



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: Teología y filosofía latinoamericanista: ¿Pensamiento para la liberación?

Autor: Cerutti Guldberg, Horacio

Forma sugerida de citar: Cerutti, H. (1987). Teología y filosofía latinoamericanista. ¿Pensamiento para la liberación?. *Cuadernos Americanos*, 1(1), 58-73.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año I, Núm. 1, (enero-febrero de 1987).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo 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>



D.R. © 1987 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: betan@unam.mx

Con la licencia:



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. Puede 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.

## TEOLOGIA Y FILOSOFIA LATINOAMERICANISTA ¿PENSAMIENTO PARA LA LIBERACION?

Por *Horacio CERUTTI GULDBERG*  
CCYDEL, UNAM

...en materia teológica no hay novedad  
sin riesgo.

Jorge Luis Borges, *Los teólogos*.

¿E S QUE existen relaciones entre la filosofía y la teología de la liberación? Muchos piensan —equivocadamente, según nuestro punto de vista— que las relaciones son estrechas y evidentes. Que la filosofía de la liberación deriva de la teología de la liberación, y no siendo en este caso más que una nueva versión de la denominada filosofía cristiana (vieja aspiración por cierto de no pocas élites relacionadas especialmente con la jerarquía eclesiástica católica) o bien que la filosofía de la liberación es una reflexión epistemológica, metadiscursiva por lo tanto sobre la teología de la liberación. Estas apreciaciones, incorrectas si se las considera en su totalidad, tienen, sin embargo, alguna porción de verdad. Quiero decir, hay algunas reflexiones de ciertos autores de la filosofía de la liberación que tienen directa relación con determinadas posiciones dentro de ella. Además, también suele haber alguna que otra reflexión sobre la teología en diferentes textos de filosofía. Pero, entonces, si estas versiones propuestas no son suficientemente pertinentes para describir las relaciones entre ambas formas del pensamiento latinoamericano para la liberación, ¿cuál sería la interpretación más adecuada de estas relaciones? O, incluso extremando más la reflexión, habrán relaciones entre estas dos formas de pensamiento y cuáles serían?

La hipótesis que en mi consideración puede sostenerse es que ambas formas de pensamiento tienen estructuras homólogas y que se han desarrollado paralelamente de modo sorprendente. ¿Por qué

se ha producido ese desarrollo paralelo? Es cuestión de explicar. Pero podríamos adelantar que en este sentido el pensamiento de la liberación (entendemos por tal ambas formas y también algunas otras manifestaciones producidas en el ámbito del teatro, la literatura, la pedagogía y las ciencias sociales latinoamericanas) es un testimonio fehaciente de las relaciones entre pensamiento y sociedad —relaciones que, por otra parte, también habría que caracterizar. De todos modos, la ligazón quedaría confirmada y trataremos de mostrarla.

¿Qué entendemos por estructuras argumentales o de pensamiento homólogas? En química se habla de la existencia de homología o se dice que unos cuerpos son homólogos cuando tienen *funciones iguales y estructura semejante*. En matemáticas se habla de relación biunívoca cuando a cada elemento de una serie le corresponde un elemento determinado de otra. Hemos tomado estos términos para —por aproximación, naturalmente— tratar de caracterizar la semejanza o analogía existente entre estos dos *corpus* argumentales: EL TEOLÓGICO Y EL FILOSÓFICO EN AMÉRICA LATINA. Decimos con aproximación, porque a poco de enunciada la homología es necesario comenzar a introducirle rectificaciones o precisiones. Las estructuras son semejantes, muchos de los supuestos de las funciones también, pero hay especificidad. Sin embargo, el margen de semejanza es suficiente como para postular y dotar de alto grado de verosimilitud a la hipótesis de que estos pensamientos surgen como testimonios de una situación sumamente compleja en lo social, político, cultural, ideológico, etcétera, en América Latina. Son estructuras argumentales que aparecen como respuesta a una determinada realidad histórica que desafía la reflexión teórica y le demanda tomas de posición y respuestas. Ante estos desafíos las teologías y las filosofías asumen diferentes posturas, pero se pueden percibir rasgos comunes diferenciales del conjunto latinoamericanista.

