

Política y Teología de la Liberación¹

Introducción.

Los momentos polémicos.

La reciente teología latinoamericana de la liberación conmueve ya todo el ámbito de la Iglesia. Aquí tratamos en especial un aspecto, el más relevante, que atañe a la política. Tratamos de la Iglesia y el Estado, en su relación mutua, y en cuanto asumidos por la teología de la liberación. Política e Iglesia, que es sin duda un centro decisivo en las preocupaciones de toda esa vasta corriente latinoamericana actual de la teología de la liberación.

La teología de la liberación es cuestión fronteriza, y su fecundidad está aliada con su riesgo. Tillich nos recuerda que “la frontera es el lugar propiamente fecundo del conocimiento”. La frontera es nueva y peligrosa, y por eso mismo polémica. Querer una frontera sin polémica es una contradicción, es la cuadratura del círculo. La frontera en sí misma no es signo de victoria ni acierto pero sí el ámbito donde se juega lo importante, lo urgente. Bienvenidas las polémicas teológicas en América Latina, donde antes estrictamente nunca las hubo. Aquí no me refiero a disputas de pequeños círculos, sino de algo que toma a toda la Iglesia en América Latina. Lo inaudito, felizmente, está ocurriendo.

Puntualicemos esta precisión. Se pueden anotar cuatro momentos relevantes en la historia de América Latina, que implican de algún modo graves polémicas de teología, que en el caso fueron siempre de teología política.

Primero: en el origen, con Fray Bartolomé de las Casas, se desencadenó en España una gran polémica teológica, cuyo lugar era el Nuevo Mundo. Fue un gran momento histórico, donde terciaron los Sepúlveda, los Soto, los Vitoria. Y esa polémica fue de una potencia singular, fundadora, inolvidable, y sin duda ligada íntimamente a la “praxis política”. En rigor, fue una expresa discusión de teología política.

Segundo: en la mitad posterior del siglo XIX y principios del XX, es la polémica “ad extra” con el pensamiento del liberalismo triunfante, en la descomposición de la “Cristiandad Indiana”. Pero esto no llevaría a replanteos teológicos radicales. Fue una polémica defensiva, repitiendo las mismas coordenadas que en Europa. Pero lo que estaba en juego era una cuestión central de teología política. En la relación Iglesia-Estado, dentro de lo tradicional, se distinguió entre “tesis” e “hipótesis”. Una transición entre la situación de cristiandad y la situación literal. Tesis, unión de la Iglesia y el Estado; hipótesis, separación, la Iglesia libre en el Estado libre, según expresión de Montalembert.

Tercero: la otra instancia a retener en este siglo es la de las décadas 30 y 40, alrededor de la “nueva cristiandad” de Maritain, con participación activa de algunos latinoamericanos, en especial del argentino Julio Meinvielle o del chileno Osvaldo Lira, en nombre del “integrista”, añoranza de la vieja cristiandad. En comparación con la anterior, fue una polémica “ad intra”,

¹ Víspera Nro. 34, abril de 1974, pp. 30-52.

que tocó a los católicos latinoamericanos, pero no a los que estaban fuera de la Iglesia. Es que, en conjunto, la Iglesia ya estaba relativamente marginalizada en los procesos latinoamericanos, no era protagonista que generara vigencias. Al “fuera” llegó más por sus consecuencias, por los nuevos partidos demócratas cristianos. Por un moverse diferente de la Iglesia, que buscaba su reinserción, en el sentido de recuperar vigencia, adaptándose a nuevas circunstancias, volvió a estar en el centro de esta polémica “Iglesia y Política”, en especial la relación de “persona”, “pluralismo” y “bien común”. Se movió más en un terreno filosófico que teológico, y es como prolongación del momento anterior, pero en busca de un nuevo impulso.

Cuarto: ahora la polémica de la teología de la liberación, marca un nuevo giro histórico que, por su incidencia, e incluso la índole de algunos de sus temas, nos remite al escándalo inaugural de Montesinos. Tenemos pues la ventura de participar en una nueva instancia creadora, que esta vez es la primera propiamente latinoamericana. Y no por incurrir en analogías tentadoras, hasta cabe señalar que la teología de la liberación tiene entre sus contrincantes a muchos Sepúlvedas; por cierto, no todo aquel que disiente de ella, o siga otros rumbos, como es mi caso, será un Sepúlveda. Quede esto también claro. La historia no se repite, las metáforas no la sustituyen, y un paralelismo lineal llevaría a ocultar lo original de cada uno de los momentos. El hecho nuevo es que teología política se hace equivalente a teología, sin más, y que lo latinoamericano ingresa como una dimensión de la misma reflexión teológica. Parece ser, entonces, una crisis más radical que las anteriores. Sobre el significado histórico concreto de la teología de la liberación haremos las debidas reflexiones hacia el término del trabajo.

El camino de los discernimientos.

Y bien, ¿por dónde empezar? ¿Cómo empezar? ¿Quién es el interlocutor? La teología de la liberación como toda corriente histórica encierra excelencias, promotores, divulgadores y papagayos. Pero algo se juzga teóricamente por lo que le es mejor no peor. No es correcto juzgar al tomismo por sus papagayos, al marxismo por sus papagayos, aunque estos tienen siempre valor de síntoma social. Descartemos pues lo peor, para centrarnos en lo mejor de la teología de la liberación. Pero en lo que es mejor no hay uniformidad, ni mucho menos.

La teología de la liberación es corriente, no “escuela”. Es más bien un conjunto de convergencias, que no dominan claras divergencias. Basta nombrar al peruano Gustavo Gutiérrez, al brasileño Assmann, a los argentinos Dussel y Scannone e incluso a Lucio Gera, para percibir abismales diferencias. Sería un abordaje legítimo hacer el mapa de sus tendencias y preocupaciones dominantes. Es algo muy delicado, y el riesgo de tomarlos a bulto, expone a sacar “puntos promediales” que, aspirando a representar a todos no hablen de ninguno en particular. Un interlocutor promedial puede exhibir a nadie, y con nadie no hay diálogo. Podemos escabullirnos todos. O podría involucrar un apresuramiento injusto. Así, a pesar de su limitación, que es otro riesgo, para sencillez conviene elegir un interlocutor bien individuado. Y de tal modo que sea el más importante, el más influyente, y por eso el más “representativo” en lo posible de la teología de la liberación. Y ese no es otro que Gustavo Gutiérrez, que en rigor es el creador de la teología de la liberación. Un Gera no está tan difundido. Un Dussel está emergiendo, pero todavía no es determinante. Un Assmann quizá esté liberado de la Iglesia Católica, y su pensamiento es crítico parasitario, en un “hacia” vivaz

e indeterminado. Aquí estamos en la frontera de los que profesan la fe católica, no del otro lado. Por tanto, lo más indicado es fijar el núcleo de nuestra cuestión en la teoría de Gustavo Gutiérrez. El diálogo, creemos, será así más fructífero, más responsable por más concreto. Bajo su regla de oro, de validez permanente, enunciada por Aristóteles: "Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad".

