



AVISO LEGAL

Artículo: Filosofía y teología en América Latina

Autor: Fornet-Betancourt, Raúl

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 4, año IV, núm. 22 (julio-agosto de 1990), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Fornet-Betancourt, R. (1990). Filosofía y teología en América Latina. *Cuadernos Americanos*, 4(22), 139-148. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jsui/>

D.R. © 1990 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
México, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México.

<https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

FILOSOFIA Y TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

Por *Raúl* FORNET-BETANCOURT
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA,
AACHEN, ALEMANIA FEDERAL

1. *Precisando y delimitando el tema*

DESDE MI PUNTO DE VISTA, que considera que la filosofía y la teología son siempre saberes referidos a situaciones de vida y de pensamiento y que en su textura misma remiten, por consiguiente, a un horizonte de contextualización y de inculturación, entiendo que lo primero que hay que hacer ante la problemática con que nos confronta el presente "Tema D" de nuestro congreso, es tratar de preparar la posibilidad para poder abordarla de una manera que resulte al menos aproximadamente adecuada. Y a mí me luce obvio que esto depende en gran medida de lo que yo aquí quiero llamar simplemente voluntad de precisión y de delimitación; entendiéndolo por ello, naturalmente, no el terror de la exclusión prejuzgada o ideológica sino más bien el duro esfuerzo metódico por abrirse paso en un territorio cuyo mapa general acaso haya tenido, y tenga aún hoy en día, más errores que aciertos. Es, pues, la complejidad del asunto mismo lo que reclama comenzar precisando y delimitando sus niveles de significación en todos los ámbitos que lo componen, a saber: lo filosófico, lo teológico y lo latinoamericano. Pues de lo contrario corremos el riesgo cierto ya no tanto de no hablar —porque siempre se puede hablar— como el de no poder hablar con sentido.

Ese intento me parece entonces tanto más necesario cuanto que —como insinúa ya mi punto de vista— la filosofía no es sólo griega, ni la teología sólo cristiana ni América Latina sólo latinoamericana. Soy consciente, por otra parte, que la óptica desde la que reclamo como necesaria la tarea de precisar y delimitar el tema, su-

pone toda una posición o manera de entender la relación del que hace filosofía o teología *boy* con su respectiva tradición, así como el cuestionamiento del universalismo fácil ganado a base de procesos dictatoriales conceptuales de reducción y subsunción por los que justamente una cultura determinada pretende codificar, con validez general y vinculantes contenidos que en el mejor de los casos son los núcleos en que se va condensando su tradición.¹ Vale decir que doy por supuesto como hecho de dinámica histórico-cultural que, para atenerme ahora sólo a lo que se ha de tratar aquí, en los ámbitos de la filosofía y de la teología no hay tradición sino tradiciones. Es más: incluso allí donde la filosofía o la teología aparecen ya enmarcadas en un marco referencial determinado, se da el conflicto de las tradiciones. Así por ejemplo, en la teología escolástica, caso específico de la teología cristiana, asistimos, entre otras, a la pugna entre escotismo y tomismo. O en la filosofía europea del siglo XIX al debate entre idealismo e historicismo, entre otros.

Y hay que decir todavía que el problema aquí apuntado vale igualmente para América Latina. O sea que la delimitación geográfica que se hace de entrada señalando que se habla de "Filosofía y teología en América Latina" no nos excusa de la necesidad de plantear la cuestión anotada, ya que también entre nosotros se da el conflicto de las tradiciones; y, por cierto, sobre el trasfondo de focos de resistencia viva de culturas indígenas o africanas. De modo que en América Latina tampoco se puede ser ingenuo frente a eso que se ha sancionado (en Occidente) como historia de la filosofía o historia de la teología.²

Pero, aun siendo consciente plenamente de este problema, tengo sin embargo que renunciar a tratarlo en estas páginas. En realidad lo he indicado para justificar mejor la necesidad de precisar y delimitar el tema en sus aspectos filosófico y teológico. Mas queda todavía por aclarar el porqué de la necesidad de precisar el tema también en lo relativo a su aspecto o dimensión latinoamericana.

¹ He desarrollado este punto en los siguientes trabajos: "La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico", *Diálogo Filosófico* 13 (1989) pp. 52-71; y "Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica", *Cuadernos Americanos* 18 (1989) pp. 108-119. Véase también mi libro *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt, 1988.