Antes de entrar en la consideración de algunos aspectos de estas estructuras argumentales para compararlos entre sí, debemos detenernos un momento en lo que bien podría denominarse la orientación vocacional de estos quehaceres. El teólogo generalmente está movido por una intención pastoral, o incluso motivado por una práctica de evangelización, individual o eclesialmente organizada. Es a partir de esta práctica que se genera la necesidad de una reflexión más ajustada teóricamente y esa reflexión vuelve rápidamente sobre la práctica; se traduce a corto plazo en acciones concretas. El teólogo "siente" así que su reflexión es eficaz o puesta a prueba frecuentemente. El aprendizaje y la docencia de la teo-

logía en América Latina tiene más el carácter de un saber para la obra pastoral, que de un saber puramente académico. En cambio la situación del filósofo es diversa. En primer término, su ubicación social es fluctuante. Nadie tiene muy claro para qué sirve y sobre su quehacer se pasa muy rápidamente y sin matices de la actitud laudatoria desmesurada al desprecio más hiriente. Ambas actitudes revelan incompreensión sobre su tarea y falta de inserción social clara del filósofo. Esta situación se puede paliar parcialmente cuando el filósofo se adhiere fuertemente al rol profesional universitario. Enseñar, ejercer la docencia en filosofía, aparece como función justificada. Se enseña a otros para que éstos a su vez se conviertan en enseñantes, etcétera. Se supone que para enseñar hay que investigar y entonces también las tareas de difusión quedan justificadas para el profesionista en filosofía. La relación con la práctica es distanciada. La única práctica es la docencia y las mediaciones hacia la política, la cultura, etcétera, se presentan muy espaciadas. En general, y por razones de supervivencia (de salarios posibles y garantías de mínimos de subsistencia), la orientación vocacional que prima es la docente y no tanto la filosófica como tal. Esto crea una primera distorsión. El teólogo es primero alguien que reflexiona teológicamente y subordinadamente profesor de teología. El filósofo es primero alguien que enseña filosofía para medio vivir y subordinadamente algunos se lanzan a la reflexión filosófica con diversos y muy dispares resultados; pero estos últimos son los menos y mucho menos los aportativos. Este énfasis en la labor docente termina por consolidar insensiblemente la corteza petrificada de un discurso magistral que se autoconcibe como el único ejercicio posible del filosofar. Es más, se confunde el filosofar con su magisterio.

He sostenido en múltiples trabajos que no es posible hablar en bloque ni de la teología ni de la filosofía de la liberación, porque las diferencias de posición que laten en su interior son suficientemente captables para cualquier aproximación rigurosa. En teología se ha llegado a hablar de "familia de opciones", para referirse a estas coincidencias que se producen desde diferentes tradiciones y con diferentes matices. Sin embargo, es posible también destacar rasgos comunes, sin que ellos oscurezcan las diferencias que yacen en sus intersticios. La globalización surge entonces de un esfuerzo arbitrario, impuesta en alguna medida al proceso vivo que supone el desarrollo de estas reflexiones latinoamericanas. Sin embargo, puede ser útil destacar estos rasgos, que saltan a la vista ante una primera aproximación.

Uno de los puntos más desarrollados en el pensamiento latinoamericano es el énfasis puesto en la propia realidad. La realidad sociohistórica latinoamericana aparece fuertemente privilegiada, no tanto como el lugar en el cual objeto y sujeto de la reflexión se recortan o, para intentar expresarlo en otros términos, en el cual el objeto y el sujeto se relacionan. Es esta relación, y su actitud frente a la realidad, la que define al filósofo y al teólogo, más que su inserción en teorías, tradiciones, escuelas, disputas o interpretaciones. Esta actitud de renovado interés por la propia realidad ha llevado a privilegiar también la preocupación por la cotidianidad. La vida cotidiana, el mundo de la *doxa* aparece sensiblemente revalorado en la reflexión filosófica y teológica contemporánea en nuestra América. Esta revaloración no quiere decir que se sustenten discursos opinables o de opinión, sino que se busca estudiar el nivel de lo opinable y no relegarlo a un plano desprezable *a priori*.<sup>1</sup>

Otro punto medular en que se exhiben actitudes coincidentes por parte de filósofos y teólogos es el repudio franco a las prácticas institucionales academicistas o científicas. Aquellas prácticas que, esgrimiendo como ideal el rigor, la erudición, la científicidad, la verdad, etcétera, eluden la consideración de los problemas que la realidad en torno o circundante plantea. En nombre de la academia o de la ciencia se elude el compromiso histórico y se soslayan las demandas sociales, traicionando así el sentido mismo de la academia y de la práctica científica y burlando a aquellos sectores sociales que con su esfuerzo mantienen económicamente la labor institucional, financiando esas prácticas. Tanto teólogos como filósofos de la liberación suscribirían en ese sentido los elocuentes versos del poeta guatemalteco Otto René Castillo (1936-asesinado en 1967):

