

## PERSPECTIVAS PARA UNA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

Juan Luis Segundo, S.J.  
Montevideú

---

El Vaticano II y Medellín introdujeron una crisis — tal vez una fecunda crisis — en el quehacer teológico latinoamericano. Los años que nos separan de esos dos acontecimientos, aunque pocos, son la historia de esa crisis. Y a ella quisiera consagrar estas reflexiones con ustedes.

Es obviamente más fácil explicar el porqué de esa crisis que el disertar sobre el camino o los caminos que se han ensayado para salir de ella, sin volver atrás.

Comencemos, pues, por lo más fácil.

I

La teología es parte de la cultura general, no un fenómeno aparte. Y lo que podríamos llamar "nuestra" cultura es una determinada mezcla de elementos autóctonos y de elementos importados. Lo que no equivale a decir: elementos auténticos e inauténticos.

Aun a riesgo de ser esquemáticos, se podría decir que, si bien sentimos y vivimos conscientemente nuestra realidad propia — un Jorge Amado, por ejemplo — reflexionamos sobre la realidad del hombre, la sociedad y el mundo empleando una conceptualización importada, elaborada originariamente en lo que podríamos llamar la Europa occidental

— "nuestra" filosofía, por ejemplo.

En el plano teológico hemos vivido mucho tiempo dentro de esta dicotomía que llega, a veces, a ser esquizofrenia. Nuestra pastoral era muy pragmática, muy apegada a lo real, cuando se trataba de la religión popular, del sincretismo, de manipular los condicionantes sociales y políticos de la práctica religiosa. Pero cuando, para poner un ejemplo ilustre, en 1899, tiene lugar en Roma el Concilio Plenarior de América Latina, una especie de primer Medellín, los decretos que conciernen a los "impedimentos y peligros de la fe" comienzan con un capítulo donde se condenan cosas tan remotas a la reali-

dad de nuestros pueblos como el materialismo, el panteísmo (?!), el racionalismo, el naturalismo, el liberalismo, el indiferentismo y el protestantismo...

Más significativo aún es tal vez el capítulo segundo sobre los impedimentos y peligros de la fe, ya que trata de "libros y revistas malos", y ello en un continente que, hacia fines de siglo, contaría probablemente con dos tercios o más de analfabetos.

Así hemos vivido, sin mayores problemas, improvisando una práctica de acuerdo con la realidad vivida, e importando teoría teológica de un continente cuyos problemas no eran los nuestros. Y eso hasta el Vaticano II inclusive.

Pero éste, junto con su aplicación a América Latina en Medellín (1968) nos obligó a sintetizar lo disperso y a volverlo coherente.

¿ Por qué? En primer lugar porque mostraba la fe cristiana dirigiendo la mente de los fieles, no hacia el cielo precisamente sino, como dice la *Gaudium et Spes*, hacia las soluciones concretas, lo más humanas posibles, de los problemas históricos. Hasta entonces, éstos no figuraban, por lo menos de manera explícita, en el quehacer teológico, sobre todo dogmático. A partir de entonces debía éste, pues, no sólo sentir, sino estudiar a fondo dichos problemas y tratar de resolverlos apoyado en los elementos procedentes de la revelación. Y esa tarea suponía renunciar a exége-

sis neutras y extranjeras de esa misma revelación. Con medios ricos o pobres, nosotros mismos, como los primeros cristianos, debíamos ponernos a releer la fuente cristiana de la revelación para ver qué nos decía con respecto a problemas que debían ser nuestros si eran reales. Debíamos crear teología.

No podíamos seguir dependiendo del extranjero para nuestra interpretación situada de la revelación. Y ello no por xenofobia ni por una estimación exagerada de lo latinoamericano, como se asegura hoy en Europa. Simplemente porque, ante los problemas históricos reales, no existe posibilidad alguna de "aclimatar" un pensamiento nacido frente a una problemática diferente o pretendidamente neutro a toda problemática situada. En una carta abierta a Míguez Bonino, Moltmann se queja de que los latinoamericanos no comprendamos que los europeos — los teólogos por lo menos — han estado pensando para el mundo entero.

En segundo lugar, el análisis que hacía la Iglesia en Medellín de la problemática latinoamericana ponía el acento sobre los mecanismos sociales, sobre las estructuras, con las que se oprimía al hombre en este continente. Y, entre esos mecanismos, estaban, sin lugar a duda, los culturales o ideológicos. Todo lo que, en nuestra manera habitual de pensar (vehiculada por la sociedad) encubre o justifica la opresión del hombre. Ahora bien, nada permi-

te excluir la teología misma de tales mecanismos. Y es, además, un hecho inquietante, a este respecto, el que la teología que aprendemos nos venga de los mismos países de donde, a través de mecanismos económicos y políticos, nos viene asimismo la dependencia. Difícil sería que ésta no estuviera vehiculada también, de manera inconsciente, sin duda, a través de los autores que estudiábamos incautamente como los más "universales", o "científicos", o "neutros".

Frente a estos escollos, la teología latinoamericana entró, como decía, sobre todo después de Medellín, en una crisis. Con sus aspectos positivos y negativos, como toda crisis. Quiso ser una contra-teología, algo así como se pretendía construir, frente a la opresiva, una contra-cultura. Pero generó más bien, a pesar de todos sus innegables logros, un vacío teológico del que estamos padeciendo hoy en día. Vacío que coincide, paradójicamente, con una celebridad internacional sin precedentes.

