

EL PAPEL DEL ANALISIS SOCIAL EN LAS TEOLOGIAS DE LIBERACION CONTEXTUADAS *

por J. C. SCANNONE S.I. (San Miguel)

La expresión “teología de la liberación” nació en América Latina gracias a Gustavo Gutiérrez. Desde el principio se trató de una teología hecha en y desde el *contexto* histórico, social y cultural latinoamericano. En su primer libro de mayor aliento Gutiérrez dice que así se logrará “tal vez... la *teología en perspectiva latinoamericana* que se desea y necesita. Y esto último no por un frívolo prurito de originalidad, sino por un elemental sentido de eficacia histórica, y también —¿por qué no decirlo?— por la voluntad de contribuir a la vida y reflexión de la comunidad cristiana universal”¹. Reparemos en esas tres palabras que apuntan a una “teología en contexto”: perspectiva, eficacia histórica, contribución (particular) a lo universal.

Durante y después del Concilio un grupo de pioneros intentaron pensar teológicamente la realidad latinoamericana. Entre ellos se encontraba Gutiérrez, quien primeramente trató de reflexionar teológicamente —es decir, en forma crítica y teórica— las opciones que de hecho se estaban dando en la pastoral latinoamericana. La praxis pastoral, necesariamente contextualizada, porque es respuesta del pastor a la situación humana y cristiana de aquellos a quienes es enviado, dio así raíces contextuales al planteo teológico. Además, Gutiérrez juzgó que la entonces llamada “pastoral profética” respondía mejor que otras tanto al mensaje cristiano como a la situación latinoamericana². Tal preferencia concordaba con otra preocupación central suya: la solidaridad cristiana con los pobres como respuesta a un contexto

* Publicamos el original castellano de un trabajo del autor aparecido en la *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 69 (1985), 259-280.

¹ Cf. *Teología de la liberación - Perspectivas*, Salamanca, 1972, pág. 39. Acerca de la teología de la liberación ver también, entre mis trabajos: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; “Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung”, en: K. Rahner y otros, *Befreiende Theologie*, Stuttgart, 1977, 77-96; “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Stromata* 38 (1982), 3-40 (con bibl.).

² Cf. “La pastoral de la Iglesia en América Latina”, *MIEC-JECI* (Montevideo), 1968.

nuevo, “la irrupción del pobre en la sociedad y la Iglesia latino-americanas”³.

Desde ese contexto y la práctica de caridad pastoral y social que le responde, Gutiérrez plantea luego la reflexión teológica como “acto segundo”, siendo dicho compromiso práctico comunitario y solidario o, más bien, la experiencia espiritual de fe y caridad así contextualizada, el “acto primero” en el cual la reflexión crítica hecha a la luz de la Palabra de Dios bebe como “en su propio pozo”⁴. En esa intuición de Gutiérrez está en germen la “teología de la liberación”, pues ésta intenta comprender y discernir a la luz de la revelación bíblica sobre la liberación, el proceso histórico de liberación humana integral que suscita la experiencia del pobre y con el pobre, a la vez que dicha experiencia contextualizada le ofrece nuevas perspectivas para profundizar en la intelección de la misma revelación.

Hasta ahora hemos hablado sólo de experiencia espiritual, aunque histórica y contextualizada, de la praxis de caridad que de ahí nace, y de la reflexión teológica desde y sobre ellas. Hemos insinuado, además, el círculo hermenéutico que se da entre la lectura teológica del contexto histórico y de la praxis que le responde, a la luz de esa Palabra, y la relectura de ésta desde dichas praxis y situación. Pero todavía no hemos introducido el tema mismo de nuestro trabajo: ¿qué papel juega el *análisis social* en una teología de la liberación? Para comprenderlo daremos los siguientes pasos: 1) trataremos más explícitamente de dichas experiencia, praxis y reflexión, para distinguir distintas *dimensiones* en las dos primeras, que corresponden a distintos *niveles epistemológicos* de la tercera; 2) en base a ello estudiaremos el papel del análisis social en la *primera fase* del mencionado círculo hermenéutico (la lectura teológica de la situación); 3) luego plantearémos una cuestión ulterior: la eventual incidencia *indirecta* de dicho análisis en la *segunda fase* del círculo, es decir, en la recompreensión teológica de la fe hecha desde un determinado contexto; 4) por último, en base a lo dicho, abordaremos el problema que crea el uso de un *análisis social de procedencia marxista* por algunas de las teologías contextualizadas de liberación.

³ Cf. “L’irruption du pauvre dans la théologie de l’Amérique Latine”, *Convergence* 1982, pág. 22.

⁴ Cf. *Beber en su propio pozo*, Lima, 1983, pág. 59 ss., 84, y “Hacia una teología de la liberación”, *MIEC-JECI* (Montevideo), 1969, pág. 15.

I. DIMENSIONES DE LA EXPERIENCIA Y NIVELES DE LA REFLEXION TEORICA

A veces se discute si el punto de partida de la teología está en la fe misma o en la realidad histórica, pero frecuentemente no se cae en la cuenta de que se toma en ambos casos la expresión “punto de partida” en sentidos distintos. Si se la comprende como sinónimo de los principios de intelección que fundan la ciencia teológica, por supuesto que ellos están dados por la revelación: son la “luz de la fe” o “de la Palabra de Dios” a la que se hizo ya alusión. Cuando empero se dice que el punto de partida de la teología de la liberación está dada por “las situaciones de pobreza y de injusticia”⁵, por la praxis histórica de liberación que a ellas responde o, aún mejor, por la experiencia espiritual que las acompaña, se alude entonces tanto al lugar (hermenéutico) desde donde se reflexiona teológicamente, como al “acto primero” al que nos referimos más arriba, que proporciona —en su realidad contextualizada— la “materia” inicial (simbólicamente Gutiérrez habla del “pozo” en que se bebe) que ha de ser iluminada, discernida y articulada en discurso teórico a la luz de la Revelación. Como es obvio, la metáfora de la luz designa el objeto formal.

Pero la mencionada “experiencia espiritual” (del pobre y con el pobre, y la opción por y con él) no debe ser entendida en forma intimista sino comunitaria y eclesial, *no* en forma espiritualista sino humana y cristiana integral, *no* en forma puntual sino arraigada en la tradición y abierta proyectivamente hacia el futuro tanto histórico como escatológico. La expresión que hemos empleado: “experiencia humana y cristiana integral” significa que ella aúna en sí tres dimensiones reales distintas pero unidas, a saber: la *histórica*, la *ético-antropológica* y la *teologal*. Pues se trata tanto de una espiritualidad *encarnada* en la historia y en la práctica histórica (de la caridad que quiere ser eficaz), como de una experiencia *cristiana* de la historia, cuyo sentido más profundo sólo se conoce por la fe. Y tanto por ser histórica como por ser teologal, tal experiencia implica un momento humano fundamental, de respuesta *ética* a una situación *humana*: de pobreza e injusticia, y de aspiración y lucha por la liberación en todos sus niveles.

