

Estado de rebelión Aportes de Juan Luis Segundo a la crítica de la filosofía política

Federico Frontán¹

Resumen

Este ensayo busca reivindicar la religiosidad popular como lugar del pensamiento crítico. Reflexionar la influencia de Pablo de Tarso en la teología de la liberación, y específicamente en los escritos del teólogo y filósofo uruguayo Juan Luis Segundo. Considerar los aportes de Segundo a la reflexión política contemporánea.

Palabras clave: Fe antropológica, Democracia, Revolución

Abstract

This essay seeks to vindicate the popular religiosity as a place of critical thinking. Reflect the influence of Paul in the liberation theology, and specifically in the writings of theologian and philosopher Uruguayan Juan Luis Segundo. Consider the contributions of Segundo to the contemporary political reflection.

Key words: Anthropological Faith, Democracy, Revolution.

Me puse a andar como un vigoroso caminante, poniendo manos a la obra, que venía a ser un desarrollo filosófico-dialéctico de la divinidad, tal como se manifiesta en cuanto concepto en sí y en cuanto religión, naturaleza e historia.

Marx

¹ Docente Centro regional de Profesores Del Este. Mail: federicofrontan@gmail.com

El proceso que lleva de los fantasmas de la fe a los espectros de la razón, no representa más que un cambio de celda. Esta parece ser una de las más importantes lecciones que hay que considerar en el siglo XXI por parte de laicos y religiosos empeñados en transformar la realidad social de nuestro subcontinente. Los cristianos no pueden eludir la necesidad de ocupar el espacio que media entre su fe y sus opciones históricas. No pueden, en una palabra, evitar la dimensión política de la fe y el riesgo de las ideologías. Por su parte, la filosofía crítica no puede sostener sus “razones”, sin considerar la dimensión liberadora de la fe² y la religiosidad de los pueblos latinoamericanos. América Latina contiene una mayoría de su población empobrecida, diversa, discriminada, desagregada y religiosa. Vive una situación de violencia institucional estructural que se diferencia de los sesenta del siglo XX, porque en el tiempo presente, la violencia se ejerce desde regímenes democráticos.

Hablar de violencia estructural es referir a un modo de relación social, cuyo análisis y propuestas de superación deben ser las tareas propias de la izquierda en los muchos modos de expresión: intrafamiliar, económica, racista, clerical, militar, generacional o violencia cultural.

Cualquiera de los modos en que se presente la violencia estructural, siempre se asocia a impedimentos constantes que se hacen sobre las personas para que sean *sujetos*.³ Se vulnera la autoestima y autonomía. Desde este lugar, “izquierda” designa criterios críticos para comprender lo real-social que implica lugares epistémicos y estratégicos, cuyas tareas serían: a) indignarse ante la violencia que supone la cotidianidad; b) teorizar y pensar las violencias; c) organizarse contra las violencias y las situaciones que las

² Liberadora es la relación que empodera la agencia humana. Opresora la que la limita o impide. Juan Luis Segundo lo expresa como hipótesis teológica: “*Dios quiso hacer un mundo donde tuviera en los hombres interlocutores libres, capaces de decisión, o sea, cooperadores creativos en un proyecto común a ambos (...) Cada ser humano está estructurado para inventar su propio camino*”, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Que Dios?*, Sal Terrae, Bilbao, 1993, p.122.

³ La categoría “sujeto” fue central en la obra de José Luis Rebellato. El autor propone algunas respuestas a la pregunta “¿Qué es ser sujeto?” en su *Ética de la liberación*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2000.

manifiestan; d) subvertir la cultura de violencia, propiciando espacios de encuentro, reconocimiento y reintegración personal y social.

En el siglo XXI, las izquierdas latinoamericanas tienen una crisis teórica, orgánica y programática que se relaciona directamente con una inadecuada interlocución con su realidad social. Helio Gallardo dice: “*La mirada de izquierda no ha sabido, o querido, dotarse de capacidades para leer nuestra específica conflictividad social y, por ello, no ha sabido tampoco ocuparse adecuadamente de sí misma.*” (Gallardo; 2005:16). La religiosidad popular es uno de esos aspectos “conflictivos”, que no se han querido o podido leer.

Los prejuicios frente a la religiosidad que caracteriza al pueblo latinoamericano, le impiden al pensamiento crítico reconocer cual es la tarea política propia del religioso en cuanto creyente religioso.⁴ La separación de las izquierdas y sus pensadores, de la religiosidad popular y su potencial emancipador, es un tema que no está en la agenda intelectual y es urgente agregarlo. Cómo las creencias no son eliminables por decreto, es irrelevante discutir si es deseable para las izquierdas que las creencias religiosas no existan. El problema político surge cuando esos creyentes inciden, pasiva o activamente, en contra o a favor de prácticas populares de liberación. La religión no es el problema (como lo ha considerado la izquierda atea). Por el contrario, la religión parece ser parte de la solución, si es que las izquierdas con pensamiento crítico desean testimoniar que los seres humanos pueden dar sentido a la existencia que producen y materializan. Por eso comenzamos este texto con una cita del Marx olvidado⁵, quien siempre tuvo intereses teológicos, hasta el punto que podemos decir que en toda su obra tiene una reflexión teológica que fue invisibilizada por la tradición marxista.