¿Cómo caracterizar, de un modo más concreto, tal vacío? Habría que decir que, por una parte, la teología, de acuerdo con los principios arriba indicados, se pobló de datos provenientes de las ciencias económico-socio-políticas — datos realmente científicos o producto de observación — sin que muchas veces se viera el aporte propiamente teológico a su procesamiento. Se comenzaba con un análisis de

la realidad, y se pedía luego al teólogo una "interpretación" de tales "signos de los tiempos" a la luz de la revelación. En la inmensa mayoría de los casos, y los mismos documentos de Medellín no escapan a esta crítica, se nota un desnivel cualitativo entre el análisis de la situación, a veces profundo, a veces provocativo, y la interpretación — muy basta — de la revelación, hecha a ese respecto por el teólogo. Esta no pasa, en muchos casos, de hacer endosar a Dios un juicio global de valor que ya estaba implícito en el análisis.

En otras palabras, la teología latinoamericana, a mi modo de ver, se socializó o politizó desde fuera, o sea, por el impacto procedente de la sensibilidad y el compromiso de los cristianos — y no-cristianos — sin que el pensar teológico fuera capaz de llegar al mismo nivel por su propio desarrollo.

Por otra parte, la misma novedad de estos procedimientos en el campo teológico obligó a que los trabajos más conocidos — **Una Teología de la Liberación**, de Gustavo Gutiérrez es el ejemplo más logrado y profundo — versaran sobre la **justificación** de este tipo de teología. La inmensa mayoría de lo aparecido bajo la etiqueta de "teología de la liberación" es una especie de continua apologética. Apologética, no tanto de la fe cristiana, como en el pasado de la teología fundamental, sino apologética de una determinada manera de hacer teología. Se po-

dría decir que, en el mejor de los casos, gran parte de la teología latinoamericana más original es, desde Medellín, **programática**. Señala metas y métodos. Establece, con innegable originalidad y profundidad, bases para un quehacer que ella misma no lleva a cabo: el de reelaborar la teología entera con vistas a la liberación.

Porque, y ésta es la consecuencia a la que quería llegar, la teología, sobre todo inserta en la acción cotidiana de la Iglesia, no puede dejar de ser "teología", esto es, un hablar sobre Dios y sus obras entre los hombres: gracia, escatología, revelación, iglesia, sacramentos, cristología. Ahora bien, parece como si la teología de la liberación estuviera esperando en vano que todos esos temas surgieran de la praxis. Es que, de lo contrario, ¿cómo tratarlos sin faltar a los propios principios de que la teología es una reflexión sobre la praxis de la fe, y cómo evitar, por ende, tratarlos de una manera tan sistemática como neutra e ideológica?

De ahí que, cuando se pensara en formar de **manera sistemática** a los futuros teólogos, se siguiera acudiendo forzosamente a una teología moderna, sí, en el mejor de los casos, pero foránea. ¿Acaso se contaba con una autóctona como para sustituirla? Si se suponía que la formación teológica debía consistir en una visión general que incluyera las grandes líneas en eclesiología, soteriología, escatología, cristología, etc., no existía ninguna sistemati-

zación latinoamericana que pudiera competir en seriedad y cientificidad con los logros de la teología europea.

¿Cómo incluir, entonces, en la formación teológica, una orientación liberadora? De la forma más ilógica que sea dado pensar: leyendo "teología de la liberación" aparte del curriculum normal o agregando, en el mejor de los casos, un curso sobre teología de la liberación a una sistemática elaborada según otros criterios y patrones. Como si aquella fuera un tema más, algo que tener en cuenta, en forma equilibrada con respecto al resto, y no una manera diferente de realizar la tarea total del teólogo. Una manera desde la cual se interroga, y de un modo crítico, todo el resto de la teología.

El resultado, a nivel continental y con todas las excepciones que se quiera, ha sido una nueva dicotomía. Se profesa una teología liberadora y aun se trata de planificar según ella la pastoral. Se conoce el fundamento teológico de esa concepción del quehacer que atañe a la explicitación e inteligencia de la fe. Pero, por otra parte, e independientemente de ello, cada vez que, en el curriculum o en la pastoral, hay que recurrir a un tema teológico tradicional, ya no se hace teología: se copia una ya hecha, una que no tiene el mismo compromiso ni ha sido elaborada frente a los mismos problemas y con los mismos criterios.

¿Cómo formar teólogos, es decir, gente capaz de hacer teología, y en esa nueva dirección? He ahí el nudo de la crisis y uno de los problemas cruciales para el futuro de la fe y de la Iglesia en nuestro continente.

## II

A decir verdad, y para ser justos, creo que la teología latinoamericana desde Medellín acá ha hecho bastante más que provocar la crisis o el vacío teológico a que acabamos de aludir. Ya he dicho que, a mi parecer, su fundamento es serio, cuando se propone hacer algo diferente. Su programa también, y lo mismo muchas de sus realizaciones. La dificultad finca en **hacer de ella un método viable de pensar teológicamente**, y ello a partir de la misma formación en teología.

Se trata de pensar de nuevo, creativamente, cómo funciona y, por ende, cómo se prepara un teólogo. Y no se puede decir que la teología latinoamericana no haya pensado y trabajado en ello. Lo que voy a decir aquí en forma algo abstracta o teórica, no constituye, en efecto, una construcción meramente especulativa. Por lo menos para mí, y creo para muchos más, son datos de experiencia. Escollos y resultados que se han dado en la realidad de nuestro trabajo.