#### INTELECTUALES APOLITICOS

Un día,  
los intelectuales  
apolíticos  
de mi país  
serán interrogados

<sup>1</sup> Cf. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, 3a. ed., Barcelona, Ariel, 1976; Abelardo Villegas, *Autognosis; el pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, IPGH, 1985; Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca, Sígueme, 1978.

por el hombre  
sencillo  
de nuestro pueblo.

Se les preguntará  
sobre lo que hicieron  
cuando  
la patria se apagaba  
lentamente,  
como una hoguera dulce,  
pequeña y sola.

No serán interrogados  
sobre sus trajes,  
ni sobre sus largas  
siestas  
después de la merienda,  
tampoco sobre sus estériles  
combates con la nada,  
ni sobre su ontológica  
manera  
de llegar a las monedas.

No se les interrogará  
sobre la mitología griega,  
ni sobre el asco  
que sintieron de sí,  
cuando alguien, en su fondo,  
se disponía a morir cobardemente.

Nada se les preguntará  
sobre sus justificaciones  
absurdas,  
crecidas a la sombra  
de una mentira rotunda.  
Ese día vendrán  
los hombres sencillos.  
Los que nunca cupieron  
en los libros y versos  
de los intelectuales apolíticos,  
pero que llegaban todos los días  
a dejarles la leche y el pan,  
los huevos y las tortillas,  
los que les cosían la ropa,  
los que les manejaban los carros,





tica ante la presión del ambiente, de "opción preferencial por los pobres". Los pobres, oprimidos, constituyen de modo preferencial el "pueblo de Dios", pueblo que transita entre avatares paradigmáticamente esbozados en el Libro del Éxodo. La experiencia del éxodo se convierte así en experiencia modélica de liberación. Filosóficamente, la potencialidad de las clases subalternas es tomada en consideración como fuente de transformaciones, como disponibilidad al cambio social. Desde el pobre, el oprimido, las clases subalternas, el pueblo —depende la designación y metodología adoptada— se aspira a revisar toda la visión de la historia eclesiástica y filosófica de nuestra América. Es la visión de los vencidos, el punto de vista desde el cual nunca se ha escrito la historia. Por eso la historia de liberación, aquella que tiene que comenzar también por liberar a la historiografía de su carga ideológica constituida en pro de los sentidos apropiados y dispensados por los sectores socialmente dominantes. Magna tarea que acompaña los esfuerzos y las luchas por la liberación.<sup>4</sup>

Hay una convicción generalizada entre teólogos y filósofos en el sentido de que no pueden marcarse límites disciplinarios al momento de enfrentar los graves problemas que afrontan las mayorías de nuestro subcontinente. Las compartimentaciones epistemológicas —en el mejor de los casos, dado que en su gran mayoría son meramente institucionales— están subordinadas a las exigencias de los problemas sociales, políticos y culturales que se enfrentan. La interdisciplina no es entonces una moda, sino una característica que recorre ampliamente los textos del pensamiento de la liberación. Es más, ni siquiera cabría hablar de interdisciplina, sino de un difuminarse de los contornos abstractos que operan como corsés disciplinarios e impiden la captación totalizadora del proceso histórico. Estas luchas por el sentido son parte de la lucha ideológica integral en que se encuentran inmersas estas expresiones teóricas.

Una preocupación vertebral es la que busca determinar quién decide el discurso. En filosofía el problema se ha planteado en términos del sujeto del filosofar. En teología más bien se ha aludido a la necesidad de reflexionar a partir de las experiencias populares. El teologúmeno lo proporciona la comunidad de base. Se

<sup>4</sup> Cf. los estudios sobre historia de la iglesia en América Latina propiciados por el CEHILA; los estudios incluidos en Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano; los números aparecidos de la *Revista Historia de las Ideas* (Quito); Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.

