

DECIMA SEGUNDA CONFERENCIA

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN* (Estatuto epistemológico)

"Creo en Dios Padre [...], Hijo [...], y Santo Espíritu [...]" (*Símbolo de los apóstoles*).

Queremos hablar sobre las "condiciones de posibilidad de una teología latinoamericana". Serán reflexiones *epistemológicas* acerca de la teología de la liberación. ¿Qué significa esto? Significa simplemente que para pensar teológicamente en América latina hay que cumplir con ciertas condiciones. Si no se cumplen esas *condiciones* no es posible hacer aquí teología. Puede decirse que las condiciones de un pensar teológico latinoamericano son las que posibilitan una reflexión nuestra. Es un pensar cuál es el estatuto, cuál es el método, cómo se está moviendo lo que llamamos "teología de la liberación", una teología que responde a la realidad latinoamericana.

* Conferencia dictada el 19 de noviembre de 1972 en Buenos Aires.

§104. *Teología imitativa y teología europea*

Desde ya, para alentar a todos y sobre todo a los no estudiosos, debemos saber que esta teología es arcaica, es nueva, es tan nueva que en pocos meses uno puede estudiar todo lo que se ha escrito. Para ponerse al tanto de la teología europea hay que estudiar años y años; pero para conocer la teología latinoamericana unos pocos meses es suficiente, porque recién hemos comenzado a dar los primeros pasos; pasos reales y no imitativos y por lo tanto no alienados o encubridores.

Esta exposición había pensado encuadrarla desde el *Credo* que dice: "Creo en Dios Padre". Sobre todo creo "en Dios", porque ahora es cuestión de fe, y, después, es la cuestión de la reflexión de esa fe. Estamos cada vez más inclinados en América latina a pensar que la teología ha absolutizado un aspecto de la situación del mundo presente. Deviene por ello y sin darse cuenta y aún contra su voluntad, una ideología, en el sentido de que encubre la realidad más que la descubre. Si tomo un aspecto y afirmo que es el todo, todo lo que queda fuera no es abarcado por mi reflexión. y si afirmo que es lo único, vengo positivamente a encubrir aquello que no he descubierto. Lo que deseo indicar es que quizá toda la teología que hemos estudiado ha respondido a un cierto "mundo", que no es el mundo "total" de nuestro tiempo, porque dejó fuera de su reflexión a lo marginal, a la periferia, al oprimido. Entonces, esa teología europea que culmina también en EE.UU. (porque en esto EE.UU. repite la teología Europea, y de ahí que Hamilton pueda hablar de la "muerte de Dios" como lo hacen los europeos), esa teología del "centro" no ha descubierto el pecado de la dominación desde el siglo XV. Al no descubrir ese pecado no ha descubierto qué tipo de totalización ha cumplido la historia humana en los últimos cinco siglos. De tal manera que, al proponer la *salvación* cristiana dentro del sistema que ellos creen único, caen en algo que no es real, porque el sistema exige otro tipo de salvación. Si defino mal el pecado, mal defino el proceso de liberación. Si descubro el verdadero pecado, entonces también enmarco

mi reflexión en una liberación que es total y mundial. Y bien, la cuestión debe situarse así: la teología europea ha pensado que el "*ser-cristiano*" es un "*ser-europeo-cristiano*". Todo otro tipo de "*ser-cristiano*" se les ha escapado. Y más, lo han encubierto, peligrosamente encubierto, porque hasta ahora los teólogos de la periferia, más o menos alienados por el "centro", han repetido la teología del centro, pero con el doble vicio: primero, el de ser imitativa, y, después, de pretender que descubre la realidad. Pretender que se descubre la realidad cuando se la está encubriendo es un pecado no solamente de alienación sino de irresponsabilidad con respecto al encubrimiento. Se trata de los "falsos profetas", y por ello es bien grave la responsabilidad de la reflexión.

§ 105. *El hombre moderno europeo. El "yo" como fundamento*

Voy a empezar desde el hombre moderno para no ir más atrás. El hombre moderno europeo lo situamos temporalmente desde aquel siglo XIV ó XV cuando Europa, después de intentar luchar contra el mundo árabe, no logra vencerlo, y se ve impulsado hacia el Atlántico y con los españoles llega a América. Es el hombre moderno del Renacimiento y de todo el pensamiento europeo posterior hasta el siglo XX. Ese hombre moderno es el que en nuestro tiempo comienza agónicamente a darse cuenta que no es único. Rusia y EE.UU. han mostrado mucha mayor potencia que el hombre europeo; pero aunque muestran mayor potencia son, al fin, su último fruto imitativo. De ahí que estamos al fin de una época. Debemos hacer el diagnóstico del por qué de su agonía y ver si es que somos otros que el moribundo y por ello tenemos posibilidad de vida o simplemente moriremos con ellos.

Ese hombre moderno, en el fondo, se totalizó de otra manera que sus antecesores. En la Edad Media el hombre, aunque se totalizó, con excepción de sus grandes santos (como San Francisco de Asís), o sus grandes teólogos (como Tomás de Aquino), aunque se totalizó como cris-

tiandad siempre reconoció al otro y este otro era Dios. Los críticos de aquella Edad profetizaban desde la trascendencia divina. De ahí San Francisco se llamó "hermano menor", que era como denominarse hoy "hermano proletario", porque los "Signore" de la época eran los grandes, y, en cambio, él se hizo pequeño. Todos, sin embargo, reconocían al otro como Dios y reconocían en el centro del mundo al hombre, que era una persona ante Dios.

El hombre moderno europeo, en cambio, se "centra" sobre sí mismo y, en cierta manera, se panteiza, negando la trascendencia divina. En el renacimiento surge el sujeto secularizado, y ese *sujeto* se diviniza con Spinoza, aquel gran filósofo judío de los Países Bajos, o con Hegel, que no es sino la deificación del *cogito*.

Lo que me interesa es ese *yo*, europeo, porque ese *yo* está al comienzo de un proceso. En realidad, la primera experiencia del *yo* es un "yo conquisto" que se le ha pasado desapercibido a todo el pensamiento europeo ontológico, porque son casi todos centroeuropeos, antihispánicos, y no se dan cuenta que antes que cualquier *yo* europeo, el "yo conquisto" de Cortés o "yo conquisto" de Pizarro, son como el fundamento de la potencia del *yo* europeo. El *yo* europeo es entonces primero el "Yo tengo la soberanía de todas las tierras" del Rey hispánico, participado por capitulaciones al "yo conquisto", y se conquista primeramente América. Después, el poder de conquista se formula ontológicamente como "yo pienso"; vale decir, que "yo" me pongo a su vez a *reflexionar* sobre el hecho de mi conquista. Con Descartes, el "yo pienso" se transforma en el fundamento. De tal manera que él puede dudar de sus sentidos, de su cuerpo; por lo tanto, puede dudar de sus sentidos, de su cuerpo; por lo tanto, puede Su "yo" se queda al fin reducido a ser su sola alma y solamente encuentra en su alma. Descartes, el fundamento de todo: "yo estoy pensando". Luego tengo el punto de partida del discurso. El pensar es el fundamento "desde" el que *yo* puedo desplegar después *todo lo demás*. El "yo pienso" es el fundamento. ¿A qué queda reducido el otro?