1. — Comencemos diciendo que la teología latinoamericana tuvo muy pronto la sensación

viva de que el punto de partida del pensar teológico planteaba un problema que no podía simplemente darse por resuelto por el mero hecho de que hubiera teología.

Por de pronto, era evidente que la teología común se elaboraba en una especie de laboratorio. Esto es, en condiciones que diferían de otras disciplinas abocadas a resolver problemas prácticos, como la medicina, en nuestros tiempos, o la profecía en tiempos del Antiguo y Nuevo Testamento. Ello podía constituir una ventaja. Pero quedaba un problema por resolver: ¿cómo llegaba ese hombre, llamado "teólogo", y con qué bagaje, a ese supuesto laboratorio?

La sociología del conocimiento nos fue aquí de gran ayuda y nos abrió los ojos a ciertos condicionantes de todo pensamiento, de toda interpretación. O sea, condicionantes hermenéuticos.

Puesto que la teología era la interpretación continua de una misma fuente, las Escrituras, la sociología del conocimiento, en términos generales, nos familiarizó con la idea de una especie de círculo que se da cada vez que se hace tal interpretación. Círculo hermenéutico, pues.

La expresión ha sido ya empleada y puesta de moda a propósito de Bultmann, y con razón. Este percibió que, puesto que las Escrituras emplean un lenguaje humano, es decir con referencias continuas, como no podía ser de

otra manera, a experiencias del hombre transportadas a palabras y lenguaje, cuanto más rico y auténtico fuera el repertorio existencial del lector, tanto más profunda y rica sería su interpretación de la Biblia. Esta, a su vez, lo mandaría de vuelta, enriquecido, a una nueva lectura y a una nueva interpretación de las mismas Escrituras. Para decirlo con un proverbio que se usaba en la Compañía de Jesús para caracterizar la respuesta de Roma a las consultas enviadas desde el resto del mundo, "de Roma viene lo que a Roma va": de los planteos que se hacen dependen las respuestas que se obtienen. Y en ello consiste el círculo.

Lo mismo ocurre en nuestro caso. Sólo que el lenguaje es uno, nada más, entre los condicionantes de toda interpretación. Y, por importante que sea, no lo es tanto como otros, más radicales aún. Desde la sociología del conocimiento, Karl Mannheim, en su conocida obra *Ideología y Utopía*, escribe: "Un número cada vez mayor de casos concretos viene a demostrar que a) el planteo del problema sólo es posible gracias a una previa experiencia real y humana donde ese problema está contenido; b) al hacer su elección entre una infinidad de datos, el pensador realiza un acto de voluntad, y c) las fuerzas que surgen de la experiencia viviente son muy significativas para explicar la dirección que sigue el tratamiento del problema".

Veamos ahora qué nos da esta constatación científica aplicada al origen del pensar teológico. Con ello se quiere decir que nadie comienza de manera neutra una interpretación de la Escritura o, si se prefiere, de la fe cristiana. Que antes de comenzar esa interpretación hay ya allí un hombre que ha optado por ver ciertas cosas, por acentuar la importancia de ciertos datos y la irrelevancia de otros. Tal vez de manera inconsciente, pero no por ello menos real y decisiva para el resto de su tarea interpretativa.

En otras palabras, que el teólogo es, antes de ser teólogo, un hombre con una determinada estructura de valores que orientan su acción y permiten identificar sus preferencias o antagonismos grupales y, por ende, la orientación de su misma problemática.

Supongamos, por ejemplo, el caso más común. Que haya en este país una persona que quiera hacer una interpretación teológica neutra, o sea sin referencias a lo que el Concilio llamó "las alegrías y las esperanzas, las penas y las angustias" de este país.

¿Qué pasa, entonces? Que, como escribe Hinkelammert, de acuerdo con lo que ya vimos en Mannheim, "en una sociedad establecida, los valores neutrales... afirman indirectamente las relaciones de producción existentes..." o sea las estructuras vigentes. Se dirá: ¿de dónde procede este juicio, obviamente injusto desde el punto de vista objetivo, puesto que la neutrali-

dad se vuelve en él aprobación? Muy simple. Quien pasa de largo frente a un conflicto, hace, sin darse cuenta tal vez, un juicio negativo sobre lo que está en juego en dicho conflicto. Ni él se ocupa de él ni lleva a sus lectores u oyentes a valorarlo. En la misma medida, como es lógico, presta un apoyo "indirecto" a la fuerza dominante en tal conflicto.

Todos hemos oído hablar, para poner un ejemplo más concreto, de la fuerza alienante del fútbol en nuestras conflictivas sociedades latinoamericanas. Ello no tiene nada que ver con un juicio sobre lo conveniente del deporte. La razón es la misma que antes estudiamos. Al desplazar el interés y el entusiasmo de un enfrentamiento al otro, se convierte en aliado, consciente o inconsciente, de quien domina en el enfrentamiento principal.

La manera concreta con que un estudiante o un profesional comienza a hacer teología, a plantearle preguntas a la revelación, constituye una opción político-social en todos los casos, y tanto más cuanto más conflictiva sea esta realidad, lo que puede decirse ciertamente de todos los países subdesarrollados. Se toma partido aun cuando se pretenda no hacerlo. Se elige un grupo, una clase, un campo al que la teología, como el resto del pensamiento, va a servir, por más neutra que se la pretenda.