² Cf. José Ortega y Gasset, "La *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier", en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1983. t. 6, p. 377 ss.

Entonces, pues, permitan una breve observación sobre esto, antes de pasar a formular explícitamente el marco teórico e histórico al interior del cual inscribo mis reflexiones sobre el tema de este día.

Es sabido, y por eso no necesito abundar mucho en ello, que América Latina, sea ya como realidad histórico-política o como concepto histórico-cultural, es objeto de discusión y controversia. De hecho el debate sobre qué sea o deba ser América Latina es una parte integral de la llamada tradición cultural latinoamericana. Y se sabe igualmente que en ese debate no han faltado planteamientos más o menos filosóficos que han pretendido reducir lo esencial del problema "América Latina" a un cierto terror metafísico o teológico, hablando por ejemplo, del "pecado original" de América, de su "invención",³ o de su "temple de conciencia". Contra ésta y otras formas de entender el problema *de América Latina*⁴ quiero recalcar que para mí lo realmente problemático en América Latina es, en definitiva, esto es, en lo fundamental, su situación de injusticia y de opresión. Sin intención de menospreciar el significado que pueden tener estos accesos metafísico, ontológico o teológico abstracto, prefiero entonces priorizar la dimensión ética concreta, en cuanto que entiendo que es ella la primera con que nos confronta América Latina en su realidad histórica de pobreza creciente y de culturas dominadas.

Con la observación anterior, se ve claro, no he apuntado solamente la necesidad de precisar el contexto del tema de hoy sino que, además, ha sido ya precisado. Se entiende también que he optado por una precisión del contexto que implica lógicamente consecuencias decisivas para la delimitación del tema en sus otros dos aspectos: el filosófico y el teológico. Resulta evidente, en efecto, que entendiendo de esa forma el contexto latinoamericano, mi pregunta por la filosofía y la teología en América Latina no puede atender únicamente a la vertiente intrafilosófica o intrateológica de la

³ Cf. Humberto A. Murena, *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954.

⁴ Cf. Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1958.

⁵ Cf. Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969.

⁶ Para un análisis crítico de estos enfoques se pueden consultar mis estudios "Modos de pensar la realidad de América y el ser americano", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* X (1983), pp. 247-264 y "América en el pensar europeo. Tres momentos: Hegel, Keyserling, Ortega", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XI (1984), pp. 529-539.

misma y poner en primer plano, digamos, el interés abstracto de saber cómo se han entendido a sí mismas y cómo se relacionan con sus respectivas tradiciones. No era esa mi intención cuando señalaba la necesidad de partir del conflicto de las tradiciones. Es decir que mi indicación no quería preparar el terreno para la formulación de una pregunta teórica, desligada de todo contexto histórico-real. Quería más bien "soltar", liberar, la filosofía y la teología de la hipoteca de una tradición como único punto referencial para alcanzar la posibilidad de identificación propia, a fin de potenciar sus posibilidades de ser vinculadas a contextos y culturas diversas y nuevas.

No se trata, por tanto, de querer invalidar el interés teórico que late en esta problemática. Se trata más bien de indicar que su legitimidad como cuestión teórica brota precisamente de la vinculación a la situación de vida que constituye para ella, quiera concederle o no, el lugar de su "flexión" originaria y por ello también fuente de su reflexión.

Quiero decirles entonces que mi pregunta tiene que poner lo contextual en un primer plano y por eso interroga por la filosofía y la teología en América Latina de esta forma concreta: ¿Ha sido la situación de pobreza, de injusticia y de opresión cultural de América Latina fuente o provocación para una reflexión filosófica o teológica? O si se prefiere este giro: ¿Hay una filosofía o teología en América Latina que se constituya como intento de respuesta al desafío de esa situación en la que la muerte y el dolor le ganan a la vida y a la esperanza?

Buscamos por consiguiente una precisión y delimitación del tema de hoy en función de las urgencias y necesidades históricas actuales de la situación de América Latina. Lo que equivale a la afirmación de que no me interesa ahora hablar de la filosofía o la teología en América Latina en general. Dicho en forma positiva: me interesa considerar aquella forma de filosofía o de teología que se articula desde ese desafío histórico concreto que es la situación dada del subcontinente.