⁴ Este asunto fue planteado por Segundo en una pregunta problemática, y cuya respuesta será uno de los aportes centrales a la filosofía política crítica : *¿Tienen los cristianos una contribución específica al proceso liberador de nuestra sociedad?*, *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1975, p. 96

⁵ La cita es tomada del libro de Enrique Dussel *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo divino, Navarra, 1993, pag.33.

Marx tenía plena conciencia del problema político que representa la incidencia de creencias religiosas cuando son hegemónicas por discursos “espiritualizados”. En América Latina del siglo XXI ese es un tema urgente. La incidencia de religiosidades reaccionarias⁶ es un síntoma político extremo, que hay que analizar recuperando a Marx y a la tradición liberadora que está en todas las religiones.

La pregunta inevitable es ¿Cómo puede explicarse la ausencia de la religión en las teorías críticas contemporáneas? y más específicamente, en la reflexión localizada en Latinoamérica. El tema de este ensayo es reivindicar la religión como lugar del pensamiento crítico. El asunto está presente en los autores clásicos de la izquierda y fue olvidado por una tradición de pensadores que optaron por reflexionar el eje liberación/sometimiento prescindiendo de la incidencia de lo religioso en la cotidianidad de nuestro continente.

La crítica de la religión en relación con la crítica de la economía política, es la gran ausente en los intentos contemporáneos de reconstruir una teoría crítica. Ausencia que en la obra de Marx fue una “presencia” que estructuró toda su obra. En los últimos quince años, hay un intento de acercar la filosofía a la teología por parte de pensadores europeos. Específicamente se encuentra un fuerte interés en Pablo de Tarso.

Agamben⁷ hace un análisis admirable de Pablo (de quien Gershom Scholem dijo que es el “*ejemplo más notable del misticismo revolucionario judío*”)⁸. Por su parte, autores como Alain Badiou, Žižek o Jacob Taubes hacen aportes interesantes en lo que parece ser un descubrimiento tardío del

⁶ El obispo brasileño Kloppenburg dijo en 1984 que Latinoamérica se está volviendo protestante mucho más rápido que Europa en el siglo XVI. Las implicaciones políticas de esta transformación se relaciona al crecimiento de las iglesias evangélicas o pentecostales que se caracterizan por su fundamentalismo y su compromiso con la cultura político-religiosa conservadora o abiertamente contrarrevolucionaria. Löwy dedicó páginas esclarecedoras al tema. Véase Michael Löwy, *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*. Siglo Veintiuno, México. D.F., 1999, pp. 143-144.

⁷ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentarios a la carta a los romanos*. Trotta, Madrid, 2006.

⁸ Hinkelammert, Franz, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Arlekin, San José, 2010, pág. 14.

potencial crítico del autor. Una “pablomanía” recorre algunos ámbitos de la filosofía europea. De estos autores aprendimos mucho en América Latina, sin embargo en este tema puntual, sus aportes son marginales al esfuerzo por justificar la religión como lugar de pensamiento crítico. No fundan una praxis. Son premarxistas en lo que respecta a la *Tesis XI sobre Feuerbach*, que propone el pasaje de la conversación erudita a la acción solidaria y responsable que transforma al mundo.

En nuestro continente, determinados por su realidad social, hay dos autores que son radicales en la recepción de la obra de Pablo como pensamiento crítico. Uno es el filósofo y teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, el otro es Franz Hinkelammert.

Juan Luis Segundo se adelantó muchos años a los pensadores europeos en el reconocimiento del valor crítico de la obra de Pablo. Lo hizo incluso, respecto de los teólogos de la liberación, que en sus comienzos priorizaron los evangelios como fuente principal de sus desarrollos teóricos y comunitarios.

Pablo, considerado como apolítico a causa de la clave antropológica con la que interpreta la significación de Jesús, quedó, y aún queda, algo al margen de las consideraciones y reflexiones de la teología de la liberación [...] La interpretación corriente de los valores evangélicos ha sufrido el peso de una mentalidad clasista liberal. Para ésta es la “libertad” un valor tan central como abstracto. La privatización y espiritualidad exageradas impuestas a la exégesis hicieron que la libertad para concebir, expresar y vivir ideas (religiosas o profanas) fuera contrapuesta y preferida al empeño por liberar a la gran mayoría de los hombres del continente de deshumanizaciones mucho más radicales: el hambre, la enfermedad, la falta de instrucción..., etc. (Segundo, 1990: 390)

Comprender el alcance de la obra de Pablo de Tarso desde nuestra realidad social usando las herramientas que forjó la Teología Latinoamericana de la Liberación (TL), y desde ahí proponer la religión como lugar del pensamiento crítico es el objetivo de este trabajo. Hinkelammert dice que Walter Benjamin intuyó la importancia del pensamiento de Pablo y la influencia que tuvo en Marx, pero no llegó a analizarla.