Las consecuencias que brotan de este primer punto del círculo

hermenéutico son decisivas. En gran parte, tengo que dejarlas a la consideración de ustedes. Sólo quisiera enumerar las más importantes y comentarlas muy brevemente antes de pasar al segundo punto.

a) La estructura de valores internalizada que se lleva a la teología en cuanto que se es hombre situado y, quieras que no, comprometido, va a ser determinante para los planteos que se le hagan o se dejen de hacer a la revelación. Y, por lo tanto, para las respuestas que se obtendrán de ella, aun cuando éstas no procedan enteramente de esa opción global humana sino también de lo que las mismas Escrituras declaran. Sólo que, como dice Mannheim, de entre los innumerables datos proporcionados por la lectura de la palabra de Dios, necesariamente se percibirán y desarrollarán algunos, mientras que otros quedarán en la sombra.

De todos modos, el hombre, que además es teólogo, se sentirá mucho más cerca de quienes tengan la misma estructura de valores — previa a la teología — que a los que compartan con él esta tarea, o aun las fórmulas del credo.

De ahí que la primera pregunta que, lógicamente, se le hace a un teólogo dentro de este planteo hermenéutico no es: ¿qué teología es la suya? Sino ¿para quiénes piensa usted? En beneficio de qué grupo, de qué partido, de qué clase, de qué intereses humanos, se plantea problemas?

Esto no es nada teórico. Constituye aun un problema central para la misma vida religiosa y comunitaria. Nos sentimos, con razón, mucho más cerca del no-teólogo o simplemente del no-cristiano que defiende las mismas causas humanas. Descubrimos que somos hombres necesariamente comprometidos antes de ser cristianos, religiosos o teólogos. Y esta preocupación, introducida en el comienzo mismo del quehacer teológico lo transforma todo. Porque la teología va a ser juzgada por un criterio pre-teológico. Y esto producirá una sorpresa en la teología pretendidamente científica, equivalente a la que sufrió la teología de los fariseos cuando Jesús, en medio de una polémica teológica sobre el uso del sábado, apela a un criterio pre-teológico como decisivo: ¿se puede en sábado hacer el bien o el mal? Luego, para hacer teología — del sábado — es menester saber de antemano y sin teología lo que es bueno y lo que es malo para el hombre, y renunciar, por ende, a preguntárselo a la teología, según nuestra inveterada tendencia.

b) La segunda consecuencia del primer punto es que ese hombre, que es también, o va a ser, teólogo, comienza caminando, planteando problemas comunes y pensando junto a no-teólogos y a no-cristianos, cuando concuerda con ellos en su compromiso básico y pre-teológico sobre el bien. Y esto no es sólo una desgracia que hay que soportar: es

un condicionante que hay que cultivar. Este camino de compromiso humano realizado y vivido en profundidad ha marcado a la teología latinoamericana. Por eso, y después de siglos en dirección opuesta, se pueden hallar en ella, como en el tiempo de Tomás de Aquino, huellas evidentes de pensamientos no-cristianos, incorporados a su pensar. Es que no es posible caminar juntos con hombres de buena voluntad sin abrirse a sus planteos. Gracias a ello, la teología latinoamericana ha debido aceptar planteamientos y desafíos mucho más generales y profundos que los que hubiera aceptado de continuar siendo una disciplina aislada desarrollada en un laboratorio. Se ha debido hacer teología después de oír — hasta con simpatía y con simpatía fundada — que la teología no servía para nada, o después de plantearse seriamente y sin contemplaciones el que la teología, aquí y ahora, podía ser globalmente un instrumento de opresión.

Según la expresión de Kirkegaard, el teólogo latinoamericano ha tenido que hacer un acto de fe radical, lanzarse al vacío, sentirse hombre junto a otros hombres, sin seguridades ni garantías. Por lo mismo, querer proporcionar tales seguridades y garantías a los que se preparan a la disciplina teológica, equivale a cortar de raíz las posibilidades hermenéuticas de una auténtica teología.

c) La tercera consecuencia,

obvia para mí, del primer punto del círculo hermenéutico que estudiamos, es la atención que, lógicamente, debe darse a la formación que precede y prepara al estudio y a la práctica de la teología. Si toda ésta va a estar teñida del compromiso humano, consciente o inconsciente del teólogo y si su misma problemática va a depender de las opciones comprendidas en la escala de valores que posee cuando empieza a pensar como teólogo, orientarlo y ayudarlo en esto, y con vistas a su teología, se vuelve central.

Esta ayuda comprenderá planos muy diferentes. En el plano institucional, por ejemplo, ¿con qué grupos o clases vive y fraterniza? De acuerdo a sus actividades, ¿qué criterios o intereses particulares lo bombardean a través de la convivencia, las lecturas, las amistades, etc.? Cómo se abre a este problema vital la propia vida comunitaria religiosa?

Por otro lado, me inquieta en este punto la facilidad con que se da por sentado, sobre todo en el ámbito de la Compañía de Jesús, que la espiritualidad ignaciana y los mismos *Ejercicios Espirituales*, con pocos retoques, se adaptan a las exigencias teológicas de nuestro tiempo en el sentido de que pueden constituir el bagaje espiritual de un aspirante a teólogo.

Pero, como dije, no puedo detenerme en cada una de estas u otras consecuencias. Y es menester continuar con el círculo hermenéutico.

2. — El segundo punto de este círculo se ha mostrado también decisivo para la teología latinoamericana, y tenemos amplia experiencia de ello.

Resumiendo muy brevemente este segundo punto, podríamos decir que una voluntad de cambiar el mundo no se traduce en nuevos y originales planteos a no ser que se sospeche que la realidad no es como las apariencias y la cultura nos la pintan.