Cierto, por otra parte, que mirando la historia social y cultural de los pueblos latinoamericanos no es difícil constatar desde los comienzos más remotos esfuerzos de reflexión filosófica y teológica empeñados en marchar al ritmo de la historia real; y que, en cuanto son además intentos de concretización de un aporte al cambio social, van perfilando el horizonte de una tradición alternativa de

pensamiento filosófico y teológico que culmina, a mi modo de ver, precisamente en la constitución explícita de esa doble tradición que hoy conocemos con el nombre de "filosofía de la liberación" y de "teología de la liberación"; la tradición que responde, a mi juicio, a la forma de reflexión filosófica y teológica por la que inquiría mi pregunta anterior. Con todo, sin embargo, me parece conveniente, sin relativizar por ello la importancia de esos esfuerzos anteriores, distinguir incluso dentro de esa corriente liberadora y reservar cierta novedad teórica e histórica a la *articulación explícita* de una teología y una filosofía de la liberación desde finales de la década de los años sesenta, y por cierto en el sentido estricto de formas expresas y sistemáticas de contextualizar e inculturar la filosofía y la teología en América Latina.

En consecuencia preciso y delimito el tema de hoy a las formas actuales explícitas de la teología y la filosofía de la liberación. Lo que quiere decir que no solamente voy a prescindir de la problematización de sus vínculos con la tradición prototípica aludida sino que voy, además, a dar por supuestos los conocimientos relativos a las cuestiones de su origen y desarrollo recientes⁷ para concentrarme en un punto que me parece decisivo para promover el fin que persigue la dinámica de este congreso, a saber, el porqué, cómo y sobre qué cuestiones prioritarias deberían dialogar creativamente la teología y la filosofía de la liberación. Tal será, pues, el hilo conductor de las consideraciones que quiero proponerles a continuación.

2. *Hacia un programa para el diálogo entre la teología y la filosofía de la liberación en América Latina*

QUIZÁ pueda alguien extrañarse ante mi manera de plantear este problema o cuestionar al menos la pertinencia de su priorización,

⁷ Cf. Enrique Dussel, "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", en *El Congreso Internacional de filosofía Latinoamericana*, Bogotá 1983, pp. 405-436 y su libro: *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Bogotá, Indo American Press Service, 1986. Véase además mi estudio "La filosofía de la liberación en América Latina", en AA. VV. *Filosofía de Hispanoamérica*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 123-150.

⁸ Sobre este aspecto puede leerse mi trabajo "Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung", *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 6 (1984), pp. 78-98.

pues conocido es que hay representantes de la teología de la liberación que hacen también filosofía y viceversa. Pero, haciendo abstracción ahora de que esa vinculación personal no significa automáticamente diálogo interdisciplinario, está para mí el hecho decisivo de que precisamente entre las novedades metodológicas y epistemológicas de la teología de la liberación se encuentra el recurso de las ciencias sociales. A diferencia de la teología europea tradicional la teología latinoamericana de la liberación busca apoyo para la elaboración de su instrumental crítico-conceptual en las ciencias sociales, y no en la filosofía. Esta búsqueda de las mediaciones críticas necesarias para el análisis de la realidad en las ciencias humanas y, de manera especial, en las ciencias sociales, es de hecho el inicio de un camino que objetivamente separa o aleja a la teología de la liberación de la filosofía en América Latina.

En este contexto conviene reparar además en que el recurso de la teología latinoamericana de la liberación a las ciencias sociales no es fruto del capricho o de preferencias personales subjetivas ni tampoco un asunto de moda o de simple deseo de actualidad. Ese recurso viene exigido por la especial constelación en que se presenta el saber al momento en que la teología de la liberación comienza su articulación explícita, siendo precisamente peculiar en esa constelación el hecho de que, habiendo la filosofía perdido en gran parte su función tradicional de "administradora de la *ratio*",⁹ aparecen las ciencias sociales con su aporte racional específico al proceso científico de intelección de la realidad histórica. Cabe señalar asimismo, en perspectiva autocrítica para el análisis de la situación de la filosofía en América Latina en ese periodo, que el recurso de los teólogos a las ciencias sociales se vio también favorecido por el subdesarrollo reflexivo característico de una filosofía que se ocupaba más de los problemas internos de su propia historia que de los problemas vivos de la historia real.