ha postulado también como sujeto del filosofar al pueblo. En vez de un filósofo elitista que trabaja en función de los sectores dominantes de la sociedad, un filósofo servidor que ayude a tomar la palabra a los sin voz. También se ha propuesto considerar como sujeto del filosofar al propio proceso de liberación, en la medida en que es éste el *subjectum* desde el cual y sobre el cual se ejerce la teorización. Este punto ha generado amplios debates en la filosofía, dado que ponía en cuestión no solamente la concepción de la filosofía, sino la propia metodología de la filosofía de la liberación.<sup>5</sup>

La preocupación metodológica ha sido también constante en estas expresiones latinoamericanistas. El problema ha sido planteado en términos del acceso mismo a la realidad sociohistórica. En los comienzos de la teología de la liberación (fines de los sesenta) se solía plantear la relación entre la teología y las ciencias sociales de un modo que conviene recordar. Históricamente la teología estuvo condicionada por el uso de la racionalidad propia de su tiempo. Esas formas de la racionalidad se han expresado generalmente en categorías filosóficas. La filosofía fungió así como *ancilla theologiae*. La racionalidad contemporánea ha desplazado muchas consideraciones filosóficas todavía muy vagas respecto de lo social y ha establecido una malla conceptual que, bajo la designación de ciencias sociales, ofrece una descripción-explicación del proceso histórico. La función de *ancilla* no correspondería más a la filosofía, sino a las ciencias sociales. Por aquí, entendido como instrumental de análisis, se habría incorporado el marxismo a la teología. Rigurosamente habría que hablar del marxismo en tanto, al menos parcialmente, integraba el *corpus* de la denominada "teoría" de la dependencia. Esta mediación entre teoría y realidad, adjudicada al marxismo, a las ciencias sociales o a la teoría de la dependencia, tiene límites en su instrumentalidad. Para el caso de la filosofía la discusión se ha desplazado reiterativamente entre la consideración del instrumental, la discusión de la mediación como tal y las características de estas disciplinas mediadoras. Por cierto, dependerá de las propias concepciones filosóficas el modo como se ha enfrentado la mediación.

La teología de la liberación, para ser efectivamente de liberación, *para* la liberación, no puede dejar de ser auténtica teología. En este sentido cabe considerar su "fundamentación" bíblica. En relación con esta fundamentación es de importancia decisiva el pro-

<sup>5</sup> Cf. los números dedicados abundantemente a ese tema de *Cristianismo y Sociedad* (México), vol. 22, núm. 80 (1984) y de *Nuestra América* (México), núm. 11 (1984).

blema hermenéutico. ¿Cuáles son las características de esta hermenéutica? No nos referimos a su originalidad, no se trata aquí de ser originales a cualquier precio, sino cuáles son los modelos hermenéuticos que, de hecho, y además teóricamente reelaborados, ha desarrollado y desarrolla esta teología latinoamericana. ¿Son válidos estos modelos en otros contextos históricos? ¿Cómo se relacionan aquí texto y contexto? No sea que "texto" y "contexto", sumados, articulados, ensamblados, constituyan el verdadero tejido del texto...<sup>6</sup>

Toda la reflexión latinoamericanista se ha visto fuertemente historizada. La característica quizá central que define a estas expresiones de la racionalidad latinoamericana ha sido, además del ya mencionado énfasis en la propia realidad, la revalorización de la propia historia. Un acentuado rechazo a la evasión de la historia constituye un rasgo destacable. En teología se ha planteado el problema en términos de la "recuperación de la historia real como lugar de la salvación". Ya no es pensable —ni creíble— una salvación que ignore la historia real. De aquí la preocupación por la metodología que garantice el acceso a la historia real y no a una historia imaginaria o espúreamente espiritualizada. La evasión "espiritualista" es especialmente repudiada por la teología de la liberación. La filosofía, por su parte, ha debatido fuertemente el sentido de la historia y de su propia historia en América Latina. La reelaboración de la historia filosófica de esta región aparece aquí como una tarea central, para poder tomar posición nuevamente frente a ese pasado, que de alguna manera condiciona a un presente henchido de transformaciones y de reclamos en relación con cambios estructurales decisivos e impostergables.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Cf. Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe; implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, 2a. ed., Río Piedras, CEHILA/CARIBE, 1983; Ignacio Ellacuría, "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en *Teología y mundo contemporáneo; homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid, Cristiandad y Universidad, Comillas, 1975, pp. 325-350; Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983; Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica; para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Bs. As., La Aurora, 1984; del mismo autor, "Hermenéutic bibeque pour la theologie de la liberation" (mimeografiado); Jorge Pixley, *Exodo, una lectura evangélica y popular*, México, Coedición CUP, CRT y CEE, 1983 (Cf. mi nota a este libro en *Prometeo*, Guadalajara), vol. 1, núm. 4, 1985, pp. 195-198.