En otras palabras, el actuar no sobrepasa el plano del mero activismo a no ser que se supere la zona de los problemas pragmáticos. Constatar que hay hambre, por ejemplo, buscar las maneras de eliminarla, aun las más indirectas y globales (como serían las políticas), todo ello pertenece a un plano donde existen, sí, problemas y se exige un esfuerzo intelectual para resolverlos en la práctica. Pero, a menos que se efectúe un esfuerzo suplementario, tales problemas siguen siendo pragmáticos, en el sentido de que no plantean los problemas del significado de la existencia, de la libertad, de la sociedad, de la muerte.

En otros términos, no plantean problemas propiamente hermenéuticos. También aquí, cristianos y no-cristianos han constatado que con el mismo compromiso básico se puede actuar sin que se presenten los problemas humanos fundamentales. Precisamente los años que siguieron a Medellín coincidieron para mu-

chos países latinoamericanos — Brasil fue tal vez una excepción por sus condiciones políticas, pero había vivido lo mismo antes — con la sorpresa desagradable de que las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de nuestros pueblos no planteaban problemas teológicos. También para ideologías como el marxismo, este período fue de una gran esterilidad especulativa, es decir, en cuanto a originalidad de pensamiento en todo lo que no fuera pragmático.

De ahí lo que decía al principio: el desnivel, el desfase evidente entre el planteo de los problemas económico-socio-políticos por una parte, y lo que dimos en llamar "la interpretación del teólogo", por otra.

Todo esto tenía una explicación. La noción marxista de "ideología" y las tesis básicas de Paulo Freire, aunque no directamente, influyeron mucho en este aspecto. Podríamos decir que la definición operativa de "conscientización" consiste en elevar los problemas pragmáticos a problemas de "falsa conciencia" cultural.

En efecto, si es tan difícil luchar con éxito contra los problemas que la gente, aun la más sencilla, reconoce, es porque la cultura, y ciertamente la religiosa, oculta los verdaderos planteos, sacraliza realidades existentes y hace que los hombres confundan intereses particulares con deberes morales. No sin una gran

dosis de ironía, Anatole France, en una de sus novelas, escribe de un juez cristiano y de su manera de ejercer la justicia: "El señor Tomás Maulán, hombre sinceramente honrado, nunca hubiera obedecido a sus pasiones a sabiendas de que fueran pasiones; pero las creía deberes a causa de su carácter religioso" (**Relatos Edificantes**).

En otras palabras, la problemática teológica sólo se conecta con la problemática ordinaria, cotidiana, consciente, a través de la dilucidación de los fenómenos de una "falsa conciencia" generalizada.

Y así, el segundo punto de nuestro círculo hermenéutico, tan patente en los Evangelios, por ejemplo, consiste en elevar la problemática de tipo pragmático a una problemática de la falsa conciencia, o sea de la función ideológica. Cumpliendo esta tarea precisamente, Jesús se volvió un peligro mortal para las autoridades político-religiosas de Israel.

No es que toda lucha contra la injusticia, el hambre, la opresión, hayan de llegar a ese nivel. Pero sólo a ese nivel se vuelven relevantes ciertos problemas, entre ellos los teológicos.

Ensayemos, pues, una nueva definición de este segundo punto o paso del círculo hermenéutico: consiste en la aplicación sistemática de la sospecha ideológica a los lugares comunes de una cultura que oprime al hombre.

Paul Ricoeur, el filósofo - y también teólogo - francés, ha hablado de los "tres grandes maestros de la sospecha" en Occidente: Nietzsche, Marx y Freud, sabiendo perfectamente que ellos no son más que iniciadores de escuelas de pensamiento mucho más vastas y variadas, atentas a los mecanismos ocultos que desfigurán las percepciones y las motivaciones del hombre que vive en sociedad. No se trata, pues, de encandilar-se con un nombre o de elegir un maestro; se trata, y eso es central, de dominar un método para analizar sistemáticamente e interpretar la realidad y descubrir lo que encubre.

Las consecuencias de este segundo punto en el círculo hermenéutico han resultado, según nuestra experiencia, de enorme importancia para el quehacer teológico. Una vez más, quisiera enumerar sin detenerme a mayores comentarios, algunas de las más relevantes.

a) Creo que el primer punto del círculo, o sea el compromiso humano, pre-teológico, del teólogo, fue percibido globalmente con bastante claridad y fuerza en nuestro continente. Ya hemos hablado de él. Se entendió que la teología y, por ende, el teólogo debían estar enraizados y comprometidos en la vida real. De ahí la tendencia creciente, en los últimos años, en los futuros teólogos a negarse a estudiar teología en los llamados centros del saber europeos o norteamericanos. Se prefería, no sin razones de peso,

hacer la teología *in situ*, aun teniendo conciencia de las limitaciones que ello implicaba. Durante el mismo estudio de la teología se exigió además casi en todas partes, una inserción más realista en el medio y los problemas del pueblo.

No quiero ser pesimista ni hiper-crítico, pero las experiencias que he tenido me indican que si el lenguaje de un teólogo es hoy ciertamente más latinoamericano que antes, su teología permanece pobre, cuando no extranjera.