Lo nuevo y lo clásico.

A nivel teórico, conviene mostrar ciertos presupuestos, para economía y autenticidad del diálogo. Me atrevería a adelantar que comparto la intencionalidad profunda de la teología de la liberación, por lo menos tal como la entiendo, aunque mis posiciones teóricas difieren. Justamente por ahí tomaremos el camino de los discernimientos. Será un método comparativo y significativo, pues considerándome un "tomista silvestre", sin academia ni seminario, me siento inserto en la tradición teológica y filosófica más "clásica" en la Iglesia. Más bien un fronterizo que redescubre a los clásicos, que un clásico esforzándose por alcanzar la frontera. Por tanto, Santo Tomás y la escuela no son responsables de mis dichos. Que un laico sostenga la tradición que tantos clérigos abandonan, es divertida paradoja de Chesterton; a él le hubiera encantado que los laicos salvaran a Santo Tomás de los clérigos. Y la teología de la liberación parece cuestionar algunos elementos básicos de la teología clásica. Recurrimos entonces a la confrontación con la tradición tomista, método privilegiado para establecer claros discernimientos dentro de la Iglesia, por razones obvias, ya que las afinidades y diferencias saltará a la vista, y se podrá percibir mejor qué es lo nuevo o no, qué abre otros horizontes, etc. Lo nuevo emerge aquí de su cotejo con lo clásico, y a veces relega a lo clásico a la vejez, pero también puede hacer ver la novedad de lo clásico, sus potencias escondidas, olvidadas, renovadoras. Puede haber un servicio mutuo. Es un modo de facilitar el intercambio. El tomismo, que tuvo y tiene tantas vicisitudes, tantas vertientes distintas y aún contrarias (fueron tomistas Fray Bartolomé, Vitoria, Maritain, Meinvielle...) no es una totalidad acabada, y su crítica y autocrítica es indispensable para su progreso, acorde con las exigencias que la vida de hoy nos plantea.

Los principios y la circunstancia.

Se hará pues una reflexión crítica sobre la teología de la liberación. Un juicio de opinión, dada la índole de la materia. Un grado de conocimiento probable, no necesario. No estamos aquí, como en las matemáticas, en una ciencia demostrativa, exacta, sino en un campo más fluido, más incierto, como es el que atañe a varias denominaciones de ciencias humanas, sociales, morales, políticas. Por otra parte, criticar no es refutar. Crítica y refutación no coinciden necesariamente. Puede haber refutación, pero es ante todo, y previamente, un buen calado de los problemas planteados, de sus razones, de sus oscuridades y pistas incitantes, o todavía no desbrozadas, y también de saltos que hilan términos que sentimos como justos, pero donde no se perciben sus mediaciones. Puede ser adecuada localización de dudas, de incertidumbres. De omisiones significativas, no porque no se trate un determinado problema -de esas omisiones no se salva nadie- sino de aquellos que puedan ser consecuencia de ciertos planteos, y que sirven para mostrar la índole del planteo. En fin, no hay diálogo que no sea crítico, y aquí se trata de dialogar. Además, la teología de la liberación es una teoría en gestación, está en sus

primicias y tanteos, en movimiento, ni siquiera muy desarrollada. Por eso, el espíritu de la crítica quizá redunde en contribución, si suscita mejores precisiones y mayores desarrollos.

Nos moveremos en dos planos, no separables: el de los principios teórico-prácticos y el de la evaluación de la circunstancia latinoamericana, y su modo de ligazón recíproca. Estas dos dimensiones son consustanciales al pensamiento de Gutiérrez, que pertenece al orden de un “conocimiento prudencial”, de lo singular histórico. Para guardar un desarrollo didáctico, comenzaremos por los principios y terminaremos en la situación latinoamericana. Esta división no será rígida, pues la índole misma de la teología de la liberación exige el tránsito continuo de uno a otro.

En el orden de los principios, nuestra preocupación central será, como primera parte, presentar esquemáticamente la posición global de Gutiérrez. La secuencia lógica de la estructura intelectual de su óptica fundamental; y como segunda parte lo relativo a la política - y aquí aparecerá lo relativo a la situación histórica latinoamericana- con lo que creemos completamos nuestro tema al nivel de la práctica, en el orden fáctico. La desembocadura final será la posición de los términos de base en que debe plantearse la relación Iglesia y Estado o Política.

La secuencia teórica de Gustavo Gutiérrez.

La obra de Gutiérrez no es completamente conocida, pues el libro publicado, con tan grande difusión Teología de la Liberación: Perspectivas no refleja totalmente su pensamiento actual. Sólo muy limitadamente circulan algunas versiones de las numerosas conferencias de Gutiérrez, cuyo arte fundamental es hablado más que escrito. Dudo que el que sólo haya visto el libro, aquilate el alcance de muchas posiciones de Gutiérrez. Aseguro que el haberle oído algunas conferencias o haber visto versiones de ellas: Marxismo y Cristianismo, Reflexión Teológica sobre Fe y Política, Evangelio y Praxis de la Liberación, Sobre Teoría del Conocimiento, Algunos aspectos teológicos de la situación del laicado y la Iglesia en América Latina, me esclareció varias cuestiones planteadas en su libro. Por tanto, dejo constancia que no dispongo de todos los elementos de juicio necesarios para apreciar la totalidad actual del pensamiento de Gutiérrez, que está en plena ebullición, aunque sí lo suficiente para arriesgar el ubicar el lugar sistemático de algunas cuestiones disputadas. Y esto me parece un esfuerzo de honestidad absolutamente necesario. No es conveniente aislar un tema particular, separado de todo su contexto teórico más vasto, pues se corre hacia el malentendido y la tergiversación. Por el contrario, debemos imbricarlo, pues así se presenta, situarlo en la totalidad teórica que lo sostiene y la circunstancia histórica que lo promueve. Más aún. No puede darse por sobrentendida esta totalización teórica, descontar que sea conocida por todos, pues se trata de un pensamiento nuevo, que se quiere nuevo. La familiaridad atmosférica que exista con esa nueva teología, no garante ninguna presunción de objetividad adecuada. Diría que todo lo contrario: asegura resonancias fragmentarias, imágenes distorsionadas, tópicos efectistas, pasionales, en pro y en contra. Entonces, si no nos formulamos metódicamente qué es ese pensamiento nuevo en su conjunto, cuáles son sus articulaciones y líneas de fuerza, habría un deslizamiento hacia juicios desparramados, violentando el sentido global. Lo intentaremos pues esquemáticamente, para claridad del diálogo y facilidad de rectificación. Esta síntesis me ha sido muy difícil, pues es una

“reconstrucción” propia, de lo que pude hilar de muy diversas exposiciones. Queda pues a beneficio de inventario, sujeta a correcciones pertinentes.