El otro, por ejemplo, el indio, el africano, el asiático, queda reducido a una idea, pero no a algo exterior sino como a una idea interna del sistema que yo constituyo. De tal manera que los hombres desaparecen como alteridad y como historia otra que la mía, para llegar a ser una idea en el ámbito del "yo pienso". Por último, ese "yo" se transforma en un "yo *como voluntad de poder*" en Nietzsche. Se puede decir: las cosas son cuando yo las creo; ese creador no es más que un artista que desde sí saca lo nuevo. Para Nietzsche ese "yo" es el hombre plenario. Se trata de una visión panteísta del "eterno retorno de lo Mismo". Ese "yo", porque es primero, porque se ha deificado, y porque a todo lo demás lo crea como algo de su disposición, es *incondicionado*. Vale decir, que como es primero, no tiene ninguna nada ante, ninguna condición previa. Además como es primero es *indeterminado*, porque toda determinación es interna al yo. Esta es la posición de Fichte. Ese "yo" es además *indefinido*, en tanto que infinito, porque todas las otras realidades se dan dentro de ese mundo totalizado. Ese "yo" es *absoluto* y, en el fondo, ese "yo" es *divino*. Esto lo dice tal cual Hegel en la noción primigenia del "ser-en-sí" y de "absoluto como resultado". Ese "yo" entonces es actualmente un "yo pienso lo pensado". No hay otro sino "yo soy único", y lo que *hay* es solamente algo que yo pienso. Por lo tanto, yo soy un "yo *teórico*" y las cosas son en tanto yo las puedo pensar, como teoría. Yo soy un "yo contemplador" y las cosas son en tanto que las puedo contemplar. Más allá de la contemplación, de la visión o de la teoría, está el no-ser, la nada, de lo que no puede hablarse.

Y bien, ese modo de considerar las cosas fue también el modo como los propios cristianos comprendieron su situación ante el mundo romano.

§ 106. *Conciencia, fe y teología teórica abstracta*

La "conciencia" es un modo de estar en el mundo cotidiano. Lo importante, es que además puedo pensar en la

conciencia que tengo de las cosas. Entonces me vuelvo sobre mí en un movimiento reflejo, y juzgo acerca de mi acción cotidiana. Es la autoconciencia. ¿Por qué me vuelvo sobre mí? Para por la conciencia saber lo que hago, para poder conducirme, corregirme, planificar, perfeccionarme. Esto es exactamente lo que piensa Freud. Freud piensa que la enfermedad es un ocultamiento a la conciencia del origen del trauma. De tal manera que si soy capaz de *saber* el trauma originario, *ipso facto* voy adquiriendo la salud. Es aquello de "la salud por el conocimiento", la tesis defendida de los trágicos griegos. Es, en el fondo, también un poco lo de Ignacio que en esto está con Freud y de todo el pensamiento moderno: "el examen de conciencia". La salvación por la *teoría* y por ello enseñábamos el catecismo como "doctrina" cristiana. De tal manera que el niño *aprendía* "teóricamente" el catecismo y ya tenía la fe, previa memorización podía repetir la "doctrina". Es una reducción de la alteridad a algo conocido, se avanza el conocer, el ver, el teorizar, el contemplar como lo esencial. Es una reducción de la exterioridad a la pura interioridad de un mundo que es el mío, y, por lo tanto, negación de todo otro mundo como bárbaro, como lo bárbaro a ser civilizado. El europeo, entonces, piensa su propio mundo y desde su propio mundo ve cómo conquistar a todos los otros mundos.

La teología practicó subrepticamente el mismo proceder, porque también la teología partió de un "yo pienso", pero en este caso, "*yo pienso lo teológico*". Y "lo teológico" eran doctrinas, *artículos* teóricos de fe, que eran pensados como oraciones con sujeto y predicado: "yo creo en Dios"; entonces, "yo" es el sujeto, "creo" es el verbo, "en Dios" el complemento objetivo. Era un "artículo" de la fe, teórico y que había que aprender rememorativamente. Yo aprendo, comprendo en mi mundo lo que dice ese "artículo" de la fe, que es una "doctrina" que conozco. Todo eso es una destitución grave de la fe, porque cuando digo: "creo en Dios", no afirmo ninguna tesis que yo deba memorizar, sino que yo afirmo algo muy distinto: el que yo, persona, reconociéndome "no todo" me abro a Dios y escucho su Palabra. Pero yo soy persona concreta

y él es el Misterio, futuro, y no puedo conocerlo sino justamente "creerlo". El *Credo* no puede conocerse sino que se proclama o anuncia.

El Credo es un "decir" actual "*a Dios*" y no un "lo dicho". Yo pronuncio en el *Credo* la imposibilidad de saber -y por eso digo: "creo-, pero no "algo" sino "*en Alguien*" que es Misterio. De tal manera que la relación es interpersonal y no de una inteligencia con un objeto conocido, como en el conocimiento de una idea, sino de una persona ante una persona, en un cara-a-cara. ¿Qué había pasado? La teología se había hecho una gnosis, un *Wissen*, un saber. Para poder hacer teología se tenía que entrar en el "estado de la cuestión" del saber. Entonces se decía: ¿qué es la Iglesia? ¿Qué se tendría que hacer? Ir a los diccionarios bíblicos, ir a todas las formulaciones de las enciclopedias, y después a los tratados de los teólogos y llegar laboriosa y librescamente a establecer el "estado de la cuestión" teológica. Todo esto prácticamente era un estudio afanoso y teórico. Y luego se partía de estas conclusiones para agregar algo nuevo, complicar un aspecto, llegar a la sutil exposición del sentido nuevo descubierta. La realidad cotidiana de un pueblo oprimido, aún del europeo, estaba en otro nivel, totalmente distinto del "estado de la cuestión". El "estado de la cuestión" no era de ninguna manera volver a la cotidianidad. ¿Por qué? Porque si la *fe* es *pensar* una doctrina, la teología es un *pensar* "lo pensado". Esta teología teórica, que parte de sí misma cuando plantea el "estado de la cuestión", si escinde, se divide. Primero está la teología suprema, la teología dogmática, que es la *teoría* sistemática propiamente dicha; después se ve cómo se puede aplicar esta dogmática a la praxis, que es la teología moral; luego se observa cómo se pueden encontrar en la Biblia los primeros principios de la argumentación teórica, la exégesis; más adelante se estudia, cómo puedo convertir a las personas o hacerlas entrar en el Reino, es la pastoral; la homilética por su parte es la técnica retórica para ver cómo puedo seducir a los creyentes con la palabra; además la histórica tiene la finalidad de descubrir lo anecdótico de la historia de la iglesia, etc., etc.

La teología se pulveriza en una cantidad de pedazos que son toda partes fundadas en principios teóricos, cuyo "estado de la cuestión" surge frecuentemente de la misma teología.