Es que, al parecer, la problemática surgida de la realidad por un lado, y la temática teológica por otro, no se han encontrado. Creo que éste es un problema central. Y que la crisis se debe a que sólo un uso sistemático de la *sospecha* con respecto a los fenómenos culturales de la falsa conciencia puede llegar a relacionar los problemas que se viven, con los datos y problemas teológicos. En otras palabras, que falta en la mayoría de los casos la mediación de una metodología de interpretación de la realidad, paralela a los conocimientos teológicos que se adquieren.

b) En realidad de verdad, este problema metodológico no es más que un caso concreto de otro más genérico. Se ha creado un mito en la teología latinoamericana, una frase cuya repetición parece dar credenciales de originalidad: que la teología surge de la praxis liberadora. Ello es así, sin duda, pero ¿cómo se lo entiende?

Caricaturizando tal vez, yo diría que se ayuda a la gente en sus problemas más obvios (trabajo, vivienda, alimento, alfabetización) y se interroga desde allí a la teología. Y como le pasó al poeta que interrogaba a la tierra, "la tierra como siempre silenciosa y callada al gran poeta lírico no le contesto nada" (José Asunción Silva). Lo que no se advierte es que la palabra "praxis" no significa meramente acción. Praxis es acción más teoría que interpreta la realidad y la acción que sobre ella se ejerce.

Así, cuando, desde el actuar — sin mediaciones interpretativas — se analizan las condiciones de vida del pueblo y se interroga sobre ello al mensaje cristiano, las respuestas teológicas decepcionan. Así funcionan, no obstante, documentos tan importantes como los mismos de Medellín o el de los obispos del Nordeste "Eu ouvi os clamores do meu povo". Me atrevería a decir, sólo con ánimo de hacer ver más claramente el problema, que, después del brillante análisis de la situación humana, la parte propiamente teológica no hace más que aportar un juicio valorativo compartido de antemano por cualquier hombre de buena voluntad, cristiano o no. Quizás se me dirá que precisamente ésa es su fuerza: hacer que los cristianos, relejendo el Evangelio frente a la realidad, ingresen en el grupo de los hombres de buena voluntad... Tal vez. Pero ello nos lleva a otra consecuencia.

c) Hombre al fin como los demás hombres, el sacerdote y, más en general, el agente de pastoral de la Iglesia tuvo que pasar en este período por dos crisis sucesivas. Al derrumbarse la idea de que la fe y los sacramentos constituían mediaciones verticales que, sin tocar la problemática histórica, unían al hombre con Dios y con su destino divino, surgió la primera crisis. Testigo de ella podía ser la conocida carta que en 1968 dirigieron más de 300 sacerdotes de este país a sus obispos. Esta primera crisis está, pues, centrada, en la constatación de que muchas funciones de la Iglesia en la tarea pastoral no están orientadas hacia la liberación, y que aun la obstaculizan.

Desde entonces acá se ha hecho mucho para resolver esa crisis y la inserción del sacerdote en los problemas de la liberación del hombre es bastante más visible. Pero de ahí justamente surge una nueva crisis, esta vez sobre todo en el sacerdote. Porque si su interés está en ayudar a los hombres a resolver sus problemas reales y si, por otra parte, se supone que su servicio propio sigue centrándose en la teología — ya que eso es la fe y los sacramentos, teología en obra — o bien este aporte teológico aparece como positivo y original o bien el sacerdocio ministerial mismo entra en crisis. Y ya hemos visto el problema que surgía de la falta de conexión entre los problemas percibidos y los datos

teológicos, debido a la falta de una mediación central: la interpretación de la realidad como falsa conciencia, capaz de elevar los primeros problemas al mismo plano de los segundos. La crisis sacerdotal, esta segunda, podrá ser larvada mientras el liderazgo social por un lado, y las funciones sacerdotales fundadas en el aporte teológico por otro, coexistan yuxtapuestas. Pero será crisis abierta apenas el tiempo o la coherencia interior exijan optar entre ambos.

3. — Los dos puntos siguientes del círculo hermenéutico, con los que éste se cierra para comenzar nuevamente el mismo recorrido, nos ocuparán menos tiempo. En realidad no son otra cosa sino la aplicación específica a la teología de los dos primeros. Recordarán, en efecto, que los primeros puntos partían del supuesto de que el teólogo, antes de hacer teología, es un hombre y, como tal, debe pasar por los condicionantes de todo trabajo intelectual. Así, los puntos tercero y cuarto no serán otra cosa que la reproducción, dentro mismo del quehacer teológico, de las opciones que el teólogo, en cuanto hombre, ha tomado.

¿ Por qué esta repetición? La razón es muy sencilla. Ya hemos visto que todo pensador, es decir, todo hombre interesado en un aporte intelectual a sus semejantes, es un hombre situado y, si quiere cambiar el mundo para beneficio de los que sufren en él,

situado como intelectual crítico frente a los fenómenos de la falsa conciencia cultural.

Ahora bien, no se requiere ser muy perspicaz para constatar que, dentro de los lugares comunes de una cultura, están los religiosos. Y que también en ellos se dan los fenómenos de la falsa conciencia con su corolario de opresión humana. Basta pensar, para poner sólo un ejemplo, en la concepción según la cual, a través de los acontecimientos favorables o desfavorables, Dios premia a los buenos y castiga a los malos. No debe extrañar a nadie que este lugar común religioso actúe aun en las capas desfavorecidas de la sociedad, y ello para ocultar la injusticia de las estructuras que causan tal desequilibrio y sacralizar así el éxito de las capas favorecidas.