A la triple dimensión real de esa experiencia una corresponden los tres niveles de significación del término “liberación” (en

⁵ Cf. el Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre “La promoción humana y la salvación cristiana” en: K. Lehmann y otros, *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln, 1977, pág. 177 s. (citamos la traducción castellana de *Criterio* n. 1779-80 [1978], p. 25.

la expresión “teología de la liberación”), señalados repetidas veces por Gutiérrez⁶: en un primer nivel se trata de la liberación histórica de pueblos, clases, razas, culturas, etc. que padecen la opresión y la injusticia, considerada en los planos económico, social, político, pedagógico, cultural; en el segundo caso se habla de la misma en un nivel más profundo: el del hombre *como* hombre, con todas las implicancias éticas que ese enfoque antropológico conlleva; un tercer nivel es aún más hondo, pues a la luz de la fe en Cristo se descubre el pecado como raíz última de la opresión humana en *todos* los niveles, y a la liberación *integral* como redención del pecado (con todas sus consecuencias, aun históricas, sociales y materiales) y como salvación en Cristo, la cual es escatológica, pero tiene implicancias éticas y socio-históricas. No se trata de tres planos paralelos, sino de tres niveles distintos de significación, que se implican mutuamente sin reducirse uno al otro.

Para pensar su interrelación puede servirnos la aplicación analógica del principio calcedonense: son tres niveles de significación “inconfusa e indivisamente” unidos que corresponden a tres dimensiones distintas pero unidas de la realidad. Claro está que la distinción entre el nivel meramente histórico y el antropológico es sólo epistemológica, mientras que la distinción de ambos con el nivel teologal no es sólo epistemológica, sino que ésta supone una distinción ontológica entre el don gratuito y trascendente de Dios (al cual sólo lo conocemos por la revelación del mismo Dios que interviene libremente en la historia humana), y el hombre a quien ese don se le ofrece, y que lo acepta o rechaza históricamente.

A las tres dimensiones reales de la experiencia, praxis y realidad históricas, y a los tres niveles de significación de “liberación” corresponden tres niveles epistemológicos distintos. El cometido de este artículo es ver cómo ellos se interrelacionan en unión sin confusión ni reducción, en una teología contextualizada (social, cultural e históricamente contextualizada) de la liberación, la cual ha de diferenciar los momentos metodológicos y los niveles epistemológicos sin alterar su unidad dinámica y viviente. Estos últimos son: 1) el nivel empírico, de las ciencias humanas, sociales e históricas; 2) el humano radical (antropológico y ético), estudiado por las ciencias filosóficas; 3) el teológico, que corresponde al don gratuito del Señor, sólo conocido a la luz de la Revelación.

⁶ V.g. en *Teología de la liberación - Perspectivas*, pág. 67 ss.

II. EL ANALISIS SOCIAL EN LA PRIMERA FASE DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

1) La necesidad del análisis social

La primera fase del círculo hermenéutico de la teología de la liberación intenta la lectura *teológica* de la realidad (la situación histórica y la praxis histórica que le responde). Ella pertenece a la fase de la “lectio”, pues es posible leer con ojos de fe no sólo el texto de la Escritura y los textos de la tradición, sino también —como si fueran una especie de texto— los signos de los tiempos propios del contexto histórico, social y cultural en el cual y desde donde la fe es creída, aquellos textos son interpretados y la praxis cristiana desea ser eficaz.

Téngase en cuenta que en dicha interpretación teológica de las realidades seculares no se trata sólo de un sentido moral sino de una verdadera hermenéutica dogmática, pues ella intenta comprender la verdad de Dios en la historia y sobre la sociedad histórica. A ese respecto dice Cl. Boff: “el postulado ontológico fundamental para que lo no teológico pueda ser capaz de volverse teológico es su carácter teologal. Pues bien, si Dios es efectivamente (como es) el sentido del mundo, de la historia, entonces no existe en principio ningún objeto o acontecimiento que no pueda ser teologizado”⁷. En lenguaje tomista diríamos que no se trata de un “revelatum”, sino de un “revelabile”⁸.

Esta primera fase del círculo hermenéutico de una teología contextualizada va a reproducir, en el plano de la diferenciación metodológica, el ritmo del “ver, juzgar, obrar”; y de una cierta manera analógica va a corresponder —como luego explicaremos— a las cuatro primeras especializaciones funcionales del método teológico según Lonergan (las de la “teología mediadora”, en su terminología)⁹.

Ahora bien, aun cuando se tratara sólo de una lectura *religiosa y creyente* (no científicamente teológica) de los signos de los tiempos, el conocimiento de la realidad social así interpretada debe ser verdadero, para dar base sólida a esa lectura y a la acción pastoral que en ella se inspire. Aún más, del grado de certeza del primer conocimiento dependerá el de su interpretación

⁷ Cf. *Teología de lo político - Sus mediaciones*, Salamanca, 1980, pág. 85 (cf. pág. 45).

⁸ Sobre la dupla “*manuductio-revelabile*” en Santo Tomás cf. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974.

⁹ Cf. su obra *Method in Theology*, New York, 1972, cap. 5 de la Primera Parte y toda la Segunda Parte.

religiosa y pastoral. Pero como los hechos sociales tienen su *historia* y están *estructurados* en forma *compleja*, no basta para su conocimiento cierto y verdadero una mera intuición global, sino que se hace necesaria la mediación de un *análisis social* (aunque sea incipiente y no rigurosamente científico en cuanto a su método).

Pero si se trata de una lectura estrictamente *teológica* (y no sólo creyente) de esas realidades, la teología como ciencia deberá utilizar, para su conocimiento, la mediación de las *ciencias humanas y sociales*, es decir, la del análisis científico social (histórico y cultural): en una palabra, la *mediación analítica*¹⁰.