<sup>7</sup> Cf. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1982 y los números publicados en los dos años de existencia de la revista *Prometeo*.

Durante muchos siglos la teología se adjudicó una prioridad sólo posible de entrar en competencia con la filosofía. Teología primera o filosofía primera, ambas disciplinas se autoadjudicaban el derecho a la última palabra (palabra primera en tanto que palabra fundante). Una fundamentalidad que por su misma radicalidad totalizadora era capaz de establecer los límites epistemológicos de las ciencias particulares, su sentido último y el aporte que estas ciencias hacían a un proceso de humanización o de salvación. Esta situación se ha transformado aceleradamente, por lo menos del siglo XIX para acá. La filosofía (mucho menos la teología afectada directamente por el proceso de secularización) ha quedado en situación muy difícil y comprometida como para poder dictar límites a las ciencias. En especial a las ciencias sociales, las que han luchado fuertemente contra la especulación y tendencias metafísicas, que operaban como claros enmascaramientos ideológicos de una realidad compleja y mudable. Sobre todo la incapacidad de la reflexión metafísica para captar la movilidad de lo real la fue arrumbando en el desván de los trastos viejos de la reflexión burguesa, incapaz de enfrentar los cuestionamientos provenientes de la vida política y de la historia social. Esta situación es tema de debates en el seno del pensamiento de la liberación. La discusión apunta a establecer con la mayor nitidez posible el lugar epistémico que ocupa la filosofía (y obviamente la teología) en este proceso histórico que vive el subcontinente.

Una dimensión imposible de olvidar, junto a la dimensión política de la reflexión, es la dimensión ética. Es una exigencia de compromiso en la transformación de las estructuras injustas de dominación que padece América Latina y en especial sus grandes mayorías. El compromiso con la defensa de los más elementales derechos humanos asume una importancia muy grande en este contexto. Se ha hablado mucho de una "opción ético política" que estaría determinando la práctica teológica y filosófica latinoamericana. El tema no ha sido analizado con todo el detalle que merece. Brevemente cabe señalar que esta creencia en la posibilidad de una "opción" responsablemente asumida y además determinante de acciones y reflexiones ulteriores, debe mucho a la tradición existencialista que tan fuertemente ha impactado al pensamiento cristiano en este siglo. Lamentablemente, nada hay que permita afirmar la posibilidad de tal opción y sí mucho que permite constatar la situación de sometimiento en que el individuo se encuentra inmerso y que limita considerablemente sus márgenes de decisión. El sujeto, en el sistema capitalista que es en el que nos encontramos, es un sujeto sujetado, aprisionado en una red que le impide

su movilidad, salvo cuando cree que decide y en realidad deciden por él. . . En este sentido, y considerando todos los condicionamientos inconscientes y estructurales que hacen del sujeto más bien un *Träger*, un soporte de decisiones, discursos y creencias ajenas e impuestas, es no sólo muy difícil sino ingenuo pensar en una opción suficientemente determinante tomada en términos individuales. La opción, si se pretende seguir usando estos términos, no es puntual sino procesual y es un proceso que abarca la totalidad del individuo y su contexto (de clase, cultural, étnico, etcétera). La complejidad que surge de una tal consideración es mucho mayor de la que podría resultar de una retórica apelación a la opción por los oprimidos. En fin, cabe consignar que esta dimensión ética de la reflexión teórica sobre la fe y de la reflexión teórica sobre la realidad sociohistórica es expresamente tematizada en forma reiterativa por teólogos y filósofos.