¿Qué ha pasado en el fondo de todo ese proceso? En el fondo de todo ese proceso, el otro, el pobre, el que es epifanía de Dios había sido reducido a *cogitatum* ("lo pensado"). Acerca de él ahora se puede decir mucho, y pensar lo que se quiera. Pero si "yo pienso" a alguien y lo conozco, no le puedo preguntar ¿quién eres?, porque yo no pregunto ¿quién eres? a quien sé quién es, y no le pregunto ¿cómo te encuentras? al que ya conozco cómo se encuentra. Si yo lo he hecho objeto, *cogitatum*, si conozco al otro, no puedo creer en él ni tener la experiencia del cara-a-cara. Sólo si el otro está *más allá* de la comprensión y del conocimiento, ante el que conozco la exterioridad, puedo inclinarme humildemente ante él como ante lo sagrado, y preguntarle: ¿Quién eres?, ¿cómo te encuentras? ¡Interpélame para sacarme de mi finitud y poder ser "sirviendo", es decir, creciendo! El otro había sido destruido por Europa, porque había sido interiorizado en un sistema mundial que ya mostré en grandes líneas en la *séptima conferencia* (§§ 63-65). De tal manera que con Pablo, Trento declara: la *fê* es "ex auditum" ("de lo oído"), pero, de hecho, los hombres de Trento no escucharon a ningún otro pueblo que al europeo. ¿No se supo nada de los indios, de los negros vendidos como esclavos, de los asiáticos? En Trento sólo interesó, lo mismo que en los sucesivos concilios las cuestiones intraeuropeas, y aún intralatinas, porque ni siquiera estaba presente la problemática de los bizantinos, y ya en pleno siglo XVI se estaba negando a los luteranos. Vean hasta qué punto, entonces, el otro había sido negado y ya se había instaurado en la Iglesia, desapercibidamente, el hecho de una totalización del "centro", y una dominación del pobre. Bartolomé de las Casas gritaba: "Están matando al indio, reduciéndolo a la más espantosa dominación y gran servidumbre". Pero Europa en el fondo no lo creía, no le interesaba (sino sólo para criticar a España). Era un paranoico dirán los cultos ilustrados, gritaba como en el

desierto pero no hubo oídos que lo escucharan. "*Ex auditum*" se proclamaba, pero *de hecho* no se aceptaba. ¿Qué pasa entonces? El pecado de la dominación no es descubierto. Por lo tanto, no es descubierto el pecado global de toda esta época histórico mundial. Como no es descubierto tampoco el sentido concreto de la salvación y la redención del pecado mundial se privatiza el horizonte de la vida cristiana o, a lo más, se la vive dentro del horizonte nacional. De tal manera que el español de los Reyes católicos ve cuáles son los pecados internos a la península; el francés del Rey cristianísimo ve los suyos; de igual manera, el alemán con sus príncipes, cuál es el pecado interno de su nación. La redención se plantea en un ámbito nacional, o en una Europa nacional, pero, en definitiva en un ámbito privatizado. Es contra esto que los propios teólogos europeos han intentado superar esta situación, y así van a aparecer renovaciones teológicas de importancia.

§ 107. *El solipsismo de la teología existencial*

Rahner primeramente, Schillebeeckx después, y toda la corriente que se llamaría "la teología existencial" parte de los siguientes supuestos. Todos ellos han estudiado a Heidegger, y como Heidegger se levantan contra el pensamiento moderno. El "pensar" no es lo primero, sino que lo primero es el "ser-en-un-mundo", *en* el que algún día puedo yo comenzar a "pensar". El pensar no es el fundamento: el fundamento es "ser-en-el-mundo". Yo soy primeramente, cotidianamente en Buenos Aires, en Argentina, en América latina; algún día, por alguna circunstancia crítica me pongo a pensar. Pero el problema del "pensar" es segundo con respecto al *comprender* el mundo en la cotidianidad. Esta teología, la de un Rahner, de un Schillebeeckx, viene a proponer lo siguiente: primero está el ser en el mundo cotidiano, lo existencial; después viene la reflexión sobre lo existencial o sobre esa existencia cotidiana, y esto es el pensar. A ese pensar no se le llama existencial sino "existenciario". Tomen cualquier libro de Schillebeeckx o de Rahner y podrán leer: la fe es una

posición existencial y la teología es existencial, porque la teología es una reflexión sobre la cotidianidad. Esto es ya importantísimo, porque la teología tradicional moderna, la de la tercera escolástica inclusive partía frecuentemente de la experiencia misma de la conciencia como "pensar" para pensar teológicamente algo, porque partía de la teología para pensar algo. Mientras que estos teólogos ya reconocen que hay que partir de la cotidianidad, para volverse con método para pensar esa cotidianidad. Hay un enorme interés en este replanteo de la teología existencial.

¿Dónde se plantearía la superación de la teología latinoamericana? En que el "ser-en-el-mundo" se avanza subrepticamente como igual para todos los cristianos. El "mundo", y por lo tanto ser-en-el-mundo cristiano, es para todos los cristianos una misma experiencia.

En la primera conferencia del año pasado (§§ 2-6) expliqué lo que significaba ser-en-el-mundo pre-cristiano, y de cómo la fe es *nueva* luz que comprende el mundo como nuevo mundo: de tal manera que es una *nueva* existencia, porque comprendo todo de manera distinta y descubro un nuevo sentido en todas las cosas. No quiero repetir, pero enseguida volveré sobre un aspecto.

El mundo es *uno*. Esto es equívoco porque en el fondo se afirma que ese único mundo es el mundo europeo. Como nuestro mundo latinoamericano está *más allá* del mundo europeo, como "lo bárbaro", nuestro mundo no se lo reconoce en su exterioridad. Y ¿qué pasa, entonces? Se vuelve a repetir lo anterior, aquello del "yo pienso" indeterminado. Ahora el *pensar* es determinado por un mundo, pero el *mundo* europeo es lo indeterminado: el fundamento. La teología latinoamericana dice: "¡No!". Ese mundo también está condicionado y condiciona a otros: *no es único*. No es lo mismo "ser-cristiano" en el centro, que "ser-cristiano" en la periferia. No es "lo mismo" pensar desde el centro, que pensar desde la opresión, o pensar sobre la periferia desde la periferia misma. Es muy distinto. Lo peor del caso se da cuando la periferia

piensa el pensar europeo y descubre la realidad europea creyendo que es la propia. Esta es la alienación teológica "suprema" que muchos sufren en América latina. Desde la periferia piensan el pensar europeo y creen descubrir la realidad latinoamericana. En este caso hay una doble falacia. En primer lugar, por pensar que su pensar es único; en el segundo, por creer que la realidad europea es la nuestra y con lo cual se explica que nuestra realidad es inexistente. Entonces, claro, no hay teología latinoamericana y no puede haber sino una: la europea, que además es universal, porque el único "ser-cristiano" es el ser europeo. Hoy por hoy, en América latina, el mayor peligro de desarraigo lo representa el repetir sin crítica la teología progresista europea.

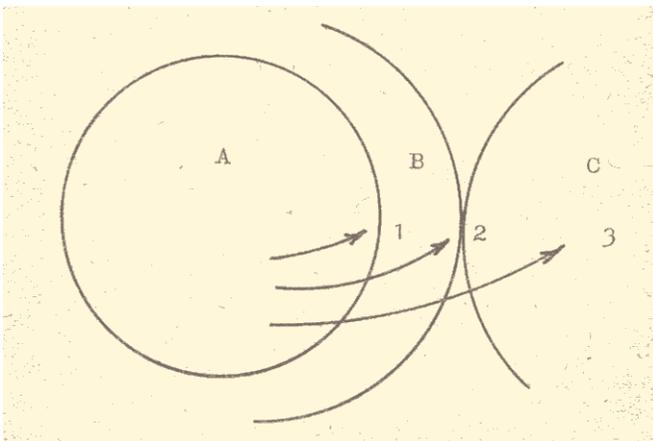
§ 108. *Falta de mediación histórico-política en la "teología de la esperanza"*

Demos un nuevo paso y consideremos el pensar de Moltmann, en su *Teología de la esperanza*. Él muestra, a partir de la obra de Ernst Bloch el *Principio esperanza*, que el mundo está totalizado como un mundo de "recuerdo de lo mismo". Por su parte, la esencia del cristianismo consiste en la esperanza, en la esperanza del reino. Ningún sistema se avanza como el final, sino sólo el reino. Entonces hay dos reinos: el reino vigente, y el reino escatológico. Se muestra que el que se cierra en este reino, cumple un acto idolátrico; y solamente esperando el reino futuro es que pone en cuestión al sistema y se lo abre a la parusía, lo utópico. ¿Cuál es la crítica que se puede levantar contra esta teología? Y, muy simple: al usar solamente dos polos, escamotea un tercer término y al escamotear el tercer término reafirma el *status quo* *. Miren como funciona una lógica de la esperanza no suficientemente histórica. Si digo: hay que esperar el reino; esto me permite abrirme a Dios. Si hablo de la esperanza