Todo conocimiento de fe está mediado por el conocimiento natural humano porque Dios se revela en palabra humana al hombre, que lo oye con oídos, mente y corazón humanos y la expresa en lenguaje humano. Por ello tanto los significados que sólo la fe descubre en la historia y la sociedad, como la dimensión teológica de la praxis (dimensión de gracia y/o de pecado, que sólo se conoce a la luz de la fe), no se dan “en el aire”, sino encarnados en la realidad histórica. De ahí que, en el orden gnoseológico y epistemológico, el conocimiento teológico de la misma no se dé “en el aire”, sino mediado por los otros niveles de conocimiento. Si el primero desea ser científico, ha de usar la mediación del análisis científico social. Esa es la razón por la cual la teología de la liberación, que necesariamente es contextualizada (nace de la práctica —como acto primero— y desea volver a la práctica) no puede prescindir de la mediación socioanalítica. Como lo dice la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación: “es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social, es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han

¹⁰ Cl. Boff, en su importante obra citada en la nota 7 usa la expresión (ya consagrada): “mediación socioanalítica”. Nosotros usamos indistintamente esa expresión o la de “mediación analítica” para dejar claro que no sólo se trata de un análisis socioestructural sino también histórico y cultural. Sobre esta temática cf. también: G. Gutiérrez, “Teología y ciencias sociales”, *Páginas* 9 (1984), 4-15; L. Boff, “Teologia da libertação: o mínimo do mínimo”, en: L. Boff y Cl. Boff, *Da Libertação - O teológico das libertações sócio-históricas*, Petrópolis, 1980, 11-65; R. Antoncich, *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia*, Bogotá, 1980, pág. 86-101. Tratan del análisis social —aun el no estrictamente científico— en la pastoral: J. Holland-P. Henriot, en: *Social Analysis linking faith and justice*, New York, 1980. Sobre el papel de las ciencias sociales para la crítica ideológica en el quehacer teológico cf. J. L. Segundo, *Liberación de la Teología*, Buenos Aires, 1975.

fijado. En ellos hay una señal de la seriedad del compromiso” (*Instr.* VII, 3).

2) La mediación socioanalítica

Entre la lectura meramente religiosa y la propiamente teológica del contexto histórico se dan una continuidad y una ruptura: continuidad con respecto a la pertinencia u objeto formal (la “luz de la fe”); ruptura, en cambio, con respecto al método, pues se trata del discurso reflexivo, crítico, metódico, argumentativo, autocontrolado, propio de la ciencia, que no solamente tiene “reglas” de juego —como cualquier lenguaje—, sino un *reglamento* (Cl. Boff), es decir que sus reglas no obran espontáneamente sino con el rigor y el control crítico de un saber disciplinado.

Ese tipo de discurso pide que se tenga en cuenta no sólo la diferenciación entre distintos momentos metodológicos (como son las “especializaciones funcionales” que estudia Lonergan), sino también —sobre todo en la primera fase— la distinción, en el nivel teórico, de los tres niveles epistemológicos ya mencionados. Entre ellos se da una discontinuidad o ruptura epistemológica, pues sus objetos formales son distintos.

Esto plantea el problema acerca del tipo de *articulación teórica* que se da entre ellos, especialmente entre el conocimiento científico (histórico y socioanalítico) y el propiamente teológico. Se trata del problema de la mediación analítica: mediación porque media el conocimiento propiamente teológico proporcionándole una elaboración científica de su *objeto material*; analítica porque, aunque se trata del estadio del “ver” o aprehender datos, no es un ver meramente intuitivo sino analítico, elaborado por las ciencias correspondientes.

A esa articulación mediadora entre análisis científico social y teología se oponen dos obstáculos epistemológicos¹¹: el *empirismo* es el primero. Pretende una lectura inmediata o meramente intuitiva de la realidad histórica y social, sin mediación del análisis crítico y explicativo (histórico y estructural) de los procesos y sus causas. Pero —como dijimos— la realidad social es compleja y, además, su conocimiento está frecuentemente distorsionado por intereses ideológicos. Claro está que existe un conocimiento sapiencial global (“per connaturalitatem”) del estado de una sociedad en sus aspectos humanos y anti-humanos (éticos y anti-éticos) que —en el cristiano— puede ser fruto de una sabiduría también teológica. Pero él no basta cuando se trata

¹¹ Sobre los distintos “obstáculos epistemológicos” cf. Cl. Boff, op. cit. en la nota 7, pág. 66-81.

de analizar los procesos para reorientarlos o las causas para re-mediarlas o promoverlas: no basta, pero es necesario como clima para una recta articulación teórica entre el análisis social y el conocimiento de fe.

El segundo obstáculo es el *teologismo*, es decir, la pretensión de que sólo la teología y su mediación filosófica bastan para conocer y juzgar la realidad social, política, cultural, etc., desconociendo el aporte específico de las ciencias humanas y la autonomía de lo social, político, cultural, etc., como espacios estructurados según una consistencia propia y una significación particular. Ello no implica concebir esa autonomía como de hecho absoluta, sin que dichas ciencias sean sometidas, en sus presupuestos de índole antropológica y en sus valoraciones éticas implícitas, al juicio crítico de la razón filosófica y de la fe.

Existen además otros escollos epistemológicos que no niegan la mediación analítica, pero la conciben mal. Ellos son: el *bilingüismo*, que yuxtapone el análisis social a la reflexión teológica, sin articularlos entre sí; y la *mezcla semántica*, que los combina sin articularlos debidamente, de modo que confunde los niveles epistemológicos y sus correspondientes pertinencias semánticas (u objetos formales): de facto tiende o bien a reducir lo teológico a lo sociológico o bien recae en el teologismo o en un eticismo que confunde la explicación empírica de los hechos históricos con el juicio ético sobre los mismos, sin reconocer la consistencia autónoma de lo histórico, social, político, económico y cultural.

Si hay que evitar esos escollos: ¿cuál es el modo positivo de articular rectamente la mediación analítica? Más arriba hicimos alusión al modelo calcedónico para articular los niveles de significación del término “liberación”: se unen (articulan) “inconfusa e indivisamente”. El superior asume (purificándolo de presupuestos antropológicos opuestos a la fe) a los inferiores, sin reducir uno al otro, sino respetando la autonomía relativa de cada cual.

A fin de perfeccionar ese modelo, que considera todavía demasiado genérico, Cl. Boff propone el modelo de la práctica teórica¹². Según éste la *materia* que debe ser trabajada teológicamente (el objeto material) la proporcionan las ciencias de lo social. En cambio el *instrumental teórico de lectura* (los principios y las categorías de comprensión y los criterios de verdad) son proporcionados por la teología: es lo que ese autor denomina la *mediación hermenéutica*. El producto teórico, por último, es la teología de lo secular, histórico y social.

¹² Cf. op. cit., pág. 81-84, 150-181.

Pensamos que el modelo de la práctica teórica es válido sólo si supone el calcedónico, sin suplantarlo. Pues éste afirma la unión sin confusión, tanto en la historia *real* como en la praxis *real* de liberación, de los momentos teologal e histórico y concibe en relación con ello la articulación teórica de la reflexión teológica con la mediación analítica. Por tanto no olvida que el objeto material de la teología de la liberación es la *historia real* y la praxis liberadora *viviente*, y *no exclusivamente* el resultado teórico de las ciencias sociales, como en cambio lo afirma Cl. Boff.