Praxis.

No hay una exposición expresa de Gutiérrez respecto de la praxis sino a través de referencias de y sobre otros autores. Puedo pues entreverar los cables.

La praxis es la actividad humana. La totalidad de la acción humana. Es una actividad de transformación, una tarea de transformación. De transformación en relación a la naturaleza, la sociedad y Dios.

Transformar a la naturaleza (apropiación de la naturaleza, fuerzas de producción), transforma a la sociedad. Es una transformación que acaece dentro de la sociedad. Y transformar a la sociedad, implica también transformar la relación con la naturaleza. Unidad de naturaleza y sociedad. La unidad de esa doble dimensión de la transformación es la historia. La historia es historia de las transformaciones de la relación naturaleza-sociedad. Por tanto, la historia es transformación de la historia, en cuanto ya hecha, pues está intrínsecamente abierta al futuro. Por tanto, la ciencia fundamental, englobante, es la ciencia histórica.

Pero esa historia tiene un sentido. Su sentido le es dado por la fe, relación con Dios, que implica una relación con la sociedad, y por ende con la transformación de la sociedad. La fe se refiere a Dios, Padre, que nos pone en relación de filiación y fraternidad con los hombres, por mediación de Cristo. La historia es el ámbito de realización del amor y la justicia, como exigencia actual del Reino de Dios. La historia es escatológica, es historia de la salvación. La relación con Dios, que se manifiesta históricamente en Cristo, que se prosigue en la Iglesia, es ante todo el descubrimiento del Otro, especialmente en el pobre, en el oprimido. Comprometerse con Dios, es comprometerse con el hermano, con el pobre, y por tanto transformar la sociedad que genera pobres, se hace así acción política, praxis liberadora. La praxis cristiana es liberadora, pero realizándose políticamente, trasciende lo político mismo. Pues lo político no se cierra en lo político, sino que “desfonda” lo político mismo: los hechos históricos significan conflictos entre gracia y pecado; Cristo fue al corazón de lo político, señalando que en su hondura, lo político es un conflicto gracia-pecado, es un conflicto hombre-hombre y hombre-Dios. Y el corazón de lo político es la exigencia de fraternidad, que sólo es, sólo tiene sentido, por Dios Padre. Así, el hombre busca en la liberación política, más que la política, la utopía de la creación de un hombre nuevo, distinto, de una sociedad cualitativamente distinta; busca la liberación del pecado y la comunión con Dios: la Ciudad de Dios, la Polis de Dios, la Política de Dios.

Naturaleza-Hombre-Dios.

De ahí que la reflexión teológica, sea una reflexión crítica de la praxis humana a la luz de la Palabra del Señor. Es una reflexión histórica, dentro de la historia, en un momento de la historia, condicionada por la historia, y por ende la teología es el máximo conocimiento histórico, pues de algún modo abarca el sentido global de la historia, pero referida al juicio del “aquí y ahora” históricos, proyectada hacia un futuro escatológico, imperativo de realización cristiana y promesa fundadora. La fe deviene praxis, transformadora de la historia, en la

esperanza del cumplimiento de la promesa, del Reino de Dios. Y en realidad, la historia es la unidad de la triple transformación de las relaciones naturaleza-hombre-Dios.

Este enfoque general no me plantea ninguna dificultad, y en su formulación genérica lo creo válido. Las cuestiones esenciales son a otro nivel, más particularizado: en la forma de comprender más concretamente las conexiones entre naturaleza, sociedad, Dios. En el papel específico de la Iglesia en la historia, en su relación con los Estados. En los tipos de conocimiento que implica esa praxis histórica, y la relación recíproca entre esos distintos tipos de conocimiento (vulgar, ciencia positiva de la naturaleza de la historia, filosofía y teología). Pasemos a éstos.

Conocimiento vulgar.

Para Gutiérrez la praxis humana es siempre inteligente, concedora. La praxis de la vida común, cotidiana, implica un conocimiento "vulgar", no en sentido peyorativo, sino de "vulgo", "pueblo". Es el conocimiento primigenio del "sentido común", el conocimiento "natural". Es la fuente de todo conocimiento posterior, el de la "praxis teórica", que de algún modo parte siempre de él para volver a él. El conocimiento vulgar es el que tiene el hombre desde el momento que existe; de no haberlo, no habría conocimiento teórico sobre nada. Los otros conocimientos no lo reemplazan, van a decir siempre relación a ese conocimiento vulgar de base, "purificándolo" de diversos modos. Así, la ciencia, la filosofía, la teología (teórica). Es lo que la fenomenología llama el ámbito de la pre-comprensión teórica. La experiencia de fe acaece en esa praxis cotidiana de conocimiento. Es, diríamos, una teología "directa". Luego sobreviene, como reflexión, intención segunda, la teología como teoría, organización sistemática y metódica del saber de la fe.

Ahora bien, la praxis teórica, tendrá distintos niveles, distintos objetos formales y materiales. Habrá ciencias de la naturaleza, ciencia de la sociedad, filosofía sobre el sentido de ser, teología como saber de la historia de la salvación. Pero el subsuelo, es siempre, el conocimiento "vulgar". Es evidente.

Conocimiento científico.

Para Gutiérrez, se divide en dos partes fundamentales. El saber de la naturaleza y el saber de la sociedad. Recordamos que el saber de la sociedad implica necesariamente el saber de la relación hombre-naturaleza.

El conocimiento científico dará mayor precisión y universalidad al conocimiento. Busca establecer leyes. Apoyándose en una síntesis de hechos pasados, busca prever hechos futuros. Previsión implica saber que en tales condiciones: A) sucederá el hecho, B) ley es previsión, anuncio. Hay ley, si se verifica sus anuncios. La teoría científica debe verificarse, hacerse verdad. Está pues intrínsecamente ligada a la práctica, a la realización. La teoría se hace verdad cuando entra en la práctica.

La ciencia de la naturaleza, cuyo modelo es la física matemática, exige siempre la verificación experimental. De ahí que la ciencia se haga también, intrínsecamente, una técnica. Un conocimiento "operativo".

Las ciencias humanas, las ciencias sociales, son mucho más imperfectas, aunque tengan la misma exigencia de verificación. Pero aquí hablamos de verificación en sentido analógico. Pues su verificación es en la praxis humana, infinitamente más compleja. Hablar abusivamente ya del carácter de “cientificidad” en las ciencias humanas, es extrapolar, aunque sí sean un intento de conocimiento científico. La praxis histórica no puede nunca refutar completamente algo, una teoría, pero da indicios con grados de certeza. No hay conocimiento absoluto de la historia. En fin, la cuestión de la verificación en las ciencias humanas es problema abierto.

