creyentes, resistiendo y rebelándose dentro y fuera de movimientos sociales, políticos y eclesiales, comprendiéndose y haciéndose sujetos humanos. En esta dirección podría pensarse el sujeto como la base para una nueva formulación teológica que adelantaría el programa de la secularización de la teología y aportaría, así, a la formulación de un nuevo paradigma de la praxis y del conocimiento. Entonces, la crisis sería una crisis de anticipación en favor de la esperanza. ■

RIBLA

- RIBLA N° 21: Toda la creación gime...
RIBLA N° 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA N° 23: Pentateuco
RIBLA N° 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA N° 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA N° 26: La palabra se hizo india
RIBLA N° 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA N° 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA N° 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA N° 30: Economía y vida plena
RIBLA N° 31: La carta de Santiago
RIBLA N° 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA N° 33: Jubileo
RIBLA N° 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA N° 35/36: Los libros proféticos
RIBLA N° 37: El género en lo cotidiano
RIBLA N° 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA N° 39: Sembrando esperanzas
RIBLA N° 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA N° 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA N° 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA N° 44: Evangelio de Lucas
RIBLA N° 45: Los salmos
RIBLA N° 46: María
RIBLA N° 47: Jesús histórico
RIBLA N° 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA N° 49: Es tiempo de sanación
RIBLA N° 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA N° 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA N° 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA N° 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA N° 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA N° 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA N° 56: Re-imaginando las masculinidades
RIBLA N° 57: Reproducción humana. Complejidad y desafíos
RIBLA N° 58: Apócrifos del Segundo Testamento
RIBLA N° 59: Vida en comunidad
RIBLA N° 60: Profetas anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US\$ 30 • OTROS PAÍSES: US\$ 36 • COSTA RICA: ₡ 13.000