Según nuestra opinión las ciencias sociales elaboran el momento de mediación histórica de la praxis teologal y, por eso, pueden servir como mediación analítica a la teología de la liberación contextualizada; pero el objeto material *completo* de ésta es la historia real y concreta, no *solamente* el producto teórico elaborado por las ciencias sociales. Su objeto formal empero es el “sub *ratione Dei et salutis*”, propio de la mediación hermenéutica.

¿Por qué corregimos a Cl. Boff en su comprensión del objeto material de la teología de la liberación? Porque cada ciencia humana sólo tiene en cuenta un aspecto *regional* o *parcial* de algo humano global como son la historia y los acontecimientos y praxis históricos. Estos, tomados *en su globalidad*, son el objeto material de la teología de la liberación. Las ciencias humanas no le proporcionan, por consiguiente, *todo* su objeto material, sino que cada una de ellas colabora en la comprensión crítica y científica de un aspecto *regional* del mismo en su globalidad.

Pero ni siquiera todos ellos sumados llegan a proporcionarlo totalmente, ya que hay algo humano global en la historia y en la praxis que, en el nivel teórico, sólo puede ser reflexionado por una comprensión global del hombre, como la tiene la filosofía. La comprensión sapiencial y sintética de los acontecimientos y la situación histórica (“la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor”: *Documento de Puebla*, n. 397), y los símbolos religiosos, poéticos, etc. que la expresan, suponen esa comprensión que luego la filosofía reflexiona crítica y teóricamente. Acotemos que, en el caso del pueblo de Dios, en dicha comprensión sapiencial obra de hecho también la fe, como “*fides qua creditur*”.

Las ciencias, tanto las humanas como las filosóficas y teológicas, deben estar al servicio de la sabiduría, y no deben intentar suplantarla. Por otro lado, la elaboración científica es necesaria, para no caer en los obstáculos epistemológicos del empirismo y del teologismo.

3) Aportes de Lonergan al discernimiento teológico de la mediación socioanalítica

En la experiencia humana y cristiana global de la que hablamos en la Primera Parte interjuegan en forma no claramente diferenciada las cuatro operaciones subjetivas del método trascendental¹³ según Lonergan: 1) la aprehensión de datos, 2) el “insight” o comprensión del sentido, 3) la afirmación veritativa que lo refiere a la realidad, 4) la opción. Notemos que en cada una se compenetrán los tres niveles de significado, afirmación y opción de los que hablamos más arriba.

En cada fase de la teología Lonergan distingue cuatro especializaciones funcionales que corresponden a las cuatro operaciones mencionadas. De ahí que, según eso, podemos distinguir en la primera fase del círculo hermenéutico de una teología contextualizada cuatro momentos o pasos (no necesariamente sucesivos): 1) *el ver y analizar* los datos históricos y sociales; 2) el *comprender*, a la luz del objeto formal de la teología, su *sentido* teológico; 3) el *juicio reflexivo y crítico* acerca de los mismos partiendo de los “*principia fidei*”; 4) el discernimiento *práctico* de las *valoraciones* que lo acompañan, dado el hecho de las distintas interpretaciones (aun ideológicas) de la situación histórica, y de la dialéctica de oposición que se da entre ellas.

La problemática del recto uso de la mediación socioanalítica no sólo compete al primero de esos momentos, sino a los cuatro. Pues aun en el método de las ciencias sociales mismas (y, por tanto, en la mediación socioanalítica) hay que distinguir también los cuatro momentos del método trascendental. Pues en ellas no se trata sólo de una mera *aprehensión de datos* brutos, sino también de su *interpretación teórica*, del *juicio crítico de verdad* acerca de ella, y de la *valoración* que lo acompaña cuando se elige tal interpretación en vez de otra.

Creemos importante lo dicho en el párrafo anterior porque ello posibilita y exige la crítica desde la fe, de los presupuestos antropológicos que pueda tener la mediación socioanalítica, antes de asumirla en su discurso teológico. Tal crítica corresponde a cada uno de los momentos del método teológico (es decir, a cada una de sus “especializaciones funcionales”), de modo que debe darse tanto en el plano *teórico* (correspondiente a los momentos

¹³ Cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, pág. 13 ss. Para este autor el método trascendental es “el núcleo común y fundamento” de los distintos métodos propios de los distintos campos científicos; ver en las págs. 13-14 la nota en la que relaciona esa concepción con los sentidos escolástico y kantiano de “trascendental”.

del “insight” y del juicio crítico) como en el *práctico* (correspondiente al momento valorativo).

La crítica *teórica* mencionada, respetando la autonomía de las ciencias sociales, no se dirige a lo específico de los aportes de éstas sino a sus *presupuestos metateóricos* en cuanto éstos implican una comprensión (al menos implícitamente filosófica) del hombre, la sociedad y/o la historia, la cual puede oponerse a la Revelación. Ello muestra la importancia de la mediación filosófica para el discernimiento teórico de la mediación analítica. Por otro lado, según lo indica L. Boff, la filosofía, por estar abierta a la totalidad, critica toda pretensión de cualquier método o teoría científica de absolutizarse o exclusivizarse¹⁴.

Pero el discernimiento teológico de la mediación socioanalítica ha de tener en cuenta también el momento *práctico* propio de la cuarta especialización funcional de Lonergan (la “dialéctica”). Según nuestra opinión se trata del discernimiento que, además de ser racionalmente crítico —de eso hablamos en el párrafo anterior: el “juizar” teológico teórico— ha de ser también *ético y salvífico*, pues se refiere también a valoraciones.

Dado el hecho del conflicto o dialéctica de métodos e interpretaciones opuestas en el análisis social, se necesita de un discernimiento. Existen criterios científicos para hacerlo: de esos no tratamos aquí, pues son internos a cada ciencia. Tampoco hablamos ahora del discernimiento filosófico y teológico-teórico al que ya aludimos más arriba. Aquí se trata del discernimiento *práctico pero metódico* de la mediación socioanalítica en su momento valorativo; pues, en cuanto ella implica valoraciones humanas de lo humano, es implícitamente ética, y ha de ser discernida por criterios *éticos y evangélicos* (teológico-espirituales y teológico-prácticos). Pues en la opción por tal o cual teoría social, tal o cual método de análisis o modelo analítico, etc., se da, además del momento propiamente teórico, un “plus” ético no reductible a análisis, ya que se trata de una opción. Esta, sin embargo, aunque es libre, no es arbitraria: de ahí la posibilidad de criterios para discernirla y valorarla.

Pero el discernimiento del *bien* y, a fortiori —a la luz de la fe— del *bien salvífico*, suponen la *conversión* del corazón, conversión por tanto no sólo *intelectual*, sino también *ética* y —respectivamente— *religiosa* cristiana. De ellas habla Lonergan¹⁵. Solamente pasando por esas conversiones es posible una conversión *histórica* al pobre que sea auténticamente cristiana; aunque,

¹⁴ Cf. L. Boff, *Da Libertação*, p. 52.