El pensamiento de Pablo está presente en toda la crítica de la ley que hace Marx. La estructura de la crítica de la ley de Pablo y la de Marx resultan idénticas. Eso se hace evidente en el análisis de la carta a los romanos. La ley a la cual ambos se refieren tiene un núcleo común: en Pablo es la ley romana; en Marx, la ley del código civil. Para los efectos de la crítica de la ley no se distinguen. (Hinkelammert, 2010: 17)

En Latinoamérica, varias décadas antes que los filósofos europeos, Juan Luis Segundo reconoció la importancia de la obra de Pablo en el proyecto transformador de la realidad social. En uno de los textos fundantes de la TL, *Liberación de la teología* (1975), Segundo discute la posibilidad de colaboración entre la sociología marxista y la teología liberadora (el autor se detiene en aspectos del momento, que parecen impedir dicha colaboración), y plantea la urgencia de activar una teología que desencadene una praxis transformadora. Hugo Assman, en *Opresión-liberación desafío a los cristianos* (1971), evalúa la influencia y los aportes de la Teología Política europea, y como observación crítica dice lo mismo que nosotros decimos de la filosofía europea que reivindica a Pablo en las últimas dos décadas: “*su contenido socio-analítico es deplorablemente vago aún en relación a la situación del mundo opulento pero mucho más todavía en relación a las urgencias del tercer mundo.*” (Assmann, 1971:14). Juan Luis Segundo es más contundente:

El único problema es dejarse invadir por lo humano en todas sus dimensiones y, desde esas opciones fundamentales, formularle preguntas a la revelación [...] la teología política aparecida en Europa no tiene mayormente que ver con nuestro planteo, puesto que deriva la

política de fuentes teológicas, mientras que la teología de Jesús [teología de la liberación] deriva la teología de la apertura del corazón a los más urgentes problemas del hombre. (Segundo, 1975:94-95)

Estamos frente a un proyecto teológico, filosófico y político que intenta separarse de sus antecedentes europeos. Ahora las urgencias del hombre son prioritarias. Se obliga a la teología a descender a la realidad y hacerse nuevas preguntas que surgen del presente, sobre la vida, la muerte, la filosofía política y, sobre todo asumir el primado de lo político como uno de los elementos más importantes del cristianismo liberador en América Latina. La TL parte de la realidad de los pueblos dominados, desde allí se interpela a la revelación.

La relación entre fe y revelación es subvertida. La tradición decía que la fe llegaba como respuesta a la revelación que Dios hacía de su verdad. *“Ahora percibimos que, para recibir esa verdad, esta tiene que hallarnos en una cierta búsqueda común de la libertad humana. Lo cual implica ya un tipo de fe”* (Segundo, 1990:448). La fe que es pre-condición necesaria para la revelación de Dios, Segundo la va a llamar “fe antropológica” porque es una dimensión humana que tienen ateos y religiosos. Eso es lo que Gustavo Gutiérrez tenía presente cuando dijo “la teología viene después. Es acto segundo”. El acto primero es la fe antropológica que sostiene el compromiso con la comunidad.

La fe antropológica de Segundo, se relaciona directamente con la concepción paulina de la revelación de Dios en Jesús, que se caracteriza por el lugar central dado a la antropología. Hinkelammert lo va a llamar el “*giro antropológico*”, que se inicia con Pablo y tiene un desarrollo muy original en la teología de la liberación latinoamericana. La crítica de la religión va a hacerse en relación de su capacidad de contribuir a la humanización de las relaciones sociales. La humanización como criterio para legitimar las instituciones, alcanza en nuestro análisis también a las democracias y Estados de derecho que produjo América Latina en el siglo XXI.

“Jesús es igual para todos”. Si pudieran colocar esa frase dentro del evangelio, no sé en qué habrían convertido el evangelio. Jesús fue amigo de unos [...] en contra de otros [...] Vean la voltereta teológica para escapar del problema: es igual para todos en cuanto Dios, Salvador, que ofrece a todos las mismas posibilidades [...] Aquí hay un subirse a la divinidad para olvidar que la historia de Jesús fue una historia conflictiva⁹. EL no fue de la misma manera para todos los hombres sino que a unos les exigió una cosa, a otros otra y a otros –los pobres–, en vez de pedirles les dio, los bendijo, los ayudo, los sostuvo, los esperanzó. (Segundo, 1981: 81)

Bajarse de la divinidad y asumir la sociohistoria como lugar donde Jesús toma partido por los excluidos de la sociedad, por los que el poder político oprimía, es la apuesta de Juan Luis Segundo, y al hacerlo, introduce en el análisis teológico el inevitable conflicto que se da en todas las sociedades cuando el poder vigente es desafiado. En ese intento, Segundo denuncia los procesos de armonización falsa como modo de ocultar la conflictividad social. La conflictividad no debe nombrarse en abstracto sino que hay que determinarla analíticamente. Por eso Segundo dijo hace más de cuarenta años: *“Entran por derecho propio, a formar parte de la teología más seria los términos que apuntan a la mencionada infraestructura: concientización, imperialismo, mercado internacional, monopolios, clases sociales, desarrollismo”* (citado por Assman, 1971: 71). La coherencia de la iglesia en el mundo solo es viable a través de la confrontación y lucha con el mundo que existe.

Liberación de la teología. Antecedentes en América Latina

En 1959 el Papa Juan XXIII convoca al *Concilio Vaticano II*, que se realizó entre 1962 y 1965. El Concilio Ecuménico Vaticano II se propuso una reforma de la Iglesia Católica realizada desde el interior de sus estructuras. Los ejes teológicos que caracterizaron al concilio fueron: 1) *Lumen Gentium*: la

⁹ El subrayado es nuestro.

iglesia es el Pueblo de Dios, no su estructura jerárquica. Su razón de ser no está en ella misma, sino en el Reino de Dios. 2) *Dei Verbum*: la Sagrada Escritura como fundamento de la iglesia. La iglesia, más que poseer la verdad, camina hacia la plenitud de la verdad. 3) *Gaudium et spes*: la Iglesia en el mundo, abierta a la modernidad y al humanismo contemporáneo.