* Esto fue dicho en 1972. En 1974 debemos aclarar que Moltmann ha comenzado justamente a modificar su tesis en el sentido apuntado.

cómo una esperanza escatológica, ¿cómo, de hecho, puedo significar por mis compromisos esa esperanza escatológica? La única manera sería la de ponerme a obrar en la espera. Pero, y ante el reino histórico visible, ¿cómo testifico lo escatológico? Ante lo económico, lo político, lo cultural, ¿de qué manera simbolizo o manifiesto el reino escatológico? Se queda Moltmann diciendo muy poco, algo así como una justificación de la ética profesional, por lo cual en la esperanza cada uno cumpliría su deber sin ponerse radicalmente la totalidad del sistema en cuestión. ¿Por qué? Porque entre el sistema vigente (A) y el reino (C) hay un tercer momento (B) que yo siempre he indicado en este curso y es el proyecto histórico liberador (2) que no es el proyecto vigente (1) ni tampoco es el reino (3).

Esquema 9: EL SISTEMA Y LA LIBERACION HISTORICA Y ESCATOLOGICA



Este proyecto liberador es un proyecto futuro e *histórico* y no es el reino pero tampoco es el vigente. Es ahí donde se juega la problemática histórica: no se puede sólo hablar de la esperanza más allá del *status quo*, porque se lo hace de tal manera que al no jugarse histórica-

mente por un proyecto futuro, y esto lo he indicado muchas veces, aunque se diga esperar el reino de Dios, de hecho, al no significar por su praxis y empíricamente un factor disfuncional dentro del sistema, lo reafirma y lo sacraliza. De tal manera que va a su Iglesia a la celebración dominical y espera así con mayor vehemencia el reino, y ora, y sale de la comunidad entusiasta y trabaja después toda la semana, de lunes a sábado, y trabaja no sólo como todos los demás si no que quizá con mayor esfuerzo, pero sin poner en cuestión el sistema como tal.

El que de una manera privada, y aunque sea social, afirma el sistema con la esperanza del reino, pero de hecho no significa un disturbio para el mismo, histórico o empírico, a fin de relanzarlo a un proyecto de liberación histórico, de hecho, pues, reafirma el sistema. ¿Por qué pasa esto? Porque el teólogo, sin darse cuenta, está en el "centro" del mundo; ya está en el mejor de los mundos actuales posibles. Después de esto está el reino; no hay en el horizonte un proyecto de liberación *nuevo*. Lo único que puede hacer por sus contemporáneos es librarlos de las redes de la sociedad de consumo. Es aquí, entonces, que Moltmann, como Marcuse y como todos los que quieren cuestionar al hombre desde la misma sociedad superconsumidora, proponen un poco lo de los monjes que se retiraban del mundo, y que un poco, en nuestra época, sociológicamente es el *hippy*. El *hippy* esencialmente se define por un "no" al sistema; se retira del sistema. Es como el *juego* de la teología de Cox, que procede de Nietzsche. Pero retirarse del sistema es un epifenómeno del sistema y no lo supera como tal, no lo pone en cuestión, sino que, simplemente el hippy puede que viva una vida más humana, pero no ha tocado a la totalidad del pecado como tal, sino que es como una extrínseca y quizás simbólica motivación para sobrevivir.

En cambio, el proceso concreto de liberación de los pueblos subdesarrollados pone en cuestión la totalidad del sistema, pero no solamente como externa crítica, sino también como interno desgarramiento de la totalidad. De ahí, entonces, que el hecho de redefinirse con respecto al

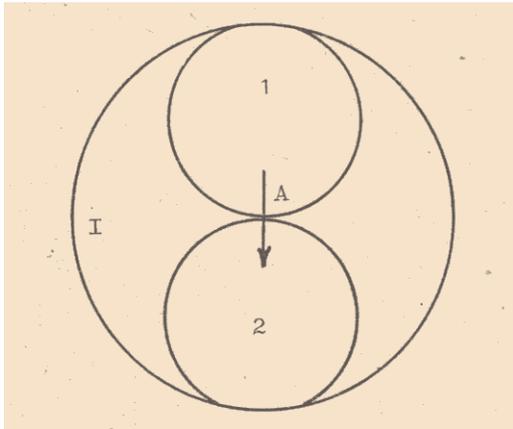
sistema por la fe y esperanza en Dios, no es lo mismo que creer y esperar a Dios jugándose por un sistema concreto de liberación histórica. Moltmann, entonces, aunque plantea la cuestión de la planificación de un proyecto futuro, no toca el fenómeno del proyecto histórico de *liberación*, que incluye todo un compromiso económico, político, cultural. Y al no hacer eso, diríamos así, *desencarna* la esperanza, o aún la transforma en *opio*.

§ 109. *Falta del nivel internacional de la teología política*

De igual manera podríamos criticar la crítica que Metz propone desde su teología política. Metz dice, y con razón, que la teología tradicional ha sido un pensar privatizado, de individuo que cumplía su función dentro de la Iglesia y en la sociedad sin sentido crítico. La teología era cómplice, entonces, del sistema. A partir de reflexiones tales como las de de Lubac en *Catolicismo*, se muestra que no hay ningún dogma cristiano que sea privado sino que todos son sociales, porque en el cristianismo el individuo no es tomado como totalidad autónoma, sino como exterioridad o como parte de una comunidad. Pero Metz propone algo más que de Lubac. No demuestra solamente que el dogma es social, sino que indica que la función de la fe cristiana y de la teología es una función crítico-liberadora del mundo en que se encuentra. De tal manera que la teología que es la que nos ocupa, es una reflexión sobre la cotidianidad, pero crítica, desprivatizante y mostrando las exigencias comunitarias del hombre en todos sus niveles. Pero esa crítica se efectúa desde el horizonte de una *nación*, y mucho más en concreto: de una nación *europea*. El nos habla de un *todo* en el cual la teología debe cumplir su función crítica. Pero ¿cuál es ese *todo*? Ese *todo* es el de una nación. En cambio, si nosotros le preguntáramos: ¿Por qué no plantea a esa crítica pero a nivel *internacional*, dónde hay pueblos de la "periferia" y naciones del "centro"? De tal manera que su crítica profética pueda llegar a ser crítica de la dominación de los países del "centro", del

imperialismo, de la explotación de los pueblos pobres. ¿Por qué no realiza una crítica también del imperialismo en el sentido de la explotación mundial del hombre por el hombre? ¡Ah! Ahí Metz ya no nos propone crítica alguna, porque él está muy incluido en una realidad nacional alemana y no logra problematizar el horizonte internacional en que vivimos, sino solamente "su" mundo nacional. De ahí, entonces que el punto de apoyo de su crítica es el "centro" (1), que es muy distinto que si uno se encuentra en la "periferia" (2) .

Esquema 10: EL ORDEN INTERNACIONAL Y EL NACIONAL



I: Horizonte internacional
 1: Nación "centro". 2: Nación "periferia"
 A: dominación imperial

Porque, encontrándose en la periferia, el *todo* que consideramos no es el centro sino realmente la *totalidad* del *sistema mundial presente*. Estando nosotros en la pobreza, estamos más en la *realidad* que los que están en el "centro", en la riqueza. De pronto, la pobreza se transforma en bienaventuranza aún para la teología, y también para la existencia cristiana, porque somos los que podemos vislumbrar cuál es el próximo sistema y sabemos cómo debemos jugar por él.