¹⁵ Cf. op. cit., pág. 237 ss.

por otro lado, las conversiones ética y cristiana, para ser plenamente auténticas, deben implicar también una conversión histórica, la cual en la actual circunstancia de América Latina es necesariamente una conversión al pobre (“opción preferencial por los pobres”). Sólo así es posible una crítica plenamente eficaz de lo ideológico (en sentido peyorativo) que pueda darse tanto en las opciones históricas como en las que se hacen por determinados métodos y teorías sociales o por determinadas categorizaciones teológicas.

Dicho discernimiento práctico de métodos o teorías de análisis social se hace más fácil si no es puntual, sino que considera su uso según su trayectoria histórica. Pues en ésta se ven más fácilmente los *frutos* de un determinado tipo de mediaciones analíticas para la teología, la pastoral, la Iglesia y la auténtica liberación integral de los pobres: “por sus frutos los conoceréis”. De algunos de esos frutos o signos habla el Documento de Puebla en el n. 489, citando a Juan Pablo II.

III. INCIDENCIA INDIRECTA DEL ANALISIS SOCIAL EN LA SEGUNDA FASE DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Arriba describimos el círculo hermenéutico propio de la teología de la liberación. Su primera fase corresponde —según dijimos— a las cuatro primeras especializaciones de la teología según Lonergan. La segunda fase va a corresponder a las cuatro últimas (las de la “teología mediada”).

Pues desde la opción preferencial por los pobres y la conversión no sólo teológica y ética, sino también histórica que ella implica, se abre un nuevo horizonte de comprensión contextuada, tanto para releer la Palabra de Dios y la tradición histórica de su interpretación en y por la Iglesia, cuanto para reinterpretarla en concepto y aun para comunicarla contextuadamente. Se tratará, por tanto, de: 1) la *tematización* de ese nuevo horizonte hermenéutico en *categorías fundamentales* de lectura e interpretación (Lonergan habla de “foundations”; en ese sentido se puede hablar de teología fundamental); 2) la recompreensión de las *afirmaciones centrales de la fe* (teología dogmática) desde la perspectiva así abierta. Observemos que debe darse en continuidad con la tradición creyente, pues ya en la primera fase la instancia del objeto formal para la interpretación, la reflexión crítica y el discernimiento valorativo estaba dada por la Revelación cristiana (la mediación hermenéutica); 3) la recompreensión

especulativa de dichas afirmaciones centrales de la fe y de su *interconexión*, conceptualizándolas y sistematizándolas desde el nuevo horizonte (teología especulativa); 4) las mediaciones *práctico-pastorales*, que corresponden al “obrar” de la secuencia “ver, juzgar, obrar” y a las “communications” de Lonergan (teología práctica).

Pues bien, el análisis social, histórico y/o cultural que sirve como mediación analítica en la primera fase de una teología de la liberación contextuada puede incidir también en cada uno de los momentos de la segunda fase, aunque en forma *indirecta*, es decir, a través de una *transposición semántica*. Esta es posible porque y en cuanto la comprensión (más o menos analítica) del contexto histórico-social, así como el método de análisis que para ella se use, implican una cierta conceptualización y valoraciones que —según dijimos— suponen implícitamente una comprensión del hombre (aunque sea atemática). De ahí que puedan incidir indirectamente tanto en el horizonte global de comprensión de la Revelación como en la tematización del mismo en categorías fundamentales y, consecuentemente, en la recompreensión de las afirmaciones de fe, en su sistematización especulativa y en sus consecuencias prácticas. Tal influjo indirecto se da por transposición semántica porque los instrumentos de interpretación (tanto conceptuales como valorativos) del análisis social pueden ser *transpuestos* al ámbito propio de la teología como mediaciones o instrumentos¹⁶ para interpretar la misma fe. También se puede hablar de “transposición” porque entonces cambian de función, asumiendo —dentro de la misma mediación hermenéutica— el papel de *mediación filosófica* para comprender la fe.

La diferenciación metodológica que hicimos siguiendo a Lonergan y aplicándola a la teología de la liberación nos hace comprender mejor algunas afirmaciones de la Instrucción de la Sda. Congregación sobre ciertos tipos de esa teología. Pues, luego de hablar del análisis marxista usado por ellos en la primera fase del método teológico (cap. VII) y del núcleo ideológico del mismo (en cuanto implica una cierta filosofía; cap. VIII), trata de la “traducción ‘teológica’ de ese núcleo” (cap. IX) y de la “nueva hermenéutica” (cap. X) que así se origina. Tal “traduc-

¹⁶ La Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación” dice: “La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por esto la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor ‘instrumental’ y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Con otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico” (*Instr.* VII, 10).

ción” corresponde a la segunda fase del método y a la arriba mencionada “incidencia *indirecta*” de la mediación socioanalítica en la mediación hermenéutica, por transposición semántica (pues ésta podría también denominarse “traducción teológica”).

1) Incidencia indirecta del análisis social en las “foundations”

Uno de los méritos de Lonergan consiste en haber tematizado en su epistemología teológica el papel que en ésta le compete a la *conversión* (habla de la intelectual, la ética y la religiosa) y a las especializaciones funcionales teológicas más cercanas a la misma: en la primera fase, la “dialéctica” (que distingue y discierne el “conflicto de interpretaciones”), y, en segunda fase, las “foundations”, que tratan de la tematización básica del horizonte hermenéutico¹⁷.

Por ello, a la hora de juzgar una determinada teología de la liberación, habrá que discernir: 1) si la opción fundamental por los pobres que le abre el horizonte hermenéutico es una opción de fe, aunque historizada y contextualizada, o bien es una mera opción política o, aún peor, básicamente ideológica; pues entonces ni siquiera se trataría de teología, sino de un *uso ideológico* del lenguaje teológico; 2) si y hasta qué punto, aunque la opción sea cristiana, las mediaciones analíticas no fueron suficientemente purificadas al ser asumidas como tales en la primera fase, y por tanto *desfigurán* luego un horizonte hermenéutico básicamente correcto, distorsionando, por consiguiente, también las categorías teológicas fundantes (las “foundations”). Entre éstas se cuentan la de “liberación” (y su relación con la de “salvación”), la de “historia” (y su relación con la historia de salvación), las de “praxis” y “pobre” (y su relación con la opción preferencial por los pobres), etc.