El marxismo como “ciencia”.

En este orden, es que plantea Gutiérrez su relación con el marxismo. Para Gutiérrez el marxismo no es una filosofía. No es un sistema total de comprensión de la naturaleza, el hombre y Dios. Eso fue lo que pretendieron Engels y Stalin, con el “materialismo dialéctico”, una de cuyas partes es el “materialismo histórico”. Hicieron una extrapolación nada científica a la totalidad del ser. No, el marxismo no es una “concepción del mundo”. En esencia, es un intento científico de conocer la historia, la relación naturaleza-hombre, en la historia social. Busca establecer leyes relativas a la relación hombre-naturaleza dentro de la sociedad. No responde al problema del “sentido”, no hace juicios de valor.

El equívoco entre cristianos y marxistas radica en considerar su contraste como contradicción de “concepciones de mundo”. Eso es un error. El marxismo es fundamentalmente una “ciencia”. Ese es el gran aporte de Althusser. Gutiérrez señala además que esa ha sido la gran repercusión del marxismo en ambientes cristianos, en función a esta interpretación dualista: el marxismo es ciencia, de suyo es un nivel radicalmente diferente al de la fe, no toca la fe. Ciencia por un lado, fe por otro. “Hay algo de viejo fideísmo en esta posición”. Cierto.

Gutiérrez ve a Althusser como un neopositivista, porque es un estructuralista. Eso permite una elaboración nueva del viejo problema de la yuxtaposición fe-ciencia. Ese es el enunciado de Gutiérrez, que no ha resuelto aún el problema de la yuxtaposición.

De hecho, Gutiérrez admite, se puede verificar que los marxistas que por el mundo abundan, no dan ese sentido tan restringido a la “ciencia marxista”, que la viven como mucho más, mezclándola con elementos éticos y utópicos. Eso sería una inconsecuencia de los marxistas, según Gutiérrez, a nivel de científicidad. Pues lo ético-utópico pertenece a otro nivel, no se puede entreverar con la ciencia. Pero el marxismo es ciencia, en lo esencial, y es la necesidad de la acción política la que requiere la utopía. No la ciencia en cuanto tal. Pero la ciencia no está en el aire, sino en hombres concretos, y en los hombres concretos hay siempre utopía. De ahí la mezcla. Y cuando hay mezcla hay ideología. Son los marxistas ideológicos, los que se equivocan respecto a la índole de la científicidad marxista. Y en el marxismo como ideología hay sí elementos no científicos, como el ateísmo, la refutación a la fe.

Por mediación de la utopía.

Aquí estamos en otro de los ejes del pensamiento de Gutiérrez. Nos dice que la fe comunica con la ciencia por mediación de la utopía, y así no hay yuxtaposición. La utopía guarda pues relación por un lado con la fe, por otro con la ciencia. ¿De qué manera con la ciencia? Aquí el pensamiento de Gutiérrez es ambiguo: “la utopía, se renovará según el avance de la ciencia, la

ciencia se renovará según el avance de la utopía” Esto puede decir dos cosas muy distintas:

1. O que la transformación de la sociedad, en cuanto dinamizada por la utopía, también se convierte en objeto de la ciencia social, a la vez que, por eso, los nuevos resultados de ese conocimiento científico van condicionando nuevas imaginaciones utópicas en la historia;
2. O que la ciencia misma va constituyéndose utópicamente, desde la utopía. Entonces aquí, la utopía ingresa al concepto mismo de “ciencia”, y la convierte en filosofía, pues en su propio fundamento ingresa el valor, el sentido.

En el primer caso, la utopía queda extrínseca a la constitución de la científicidad. En el segundo caso, la utopía es constituyente intrínseco de la científicidad misma en lo humano. Y si no es este segundo caso, no habría mediación por la utopía, en las ciencias humanas, con la fe. Y Gutiérrez, que parece sostener el primer caso, también cree que la fe relaciona con la ciencia, por mediación de la utopía. Este me es un punto particularmente oscuro, y a la vez esencial.

Gutiérrez no acepta al marxismo como filosofía, sí como ciencia. Una ciencia neutra ante el sentido, ante el valor. Es una interpretación extremadamente discutible de Gutiérrez. Pero señalemos que no corresponde endilgarle a Gutiérrez ninguna acusación de “marxista” en sentido filosófico. No es ni quiere ser eso. Pero en este punto pienso exactamente lo contrario que Gutiérrez.

Desde mi punto de vista, la originalidad del marxismo es que constituye una “ciencia” humana de un nuevo tipo, en relación a las pretensiones positivas, y es que incluye en ella, de raíz, en la idea misma de ciencia, a la utopía. Hay actualmente una tremenda confusión entre la idea de “ciencia” al modo positivista o al modo marxista, y se transita del uno al otro, alegremente. Un punto a discernir entonces es siempre de qué “cientificidad” se trata, de lo contrario el equívoco es permanente. Al respecto, me inclino más a la visión de Croce que a la de Althusser, en lo relativo a la índole de la “ciencia” marxista. Sólo que para Croce -que sostenía la positivista- eso era una objeción, y en cambio para mí es elogio a ese pensar “económico-político”. El marxismo es un genial “jusnaturalismo” en la hermenéutica misma, en la constitución misma de sus conceptos científicos. Sólo que es un jusnaturalismo vergonzante, en la historia, en la praxis, e inconsecuente por ser una filosofía inmanentista, y por eso contradictoria con la verdad. Pero al revés de Gutiérrez, creo que lo mejor de la ciencia marxista es su esencial constitución como filosofía, mal que les pese a muchos marxistas. Gutiérrez enuncia su concepto del marxismo, pero no lo justifica. Aquí yo hago una afirmación inversa, pero tampoco es este lugar para justificarla. Tanto Gutiérrez como yo, “destruimos” el marxismo usual, para recomponerle en otro sentido; pero en mi caso ya no es marxismo en absoluto, en el de Gutiérrez es un marxismo científico, que a mi criterio no es el marxismo y que no existe. Sólo que creer que existe, y no justificarlo con la amplitud que ello requiere, lleva a inmensas confusiones en gente menos formada que Gutiérrez. Es lo que ha pasado en amplios sectores juveniles. Mezclan un fideísmo con un marxismo como ciencia, ¿pero cuál es esa ciencia diferenciada de lo ideológico habitual en los marxistas?

De todos modos, la cuestión está abierta. El reto del marxismo es insoslayable por los cristianos. Gutiérrez ha formulado una respuesta, intentando absorber al marxismo, por un camino. Otros tomamos otros caminos. Pues la mera actitud de rechazo global del marxismo es inconducente, inservible. No se vuelve la espalda a pensamiento tan poderoso, con tantas

verdades originales, no percibidas por el pensamiento cristiano. Pero estamos adelantando. Pues ya hemos llegado al dominio del conocimiento del “sentido”, a la filosofía.