De esta suerte se abre una brecha entre teología y filosofía en América Latina que perdura hasta hoy. Es decir que ni siquiera con la aparición y consolidación de un movimiento filosófico nucleado en torno al desafío histórico de la liberación del subcontinente, y cuyo desarrollo corre prácticamente paralelo al de la teología de la liberación, se logra cerrar esa brecha impulsando y regularizando el diálogo entre ambas reflexiones. Por esto todavía en 1986 me

⁹ Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen, G. Neiske, 1956, p. 8.

podía decir Gustavo Gutiérrez, contestando justo a la pregunta por la posibilidad de una mejor cooperación entre filosofía y teología de la liberación, que a su juicio "se trata de un campo que está aún por explorar".¹⁰

Para mí el juicio de Gustavo Gutiérrez sigue siendo válido porque acierta en lo esencial del diagnóstico sobre nuestra situación actual. De ahí, dicho sea de paso, la novedad desafiante del tema de hoy en este congreso. Y por eso también mi interés en proponer en esta ocasión algunos de los contenidos que, al menos desde mi perspectiva o posición filosófica, podrían ser elementos básicos para ir estableciendo un programa de diálogo entre teología y filosofía de la liberación.

Concretando todavía más mi propósito aquí, he de decirles que mi intención es la de mostrar que el diálogo entre teología y filosofía de la liberación brota como una necesidad inmanente requerida tanto por lo contextual como por lo temático de ambas formas de reflexión. Debido al escaso tiempo de que dispongo, y porque realmente me parece evidente, voy a pasar por alto lo referente al aspecto contextual, para limitarme a presentar muy brevemente la dimensión temática que estaría requiriendo un diálogo a fondo entre teología y filosofía de la liberación en América Latina. Por razones de claridad divido mis consideraciones en dos momentos, pero ha de tenerse presente que forman una unidad y que es justo esa común pertenencia la que apremia hacia la elaboración de un programa de diálogo.

El primer momento lo resumiré en lo que yo llamo la estructura de pensamiento de la teología de la liberación, mientras que el segundo momento consistirá en la formulación expresa de lo que podría ser presupuestos estrictamente filosóficos implicados en la estructura o manera de pensar de la teología de la liberación.

A riesgo, pues, de resultar demasiado esquemático, por no decir caricaturizante, permitan que les enumere los elementos fundamentales que me parece componen la estructura de pensamiento de la teología de la liberación. Serían los siguientes:

Descentramiento reubicador de la razón teológica tradicional en su función de instancia paradigmática para el ordenamiento del proceso intelectual de la realidad.

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, "Action et contemplation dans la théologie de la libération (Entretien)", *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 12 (1987), p. 71.

Reubicación de la reflexión teológica como momento que encuentra en la práctica concreta de la fe su primera luz.

Desprofesionalización de la teología, es decir, relativización del teólogo profesional reconociendo a los pobres como sujetos históricos de la reflexión teológica.

Redefinición del lugar de la teología en la vida de las comunidades como "acto segundo"¹¹ cuya condición de posibilidad es justo la praxis.

Ponerse a la escucha de la pulsante situacionalidad de la vida del pueblo tomando su mensaje de dolor como hipoteca mayor para todo discurso teológico.

Contextualización e inculturación de la razón teológica aceptando la normatividad de contenidos culturales irreductibles así como el marco económico en que se reproduce la vida de las comunidades.

Práctica de la tolerancia como consecuencia de los límites de su propio discurso.

Reorganización de la teología en todos sus campos desde la experiencia fontanal de la liberación de los pobres.

Rescate de la dimensión profética como eje central de su manera de hablar de Dios hoy.

Creo que no es necesario un examen exhaustivo de estos elementos para comprender que en ellos se refleja el real enraizamiento de la teología de la liberación en la vida y culturas de nuestros pueblos. Son ellos, si se quiere, la mejor prueba de la "latinoamericanidad" de su modo de pensar. Pero por eso mismo se pueden descubrir en esos elementos presupuestos de carácter filosófico que no sólo la pueden vincular con una cierta tradición del pensamiento latinoamericano sino que son, además, momentos que apuntan al diálogo con aquella forma de filosofía que se redefine desde un cúmulo experiencial semejante. Presentados igualmente en forma esquemática serían, a mi modo de ver, los presupuestos siguientes:

Concepción del pueblo pobre como sujeto que se clarifica e identifica históricamente mediante el dolor, pero también mediante la resistencia frente a la opresión.