Aun cuando el instrumentario analítico no esté suficientemente purificado, habrá que distinguir al menos tres casos distintos: 1) cuando tal falta de crítica pueda llevar a concepciones teológicas discutibles o menos válidas, pero que no implican peligros para la fe; 2) aquellos en los cuales las mediaciones no purificadas tienen una tal lógica interna —como puede suceder con algunas asumidas del marxismo, aunque no sólo con

¹⁷ Estimamos que el libro de Gutiérrez *Teología de la liberación - Perspectivas* se mueve sobre todo (aunque no exclusivamente) en el nivel de las “foundations”, como lo muestra la estructura de la obra, en especial la interrelación entre sus cuatro partes a la luz de la caracterización que ella da sobre teología de la liberación. Cf. mi artículo “El método de la teología de la liberación”, *Theologica Xaveriana* 34 (1984), pág. 395 s.

ellas—, que hubieran podido llevar a errores de fe si el teólogo no los hubiera prevenido con ulteriores distinciones, matizaciones o clarificaciones que, sin embargo, no le quitan a aquellos conceptos su dinámica lógica potencial; 3) aquellos casos en los que dicha lógica llega hasta sus últimas consecuencias teóricas o prácticas y aun hasta una eventual “inversión de símbolos” (cf. *Instr.* X, 14), con gran desmedro para la fe. Es de notar que en el segundo caso, aunque no haya errores de fe, pueden darse a veces tales ambigüedades o peligros de desviación que un lector el cual no tuviera suficientemente en cuenta las distinciones y matices ulteriores del teólogo, pudiera dejarse llevar por dicha lógica interna. Ello se da cuando el horizonte hermenéutico se ha distorsionado debido a mediaciones conceptuales y valorativas no suficientemente purificadas, que pueden provenir indirectamente de la mediación socioanalítica.

2) Incidencia en las siguientes especializaciones funcionales de la segunda fase

Como es obvio, las “foundations” condicionan las especializaciones funcionales posteriores: tanto la teología dogmática como la especulativa y la práctica.

Cuando, en el nivel de los *contenidos dogmáticos*, algunos teólogos de la liberación insisten en el Jesús histórico como punto de partida, en el tema del seguimiento de Cristo como condicionante de la misma teologización cristológica, en la praxis de Jesús y no sólo en su doctrina —sin empero descuidarla—, etc., están mostrando en un tema central de la teología dogmática: el cristológico, el influjo hermenéutico de las categorías teológicas fundamentales (foundations) que tematizan el nuevo horizonte abierto por una opción de conversión religiosa y ética que también es histórica y contextualizada. El hecho de que la primera fase teológica haya sido contextualizada y pasado por la mediación del análisis social influye *indirectamente* en la segunda fase.

Pero *en cada caso* habrá que discernir si la nueva contextualización de la perspectiva hermenéutica ha originado una comprensión de la fe, la cual, aunque sea nueva, más histórica y más operativa, con todo es ortodoxa y sigue en continuidad con la tradición de la Iglesia, o bien, por el contrario, da lugar a desvíos, ambigüedades o aun a graves errores, por no haber escogido bien o no haber purificado suficientemente la mediación analítica que empleó en la primera fase.

Pues sería erróneo e injusto confundir la novedad del método teológico de la teología de la liberación con la incidencia nega-

tiva que puede tener el uso acrítico del análisis social en algunas corrientes de ella, sobre todo si se trata del de procedencia marxista.

Por consiguiente debemos distinguir, por un lado, aquellas perspectivas, enfoques y acentos que nacen del *hecho mismo* de una teología como reflexión crítica a la luz de la Palabra de Dios sobre y desde una praxis orientada por la opción evangélica por los pobres y, por eso mismo, del hecho de que ella esté históricamente *contextuada* y haya usado la *mediación analítica* en la primera fase de su método, y por otro lado, las ambigüedades, peligros de desviación, desviaciones graves o errores que provienen del uso acrítico de ciertos tipos de análisis social.

Lo que acabamos de decir vale también para la séptima especialización funcional (la teología especulativa). Pues cuando algunos autores afirman —en el nivel de la conceptualización y la sistematización— su preferencia por el método ascendente sin negar el valor del descendente, por las categorías históricas sobre las solamente ontológicas, por la categoría de relación sobre la de sustancia, por una categorización más operativa sobre una más estática, por la conceptualización dialéctica sobre la meramente analógica, etc.¹⁸, eso no basta para una aceptación o una descalificación a priori. Será preciso discernir si la conceptualización más histórica y operativa que se usa como instrumental filosófico es apta o no, o es más o menos apta para comprender la fe. También aquí habrá que distinguir lo propio de una teología contextuada que ha usado la mediación del análisis social, de desviaciones provocadas por una conceptualización de por sí inadecuada o no suficientemente purificada, la cual fue traspuesta desde el mismo.

Pues la nueva experiencia de fe en el contexto nuevo puede hacer también criticar algunas conceptualizaciones teológicas anteriores como abstractas, ahistóricas o poco pastorales. Tal crítica no pretende negar el valor de verdad de tales teologías, sino purificar en ellas lo que impide o al menos no facilita que dicha verdad despliegue todas sus implicancias reales, históricas y prácticas. Con todo el juicio acerca del valor teológico y la ortodoxia del uso del instrumental conceptual no lo puede dar su carácter más o menos histórico u operativo, sino su fidelidad a la Revelación a la que pretende servir. Y es el magisterio de la Iglesia quien tiene la misión de llamar la atención cuando se dan des-

¹⁸ Sobre la teología especulativa y la dogmática en la “segunda etapa” de la teología de la liberación cf. mi artículo “Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas” (citado en la nota 1), pág. 35 ss.

viaciones o peligros de desviación. Pues no cualquier conceptualidad puede servir de “manuductio” para la inteligencia de la fe sin traicionarla. Toda categorización debe morir a lo pecaminoso y a lo imperfecto que ella implique, para resucitar en una especie de “transvaloración semántica” y ser, como lo dice Sto. Tomás, “agua transformada en vino”.

3) Incidencia del análisis social en el momento teológico-práctico

Por supuesto que la incidencia del análisis social en una teología contextuada aparecerá aún con mayor nitidez en la última especialización funcional: la de la teología práctica y pastoral. Es el momento del “obrar” que sigue al “ver” analítico y al “juzgar” hermenéutico teológico.

Pues la caridad que nace de la fe pide una práctica eficaz, la cual, para serlo plenamente, debe moverse en las tres dimensiones a las que tantas veces hemos aludido (teológica, ética e histórica). De modo que en la elaboración teológica de esta nueva mediación: la práctico-pastoral, los principios prácticos teológicos han de mediar tanto ética como históricamente, haciendo uso de los tres tipos de criterios prudenciales correspondientes, para que se logre una adecuada estrategia liberadora integral. Pero también aquí habrá que purificar —desde la fe, la caridad y el espíritu evangélico— las mediaciones prácticas que se adopten, pues no cualquiera de ellas es apta para mediar históricamente la caridad de Cristo. Y también aquí podrá notarse la incidencia indirecta de una falta de purificación crítica de la mediación socioanalítica, que puede influir negativamente en las mediaciones prácticas. Remitimos a lo que más abajo diremos sobre la “lucha de clases”.