Conocimiento filosófico.

Para Gutiérrez, aquí pasamos a otro nivel que el científico. ¿Qué es el ser? Esa es la pregunta constituyente de la filosofía. Esa pregunta sufrió en la historia ciertas inflexiones: pasó a “¿por qué hay que ser y no nada?”, para convertirse finalmente en: “¿cuál es el sentido del ser?” ¿La vida vale la pena ser vivida? De una pregunta sobre lo real, el ente, pasa a ser una pregunta sobre “el sentido de la vida humana”, sobre el significado último del hombre. Así, la “ontología clásica” se antropologiza, se vuelve interrogación ética.

Gutiérrez mantiene el término de ontología para la filosofía. Pero eso es equívoco. Pues no incluye, sino que rechaza a la “ontología” en su sentido clásico, tomista, aunque no exclusivamente tomista, también de Nicolás Hartmann y tantos otros. La ontología no es aquí ciencia de la realidad, no es ciencia englobante, trascendental, de lo real, y que por eso incluye al “valor”, al “fin”, al “sentido”. No, eso es un pensar “cosmologizante”, pues lo real sensible es sólo objeto de la “ciencia”, no de la filosofía. En sentido metafórico, sin pretensión literal, digamos que Gutiérrez cree válida la destrucción que Kant hace de la ontología. De allí que Gutiérrez, a nuestro criterio, introduzca el cisma, típicamente idealista, entre ser y valor. No emplea el término “ser” como englobante de todo lo real, sino en el sentido de “valor”. Nos encontramos aquí con la tradicional separación, de origen idealista, entre juicios de realidad y juicios de valor. La filosofía no tiene nada que ver con los entes, sino con el valor, el sentido. Para Gutiérrez, la ontología en sentido clásico ha sido sustituida por la ciencia.

El rechazo de la ontología clásica.

La fundamentación filosófico-tomista de la eticidad, es esencialmente ontológica. La ontología es uno de los modos de la razón de aprehensión de lo real y el valor. No es asunto aquí de discutir cómo es el tipo de convivencia y relación que los tomistas sostienen haya entre la filosofía (ontología) y las ciencias positivas. Sólo registramos el hecho. Hay quienes sostienen modos diversos de la racionalidad, hay quienes tienden a una visión unívoca de la racionalidad, y también sólo registramos el hecho que Gutiérrez no cree en la coexistencia de los dos tipos de conocimiento, ontológico en sentido clásico, y científico positivo. Pero a su vez Gutiérrez no ha desarrollado ninguna filosofía. No sabemos por tanto si hay fundamentación racional de la “objetividad del sentido, del valor”.

Me inclino a pensar más bien, que no la hay. No hay indicios de tal preocupación en Gutiérrez. Sólo sí la polémica continúa contra la tradición ontológica clásica. Sus sostenedores seríamos los “últimos griegos”. Aunque Gutiérrez nunca hizo una explícita crítica, sistemática, a esa tradición. Cuando lo hace, es sólo para comparar su “caducidad” en relación a la ciencia positiva moderna, donde el conocer especulativo es desplazado por un conocer transformador, operativo, verificativo. Demás está decir, que no compartimos tal posición disyuntiva.

¿Hay fundamento racional objetivo de la ética? El único indicio es el de la necesidad de utopía en el hombre. Hay una imaginación utópica incesante en la historia del hombre. Gutiérrez

habla, es cierto, de la “racionalidad de la utopía”, pero no sabemos cuál es, de qué tipo es. A mi criterio, estamos aquí en un “impasse”. Descartada la ontología, aceptada la ciencia positiva. ¿Cuál la racionalidad de la utopía? ¿Cuál la razón, el fundamento objetivo de la utopía? Pues puede ser una ilusión permanente en el hombre, un pretexto vano, una protesta subjetiva por el conflicto. ¿Y si la contradicción del hombre con el hombre es la realidad permanente? Todo el positivismo científico, que pretende neutralidad ante el valor, el sentido, sostiene que estos son solo agregados de la mera subjetividad humana, que son en esencia arbitrarios, irracionales. No veo qué otra salida tenga Gutiérrez a nivel de su concepción de la filosofía. Esta tendencia de Gutiérrez no es por cierto exclusiva de él, toma a vastísimos sectores del pensamiento contemporáneo, incluso a cristianos.

Con estas puntualizaciones, no quiere decir, por supuesto, que solo la ontología tomista hace tal fundamentación. Puede haber, hay y habrá otras. Tampoco creo que el tomismo sea obligatorio para los católicos. Eso es un disparate. Pero aquí no hago más que plantear las dudas que resultan del planteo de Gutiérrez: dudas que valen por sí mismas, y que no postulan una respuesta tomista en exclusividad.

El hecho a registrar es que la ciencia como tal, nada tiene que ver con el sentido. Sí la filosofía. No sabemos cuál.

Conocimiento teológico.

Aquí aumenta mi inseguridad de haber comprendido bien a Gutiérrez. Mi impresión es la siguiente. En la constitución teórica de la teología de Gutiérrez, es obvio, la filosofía no juega ningún papel. El pensamiento teológico sistemático, parece no necesitar de ninguna filosofía. La ontología en sentido clásico, no juega ningún rol. En rigor, la teología es sólo un saber histórico fáctico. ¿Cuál la participación de la razón en la construcción teológica? ¿Cuáles las condiciones de la intelección histórica de la Palabra del Señor? Claro, se hace siempre teología desde la praxis, aquí y ahora, en una situación histórica singular, y ello repercute en nuestra aprehensión de la historia bíblica misma. ¿Pero cuáles son los medios racionales de acceso, de organización sistemática, teórica, del dato revelado? Sin duda, cuentan las ciencias históricas, la exégesis. La teología es teología bíblica, sin filosofía. ¿Pero la hermenéutica, en su posición misma no involucra siempre una filosofía? Bultmann supone una filosofía, Bonhoeffer supone otra filosofía, Rahner supone otra filosofía, etc., etc. ¿Cómo nos desprendemos de la filosofía en la construcción teológica sistemática? ¿Es posible? ¿Sólo nos podemos auxiliar con las ciencias positivas? Estas son cuestiones que me plantea la teología de Gutiérrez. La teología sólo sería histórica, fáctica, sin recurso a la filosofía.

Cuando la filosofía desaparece.