La dimensión utópica de los discursos teológico y filosófico es también un ingrediente común y homólogo. Ya sea concebida como dialéctica denuncia/anuncio, como mediación entre la fe y la historia, como categoría histórico-antropológica, como elemento articulado a la realización del "Reino de Dios", etcétera, la utopía integra expresamente la reflexión latinoamericanista para la liberación. Hay toda una revalorización de la dimensión utópica como dimensión positiva y movilizadora de la transformación social, como parte de la mística que promueve y orquesta esa transformación revolucionaria de la realidad. La noción de utopía aparece como una noción clave en relación con la comprensión del sentido de la esperanza, de la escatología, etcétera, en términos teológicos, y de la relación con las ciencias, sus modelos y conceptos límites y las realizaciones políticas concretas en términos filosóficos. No se trata de una revivificación pequeño burguesa del género utópico, muestra de impotencia, nostalgia y soberbia frente a los procesos históricos efectivamente tales. Se trata, más bien, de un renacer de la conciencia de insatisfacción y lucha por organizaciones humanas alternativas. Del asco de la situación presente surge un optimismo militante por la construcción del futuro. El derecho a nuestra utopía es el derecho a la construcción y decisión sobre nuestro futuro. Nada hay más utópico que la designación de "nuestra América" a esta parte del continente, todavía no nuestra, pero que ya anuncia un mundo soñado. Estos sueños diurnos van organizando el camino, la ruta de la transformación ineludible de la realidad en pro de justicia, solidaridad, humanidad. En este sentido, lo utópico no se agota en lo profético, aunque de alguna ma-

nera lo incluye. Lo utópico exige la praxis eficaz de transformación de lo real.<sup>8</sup>

Quizá el punto neurálgico en el que se concentra, como en un núcleo epistemológico y antropológico, la reflexión latinoamericanista, sea el relativo a la alteridad. ¿Cómo pensar la alteridad? ¿Cómo reconocerle sus derechos? ¿Qué constituye la relación de alteridad? ¿Hasta dónde puede llegar la aceptación de lo alterativo? Este punto tiene consecuencias éticas, políticas, teóricas en general y prácticas sumamente delicadas. Quizá no sea exagerar decir que toda la reflexión latinoamericanista gira en un sentido o en otro alrededor de la cuestión de la alteridad. En teología, porque el supremamente otro, el Otro con mayúsculas, condiciona, mediante la fe, el trato merecido por el otro con minúsculas. Todo el tema de la trascendencia se pone en juego a este propósito. En filosofía, porque el acento puesto en la alteridad replantea la totalidad de la historia de la filosofía a nivel mundial. El modo de concebir las relaciones entre centro/periferia, mismidad/otredad, Europa/América, todo/nada, univocidad/pluralismo, dominador/dominado, opresor/oprimido, señor/siervo, padre/hijo, varón/mujer, maestro/alumno, Ser/entes, etcétera, está condicionado por la tematización de la alteridad. Ésta aparece como una categoría v—mucho más importante— como una experiencia decisiva del pensar latinoamericano.<sup>9</sup>

Más allá del evidente ocaso de las denominadas teorías de la dependencia o "dependentismo", las situaciones de dependencia en que se debate el subcontinente son cada vez más opresivas. El estudio pormenorizado de la explotación y sus mecanismos a todos los niveles es un tema que se impone como central a la reflexión liberadora en América Latina. Es justamente en la lucha contra la común explotación donde confluyen especialmente marxistas y cristianos en la región. Se encuentran con muchos puntos en común y con enemigos comunes. Pero esto no anula como por arte de magia sus divergencias. Al contrario, estimula a estudiarlas con ahínco. Porque de la unión y comunidad de objetivos, sin trampas ni deshonestidades, depende la liberación integral de la región. Por ello marxistas y cristianos trabajan arduamente en escl-

<sup>8</sup> Cf. Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, DEI, 1984; Horacio Cerutti Guldberg, "¿Crítica a la razón utópica?", en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* (México), vol. 31, núm. 119 (1985), pp. 13-24; Varios autores, *La esperanza en el presente de América Latina*, San José, DEI, 1983.

<sup>9</sup> Cf. José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, Salamanca, Sigueme, 1977.

recer sus relaciones y en ampliar los puentes de una alianza estratégica de primera magnitud que puede, en su concreción, mudar la faz de esta región del globo.<sup>10</sup>

Todos los mencionados son puntos abiertos al debate. Son algunos seleccionados al calor de la redacción; no son los únicos. Sobre ellos hemos querido indicar pistas para continuar y profundizar el debate y los hemos incluido en notas y referencias. El debate está abierto porque el proceso de liberación está abierto. De ahí el pluralismo, no como consigna, sino como constante. El proceso es difícil y esquivo. Se prueban, se ensayan múltiples caminos. Se aprende de la experiencia y del estudio de nuestras propias tradiciones. Se echa mano de todo lo que pueda servir, venga de donde viniere, porque la lucha es por la vida, por la sobrevivencia, y es una lucha a muerte, aunque se desearía paliarla y jugarla en términos menos cruentos. No se excluye la negociación, pero no se pueden perder de vista sus límites.