Como lo dice L. Boff, a partir de la fe misma y de su carácter religioso se distinguen las mediaciones prácticas que corresponden a la Iglesia como institución —como son las propiamente *pastorales*—, de aquellas prácticas que corresponden a los laicos inspirados por la fe en cuanto proponen ideologías políticas liberadoras funcionales u organizan prácticas transformativas políticas, sindicales, pedagógicas, teóricas, etc. *seculares*, sin querer implicar por eso a la comunidad cristiana en cuanto tal¹⁹.

Para que tanto unas como otras mediaciones prácticas sean eficaces es altamente conveniente el uso del análisis social (propio de la primera fase del círculo hermenéutico de una teología contextuada). Recordemos con todo que el influjo de ese análisis

¹⁹ Cf. *Da Libertação*, pág. 19 s.

en la práctica no es inmediato, sino que ha pasado por una serie de mediaciones de discernimiento dadas por la Revelación (la mediación hermenéutica). Pues la eficacia que se busca no es meramente humana, secular o política, sino la que nace de la caridad, que, iluminada por la fe, busca la liberación integral del hombre.

IV. EL USO DEL ANALISIS MARXISTA EN ALGUNAS TEOLOGIAS DE LA LIBERACION

Las distinciones hechas hasta ahora en base sobre todo a la epistemología teológica de Lonergan pueden ayudar a comprender mejor las críticas de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"* a aquella que (en su primera fase) usa el análisis marxista o elementos del mismo no suficientemente criticados y, por ello, plantea (en su segunda fase) "una nueva hermenéutica" tal que conduce a "una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma" (*Instr.* VI, 9).

La Instrucción no sólo no desautoriza a quienes tratan de "responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la 'opción preferencial por los pobres'" (*Instr.*, Introducción), sino que afirma "que hay una auténtica 'teología de la liberación', la que está enraizada en la Palabra de Dios, debidamente interpretada" (*Instr.* VI, 7; cf. IV, 1). El Documento precisa que sólo trata de las corrientes que, bajo el nombre de "teología de la liberación" proponen la interpretación de la fe mencionada más arriba, cuya raíz son "préstamos no criticados de la ideología marxista y el recurso a las tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo" (*Instr.* VI, 10). Lo que luego dice sobre "la traducción 'teológica' de este núcleo" (*Instr.* IX; se refiere al "núcleo ideológico tomado del marxismo" del que habló en VIII, 1) y de la "nueva hermenéutica" (*Instr.* X) cuyo "principio hermenéutico determinante" es "el punto de vista de clase que adopta *a priori*" (*Instr.* X, 2), muestra que también en esa segunda raíz de las desviaciones está incidiendo —al menos principalmente— el marxismo.

Es uno de los méritos de la Instrucción no haberse quedado solamente en la crítica al uso del análisis marxista o de afirmaciones teológicas aisladas, sino haber descendido al nivel más fundante de la hermenéutica. Por ello hemos creído que los planteos de Lonergan ayudan para entender la Instrucción y para hacer ulteriores distinciones que puedan contribuir al discerni-

miento de las teologías de la liberación siguiendo las pautas trazadas por el documento.

Aquí no vamos a comentarlo, ni siquiera a hablar de los distintos errores doctrinales, ambigüedades o peligros a los que alude. Solamente deseamos señalar lo que dice acerca de la *lógica* que hacia allí lleva, debido a un uso acrítico del análisis social de procedencia marxista.

El origen de dicha dinámica lógica está para la Instrucción en el hecho de que "el pensamiento de Marx constituye una *concepción totalizante del mundo* en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivos son *integrados en una estructura filosófico-ideológica*, que impone la *significación* y la *importancia relativa* que se les reconoce" (*Instr.* VII, 6; los subrayados son míos).

Ya Pablo VI aseguraba que "sería ilusorio y peligroso... aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología" (*O. A.* n. 34; cf. *Instr.* VII, 7). La Instrucción dice aún más: que "la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible" (*Instr.* VII, 6; cf. Introducción).

Pienso que no se trata de sólo un elemento suelto, entendido *dentro de otro horizonte global* de comprensión (y que, por eso mismo, ya no podría llamarse "marxista"), sino de esos elementos en cuanto todavía siguen implicando la "forma" que tiende a integrarlos en una totalidad de sentido (es decir, en la "concepción totalizante" o la "estructura filosófico-ideológica" de la que habla VII, 6), aunque por otro lado se rechace explícitamente dicha totalidad.

La Instrucción da un ejemplo clave cuando afirma: "En este contexto, algunas fórmulas no son neutras, pues conservan la significación que han recibido en la doctrina marxista. 'La lucha de clases' es un ejemplo" (*Instr.* VII, 8). Cuando dice "en este contexto" se refiere a las corrientes en las que se ha ido diversificando el pensamiento marxista, "en la medida en que permanecen marxistas". De ahí que no se trata de la *mera* expresión "lucha de clases" o de la afirmación de ésta como un hecho, como se dan, por ejemplo, en la *Quadragesimo Anno*²⁰, sino de la misma dentro del contexto mencionado o sin una contextualización diferente que explícitamente le dé otro sentido (como acaece en Pío XI). Pues, como esa expresión (u otras semejantes) están de hecho fuertemente cargadas por su utilización marxista, sin

²⁰ Cf. A.A.S. 23 (1931), pág. 213 y 204, respectivamente. Sobre este punto cf. O. von Nell-Breuning, *Worauf es mir ankommt - Zur sozialen Verantwortung*, Freiburg-Basel-Wien, 1983, pág. 91 ss.

esos recaudos “suscitan por lo menos una grave ambigüedad en el espíritu de sus lectores” (*Instr.* VII, 8). Recordemos empero que no es lo mismo “grave ambigüedad” que error de fe, aunque se deban prevenir las ambigüedades que puedan llevar a errores de fe o a prácticas incompatibles con la ética cristiana.

Según la Instrucción, como el marxismo es una *concepción totalizante* “impone su lógica y arrastra las ‘teologías de la liberación’” que lo usan como mediación socioanalítica “a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre. En efecto, el núcleo ideológico, tomado del marxismo, al cual hace referencia, ejerce la función de un *principio determinante*” (*Instr.* VIII, 1). Luego señala consecuencias teóricas y prácticas que aquí no vamos a detallar.

Ese mismo carácter del marxismo hace que también cuando se trata de la “traducción ‘teológica’ de ese núcleo” (*Instr.* IX) tal principio determinante tenga sus efectos negativos en la comprensión de todos los contenidos de la fe. Aún más: es principio de “una nueva hermenéutica”, de modo que ese tipo de teología de la liberación deba ser criticado “no en tal o cual de sus afirmaciones, sino a nivel del punto de vista de clase que adopta *a priori* y que funciona en ella como un principio hermenéutico determinante” (*Instr.* X, 2).