En realidad, me parece, en Gutiérrez sólo por la inteligencia de la fe alcanzamos el sentido. No la plenitud del sentido, sino simplemente el sentido, todo el sentido objetivo. En mi opinión, Gutiérrez aunque atribuye a la filosofía un ocuparse del sentido, es de un sentido infundable racionalmente, universalmente. Y por tanto, en el fondo, la filosofía se adelgaza a tal punto que desaparece, y se sobrevive por mera inercia nominal. Y entonces el lugar propio del sentido, en su totalidad, es la teología. Todo lo demás, las utopías, son síntomas del sentido, pero quedan por sí mismas en el aire. La teología, la fe, es en verdad, el único lugar real del

sentido, del valor. Conocimiento auténtico, objetivo, sólo habría de diferentes modos en la teología histórica y las ciencias positivas. Si la teología prescinde de la ontología, significa que sólo, por la fe el hombre puede captar su propia esencia y exigencia. Todo saber objetivo del valor sería de cristianos o “cristianos anónimos”. El anonimato sustituye a la razón natural. Todo saber del valor de ser sería fe, implícita o explícita. No habría filósofos, sino teólogos buenos o malos. Esta me parece ser la tendencia esencial de Gutiérrez. No es un solitario en esto. Dentro de la Iglesia católica esa es también una vasta corriente, que asume múltiples formas².

Aunque discrepo con esta posición, no entro a discutirla. Constató simplemente lo que me parece ser otro lugar problemático. Muchos teólogos católicos que no son teólogos de la liberación concuerdan con esta posición de Gutiérrez. Lo que a mí me resulta claro, es que este tipo de enfoque está condenado de suyo a aplicar “paradigmas” bíblicos a nuestra historia fáctica actual, para alcanzar una comprensión cristiana de la coyuntura. Los ejemplos sustituyen a la vacía universalidad de la razón. Si llevamos al límite esa tendencia implícita del biblicismo sin filosofía, llegaríamos a un nominalismo, donde no habría universales objetivos: si la universalidad real del concepto es problemática, entonces los hechos históricos se iluminan sólo comparándolos con hechos históricos. Hechos con hechos, donde el ejemplo remeda la universalidad del concepto. Será un método analógico, cuasi metafórico, de difícil control racional. El uso del Éxodo en relación a la situación de América Latina, no es más que un ejemplo, del principal método que puede tener una teología puramente histórica, en su relación con la historia actual. Y la exigencia de fraternidad -¿acaso apelación a la universalidad esencial?-, que se agrega a los resultados de las ciencias humanas. Confieso que no veo otros senderos, si uno lleva la lógica hasta sus últimas consecuencias. Aquí, dejo simplemente abierta la cuestión. Desde mi punto de vista la teología de Gutiérrez es un “sobrenaturalismo” radical, del que no percibo su posibilidad de mediación crítica con las ciencias humanas. Son compartimentos estancos, de jure, aunque no lo sean de “facto”, en la mezcla de una praxis ideológica.

Esto es lo que entiendo y reitero estoy dispuesto a toda rectificación fundada. Por otra parte, el problema rebasa a la misma teología de la liberación y nos incluye a todos. Y ese problema, que es la gran cuestión que a todos se nos plantea, no es otro que la implicación de ontología e historia. ¿Historia sin ontología? ¿Ontología sin historia? ¿Ontología histórica? ¿De qué modo?

² Von Balthasar, Hans Urs, De l'integration: Aspects d'une théologie de l'histoire. Desclée de Brouwer 1970, p.10. “La antigüedad agonizante (Agustín planteaba la cuestión filosófica fundamental -“¿qué es el ser ente? ¿por qué existe en general algo que tiene la cualidad de ser y que nos es dado?”- al mismo tiempo que la cuestión teológica principal, ¿qué es lo que la Palabra de Dios nos dice de Dios?”. Este modo de pensar es siempre necesario para nosotros y de más en más. Para nuestros contemporáneos, en efecto, la cuestión teológica no se acompaña más de la cuestión filosófica, sino solamente la cuestión de la ciencia dicha exacta que se vanagloria hoy de suplantar a la filosofía. En estas condiciones, el dato es “supuesto” en su carácter de dato, y nadie se interroga más sobre la cualidad de ser dado. Esta degradación de la cuestión filosófica repercute sobre la teología, de tal manera que ésta, en lugar de mantener el misterio inaprehensible de la revelación divina como el fenómeno fundamental, por el contrario sin apercibirse, extrae el pretendido “contenido” y se apresta enseguida a hacerlo entrar en sus propios “programas” (de derecha o izquierda). Igual que el representante de la “ciencia exacta” interpela al filósofo y le pide de no “detenerse siempre” en la estéril cuestión del ser, sino de sobrepasarla del mismo modo el representante de una teología que ser quiere “exacta” a imagen de las ciencias (ya se ocupe de dogma, de moral, de exégesis y cualquier otra cosa) exige de nosotros que nos volvamos hacia esos dominios del conocimiento donde se puede adquirir una certeza y obtener un resultado positivo y consignable”. Esta caracterización no se refiere a la teología de la liberación, pero creo que involucra alguna de sus tendencias. Por otra parte, von Balthasar constata el hecho, pero no da razón del hecho.

¿Bajo qué relaciones? El fácil repudio actual a la ontología -con el recurso del menosprecio a las “esencias”- nada resuelve y no pasa de retórica.

Política.

La teología de la liberación ha prestado un inestimable servicio al reponer a la política en el corazón de la teología. No tengo dudas que la teología, que es ante todo conocimiento de Dios, implica de suyo una perspectiva humana esencialmente política. Pues esa es la perspectiva divina, lo que los antiguos llamaban “política de Dios”. Y esto con todo el inmenso margen de incertidumbre humana ante el misterio, pues nadie se pone a Dios en el bolsillo.

Aquí invertimos la lógica expositiva anterior, y comenzaremos por el pensamiento tomista, en el orden filosófico, fijando así nuestros conceptos centrales y el marco de algunas incógnitas, para pasar luego a la política en la teología de Gutiérrez. Es indispensable determinar algunas ideas nebulosas respecto a la praxis, a la filosofía política, y al orden del conocimiento prudencial político en relación con la ciencia histórica (ciencias humanas).

La praxis humana.

La praxis aparece como lo opuesto a lo dado, a lo absolutamente determinado. Los animales, las cosas, no se realizan como praxis, pues son “datos”, pura determinación, determinismo. Son más productos productivos, que auto-productores. En cambio la praxis es algo específicamente humano. Es la realización humana, la autoproducción de la realidad humana (que es siempre social). Sin embargo, la “praxis” y lo “dado” se oponen relativamente, pues se implican recíprocamente. Más aún, en lo “dado” se genera la praxis, pues al hombre le es “dado” el ser, como determinación indeterminada, como ser racional libre, abierto al infinito, que se realiza en la praxis. La praxis es por la libertad.