Concilio Vaticano II propuso textos sobre la reforma litúrgica, el ecumenismo, la libertad religiosa y los derechos humanos.

El intento de reforma tuvo dentro de la misma Iglesia una fuerte oposición de los sectores más conservadores. Por su parte, los sectores más progresistas que impulsaron el *Concilio*, eran y son representantes de una estructura jerárquica y eurocéntrica que han hecho explícito su desdén por la opinión del pueblo católico latinoamericano. Estos debían repetir de modo escolar lo que la tradición europea y vaticana decidía. Durante el concilio fue tan débil la participación del episcopado latinoamericano, que con piadosa crueldad, los europeos los nombraron “Iglesia del silencio”. El silencio simplemente corroboraba que la fe cristiana y católica debía vivirse en América latina igual a como se vivía en Europa. Repitiendo lo que se pensaba y decía en Europa.

En este contexto nace la *Teología latinoamericana de la liberación* representando la voz y el pensamiento latinoamericano. Si bien la TL se inscribe en la sensibilidad antropocéntrica moderna que propuso el *Vaticano II*, lo hace desde la peculiaridad latinoamericana, marcada por la opresión y miseria de las mayorías.

El movimiento amplio de teología latinoamericana de la liberación se gestó en el clima político desarrollista abierto tras la Segunda Guerra Mundial y enfatizado en América Latina por el impacto cultural de la revolución cubana. Los efectos de esta sensibilidad que se expresa en desarrollo y transformación radical, encontrará en la compleja evolución de los vínculos entre las *culturas* religiosas y políticas, la formación de un frente teológico y político.

Al movimiento social-religioso que surge a principios de los años sesenta, mucho antes de que aparecieran los nuevos escritos teológicos y que serán los antecedentes de la TL, Löwy (1999) lo llama “*cristianismo liberacionista*”, que incluye a la cultura religiosa, red social, fe y praxis. Este movimiento abarca a sectores de la Iglesia, movimientos religiosos laicos (Acción Católica, Jóvenes Obreros Cristianos, Juventud universitaria Cristiana), redes pastorales, comunidades eclesiales de bases (CEB) y otras organizaciones populares.

Teología latinoamericana de la liberación

La TL es, entonces, voz latinoamericana que busca contestar de modo analítico, reflexivo, emocional y práctico desde Latinoamérica. La palabra teológica es ahora un discurso socialmente situado. 1968 es considerado el año del nacimiento de la TL. En julio de ese año Gustavo Gutiérrez pronunció una conferencia en Chimbote (Perú) con el título “Teología de la liberación”. Más tarde se publicó su libro: *Teología de la liberación. Perspectivas*.

La TL es la recepción y reinterpretación desde América Latina y el Caribe del *Concilio Vaticano II*. La lectura del *Concilio* desde nuestra realidad se dio en la II Conferencia General del Episcopado, realizada en 1968 en Medellín (Colombia) y profundizada en 1979 en Puebla (México) y en Santo Domingo en 1992.

Los primeros escritos sistemáticos de la TL, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*, de Hugo Assman y *Teología de la Liberación. Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez, se publicaron en 1971. *Liberación de la teología*, del uruguayo Juan Luis Segundo es de 1975.

La TL no es solo un discurso disciplinar sobre Dios y sus relaciones con la Creación, sino que trata de una práctica política ligada a testimoniar la

experiencia humana del Dios de la Vida en la historia del mundo. La cuestión de “fe y política” es prioritaria. Es importante aclarar que la TL no designa una única línea de pensamiento: se trata de diversos autores y círculos de autores cuyos intereses se plasman en desarrollos muy diversos, como la *pedagogía liberadora* (inspirada en Paulo Freire), Cristianos por el Socialismo, el testimonio de las *minorías abrahámicas* (practicado por Hélder Cámara), Sacerdotes del Tercer Mundo, la iglesia como acontecimiento carismático más que como institución (Leonardo Boff), estructuras político-militares (Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Colombia) o la línea de investigación que relaciona *teología y economía* del filósofo alemán Franz Hinkelammert. De modo que cuando se habla de TL no se está hablando de una corriente homogénea de pensamiento y práctica, sino de una red compleja de pensadores y comunidades que comparten el clima de espiritualidad que tiene antecedentes en Bartolomé de las Casas y que hacen teología concreta, teología histórica. Por eso es adecuado preguntar por su contexto social-histórico.

La pregunta central de la TL no es ¿existe Dios?, sino ¿dónde está presente? y ¿cómo actúa? El punto de partida es la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela. La TL nace de la respuesta que sus seguidores dan a esta pregunta. La respuesta se relaciona con lo que se ha llamado la “opción por el pobre”.

Dios es creador de todo, pero no hace la historia humana. Esta última responde a la libertad humana. El reconocimiento mutuo entre sujetos humanos, no puede hacerse sin reconocer que son seres corporales y necesitados. La pobreza es la negación viviente de este reconocimiento. En el pobre se expresa la ausencia de este reconocimiento mutuo entre humanos. Para la TL, Dios está donde este reconocimiento ocurre. La existencia del pobre atestigua la presencia de una sociedad sin Dios.¹⁰

¹⁰ Franz Hinkelammert, propone una categoría para pensar el Dios de la Vida: *trascendencia interior a la vida real*. (Ver *Las armas ideológicas de la muerte* o *Crítica a la razón utópica*). Dios o la experiencia del Reino se constituyen mediante prácticas humanas. No hay exterior de la práctica humana, Dios es immanente a ella.