La misma Instrucción reconoce que algunas de las posiciones que critica “se encuentran a veces tal cual en algunos escritos de los ‘teólogos de la liberación’. En otros, proceden lógicamente de sus premisas” (*Instr.* IX, 1), aunque ellos no lleguen a sacar tales conclusiones. Se trata —añade— “de un verdadero sistema, aun cuando algunos duden de seguir la lógica hasta el final” (*Ibidem*), dada la existencia de un principio determinante, de una lógica interna que de él dimana y de una nueva hermenéutica determinada por él, que “abarca así el conjunto del misterio cristiano” (*Instr.* X, 13), llegando hasta la inversión de símbolos a la que aludimos más arriba (*Instr.* X, 14 ss.). Claro está que no es lícito confundir ambos casos: aquel en el cual la lógica interna del citado principio se desarrolla en un sistema acorde con él, y aquel en el cual ese principio influye, pero no en forma totalmente determinante, de modo que su dinamismo lógico puede ser al menos en parte corregido más o menos eficazmente desde la lógica de los principios de fe que están involucrados en la opción preferencial por los pobres, si ella es sustancialmente evangélica, aunque luego sea interpretada más o menos distorsionadamente, debido a una mediación socioanalítica tomada acriticamente del marxismo. El juicio acerca de ello y sobre ese “más o menos” habrá que darlo en cada caso.

Pensamos que la fuerza de la crítica de la Instrucción radica precisamente en que descende hasta el nivel radical del “principio hermenéutico determinante” (en el lenguaje de Lonergan, al de las “foundations”). Pero sería entenderla en forma falseada si de ahí se dedujera que todas las teologías de la liberación que usan algún elemento tomado del marxismo (o los marxismos) ya por eso caen en todo lo que la Instrucción reprueba; o si por esos excesos se negara la validez teológica misma del método propuesto por Gutiérrez: la “reflexión crítica sobre y desde la praxis histórica a la luz de la Revelación”. La misma Instrucción acepta que “una sana metodología teológica tiene en cuenta sin duda la *praxis* de la Iglesia en donde encuentra uno de sus fundamentos, en cuanto que deriva de la fe y es su expresión vivida” (*Instr.* X, 3; cf. XI, 13, donde habla de “la práctica pastoral y una práctica social de inspiración evangélica”). Se trata del “acto primero” del que una auténtica teología de la liberación es “acto segundo”, pues en América Latina la praxis de la Iglesia y de muchos de sus miembros está cada vez más orientada por la opción preferencial por los pobres.

El método de una teología contextualizada y el uso del análisis social que ella incluye *no implican* que ese análisis haya de ser marxista y, mucho menos, que la praxis sobre y desde la cual se reflexiona sea la praxis revolucionaria y clasista erigida en “criterio supremo de verdad teológica” (*Instr.* X, 3), ya que la luz u objeto formal y los principios teológicos de juicio acerca de la praxis están dados por la Palabra de Dios, a cuya luz (objeto formal) se reflexiona críticamente (según esos criterios de discernimiento).

De ahí que estimemos que la teología de la liberación, con su método y su exigencia de uso del análisis social como mediación analítica para la teología (además de la ya clásica mediación filosófica) ha dado una contribución importante a la teología contextualizada. Pero, a su vez, algunas corrientes de aquella teología, por haber usado demasiado ingenuamente como “científico” el análisis marxista o elementos del mismo, debido al carácter totalizante del pensamiento de Marx conllevaron con esos elementos “un principio hermenéutico determinante” en cuya lógica está la negación de la fe, o al menos —cuando esa dinámica fue corregida o detenida, pero sólo a mitad de camino— el riesgo de desviaciones y/o ambigüedades sobre las que la Iglesia también ha llamado la atención.

Ambos aspectos: el aporte y el peligro o tentación plantean un desafío a la reflexión teológica que quiere ser contextualizada: el de un tal uso del análisis social, histórico y cultural que, supo-

niendo la crítica científico-social, filosófica y teológica de la mediación analítica, pueda emplearla en forma tal que de ella resulte una teología de la liberación auténtica, fiel a la tradición de la Iglesia y contextualizada en la historia. De ese modo podrá también ser evangélicamente eficaz en su respuesta pastoral y social a la interpelación del pobre.

KARL OTTO APEL Y EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACION DE LA ETICA EN LA EPOCA DE LA CIENCIA *

(Un aporte para la superación de la dicotomía
entre la objetividad de la ciencia y la subjetividad
de la ética o entre lo público y lo privado)

por J. DE ZAN (Santa Fe)

INTRODUCCION

EL ESTADO DE LA CUESTION EN EL MUNDO CONTEMPORANEO

Ante todo digamos que la situación contemporánea no se puede analizar y comprender como si el mundo contemporáneo fuera una totalidad homogénea. Hay que partir del hecho que, en términos generales y esquemáticos, el mundo contemporáneo se nos presenta partido en tres mundos profundamente diferentes y antagónicos. Estas diferencias no son sólo político sociales y económicas, sino también culturales e ideológicas, y se expresan por lo tanto en concepciones filosóficas diferentes. Por eso todo discurso que se refiera al tema "Filosofía y Mundo contem-

* Karl-Otto Apel (Prof. en la Universidad de Frankfurt, y uno de los exponentes más conspicuos de la filosofía alemana actual) ha permanecido un mes dictando cursos y conferencias en la Argentina, agosto-septiembre de 1984. Pero sus trabajos permanecen todavía sin traducción castellana (salvo raras excepciones), y faltan también los estudios que den a conocer y discutan su pensamiento. Este trabajo (cuyo origen o motivación ha sido la Comunicación leída por el autor en las *Ias. Jornadas de Filosofía del Litoral* [Santa Fe, 18/20 de oct. de 1984], y cuya redacción fue terminada en marzo de 1985), tiene por finalidad llenar, al menos en parte, ese vacío. Agradecemos al Dr. Ricardo Maliandi, Director del Instituto de Investigaciones Éticas de la Univ. Nac. de Bs. As. sus valiosas indicaciones y la oportunidad de haber podido participar del Seminario que el Prof. Apel desarrolló en dicho Instituto, así como de sus Conferencias en las *Ias. Jornadas Nacionales de Etica* y de sus exposiciones como Profesor invitado en la Cátedra de Etica de la Fac. de Filosofía de la UNBA, lo que nos dio la inapreciable oportunidad, sin la cual este trabajo no hubiera sido posible, de conocer la expresión viva de su pensamiento y discutir largamente sus planteos.