Mientras que el que no ha descubierto la dominación (flecha A), tampoco ha podido poner en cuestión el *todo* internacional, que es el "todo del mundo". La "teología política" europea solamente ha puesto en cuestión el *todo* nacional. Pero al poner en cuestión sólo su todo nacional, aprueba aquello que hace que ese todo nacional sea lo que es; es decir, aprueba la dominación (flecha A) que se cumple sobre los otros pueblos y encubre de esta manera en su crítica, la crítica más radical. Quiere decir que su crítica, por ser nacional no es suficientemente liberadora; se torna nuevamente ideológica, porque critica "parte" del sistema pero no la totalidad del sistema *nacional* alemán, por ejemplo, como país del "centro".

§ 110. "*Lucha de pueblos*" antes que
"*lucha de clases*"

Hay más todavía. El teólogo francés de origen italiano, Girardi, habla de la teología de la liberación europea y de las "luchas de clases". Y bien, creo que es sumamente importante su posición porque muestra cómo, efectivamente, en teología puede cumplir la función crítico social y hasta revolucionaria, ya que la lucha en concreto entre los hombres, dominados y dominadores, es una realidad. Pero él no explica claramente cuál es el origen de esa lucha primera. El *origen* de las luchas de clases, según hemos visto, es un hecho primero en la historia, pero la misma lucha es un hecho segundo. Primeramente el hombre está en la totalidad, domina al otro, lo aliena. Cuando el alienado descubre su situación de dominado nace en él la "voluntad de libertad" y se propone recorrer un camino de liberación. Luego se pone en marcha, y puesto en marcha, viene la represión. La respuesta a la represión es la guerra, la lucha. Quiere decir, que la "lucha de clases" aparece después de la "voluntad de libertad" y del "amor-de-justicia". Primero se da el amor de justicia al pobre como pobre, un comprometerse por él. Y puestos en camino es que comienza la lucha. La lucha es un fruto del pecado, es un tema frecuente en la Biblia. La "lucha de clases" es un hecho, pero no un hecho *originario* sino

segundo. Esta es la diferencia entre una interpretación marxista y la cristiana. La lucha es un fruto del pecado, pero cuidado, los dos oponentes no están en igualdad de derechos ni los dos que luchan son malos. El que ataca como dominador es perverso, es un "ángel" del "Príncipe de este mundo", y el que se defiende como dominado es bueno, es el héroe de la liberación. Además, los teólogos de la teología de la liberación del "centro" piensan sobre todo en los pobres del "centro", que son los obreros franceses, alemanes, norteamericanos, pero no advierten que hay una diferencia esencial entre los pobres del "centro" y los pobres del "mundo", que son los de la "periferia". Un obrero norteamericano minero es pobre en Norteamérica, pero gana cinco dólares por hora; un obrero boliviano gana un dólar pero por día: ¡cuarenta veces menos! ¡Hay demasiada diferencia! El obrero norteamericano es parte de un sistema de dominación que él usufructúa, y por eso se opondrá en el fondo, a la liberación del obrero boliviano. Si Bolivia o un país árabe se libera, la opulencia norteamericana entraría en crisis y con ella la del obrero norteamericano. Por ello, esencialmente, el obrero del "centro" es solidario de la explotación del obrero de la "periferia".

Estos hechos se le escapan al teólogo de la liberación del "centro". Nuestra liberación es más radical y tiene otras motivaciones. ¿Se dan cuenta, entonces, que aún en ese caso nos distinguimos?

§ 111. *¿Teología de la liberación?*

Al explicar todo esto ya estoy, en cierta manera, indicando cuál fue el origen de la "teología de la liberación". Su origen fue cuando hace muy pocos años, apenas cuatro, Gustavo Gutiérrez se preguntó: ¿hay una "teología del desarrollo" (como se hablaba hace pocos años) o una "teología de la liberación"? Desde el modelo del desarrollo podía surgir una teología del desarrollismo, que tiene al "centro" como modelo. La teología de la liberación surge por el descubrimiento del hecho de la dependencia.

Ahora el modelo ya no es la imitación del centro, sino la propuesta de un hombre nuevo, a partir de la comprensión de la estructura del sistema mundial. Quiere decir que es una teología mucho más radical y mundial, mucho más englobante y no es solamente *un* aspecto nuevo, sino que es una transformación total de la reflexión teológica.

Gustavo Gutiérrez lo plantea y lo sitúa a partir de sus reflexiones sobre un hecho mayor, ¿saben cuál? A partir del hecho de la *pobreza*. Lean los documentos de Medellín, en aquello que nadie casi ha advertido, que son los documentos sobre "la pobreza". Se deben en gran parte a la pluma de Gustavo Gutiérrez. Ustedes van a encontrar en ese pequeño texto de Medellín lo más importante, a mi criterio, de la teología actual de la liberación, porque es un descubrir al pobre como oprimido, como clase, como nación. El pobre descubierto como exterioridad es el comienzo de todo el proceso reflexivo que nos tiene en vilo.

Quiere decir entonces que se descubre así un replanteo cabal de la teología, epistemológicamente desde la formulación de la cuestión de la dependencia, y cristianamente desde el develamiento del rostro del pobre hoy. Es por este camino que Hugo Assmann, por ejemplo, con gran conocimiento de la teología europea, comienza la crítica de los teólogos europeos, descubriendo cada vez más que esa teología se ha encerrado en un cierto horizonte que la transforma en *ideología*. La teología europea no es para la periferia, la barbarie o desde los bárbaros. Nosotros necesitamos ahora poseer algo así como un "sospechómetro": debemos saber "sospechar" lo que ocultan muchas de sus reflexiones. Nuestra teología va a ser mucho más crítica que la de ellos, no porque seámos más inteligentes, ni porque tengamos más, instrumentos teológicos: simplemente porque sufrimos el sistema y estamos fuera. Quiere decir que el color exterior de la casa del opulento lo ve el mendigo que pasa junto a ella desde fuera; lo ve el mendigo y no el que habita dentro de la casa. Nosotros poseemos mejor visión del panorama de lo que es la casa del centro, porque vivimos fuera. No

porque seamos más fuertes, sino porque somos más débiles. Pero, en este caso, como digo, la debilidad es futuro, es posibilidad. Esta teología realiza una crítica de la teología del centro, ya que es una teología de la periferia y, por lo tanto, una teología que va proponer claramente puntos de apoyo críticos para América latina, pero y también para el mundo árabe, para el Africa, para la India y para la China, para los negros y chicanos de EE. UU. ¡Es la gran mayoría de la humanidad! Y como esta mayoría oprimida se vuelve contra el "centro", es también válida para ellos, porque muestra, de paso, el camino de su propia liberación, o mejor, de su conversión, de su *desposesión*. La conversión del centro no va como la proponen los *hippies*, sino por un jugarse históricamente por el pobre. Y los que no se jueguen por los pueblos pobres del mundo no se van a poder convertir. En cierta manera su cristianismo cada vez se volverá más en sus manos como una "papa caliente", y ya no sabrán qué hacer con él, porque les va a increpar, no les permitirá sólo dar limosnas, sino que les exigirá justicia. Recuerden aquello de "ayuda a los países del tercer mundo" o subdesarrollados. ¿En qué se ha transformado? En hacer préstamos bancarios que, con fantásticos intereses, explotan más al Tercer Mundo. ¿Eso es ayuda? Ahora se ve que en el "centro" no hay ninguna generosidad, porque hay una sistemática explotación; quiere decir que el cristianismo que allí no critique comienza a ideologizarse, a taparse, a no creer en el pobre. Quiere decir que América latina tiene, de pronto, una fantástica responsabilidad. Si es cierto lo que dije, que la Iglesia latinoamericana está por designio de la Providencia en la pobreza del mundo, no por elección sino por nacimiento, entonces, nos toca una gran labor en el próximo futuro mundial. Si la Iglesia latinoamericana no se compromete por la liberación el cristianismo mundial no dará ningún signo comprensible al Africa y al Asia.