La teología y la filosofía de la liberación no son equiparables a un conjunto de proposiciones sistemáticamente organizadas, a una cantidad de tesis teóricamente homogéneas y complementarias entre sí o a una trama conceptual con pretensiones de *la* verdad teológica o filosófica que busca esclarecer el proceso histórico latinoamericano mediante la autocrítica y la reelaboración de sí misma de modo constante. Por esto convendría hablar, más que de una teología o filosofía *de* la liberación, de una liberación de la teología y de la filosofía, para la (o, más modestamente, una) liberación latinoamericana, haciendo explícitos los alcances subjetivo y objetivo del genitivo. Tales teologizar y filosofar incluyen, entonces, *necesariamente* un momento de reflexión sobre sí mismos, una autocrítica permanente. Esta autocrítica se pregunta por la posibilidad misma de un discurso liberador (no opresor) —y ésta es por cierto una pregunta esencial para todo el que hace teología o filosofía; son la teología y la filosofía mismas las puestas en tela de juicio— y constituye la dimensión epistemológica interna a todo pensar crítico. No es una reflexión epistemológica previa, normativa, *a priori* o trascendente al discurso. Es una preocupación inmanente del mismo discurso por justificar reiteradamente su condición de "teológico" o de "filosófico" y de "liberador".

Esta pregunta metodológica por el "cómo", encuentra toda su plenitud en la pregunta por el "cómo no" es posible ya teologizar

<sup>10</sup> Giulio Girardi, *Fe cristiana y materialismo histórico*, Salamanca, Sigüeme, 1978; Fidel Castro, *Fidel y la religión; Conversaciones con Frei Betto*, La Habana, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985.

o filosofar. Esta segunda pregunta, que lleva a evitar las soluciones preconcebidas y los clisés, necesita incorporar una especial sensibilidad frente a la siempre renovada actuación de la ideología en toda reflexión. Es bien sabido que por su producción todo discurso es ideológico, aunque pueda no serlo en su función. Esta función ideológica ha sido proverbial de la teología y de la filosofía, las que han servido no pocas veces para ejemplificar en forma paradigmática los discursos ideológicos en cuanto tales.

Si el teologizar o filosofar suponen siempre una consideración epistemológica (autocrítica), la búsqueda y elaboración de una verdad común al hacer teología o filosofía adquiere una importancia decisiva. ¿Verdad común a explotadores y explotados? Los quehaceres teológico y filosófico son quehaceres de frontera y sumamente expuestos a la mistificación. Es decisiva la búsqueda de esta verdad cuando se hace teología o filosofía delante del otro, sea este otro un europeo o un latinoamericano u otro teólogo o filósofo de la liberación. Porque lo importante no es la procedencia geocultural, ni las buenas intenciones, ni la adjetivación, no pocas veces prematura, como "liberador", sino verificar si la teoría y la tarea que se desarrollan (la propia "praxis" como integración dialéctica de ambos momentos) aporta algo o es un obstáculo para el proceso de liberación latinoamericano, enfocado desde una perspectiva mundial.

A estas alturas, hablar de teología o de filosofía de la liberación como de un bloque homogéneo y compacto sólo puede tener sentido cuando se tratan de sumar fuerzas para enfrentar los ataques a mansalva que reciben estas reflexiones y las prácticas de las que derivan, como todo aquello que pretende colaborar aunque sea en mínima medida con un proceso de liberación en nuestra América. En realidad, esta carencia de un bloque monolítico en sus posiciones es algo que caracteriza a la teología y a la filosofía de la liberación desde su mismo origen: desde el comienzo fueron entendidas de diferentes maneras.

La globalización referida puede tener algún valor retórico defensivo pero es completamente estéril y fuente de graves confusiones cuando se trata de examinar lo hecho y lo por hacer en la teología y en la filosofía latinoamericanas. Cuando se trata, no ya desde la primera línea de vanguardia sino desde la retaguardia, de consolidar las posiciones, de reforzar el espacio ya ganado, de sentar las bases para un avance mucho mayor y quizá hasta la victoria. Estas preocupaciones son especialmente importantes para quienes requieren de un análisis riguroso de esta teología y esta filosofía desde fuera de ellas, por razones culturales o políticas.