Al hombre le es dado ser hombre, de modo que sea responsable de su humanidad, formándola libremente. Dios le da naturaleza que trasciende a la naturaleza, para que haga históricamente su “segunda naturaleza”. Así, el hombre, ser social, en sociedad, es agente, autor, “causa sui” (*liberum est quod sui causa est*) que se determina así, por sí. O sea, el hombre no es sujeto totalmente determinado en su forma natural, definido: en su naturaleza no es simplemente “esto” o “aquello” (finito) sino que sobrepasa toda determinación limitativa, es una naturaleza libre, y libertad es formación de sí por sí. Para el hombre actuar según su naturaleza, es autodeterminación, praxis. Por la praxis el hombre va formándose, dándose su propia “figura” espiritual, un nuevo ser, en pos de una significación definitiva. Libertad en la acción, no en el acto de ser, ni suyo ni del cosmos. Con expresión de De Finance: Dios es la libertad que pone libertades, la creación divina es posición de libertades, la libertad es medio y fin del hombre, pues la creación es ser para Dios, hacia Dios, Arquetipo de Libertad³.

Actuar según la naturaleza humana.

La “naturaleza humana”, la “esencia”, no está “fuera” de la historia, sino siempre en la historia, como “a priori” ontológico, real, de y en toda realización histórica humana. Aunque en el orden del conocimiento sea a través del análisis histórico que descubrimos la estructura

³ De Finance, Joseph, *Existence et Liberté*, Vitte, Lyon, 1955. Puede consultarse el capítulo VII: Sobre la Liberación, donde hace una clasificación de los distintos tipos de liberación posibles.

fundamental del sujeto histórico que condiciona a la historia, que se realiza en la historia. Es una tarea de ontología ese discernimiento, que deriva en ética en el orden dinámico de la “acción humana”, de la praxis, para comprender la ley de la libertad, el sentido de la libertad, los fines y valores últimos que mueven todo.

La “esencia” humana es bien real, nada “ideal”, es estructura dinámica que sólo existe históricamente, fundando la historia. El hombre es “naturaleza histórica”, no simplemente historia. Y cuando un marxista como Kosik habla de la “praxis” como “ser específico del hombre”, esto puede significar dos cosas: o ser entendida del modo que expusimos antes, o ser entendida como negación de la naturaleza humana, como que el hombre es pura historia; que la praxis hace la “naturaleza humana” y no la “segunda naturaleza”. De este último modo, no habría universalidad posible, y todo lo histórico, por ser tal se justificaría como tal. No podría exigírsele nada, no estaría obligado a nada, no habría posibilidad de norma o valor ético objetivo. Sólo para un hombre esencialmente libre es un contrasentido la opresión, la explotación, la enajenación, y tiene sentido la liberación. De no haber tal esencia, habría libertad de todo o necesidad de todo, indiferentemente. Pura facticidad, proyectos arbitrarios. Claro, la cobardía intelectual de los negadores de la “naturaleza humana” les hace incurrir en el truco de reponerla subrepticamente a cada momento, y de clamar por la salvación de lo que niegan. Es que la diversidad de figuras y modos históricos del hombre obnubila su unidad, aunque esa unidad presione todos nuestros juicios. O se cree que la libertad es “incompatible” con la esencia, contradictoria con “lo dado”, pero si fuera así todo estaría permitido. Serían libertades irracionales en conflicto con otras libertades irracionales, y nada más. Sería un puro inmanentismo autoconstructivo, o un puro positivismo, un actualismo, un historicismo. Esto pulula en el pensamiento contemporáneo. Así, el marxismo no es un positivismo, sino una filosofía histórica de la inmanencia, en la cual el hombre social es su propio creador.

Hoy muchas versiones de la “praxis” implican ateísmo, están intrínsecamente ligadas a la negación de la “naturaleza humana”, a la negación del ser primordial del hombre como don de Dios. Convendría hacer hincapié en este punto, para comprendernos todos. Es necesaria la claridad sobre la idea de praxis que significamos.

Filosofía política.

A nivel ontológico, la ética es ya “teoría práctica”, en cuanto que el sujeto que conoce, conoce para un determinado bien, para una acción finalista: hay “objeto práctico” cuando es operable, factible por el hombre, cuando se tiene la finalidad de realizarlo. Así la ontología desemboca en la praxis, se hace ética, “teoría de la praxis humana”. Se hace teoría intrínsecamente comprometida con la realización práctica, es una teoría orientada a la transformación de lo real. Conoce para transformar, con determinados fines la praxis social humana y la naturaleza material. Y la plenitud de la ética es la filosofía política, la política, pues el hombre no es solitario, sino animal político.

De tal modo, la ontología se convierte en teoría ética, y esta culmina en teoría política. La ontología desemboca y culmina en la política. Por supuesto, Dios es fundamento y sentido del ente, Dios es razón de ser y fin de la acción humana, que como acción humana plena es “política”. Y el Reino de Dios, la transparente política de Dios. Veamos sintéticamente, el paso de la teoría ética general a su culminación política.

Monástica, doméstica, política.

La ética es parte de la ontología, en el grado de ser de la antropología, donde ésta como teoría ontológica especulativa se convierte en teoría práctica, y se refiere a la índole de la acción propiamente humana en general. Como es obvio parte de los “datos” de la praxis histórica, para descubrir si hay fines, valores, que le sean propios, inherentes, y que siempre debe realizar. Comienza descriptivamente y, a través de una “crítica del deseo” humano, descubre la erótica radical del hombre, la constitución de la acción propiamente humana, que se refiere intrínsecamente al bien, a la felicidad, a la beatitud, a Dios. Así, el conocimiento sistemático de la acción moral, que es la acción humana, praxis, toma a ésta en su generalidad, haciendo abstracción total de sus diferentes realizaciones particulares, para abarcarlas implícitamente a todas, con la determinación más universal, menos determinada. Se fijan así los principios universalmente válidos, implicados en toda praxis, aún en aquella que los niegue. Viene luego el segundo momento teórico-práctico, donde se determina más concretamente, por abstracción formal, la praxis moral. Aquí la cuestión se centra en los elementos necesarios de toda sociedad humana posible: individuo (monástica), familia (doméstica), Estado (política). Y el Estado engloba y tiene primacía sobre el individuo y la familia. De tal modo, en la filosofía política donde radica la eticidad suprema, articuladora y subordinante de la eticidad doméstica y monástica. La teoría ontológica, se convierte en ontología política, en la teoría-práctica que es la filosofía política.