En este caso, ya no deberíamos hablar de teología de la liberación ni teología latinoamericana, sino simplemente de la teología hoy *en el mundo*. En el mundo, incluyendo el "centro" y la "periferia".

§ 112. *La revelación de las categorías interpretativas*

¿Qué es teología?, pero, antes: ¿qué es revelación? y por lo tanto también, ¿qué es fe? Vamos a replantear estos aspectos para dar una respuesta coherente.

Primero ¿qué es revelación? La *revelación* (voy a dar primero una descripción global que después explicaré por partes) *es el decir alterativo de Dios, existencialmente, que manifiesta las categorías o pautas interpretativas de la realidad crística*. Revelar, primero, supone lo que hemos mostrado hasta ahora, desde el principio: supone que hay un otro, porque no me puedo revelar a mí mismo. Yo a mí mismo no me digo algo, sólo lo recuerdo. Mientras que cuando en la totalidad me enfrenta el Otro, y cuando el otro habla, su palabra, la del otro (de la que hablé en la *primera conferencia*, § 1), toca a mi oído que escucha, esa palabra es revelación. Revelación, entonces, es palabra del otro que me dice lo *nuevo*, lo que no conozco si no me lo revela.

¿Qué es lo contrario de revelación? Delación. Y cómo yo logro la delación del otro? Por la tortura. Si tomo a una persona y la torturo, entonces delata lo que no quiere revelar. Porque revelación significa palabra del otro que dice el misterio en la libertad. Pero, por otra parte, exige que lo escuche, porque si él me revela algo, me dice algo, pero no lo oigo, tampoco hay revelación.

La sola palabra "revelación" incluye toda una experiencia del hombre, cara-a-cara, totalidad y alteridad, y todo lo que he estado queriendo explicar estos días. Si no, no se entiende ni siquiera cómo comienza la situación.

De ahí que la filosofía procura aclarar las categorías de totalidad y la alteridad, como la posibilidad de una revelación antropológica (es decir, que otro hombre, en la libertad, se me revela). Y sólo después se puede llegar a la revelación de Dios y decir que, si hay Dios, es posible que se revele. y ahí termina la filosofía.

La teología comienza justo cuando se dice: sí, Dios se ha revelado y *ha dicho* "esto". Entonces quiere decir que revelación es un "*decir*" (en hebreo *ledaber*, de donde viene: *dabar*, la palabra, el verbo) no solamente "lo" dicho, sino es un *decir* mismo; es un decir del otro que por su palabra se expone a la presencia y responde a aquello que se le ha preguntado porque no se sabe. De ahí que "el que tenga oídos para oír que oiga" muestra una estructura antropológica del oído y la revelación.

La revelación es un *decir* "alterativo" de Dios. Dios primero crea: esta es la alteridad metafísica en su nivel cosmológico, porque cuando el otro era solo, creó las cosas y a eso llamamos *cosmos*. En la totalidad del cosmos el Otro absoluto manifestó su Palabra *nueva* y eso es la revelación.

La primera Palabra, la revelación *constitutiva*, es que "la *Palabra* se hizo carne". La Encarnación es toda la revelación y es al mismo tiempo la *realidad* de lo que después se dice. De ahí que indiqué que la "revelación" era un *decir* del Otro, pero de la realidad "crística". Observen: *realidad* no es lo mismo que Palabra. Cristo salva y El es desde ya la salvación del hombre, es la *realidad*. Pero esa realidad hay que "des-cubrirla", porque está "cubierta", y para que la "des-cubramos" la Palabra revela iluminativamente esa *realidad*. Quiere decir, entonces, que hay que distinguir entre la *realidad* crística (y no digo simplemente sobrenatural porque esta palabra es equívoca) y la *revelación* de dicha realidad. Cristo es *real*; la gracia es *real*. Sobrenatural quiere decir que no es natural, pero ¿qué es lo natural? ¿Lo natural es lo cósmico, previo a la encarnación? Esto es equívoco. Pero además creemos frecuentemente que a veces la gracia o lo crístico es accidental y esto lo confundimos con lo "sobre añadido", con lo *irreal*. Mientras que lo crístico es *realidad* en plenitud.

La realidad crística es *real, efectiva, constitutivamente* lo que la Palabra de Dios "devela". Y ¿qué es lo que Dios devela? ¿Este o aquel hecho histórico? ¡No! Lo que

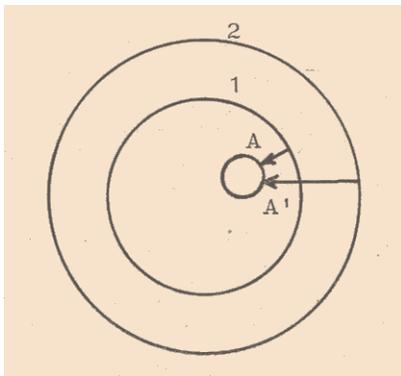
se revela son las pautas o las *categorías interpretativas* "de" esa realidad. Es decir, Dios no revela: "Esto es bueno", sino que revela cuáles son los *criterios* que me permiten descubrir si esto es bueno. ¿Cómo? Bueno, ante la pregunta de: ¿quién es bueno? Jesús responde con una parábola, que es la explicación de las categorías en ropaje de *masal* (explicación didáctica judía): "Había una vez un hombre que iba por un camino, lo tomaron los bandidos y lo tiraron al suelo. Y vino entonces un levita; pasó un sacerdote; y por último se acercó un samaritano...". El no dijo: "Tú eres bueno". El dijo: "Haz lo mismo y serás...". ¿Qué es lo que le reveló en ese *masal*? Le reveló *las categorías interpretativas* que, aplicándolas en cada caso concreto, le descubrían la *realidad*. Observen entonces que la revelación, más que manifestar *contenidos* concretos, revela la luz que me permite iluminar los contenidos concretos. Eso es lo que llamo *categorías*, pautas o criterios que miden cualquier situación histórica futura, pasada o la que fuere. Quiere decir, entonces, que la cuestión está en saber cuáles son esas categorías y saber aplicarlas, y haciendo esto somos cristianos. Pero, perdón, me equivoco: la cuestión está en saber cómo *practicar* estas categorías y entonces soy cristiano. El *saberlas* es más bien la función del teólogo.

Es decir, Dios se revela; Dios nos revela las categorías, las pautas, que son como una luz: Dios nos da como una linterna. De tal manera que en la noche de la historia, podamos descubrir una mesa, una ventana y un banquito. Dios no revela la mesa, la ventana ni el banquito o la cosa concreta: lo que El nos revela es la luz que nos permite, después, concretamente, descubrir el sentido de la mesa, ventana y banquito bajo su luz. Hemos dicho siempre "a la luz de la fe". El asunto justamente es saber: ¿qué es la fe? y ¿quién la tiene?, porque dije que la revelación es el decir alterativo de Dios existencialmente. Existencialmente quiere decir "cotidianamente", todos los días. Vamos a ver cómo se plantea esta cuestión.