Prioridad de la experiencia o cuestión ética; es decir, reconoci-

¹¹ Gustavo Gutiérrez. *Teología de la liberación, Perspectivas*, Lima, Universitaria, 1971, p. 28.

miento de la cuestión de la justicia como cuestión fundamental e impostergable.

Interpretación de la historia de dolor y de resistencia de los pobres como lugar hermenéutico que no sólo hace contrapeso a la llamada "opinión pública" del sistema sino que da además la pauta general para la interpretación correcta del sentido de la historia.

Afirmación de la óptica de los pobres como criterio último para fijar el límite de pluralismos ambiguos.

Reorientación del conocimiento siguiendo el hilo conductor de la experiencia del pueblo pobre y apuntando a la superación de un conocimiento *desrealizante* que hipostasía los conceptos y excluye de su núcleo todo lo que no es factible de ser conceptualizado racionalmente. Se apunta así con esta reorientación del conocimiento a una superación de los límites que el concepto ha impuesto a la razón humana. Mostrando que el horizonte del concepto no es ni coincide necesariamente con el horizonte de la razón del hombre, se pretende caminar por la vía de la ampliación de la razón humana como complejo proceso de comunicación de inteligibilidades de diferente origen, ya sea ritual, simbólico, místico, etcétera.

Desprivatización del sujeto del conocimiento en cuanto que el eje central del comercio con el mundo y con la historia pasa por la comunión práctica con la comunidad.

Desprivatización del interés del conocimiento colocando en el centro de su dinámica la dimensión social comunitaria, esto es, la vinculante preocupación por ser conocimiento orientado a resolver los problemas prioritarios de la colectividad.

Democratización del saber; como consecuencia complementaria de la desprivatización se supone aquí también la hipoteca de un saber no sólo al alcance de todos sino incluso de estructura participativa, entendiéndose por ello que es el resultado del proceso de una "razón comunicativa" que no excluye a nadie de su movimiento constitutivo porque se ejercita más en la perspectiva de Martí que en la de Habermas, a saber, como proceso en el que se escucha la voz de la "razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros".¹²

¹² José Martí, *Nuestra América*, en *Obras completas*, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1975, t. 6, p. 19.

Rechazo de la instrumentalización del otro, de lo ajeno; tanto a nivel antropológico como cosmológico, ensayando modelos de inteligibilidad, de convivencia y de bienestar capaces de recoger y de reubicar la hoy dominante racionalidad científico-técnica.

o se les escapa que en mis apuntes para la elaboración de una agenda programática para el diálogo entre filosofía y teología de la liberación he cargado las tintas sobre elementos que de alguna manera se condensan en una cuestión única de base, a saber, en la cuestión de la posibilidad de reconstrucción o, mejor dicho, de creación y articulación de formas inéditas de intelección de la historia. Esto, que a lo mejor les suena un tanto abstracto y ajeno al proceso histórico subrayado en mis elementos anteriores, no es sin embargo sino otra modalidad de decir, al menos filosóficamente, lo que preña el proceso histórico de liberación. Me refiero, como se pueden imaginar, a que si es verdad que todo se juega y se procesa en la historia, en cuanto que la historia es la "totalidad de la realidad"¹³ —y ello porque "donde más plenamente se da la realidad es en la historia"¹⁴—, entonces resulta obvio aseverar que los procesos prácticos de liberación son la manera especial en que, para un filósofo, se va realizando la razón en la historia, en el sentido no de ir haciendo de la historia una historia de la razón, como Hegel quería, sino en ese otro sentido, acaso más fuerte, de ir dando razón de la historia, esto es, imprimiéndole sentido con acciones liberadoras. Para un teólogo este proceso es la dinámica que hace de la historia una historia de liberación que se va salvando progresivamente.

Desde esta perspectiva creo entonces poder concluir mis propuestas con la indicación de que el programa de diálogo entre teología y filosofía de la liberación podría ir configurándose en la preocupación por aportar accesos convergentes y complementarios a la cuestión de la historia que en el contexto actual de América Latina nos agobia con una carga de absurdo cada vez más imperiosa, pues entre nosotros no es cuestión de especulación sino cuestión vital de cómo dar razón de la vida (cómo mantener la esperanza diría el teólogo) en una historia marcada por la muerte.

¹³ Ignacio Ellacuría, "El desafío cristiano de la teología de la liberación", *Acontecimiento*, 16 (1990), p. 84.

¹⁴ *Ibid.*