A partir de este punto, existe una alternativa. O bien se juzga que los elementos religiosos, globalmente considerados, actúan siempre así y son, por lo tanto irrecuperables, y entonces el círculo se detiene y no produce nuevos planteos a la revelación y nuevas exégesis de ella; o bien se confía en que, rectificadas, los elementos religiosos pueden servir para destruir la opresión de una cultura. Los dos puntos siguientes del círculo hermenéutico expresarán precisamente lo que se debe hacer para que esto último ocurra.

En este caso, el círculo tenderá a completarse, pues se volverá a la fuente de la revelación cris-

tiana en busca de interpretarla mejor. Y como la teología es precisamente esa vuelta, por eso decimos que supone el círculo hermenéutico de que hablamos si no quiere ser ingenua y utilizada para fines ajenos.

Pero ya es hora de que pasemos al tercer punto. Si los dos primeros se han tomado en serio, existe ya en el hombre que se dirige a la teología un compromiso con ciertos valores. Y, nótese bien, ese compromiso es previo a toda lectura del Evangelio y a toda interpretación de la revelación. Precisamente lo que Mannheim nos decía era que de ese compromiso, de ese acto de voluntad, iba a surgir la manera con que el hombre se dirigiría a la Escritura, la manera como la leería, las preguntas que le dirigiría.

Decir que primero voy a leer el Evangelio para saber con qué valores tengo que comprometerme, es poner la carreta delante de los bueyes, ya que necesariamente mi lectura del Evangelio estará condicionada por lo que quiero ser y ver en él.

Desgraciadamente, no tenemos tiempo aquí para hacer una exégesis que nos muestre cómo la polémica central entre la teología de Jesús y la de los fariseos consistió precisamente en determinar qué era primero, si la apertura del corazón al prójimo o los criterios teológicos.

Quisiera, sí, insistir en dos consecuencias de este tercer punto en el que se renueva, con respec-

to esta vez al pensamiento teológico, el acto de voluntad que orientó el pensamiento general en el primer punto del círculo.

a) La primera consecuencia es que la gran dificultad para aceptar este tercer punto como condición hermenéutica está en nuestra invariable búsqueda de seguridad.

A pesar de todas las declaraciones, la teología no se practica para ayudar a solucionar problemas históricos, sino para asegurar la "ortodoxia" de los futuros ministros y, mediante ellos, mantener la de los fieles.

Ahora bien, este tercer punto de la hermenéutica aparece justamente como una amenaza directa a este tipo de seguridad. Como un abandonar *apriori* la intención de ortodoxia para subordinarla a otros criterios. En efecto, el acto de voluntad a que nos referimos, correspondiente al del primer punto, consiste en que sólo se va a aceptar de la teología lo que aparezca como liberador. Aquí está el motor del pensamiento teológico y, por ende, su criterio principal. Y esto está en abierta oposición con el criterio de autoridad empleado en la enseñanza y que permite prescindir tranquilamente del compromiso liberador del estudiante o del joven teólogo. En realidad, a no ser por un presupuesto incontrolado e incontrolable, nadie que enseña hoy teología sistemática puede pretender que lo que enseña va a tener un impacto liberador.

Cabe preguntar si estamos aquí frente a un fenómeno más de la rebelión juvenil. Aunque pueda parecer así, la respuesta obvia es no. Estamos frente a un condicionante hermenéutico. De llevarse a la práctica, saldrá de aquí no el caos, sino una nueva teología. ¿Qué pensar de ella?

En realidad, yo no puedo creer sino en un Dios liberador y en una revelación reveladora. Sé además que, en la medida en que se pierda de vista, aunque sea por un momento, esta funcionalidad, la teología se vuelve conservadora y opresora, como ocurre con la de los fariseos. Sé que no tiene, pues, el más mínimo sentido aceptar interpretaciones de la revelación hechas sin conexión con la finalidad rectora que llevó a escribir esos textos, si es que creemos en la autoría divina de la Biblia.

Por supuesto, sería infantil hacer de mi propia capacidad de relacionar revelación y liberación concreta, un criterio definitivo. Comprendo perfectamente que no puedo siempre percibir de manera clara e inmediata, desde mi situación y desde mi comprensión, el impacto liberador de ciertas cosas. Sólo exijo entonces ponerlas entre paréntesis hasta que pueda ver esa relación. Sólo exijo que se me den garantías de que esa relación es el criterio central de lo que se me enseña. Sólo exijo que se me permita preguntar por esa relación sin que esa pregunta sea vista como signo de heterodoxia o rebeldía.

En consecuencia, creo, por ejemplo, que es inútil tanto ajetrete para poner al día la *Ratio Studiorum* en teología si no se establece un nuevo tipo de relación humana e intelectual entre docentes y estudiantes.

b) La segunda consecuencia que me parece aún más relevante es que, cuando no tiene la audacia pre-teológica de dirigirse a la revelación desde el punto de vista de una búsqueda intencional de liberación para el hombre, la teología se apresura a cerrarse a toda sospecha de contener y vehicular mecanismos ideológicos opresores. Y ese cerrarse del corazón — teologal — que en la Biblia es el símbolo no de la afectividad sino de la fuente de criterios, impide radicalmente comprender la palabra revelada. Al fin de cuentas, fueron los teólogos más "ortodoxos" los que pasaron junto a Jesús sin reconocerlo.

Déjenme poner un ejemplo, un triste ejemplo si se quiere. En el último boletín del CELAM aparecen declaraciones hechas a él por Dom Helder Câmara. En ellas dice: "Con el Evangelio, con las Encíclicas sociales, con el Vaticano II, con Medellín, no necesitamos apelar a ninguna ideología que nos anime en nuestro compromiso sagrado de alentar la promoción humana..." (CELAM, julio de 1976, p. 17).