La TL tiene que hacer una opción de fe entre el Dios que está en el cielo para que lo adoren, o el que se muestra en el prójimo. De la opción por los pobres se sigue la respuesta a este dilema: la presencia de Dios no está en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos. Se trata de una cuestión estructural y relacional que no se resuelve con limosna, ni con predica de valores. La cuestión relacional enfrenta poderes con impotencias sociales, poderosos con empobrecidos.

Estas conflictividades se resuelven mediante la acción material y espiritual de fuerzas sociales. Liberación para la TL, quiere decir liberación del pobre, por lo que se sigue que la opción por el pobre es un programa político que requiere un método social-analítico

Teología de la liberación y marxismo

Partir de la realidad histórica (ver), iluminarla a la luz de la palabra de Dios (juzgar), iniciar una nueva práctica (actuar). Estos tres momentos –ver, juzgar, actuar – constituyen el eje metodológico de la TL.

En relación con lo anterior, se establece también el alcance del concepto de liberación¹¹. Para la TL, la liberación humana histórica es concebida como anticipación de la salvación final en Cristo, el Reino de Dios. Se reconocen tres niveles de significado del término: 1- liberación política, 2- liberación del hombre en la historia, 3- liberación del pecado. La liberación es entonces un proceso histórico, y al mismo tiempo escatológico¹². El punto de partida de la TL es la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela, por

¹¹ Gustavo Gutiérrez dijo: “*Hablar de una teología de la liberación es buscar una respuesta al interrogante: ¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de la liberación del hombre?*”, Véase *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca, 1972, p73.

¹² El problema permanente de la relación entre lo divino y lo humano, encuentra en la TL una perspectiva nueva. ¿Qué tienen que ver la liberación histórica en el nivel de lo socio-político, con la instauración del reino de Dios que predicó Jesús? Ignacio Ellacuría desarrolla el tema en *Historicidad de la salvación cristiana*, En *Mysterium liberationis*, (I. Ellacuría, J. Sobrino, Comp.) Trotta, Madrid, 1990.

eso se parte de la realidad histórica latinoamericana, no de principios universales; esta realidad es analizada desde las ciencias sociales e interpretada a la luz de la fe, y todo ello en orden a transformar dicha realidad. La búsqueda de liberación para la TL siempre ha tenido como horizonte la construcción de una sociedad alternativa.

La teología es una reflexión que, surgiendo de la praxis, necesita un instrumental teórico para llevar a cabo su propio discurso. Toda teología, en todos los tiempos, usó un cierto discurso científico como mediación para la construcción de su reflexión. En la época de Jesús, éste usaba los instrumentos de su época (escuelas rabínicas, farisaicas, etc.). Más tarde, en el siglo II de nuestra era, aparecen las escuelas teológicas cristianas griegas (primero de los Padres apostólicos y después apologistas) que construyeron su discurso con la filosofía platónica. En el siglo XII, Alberto Magno y Tomás de Aquino usaron a Aristóteles. En el siglo XIX, el teólogo alemán Moehler, usó la filosofía de la ilustración y el pensamiento de Hegel para renovar la teología católica alemana.

La teología ha debido apoyarse siempre en un método filosófico para desde la fe construir un discurso metódico, racional. Por esto, para Tomás de Aquino, la teología era una “ciencia”. La TL, en su compromiso de pensar teológicamente la opción por los pobres, necesitó usar otros instrumentos analíticos, interpretativos, que los conocidos por la tradición teológica. Es así que la TL usó los instrumentos categoriales marxistas y de las ciencias sociales críticas. Esto ha sido (en términos del filósofo Enrique Dussel) una “revolución epistemológica en la historia mundial de la teología cristiana” (Dussel, 1990: 123). La economía política y la sociología, producidas en el siglo XIX, nunca habían sido usadas sistemáticamente por la teología cristiana.

La TL rechaza unánimemente el “materialismo dialéctico”. Ninguno de los teólogos de la liberación acepta el materialismo de Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*, o el de Lenin y mucho menos el de Stalin. A Marx se lo reconoce como crítico social. La crítica del fetichismo de Marx se sitúa en la

línea de la crítica de la idolatría de los profetas y de Jesús.

Juan Luis Segundo: ¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?

Concilio Vaticano II fue conducido por Juan XXIII y Pablo VI. En 1979 es elegido Papa Juan Pablo II, quien concede al Opus Dei, a los Legionarios de Cristo y a otros movimientos conservadores similares un liderazgo especial dentro de la Iglesia. En 1984, mediante un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe (*Libertatis nuntius*), el Vaticano condenó a la TL por usar instrumentos marxistas, reducir el evangelio cristiano a un evangelio terrestre movido por la lucha de clases y lesionar los intereses de los pobres. El autor del documento de condena era el cardenal J. Ratzinger (después Papa Benedicto XVI).

En su libro *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, (1985), Juan Luis Segundo fue el encargado de responder al tendencioso y desinformado documento de Ratzinger.

La enciclopédica desinformación que muestra Ratzinger en sus documentos condenatorios (desconoce todo sobre TL y sobre marxismo) no pudo demostrar la heterodoxia de la TL. Pero logró un efecto político: dar a los sectores conservadores una justificación para aislar dicha teología.