§ 113. La fe como interpretación *

Yo vivo en un mundo precristiano. Interpreto todas las cosas de una cierta manera. ¡Cuidado! Ya dije algo que nos interesa: yo *interpreto*. Interpretar es descubrir el *sentido* de algo. Digo: una mesa. ¿Es lo mismo una mesa de madera para hacer fuego que una mesa de metal para ser vendida? No, porque el *sentido* no es el mismo. Con esta mesa puedo hacer fuego, porque es madera. El sentido de la mesa en ese caso es sólo ser "combustible". Si ahora la necesito para poner algo arriba, entonces sí la interpreto como mesa. Si la vendo sólo descubro su *sentido* económico. La mesa es la misma pero el *sentido* es distinto. "Interpretar" ** no es lo mismo que comprender; interpretar es descubrir el sentido. Yo estoy en mi mundo y descubro dentro de él el sentido de algo.

Esquema 11: EL NUEVO SENTIDO EN EL MUNDO CRISTIANO



1: Horizonte precristiano

2: Horizonte cristiano de la fe

A: Sentido precristiano del acontecimiento

A: Sentido nuevo a la luz de la fe

* Véase lo ya explicado en la *Primera conferencia*, §§ 2-6.

** Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, § 7, págs. 65 ss.

La revelación es manifestar categorías *interpretativas*.
¿Por qué? Porque ahora de pronto recibo de alguien una advertencia, una indicación, una luz que implanta mi mundo como un *nuevo mundo*.

Desde el horizonte 1 descubría el sentido A; del horizonte 2 descubro ahora el sentido A; es decir un nuevo horizonte enmarca un nuevo sentido de las cosas. Si soy griego pagano, digo: "mesa" y "madera". Al decir madera digo "árbol", y lo relaciono con la "diosa vida". El sentido es el del eterno retorno de lo mismo. Soy cristiano y digo: "árbol", pienso entonces en una "creatura", y enuncio: "la mesa está a mi servicio". ¡Es muy distinto! Quiere decir que por la mera noción de creación todas las cosas han cambiado de *sentido*, están a mi servicio, hasta el sol. Mientras que a la luz de la visión griega, yo adoro el sol, porque el sol es divino. ¡Muy distinto! Quiere decir que el sentido de las cosas cambia según sea la luz. Y bien, digo entonces: *la fe es una luz que ejerce existencialmente las categorías reveladas*.

La fe, entonces, es una luz; pero una luz, como ya indiqué, que porta la comunidad cristiana, aprendida por tradición de mano a mano. Si aprendo esas categorías no es porque alguien me dijo: "Esta es una categoría", sino porque experimenté existencialmente cómo la usaba alguien en la comunidad cristiana, y así, ante *tal* hecho descubría tal "sentido". Ante una realidad descubría un cierto sentido, y ante otra realidad otro sentido. Cotidianamente comencé a darle el sentido que dicho cristiano le iba dando, no *teóricamente* sino *prácticamente*. Y así fui adquiriendo la fe y comencé a interpretar las cosas como él las interpretaba. Cuando interpretaba las cosas tal como él las interpretaba, de hecho, práctica, cotidianamente, estaba usando las categorías reveladas para interpretar la realidad. Las estaba usando "existencialmente" y no pensadamente. ¿Se ve la diferencia? Si se le preguntase al cristiano: ¿cuál es la categoría que está usando? ¿Qué es eso? -respondería-. ¿Qué significa categoría? Nunca lo había escuchado y sin embargo podía ser un héroe, un profeta, un santo. Estos días les he estado hablando

de esas "categorías" todo el tiempo. Lo he hecho como teólogo. Pero el cristiano, el buen cristiano, las *usa* perfectamente, con conciencia, pero sin autoconciencia. Sabe lo que es en concreto el pecado, pero no podría explicarlo categorialmente. Y al decir "pecado", en el fondo, ha dicho lo que expliqué, es decir, que el que peca se ha totalizado. Pero yo uso una categoría *explícitamente*, mientras que él la vive *implícitamente*; porque tiene experiencia de lo que significa "cerrarse" como un "dios" y negar al Dios creador.

La fe es un cotidiano interpretar o usar las pautas, categorías o luz que Dios ha revelado y con las cuales descubrimos cotidianamente el sentido de la realidad, del hecho crístico que se va desarrollando, desplegando, en la historia del pueblo; en todo, en el modo de andar en auto, de escribir un diario, de usar una corbata, o de escupir. En todo, porque aún esa tontera de escupir, alguien podría no hacerlo en la calle para no enfermar a otro siendo él mismo enfermo; y de esta manera está sirviendo al prójimo y sería un acto de caridad, y si no escupiría no más sin problema.

Quiere decir que en lo más cotidiano de la vida se están ejerciendo o viendo esas pautas que o nos totalizan como lo único, o nos abren al otro.

De ahí que el "amar al prójimo" es toda la ley. "Amar al prójimo" no es una norma moral secundaria. ¡No! Amar al prójimo es justamente (y no "como a sí mismo" sino "como yo os he amado", que es el *nuevo* mandamiento) el amor que trasciende la totalización. El amar como "yo os he amado", es un dar la vida hasta la muerte. Quiere decir que tenemos ya una pauta. El que en la vida cotidiana es cristiano, lo es porque está situando el otro como aquel que en su servicio merece que dé la vida hasta la muerte.

La vida cristiana es un practicar cotidianamente en la praxis existencial ciertas categorías que se han recibido del Otro (el otro en este caso es el Dios de la revelación en la tradición de la Iglesia) a través de la voz interpelante del pobre.

§ 114. *La teología como la "pedagógica analéctica de la liberación escatológica"*

¿Qué es, entonces, la teología? La teología, en primer lugar, es la que piensa reflexivamente esas categorías. Es decir, la teología se vuelve sobre la misma luz que ilumina y la piensa como tal. El pensar es, entonces, un volverse sobre las categorías reveladas y cotidianas en la comunidad cristiana, para pensarlas. No es un ejercerlas en la ingenuidad cotidiana, sino el colocarlas como *objeto*; objeto en el sentido de "lo que se arroja delante" de una consideración *teórica*. Ahora estamos en la *teoría*: Pero teoría que sabe que surge de la *praxis de un pueblo* y que sabe, además, que esa *praxis* es infinitamente más rica que la *abstracta* descripción que hace el teólogo. De tal manera que *pensar* teológicamente es un "volverse sobre la cotidianidad cristiana.

¿Cómo es que y por qué uno se vuelve sobre la cotidianidad? "Volverse" es una posición *crítica*; es decir, alguna crisis se ha producido en la cotidianidad. ¿Por qué alguien se vuelve a la cotidianidad que vive y se vuelve reflexivamente? Se vuelve así porque en su existencia cotidiana ha visto que faltaba una cierta clarificación. Esa confusión se le ha presentado como insoportable, retardataria del proceso de la liberación. En la *crisis* de toda la Iglesia, se hace necesario un esclarecimiento de la situación. El pensar mismo, por vocación, no surge porque sí, sino como una *ruptura* con la cotidianidad acrítica y como crisis de esa cotidianidad. Aquí nace la vocación de "estar-en-la-claridad" acerca de esas categorías: la vocación teológica. Si América latina puede ahora producir una teología es porque la crisis de la Iglesia mundial, pienso, se vive en América latina de una manera absolutamente privilegiada. Los europeos, los del "centro", viven una crisis que es mucho menor que la nuestra. Ellos viven la crisis de la modernidad europea, mientras que nosotros vivimos una crisis mundial. En ese sentido, por estar en la periferia, nos hacemos cargo de la crisis de todos los pueblos pobres del mundo, mientras que los que están en el "centro" se hacen solamente responsables,

diríamos así, de la crisis de su propio mundo, y no ven un proyecto de liberación, una "salida" de su situación. Desde sí no podrán encontrar una salida, sino desde los pobres del mundo.