En cierto modo cabría plantear que estas teologías y filosofías trabajan hacia su misma negación. De modo casi paradójico podría decirse que trabajan hacia su propia aniquilación (¿realización?) cuando se alcance la ansiada libertad. ¿Para qué una teología o una filosofía de la liberación en una sociedad liberada? Salvo que se postule este ideal como inalcanzable, como necesariamente inalcanzable. De todos modos, es necesario preguntarse, seguirse preguntando actualmente, qué es lo que *no* se justifica, cuáles son los caminos que *no* se deben transitar y para ello se debe establecer claramente cuáles son aquellas cuestiones que han dividido, si no a los teólogos o a los filósofos (es lo de menos), sí a los discursos teológicos y filosóficos. ¿Por qué la existencia de modelos discursivos diversos o variantes significativas, aunque todos se auto-comprenden como "de la liberación"? Es necesaria la fecundidad del "conflicto de las interpretaciones" que supone —siempre— una cierta cosmovisión común. No vaya a ser que la "familia de opciones" que constituyen la teología y la filosofía de la liberación corra el riesgo de perecer bajo la presión de tantas contradicciones evadidas. Cabe preguntarse si las diferencias pasan solamente por la táctica y la estrategia o afectan más hondamente al teologizar y al filosofar. En este requerimiento los textos no pueden ser tratados banalmente o instrumentalizados simplemente. No es "a pesar" de sus textos que se expresan la teología y la filosofía de la liberación, sino "por" y "en" ellos. Aún cuando puedan y deban reclamar mucho más que palabras en su haber. Para esta tarea no importan las intenciones de los mismos teólogos y filósofos. La ideología actúa más allá (¿o más acá?) de los controles conscientes. La teología y la filosofía de la liberación son proféticas, pero no pueden ser *solamente* "proféticas", en la medida en que vulgarmente se entiende por tal una mera actitud de denuncia que se suele quedar "sin aire". Deben ser *además* sólida, rigurosamente teóricas, e incluir ingredientes científicos si es que quieren lograr la eficacia, la operatividad histórica que declaman y no frustrarse en un mero juego de artificios.

En sus versiones más auténticas y comprometidas la teología de la liberación asume que las teologías y las iglesias cargan con una larga historia al servicio de la opresión y de los sectores dominantes en América Latina. Con mucho cuidado se debe hablar entonces de "teología de la liberación". No vaya a ser que el mismo teologizar esté intrínsecamente viciado, esté inficionado y constituya *per se* una clara tarea ideológica en el sentido negativo del término, un ocultamiento de la realidad, su mistificación... Esta función ideológica en el presente se hace explícita cuando comienza la bús-

queda de antecedentes históricos a la misión liberadora de la iglesia o cuando aflora la pretensión de ubicarse en una posición presuntamente superadora de las ideologías. En este sentido, es necesario seguirse preguntando por los requisitos que cumple de hecho un discurso teológico liberador.

Las filosofías latinoamericanas de la liberación se encuentran también en situación decisiva. O se promueve abierta y generosamente el debate interno o sus formulaciones no pasarán de un momento irruptivo y ruptural en la historia de nuestro pensamiento filosófico. Sus verdaderos y durables aportes no florecerán y muchas expectativas volcadas en estas reflexiones quedarán trucas.

No debe perderse de vista que es el proceso mismo de liberación en nuestra América el que está en juego. Los tiempos son difíciles. ¿Fueron alguna vez fáciles?... A nosotros toca enfrentar los desafíos con que nos agobia el tiempo presente. Pero hay un pasado que puede ser permanentemente revisitado y hay un derecho irrenunciable al futuro. El pensamiento de la liberación muestra una estructura homóloga, porque se gesta en la dolorosa realidad contemporánea de América Latina. Es esta realidad de dolor e injusticia la que promueve la realización de un pensamiento con estas características, con estos rasgos comunes que lo identifican y especifican con relación a otros productos culturales teológicos y filosóficos generados en el resto del planeta. Son pensamientos con un alto grado de paralelismo en sus objetivos, metodologías, preocupaciones y motivaciones. Es un pensamiento en proceso, que acompaña a la historia contemporánea de América Latina, buscando su sentido y su desembocadura liberadora.