La opción por los pobres es en palabras de Juan Luis Segundo “una respuesta que es una apuesta”. Tener y testimoniar fe cristiana constituye un riesgo, no una seguridad. Jesús no espera todo de Dios, se comporta como *sujeto* que produce cambios en su medio, como un sujeto que interpela a Dios, y que no solamente le ora. Las cosas no le ocurren, él las hace ocurrir. Jesús llegó a transgredir la ley, cuando la ley era injusta. El evangelio de Lucas, después de decir “bienaventurados los pobres”, dice “¡ay de vosotros los ricos!”. Enfrentar la lógica social que produce ricos y pobres es un riesgo, hoy tanto como en la época de Jesús.

En su conferencia “La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el evangelio”¹³ Juan Luis Segundo dijo:

Nosotros aprendimos a decir “opción por los pobres”. Cuando llegamos a Puebla nos encontramos con que había que decir algo un poquito diferente: opción por los pobres significaba “opción preferencial por los pobres”. ¿Para que el pleonasma? (...) Supongo que la clave de interpretación que ha hecho cambiar esta premisa hermenéutica y la ha convertido en algo diferente, es el temor al conflicto. (Segundo, citado en Gallardo, 2008: 63)

De Medellín (1968) a Puebla (1979), la iglesia institucional cambió el sentido original y conflictivo de la opción por los pobres, transformándola en “opción preferencial por los pobres”. Este giro, quita radicalidad a la postura de la TL. Juan L. Segundo denuncia este cambio, porque en su visión, la opción por los pobres se entiende socio-históricamente como denuncia de las tramas y lógicas sociales que los producen como empobrecidos. Esta teología requiere de una espiritualidad que no viene del sistema sino de la resistencia contra él.

¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios? Es el título de un libro de Juan Luis Segundo y también son las preguntas que estructuran su reflexión. La TL intenta descubrir cómo la institucionalidad clerical ha podido convivir cinco siglos en Latinoamérica con una mayoría de la población miserable y deshumanizada. La respuesta es política: la Iglesia institucional católica es parte del sistema de dominación, empobrecimiento y exclusión. Contribuyó a que este mundo fuera un valle de lágrimas, acompañando el genocidio y etnocidio, santificando la propiedad privada y justificándose en el fatalismo y dolorismo (Dios lo quiere así). Se invoca a Dios para no cambiar el mundo.

¹³ Ha sido reproducida en www.servicioskoinonia.org/relat/118.htm

El intelectual chileno Helio Gallardo, estudioso de la obra de Segundo, dice:

¿Por qué depositan su fe en este Dios todopoderosamente absurdo, tan amistosamente cercano a los terratenientes, a los banqueros, a los militares, a la crueldad y a la corrupción, estos latinoamericanos empobrecidos, malmurientes, discriminados, perseguidos o ignorados, ‘insignificantes’ para el sistema de imperios? Trabajar esta pregunta, y ser consecuentes con sus inicios de respuesta, debió formar parte del programa del movimiento que se llamó en América Latina Teología de la liberación. (Gallardo, 2008: 197)

La respuesta que da la TL al “dolorismo” se expresa en uno de los conceptos más importantes en la obra de Segundo: *fe antropológica*, que podría resumirse como una disposición permanente y renovada por prácticas que confieren a los humanos capacidad para transformar sus condiciones de sometimiento en experiencias de liberación y en instituciones inspiradas por lógicas liberadoras. Para la TL, la trascendencia de Dios no puede estar en el más allá o en ser un ‘misterio’, sino en su incidencia en la socio-historia.¹⁴ Dios se expresa en los esfuerzos de las comunidades por ejercer su libertad creadora para humanizarse (superar las instituciones y lógicas sociales que empobrecen). Ninguna institución es sagrada (familia, Iglesia, Estado, mercado, etc.) y pueden ser transformadas. El que es sagrado es el ser humano, creado por Dios para ser sujetos de sí mismos, viviendo con autoestima la vida en comunidad. Los pobres son signo de lo que él no desea, por lo que la *praxis* transformadora es central para el proyecto socio-teológico de la TL.

La antropología que propone el Concilio Vaticano II y que se asume en Latinoamérica por la TL, está basada en “relacionalidades” y no en la consideración de individuos que están constituidos previamente a sus

¹⁴ Se puede ver con facilidad la relación que existe entre las categorías de “fe antropológica” y “trascendencia inmanente a la vida real”, aunque en la obra de Segundo y Hinkelammert no se perciba diálogo o interacción directa entre los autores, a nosotros nos interesa considerarlos como expresiones contemporáneas y locales del “giro antropológico” paulino.

relaciones. Ese individuo es de inspiración liberal y no cristiano.

Actualidad de la teología de la liberación

La TL fue siempre, hasta en sus mejores momentos, una expresión de minorías a la que sus enemigos buscaron aislar, deslegitimar y destruir. Estos enemigos están fuera y dentro de la Iglesia. A la hostilidad de la Iglesia institucional articulada por la relación Iglesia-Poder hay que considerar la crisis teórica en que se sumió la TL en 1989 con la caída del muro de Berlín.

Visto desde el siglo XXI, a estos eventos hay que relativizarlos para situar la TL en la actualidad. La teología de la liberación no es una ciencia social, sino que es teología. No tiene verdades absolutas especificadas a priori. Encontrar la praxis adecuada a la situación, es su problema. El problema de Latinoamérica es la pobreza y la marginación, por lo que la teología debe comenzar por negar la verdad y legitimidad al sistema que produce pobres. El descubrimiento de la *no-verdad* (como escribió Adorno) del sistema de dominación.