El pensar que surge de la crisis es más pensar cuando la crisis es más profunda. La crisis en América latina es mucho más profunda que en el centro. Y por eso es que nuestro pensar debe calar más hondo, debe calar desde el origen de la Iglesia hasta hoy y en todo el mundo.

La teología es un pensar que se vuelve sobre la cotidianidad, pero no para pedirle sólo el sentido concreto al presente, sino también para preguntarse por las categorías *mismas* que iluminan esa cotidianidad. ¿Cuáles son esas categorías? Se puede decir que las vengo usando desde el comienzo de estas conferencias. Desde el principio expliqué lo que era la "*totalidad*"; es la *carne*, en el sentido de *mundo*. Allí estaba describiendo una categoría. Es una de las luces primeras o categorías que usa el Antiguo y el Nuevo Testamento, y Jesús y la Iglesia en toda su historia. Hay que saberla pensar como tal: como categoría interpretativa.

Cuando la categoría teológica cristiana interpretativa fue la "sustancia" (*ousía*), como para los griegos, y, luego, el accidente (como la cantidad, cualidad, relación, las nueve categorías restantes de Aristóteles) se partía de algo que se estaba dando en firme, *debajo* (*sub-*) de lo que aparecía, y como la esencia; y después se pensaba lo que era soportado, llevado: los accidentes relativos; todas ellas eran categorías también. Pero eran categorías pensadas desde la *totalidad* griega. Mientras que si pongo en cuestión a esa *totalidad* como tal pongo en crisis todas las categorías aristotélicas. Pero al mismo tiempo surgen nuevas categorías que no tenía el pensamiento griego. La categoría de "sustancia" se muestra absolutamente insuficiente para la descripción del fenómeno humano, porque lo esencial no es la "sustancia" sino la relación: la persona, en la Trinidad, decía Tomás que es una "relación subsistente".

Las categorías griegas de interpretación respondían a una comprensión panteísta del mundo, donde desde la "naturaleza" (la *fýsis*, el ser) todos los entes, las cosas se avanzan teniendo una cierta forma, substancia, *ousía*. Desde la metafísica de la creación, en cambio, todo se comprende desde la libre opción de Dios por crear. El cosmos mismo tiene un estatuto ético, porque es obra de la Libertad absoluta. La categoría de *Alteridad* (el Otro como libre más allá de la *Totalidad*) es lo primero: "En el comienzo (*barrishit*) creó Dios...." (*Gn* 1, 1); "en el comienzo (*en arjé*) era la Palabra..." (*Jn* 1, 1). *En el origen* el Otro, sea como creador, sea como redentor sea como el pobre que provoca a la justicia o como Cristo que libera.

Y así, tanto la *Totalidad* como la *Alteridad*, la *dominación* cómo el *oprimido*, el *pecado* como la *liberación* o el *servicio*, el *orden viejo* (los órdenes viejos o el hombre viejo) como el *nuevo orden* o el *Reino*, que se antepone al "mundo" como el imperio del "Príncipe de este mundo", son las categorías *reveladas* por Dios, *ejercidas* por el creyente, *pensadas* por la teología.

Es decir, el pensar teológico es autoconciente de las propias categorías: no las usa sólo existencialmente, sino que las piensa metódicamente. La teología tiene un *método*. Dicho método no es sólo científico o demostrativo, no es sólo dialéctico, sino que es estrictamente *analéctico* *. El método científico "muestra" las conclusiones "desde" axiomas (muestra-desde: de-muestra). En teología no se demuestra desde axiomas del sistema sino que se muestra desde el pobre, Cristo, Dios, que está más allá que el sistema. No puede ser dialéctico, porque el método dialéctico ("ir a través" de diversos "horizontes") parte de la Totalidad, de la *carne* y sólo muestra el fundamento

* Sobre el método analéctico véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, II, VI, §§ 35-37, y otra obra nuestra *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, cap. V. Además véase en el *Apéndice* de estas conferencias, §§ 9-11.

de la carne, del sistema, de la Totalidad, no puede re-vasarlo. El método de los profetas, de Jesús, de la teología cristiana y por lo tanto de la "teología de la liberación" es ana-léctico, es decir, se apoya en una Palabra (el *logos* de ana-léctico) que irrumpe desde "más allá " (eso significa *aná-* o *aná-* en griego) del sistema, la Totalidad, la carne. Desde el acto que surge desde *más allá* del cosmos (la Libertad creante), desde *más allá* de la historia (la vocación a Abraham y Moisés), desde *más allá* de Israel (la encarnación del Verbo), desde *más allá* que todo sistema (el pobre como epifanía de Dios) se desquicia la Totalidad y nace un mundo nuevo: el Reino que ya nace entre nosotros en la historia pero que triunfante estallará cumplidamente *más allá* de lo humano al fin de la historia mundial.

Por ello, la teología podemos finalmente definirla como la *pedagógica analéctica de la liberación histórico escatológica*. La teología es portada por el teólogo. El teólogo se sitúa en la historia política y erótica como un pedagogo. Su relación con el Otro no es como la de un varón-mujer o viceversa, no es una erótica, pero tampoco es como la relación hermano-hermano o poder-gobernado, no es una política. La situación del teólogo, en su sentido estricto, continúa el don de profecía y le agrega a ésta la clarividencia autoconciente. La teología es magisterio, establece la relación maestro-discípulo. Jesús fue el *Rabi* de Galilea, profeta y teólogo judío, educado en la Sinagoga y en su hogar de Nazaret. La teología es *una pedagógica*.

Su método profético-pedagógico es el *analéctico*, cuyos cinco momentos pueden ser resumidos: en primer lugar se enfrenta a los hechos de un sistema y los remite al sistema como Totalidad. Descubre el sentido de ellos en un mundo dado. En el mundo burgués descubre que todo es interpretado como mercancía y como mediación para el proyecto de estar-en-la-riqueza. Desde ese horizonte puede explicar todo lo que acontece dentro del mundo. El movimiento del ente al horizonte es dialéctico; el segundo del horizonte al ente es de-mostrativo o cientí-

fico. El teólogo comienza propiamente su tarea en el tercer momento o analéctico, cuando juzga la totalidad del sistema (sea político, y por ello económico, cultural, etc., erótico o pedagógico) desde la Palabra revelante de Dios (sus categorías), medidas históricas y concretamente por la interpelación del pobre del sistema pensado. La puesta en cuestión del sistema desde la exterioridad de la Palabra (el cuarto momento) permite por su parte pensar el hecho de la dominación en el sistema (el pecado) y la posibilidad de la praxis de liberación, redención o salvación (quinto momento: praxis analéctica en cuanto va más allá que el sistema hacia un proyecto de liberación).

Por su parte, este quinto momento, se dirige al mismo tiempo a un proyecto de liberación *histórico* (el próximo orden temporal, político, económico, erótico, etc.) que es signo y testimonio del proyecto de *liberación total, escatológico*: la Parusía y el Reino de Dios *realizado*. *

La teología, entonces, es un apoyo *estratégico* de la praxis de liberación del cristiano, ya que esclarece en un nivel radical las opciones concretas, históricas, claro-oscuros que la fe cristiana interpreta cotidianamente.

Todo esto supondría una explicación mucho más detallada pero se nos ha pasado el tiempo y debo concluir la conferencia aquí, con un simple: "¡Hasta luego!".

* Véase el *esquema 9* en el § 108, p. 176.