¿ De dónde surge tal certidumbre y tal suficiencia? Sin duda alguna, del carácter ortodoxo de los documentos teológicos cita-

dos, carácter que no presentan, es obvio, otras ideologías que pretenden promover al hombre. Lo que llama la atención es que no se haya aplicado el criterio de la liberación real, efectiva. ¿Por qué esos documentos no han "funcionado"? ¿Será que los cristianos que los poseen tienen el monopolio de la mala voluntad de no quererlos emplear? O ¿no tendrán, tal vez, alguna falla intrínseca que los hace menos liberadores de lo que suenan en apariencia?

¿No nos encontraremos, por ejemplo, como lo muestra Mannheim, que la ideología relaciona el orden existente con ideales que este orden no representa pero que lo hace de tal manera que lleguen a ser compatibles con ese orden existente? Precisamente porque trascienden el orden, la ideología — tal vez las mismas Encíclicas sociales — ubica estos valores en la trascendencia. En nuestro caso los presenta como deberes morales. En relación con ese fenómeno que puede registrarse con suma frecuencia, Mannheim menciona la idea del amor fraternal cristiano concretizada en la servidumbre feudal por su transplatación en un más allá (**Ideología y Utopía**).

Ejemplo típico de los mecanismos ideológicos que vuelven acrítico y conservador el pensamiento teológico. ¿Se puede, entonces, decir que no necesitamos de ninguna ideología para repensar nuestra teología a la luz de una liberación efectiva? Para mí

es evidente que la frase citada de Dom Helder, e independiente de su caso personal y subjetivo, es un ejemplo claro de cómo se detiene un círculo hermenéutico ante el desafío que significa admitir esto: que la liberación precede y juzga la teología. Y que pensarlo así es un acto de fe.

4. — Poco queda ya por decir sobre el cuarto punto del círculo hermenéutico, a partir del cual una renovada palabra de Dios se dirige a nosotros, nos llama a cambiar nuestro corazón y el mundo, y nos conduce a un nuevo círculo en busca de más ricas interpretaciones. En este cuarto punto se trata, como es obvio, de culminar el trabajo hermenéutico. Se trata de la interpretación de la revelación cristiana tal cual la documenta la Escritura.

Retengamos, no obstante, algo muy importante: este cuarto punto es el correspondiente al segundo. Su particularización con relación a la teología. Y el segundo se caracterizaba precisamente por el uso sistemático de la sospecha relativa a los mecanismos ideológicos de la cultura. Lo mismo ocurre aquí. No deformamos la Escritura para que nos diga lo que queremos oír. Simplemente desconfiamos de las preguntas que se le suelen hacer, de las que parecen más naturales, más neutras, más científicas.

Es que, como decía, transportamos al dominio de la teología el instrumental crítico que hemos

adquirido junto a otros hombres, cristianos o no.

Desconfiamos, por ejemplo, de todo intento sistemático en teología por llegar a verdades consideradas universales y válidas para todos los tiempos. Los instrumentos críticos que traemos, el manejo sistematizado de la sospecha, nos ha enseñado que, de un modo sintomático, tales intentos tienden, consciente o inconscientemente a consagrar como universal el orden ya existente y a adaptar a él las actitudes humanas en nombre de Dios y de su revelación.

Nos interesará, en cambio, aprender a aprender, siguiendo el proceso lento, muchas veces trágico, a menudo antinómico y desorientador, por el que Dios fue llevando a su pueblo Israel y luego a su Iglesia. Porque sabemos que si aprendemos a aprender, gracias a esa revelación así interrogada, libres de su letra, podremos, como los profetas, leer en nuestros acontecimientos nuevos llamados, nuevos órdenes posibles, nuevos horizontes para la humanidad. Todo literalismo es conservador.

Una primera advertencia: es de notar que, al hacer todo esto, no renunciamos a una teología científica y le preferimos una fundamentalista. Muy por el contrario, nada hay menos serio y científico que la sistematización erudita, pero falta de imaginación, de verdades reveladas consideradas a priori como complementarias y universales.

Una segunda advertencia. Hay que terminar, para bien de la teología latinoamericana, con el mito de que no hay lugar en una teología liberadora para una teología sistemática, porque la teología se hace al compás de la práctica. Precisamente estamos frente a la tarea de repensar, en forma liberadora, pero coherente y sistemática – y no de una vez para siempre, por supuesto – todos los temas tocados por la revelación.

Lo que aquí proponemos no es improvisar teología en medio de los problemas surgidos de la acción socio-política, a no ser que ésta sea verdadera praxis, y no activismo. Si nos hemos habituado a manipular sistemáticamente las sospechas correctas, no necesitamos esperar que un tema aparezca como problema en la conciencia de un grupo de cristianos, para interrogar sobre él a la revelación. Contra el parecer de algunos, estimo que el desafío más grande hoy para la teología latinoamericana es sistematizar de modo liberador la cristología, la escatología, la eclesiología, la soteriología, todos los grandes temas clásicos de la teología. Puede ser que el criterio liberador reduzca las proporciones cuantitativas de alguno de estos temas o acentúe otros menos trillados. Pero ciertamente no se trata de hablar de liberación: se trata de hablar de Dios y de sus obras de manera liberadora, o sea, de la manera que corresponde a la palabra divina.