En cuanto creyentes religiosos, su lucha social es contra la idolatría, es decir, contra los dioses falsos (creaciones humanas) cuya adoración mata al ser humano. Teniendo en cuenta que los pueblos latinoamericanos pueden ser descritos como empobrecidos, explotados, discriminados...y religiosos (esto es lo que la izquierda ortodoxa nunca entendió) es imprescindible que aparezca la pregunta: ¿En cuál Dios crees? ¿En el que libera o en uno que esclaviza? ¿En el que exige autoestima o en el que la niega?. Para responder a esto, los teólogos de la liberación encuentran que el problema no es entre teísmo y ateísmo, sino de idolatría y Dios de la vida. La fe en Dios puede ser idolatría o no, como lo puede ser también el ateísmo. La vida y la muerte dan el criterio (para reconocer al Dios de la Vida encarnado en instituciones políticas) no los dogmas metafísicos abstractos.

En la actualidad, la TL fue más allá del ecumenismo de Vaticano II (que en los hechos se limitó al diálogo entre iglesias cristianas con imperio católico), y desemboca en un macroecumenismo que incluye a las religiosidades de otros pueblos y culturas, y también a no-creyentes religiosos. La TL parte de un análisis de la realidad, pero ahora no solo usa categorías teológicas-económicas-políticas, sino que incluyó categorías de raza, género, etnia y cultura. Mantiene un diálogo intenso con la antropología, psicología y con las ciencias de la naturaleza en el diálogo ecología-teología. Todo esto orientado a definir mejor la praxis de liberación transformadora. Es necesario para el teólogo de la liberación realizar el vínculo con las disciplinas que explican el presente. Dice Segundo:

Sin esta conexión, no existe a la larga, teología de la liberación. En otras palabras, podrá existir una teología que trate de la liberación, pero su ingenuidad metodológica le será...fatal. Su destino será ser reabsorbida por los mecanismos más profundos de la opresión, uno de los cuales es, precisamente, incorporar un lenguaje revolucionario al lenguaje del statu quo. (Segundo, 1971: 12)

La advertencia de Segundo tiene plena vigencia. Ahora existe una *teología vaticana de la liberación*. El magisterio católico habla hoy de una 'opción preferencial' por los pobres. Las palabras son semejantes pero los criterios son muy diferentes. En los setenta apareció en EE.UU. una *teología empresarial de la liberación*, vinculada al American Enterprise Institute y al Instituto de Religión y Democracia, dirigidos por M. Novak y P. Berger, respectivamente. Inclusive el FMI, a fines de los ochenta desarrolló su propia reflexión teológica, y el mismo Michel Camdessus se desempeñó en este ámbito usando el lenguaje de la TL en muchos de sus textos. A estas teologías que usan el lenguaje de la TL –pero cuyo mensaje es: *abrazar el capitalismo es la voluntad de Dios*– Franz Hinkelammert las llamó “teologías del imperio”.

Fe antropológica, democracia y signo de los tiempos.

Cuando Hegel escribió: *“Es una locura moderna intentar alterar un sistema ético corrupto, su constitución y su legislación sin cambiar la religión, intentar hacer una revolución sin una reforma”*. (Hegel, 2000: 576), anunciaba ya la necesidad de lo que Lenin y Mao llamaron “revolución cultural”, condición de cualquier revolución social. La revolución en la tierra necesita la revolución en el “cielo”. Ese es el programa que va a proponer Marx, y en nuestro tiempo y región la TL.

En América Latina [...] lo religioso, por la razón que sea, está tan integrado con el sistema de relaciones que dirige la mentalidad popular, que se puede decir que los factores religiosos han dejado, si no de ser religiosos, por lo menos de ser autónomos. Es por ello, más difícil establecer motivaciones específicas para “lo religioso”, dado que esto ha dejado en gran parte de constituir una esfera específica separable de otros ingredientes culturales. (Segundo, 1975:212)

Siguiendo a Hegel, podemos decir que es una “locura” pensar nuestra realidad sin considerar la incidencia de lo religioso en la socialización de los sectores populares. La influencia de la política en teología, así como la influencia de la teología en política, no se puede de ninguna manera evitar. Lo que si podemos decidir es, si la perspectiva que adoptamos es solidaria con el estado actual de las cosas, o si pretende revolucionarlo. Es el lugar del pensamiento crítico de la religiosidad. Juan Luis Segundo propone un programa que lo acerca mucho a las consecuencias marxistas de la crítica de la religión:

Tarea de la teología liberadora es, estar atenta a la realidad global y, en particular, a la religiosa para captar en ella cualquier actitud deshumanizadora ligada a una interpretación de la fe. Y si todo indica que ello ocurre en tal o cual caso, recorrer el camino de esa fe para

saber cómo y cuándo se produjo esa desviación, pues esa desviación tiene que ser, y no otra cosa, una fe que lleva a deshumanizar al hombre. (Segundo, 1992: 234)

La revelación no tiene como objetivo que el hombre sepa sobre la divinidad, sino que actué a favor de su humanización. Es decir que se relacione con su comunidad *situada* históricamente y *humana*, pudiendo leer los signos de los tiempos.¹⁵

Es aquí donde Pablo ilumina el tiempo presente, y a partir de esa iluminación podemos articular el proyecto filosófico de Marx con la TL. Lo hace desde “el giro antropológico” que propone su interpretación de las obligaciones morales cristianas a la luz de las revelaciones de Jesús. El programa de Pablo es resumido por Segundo:

Solo el amor concreto da sentido y valor a cualquier tipo de ley existente en el universo (Rom.13, 8-10). b) Las leyes de toda clase, al mostrar relaciones más o menos constantes entre personas y cosas, son elementos decisivos de una conducta cristiana, pero no como leyes morales (Rom. 14, 14) sino como constantes al servicio de los proyectos de amor de las personas humanas (1 Cor. 6,12s; 10,23 s) dado que brindan a esos proyectos criterios de lo que es conveniente o no para su realización (1 Cor. 10, 23-29; Rom. 14, 7-9) (Segundo, 1971: 139)

Pablo necesita un criterio y lo encuentra en el amor al prójimo. No se trata de un criterio moral, sino que es un criterio para la acción que humaniza. Es el criterio para discernir el valor de la ley. Lo que le da sentido. “*Es también el criterio sin el cual la necesaria democratización de la democracia burguesa realmente existente no es posible.*” (Hinkelammert, 2010:21)

¹⁵ Cuando Marx dice en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), que el hombre no es un ser abstracto producido fuera del mundo, sino que es resultado de su relación con el mundo, y que la crítica de la religión se transforma en crítica de la política, está construyendo un puente conceptual y metodológico que es imprescindible para comprender nuestra realidad social latinoamericana.

La ley, sin ser encauzada por un proyecto de amor de las personas humanas, subvierte la convivencia. Sin el criterio que da el amor al prójimo, la ley se emancipa de su rol de mediación que posibilita la convivencia y, por su imperio se pueden cometer crímenes en cumplimiento de la ley. Ese parece ser el “signo de los tiempos” que urge comprender en nuestras democracias latinoamericanas del siglo XXI. Los Estados de derecho, liberales o de tendencia socialista, están basados en lo que Pablo llama la ley del pecado. Pablo distingue entre *el* pecado y los pecados. Los pecados violan la ley, mientras que *el* pecado se comete cumpliendo la ley. Es a partir de esta crítica paulina de la ley que Marx va a desarrollar su teoría crítica de la ley del valor como ley de los mercados.

Marx [...] los denuncia como crímenes que se cometen cumpliendo la ley. Son crímenes protegidos por los aparatos de justicia y de la policía. Eso es el centro de la crítica del capitalismo de parte de Marx. Sin embargo, la argumentación es la misma que en Pablo. (Hinkelammert, 2010:18)

Hoy el problema de la democracia en Latinoamérica es subordinar la ley a un proyecto social basado en la prioridad de la dignidad humana. Tanto en Pablo, Marx o Segundo hay una fe antropológica que es criterio para discernir al Dios de la vida de los ídolos. El criterio de verdad sobre los dioses terrestres o celestes está dado por el lugar del ser humano: 1) ya sea como expresión de la gloria divina –monseñor Romero lo expresó: *gloria Dei vivens pauper*– o 2) como ser supremo para el ser humano según la fórmula de Marx: *la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. (Marx, 1964:230).*

Frente a la acumulación de irracionalidades que encubre el ordenamiento jurídico-político de nuestras sociedades. Se constituye en un imperativo, la tarea de desarrollar criterios (Santos, Boaventura de Sousa,

2003), con el objeto de diferenciar posturas políticas que son emancipadoras de aquellas que son reaccionarias. Juan Luis Segundo hizo su aporte a la filosofía política desde su lugar de teólogo y pensador crítico, respondiendo a una pregunta central para el tiempo presente: ¿tienen los religiosos una contribución específica al proceso liberador de nuestra sociedad?

El creyente religioso tiene una tarea propia en cuanto creyente: la de discernir ídolos, denunciarlos y transformarlos en tanto cumplen un rol deshumanizador. Está en “estado de rebelión” contra toda espiritualización políticamente empobrecedora y contra el poder fetichizado.

Bibliografía

- ASSMANN, Hugo, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*. Tierra Nueva, 1971.
- DUSSEL, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo divino, Navarra, 1993.
- DUSSEL, Enrique, *Teología de la liberación y marxismo*. En *Mysterium liberationis*, (I. ELLACURIA, J. Sobrino, Comp.) Trotta, Madrid, 1990.
- GALLARDO, Helio, *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. UNA, San José, 2008.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca, 1972.
- HEGEL, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza, 2000.
- Hinkelammert, Franz, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Arlekin, San José, 2010.
- LÖWY, Michael, *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina. Siglo Veintiuno, México, 1999*.
- MARX, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En: E. Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre*. FCE, México, 1964.
- SEGUNDO, J.L, *LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA*. LOHLÉ, BUENOS AIRES, 1975.
- SEGUNDO, J.L, *Ese Dios*. Obsur, Montevideo, 1981.
- SEGUNDO, J.L, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Sal Terrae, Bilbao, 1990.
- SEGUNDO, J.L, *Revelación, fe, signos de los tiempos*. En *Mysterium liberationis*, (I. ELLACURIA, J. Sobrino, Comp.) Trotta, Madrid, 1990.

SEGUNDO, J.L, *Criticas y autocríticas de la teología de la liberación*, en Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina. (J. Comblin, J. Sobrino, editores) 1992.

SEGUNDO, J.L, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*. Sal Terrae, Bilbao, 1993.

SOUSA, Boaventura de Sousa, *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. ILSA, Bogotá, 2003.