A su nivel de reflexión universal, necesaria, la filosofía política se concentra en los componentes necesarios de toda la sociedad humana posible. No hay sociedad humana sin hombre, sin reproducción del hombre, sin Estado. Esto está implicado por toda sociedad humana. Y si no, no hay sociedad. Aquí, el pensamiento tomista dejaba fuera, por lógica, los elementos fácticos, variables, contingentes, de la historia (clases sociales, grupos de toda otra índole, instituciones, etc., etc.) No es necesario a la naturaleza humana social que haya clases tales o cuales, grupos profesionales tales o cuales, etc. Aquí la reflexión es universal, no de tal o cual circunstancia histórica, y se liga a lo propio de la acción humana en toda historia. Por cierto, no hay sociedad sin individuo, no hay sociedad sin familia, y no hay sociedad que no sea global, es decir, Estado. Toda otra sociedad que no sea “global”, Estado, sólo puede ser dentro del Estado. En cambio, puede haber en principio, sociedad sin clases. Las puede haber o no en un Estado, es asunto contingente en la historia, no necesario en la historia. En la historia puede haber estados clasistas o no clasistas: la clase no es inherente al ser del Estado. Es posible, pero no necesaria. Y bien, es a este nivel de universalidad ontológica que se mueve la filosofía política (llamada por otros ya política, ya ontología o teoría del Estado, ya metafísica social, ya ética social, etc., etc.).

Utopía real, reguladora.

La filosofía política se refiere a la plenitud de la acción ética humana, en cuanto su fin es superior y englobante respecto de la monástica y la doméstica, y a todos los otros modos de comportamiento ético, que en la historia concreta determinan también, es obvio, a la monástica, la doméstica y afectan la índole del Estado particular, concreto en el aquí y ahora de la historia. El fin universal del Estado es el bien común. Y la filosofía política tiene por objeto formal discernir en general la “teología” exigida por todo Estado. Los elementos constitutivos

de todo ente estatal, que es una "unidad de orden". A este nivel es ontología del Estado, teoría fundamental del Estado. No trata particularmente del Estado aquí y ahora, de este u otro Estado histórico individual. Trata de la exigencia constituyente de cualquier Estado, de su radical posición para el bien común: busca encontrar la estructura radical exigida en toda acción humana social posible, la forma esencial de la sociedad como tal, para realizar el bien común a través de la justicia.

La justicia está implicada en toda relación humana. La justicia es lo que constituye al nosotros, la injusticia lo que destruye al nosotros. Toda la historia se mueve en este doble movimiento. Toda relación humana es justa o injusta, y constitutivamente exige la primacía del bien común, de la política, donde se realiza la mayor injusticia. Pero la injusticia no es una exigencia constitutiva de la naturaleza humana, de la acción humana. Es un hecho histórico, es libertad que rompe con la ley que le es inmanente. Por eso, la filosofía política examinando la exigencia del bien común y la justicia, sólo muestra las condiciones de posibilidad de la injusticia. Y ya no es la filosofía política, sino el conocimiento histórico como tal, el que examinará la lógica factual de los conflictos y contradicciones humanas, de los Estados. Pero ya no estamos al nivel del conocimiento ontológico de los universales.

Y el bien común, reino de los fines, reino de la libertad, siendo un bien, es último en el orden de la realización, y aparece así como el ideal necesario a que tiende toda sociedad. Es la utopía real, fundada racionalmente en el ser, que dinamiza toda acción humana para dar forma a lo real. Es la afirmación radical del ser humano, inmune a toda negación fáctica, y que enjuicia como negación a toda negación fáctica. Es la afirmación primordial que sustenta la necesidad siempre renovada de negación de toda negación.

Las múltiples "imaginaciones utópicas" en la historia, surgen de esa constitutiva exigencia del bien común del ser humano social, constitutiva del ser del Estado. La ontología política descubre esa estructura esencial de todo Estado contingente, de todo Estado en el aquí y ahora de la historia, que es la norma de todo derecho y da razón de la lucha por la justicia. Es la verdadera "utopía" reguladora, la utopía de toda utopía particular, la que funda toda "crítica" a la realidad fáctica del Estado particular histórico. Pero no es una idealidad que sobrevuela al ser, sino que brota del mero hecho de ser sociedad humana global. A esto, el tomismo pretende llegar por la razón, objetivamente. Sólo que esa evidencia de la razón, cae en la angustia de la imposibilidad de realización para todo lo humano de la utopía. Toda la historia universal testifica el fracaso de la utopía. La facticidad histórica aparece como el escándalo del reino de la injusticia. Pero hay escándalo, porque la facticidad de la praxis se muestra contradictoria con su ideal inmanente, con su exigencia constitutiva. De lo contrario, no habría escándalo posible. Así, la razón en su evidencia, desemboca en una perplejidad práctica, que no puede resolver, sino idealmente, pero no en la total efectividad real de la historia total. Y es aquí el salto y el don de la fe, esperanza y caridad en Cristo, el "desfonde", el "ahondamiento" del bien común en escatología. Por eso la fe, que es un más allá de la razón, en la razón, era definida por Pascal como la "última etapa de la razón". Por la fe, teologizada, piensa Glaty, la razón produce entonces frutos que no podía producir. ¡Admira esos frutos que no son los tuyos! Aquí puede percibirse que, por otras vías, comparto muy profundamente el pensamiento de Gutiérrez respecto de la relación íntima de política, utopía y escatología.

La política es la plenitud de la ética, tanto en el orden teórico como práctico. En el orden teórico, la ética general tiene prioridad lógica sobre la filosofía política, pero la política tiene prioridad ontológica, en su especificidad. Por eso es la “ciencia arquitectónica” respecto de todos los demás conocimientos prácticos y artes operativas. Pero la filosofía política, en cuanto ontología del Estado “da solamente la trama de los principios generales sobre la cual la política (como praxis concreta), como un arte arquitectónico, guiado por la prudencia, construirá el orden concreto, siempre cambiante”⁴.

El conocimiento prudencial.

Del conocimiento de la filosofía política, que en la historia descubre las necesidades que le son inmanentes universalmente como fin y valor, tematizándolas, debemos pasar a la acción y al conocimiento histórico fáctico, en su singularidad empírica. Aquí ya salimos de la filosofía política, pues no hay conocimiento necesario de la individualidad contingente, y pasamos al dominio del “conocimiento prudencial”, del conocimiento práctico de lo histórico como tal, es decir, en su singularidad fáctica.

De lo individual como tal, así sea tal o cual sociedad histórica, no hay conocimiento necesario, sino que -si es de lo ya acaecido- puede alcanzarse una opinión cierta, y si es sobre el presente abierto al futuro, una opinión probable. Estamos al nivel de la “doxa”, no de la “episteme” en el sentido clásico. Y la “doxa” puede alcanzar un altísimo grado de certidumbre, puede organizarse sistemáticamente, realizarse en teoría. Es el nivel de las ciencias empíricas, históricas. Respecto de la naturaleza, las ciencias experimentales, con los métodos necesarios de las matemáticas, alcanzan el máximo nivel de precisión, de certidumbre práctica, verificativa. Respecto a las ciencias humanas, a la historia, donde se realiza el libre obrar humano, la contingencia aumenta fantásticamente, y por ende el grado de incertidumbre es mucho mayor, con relación al establecimiento de constantes empíricas y previsiones. Todo buen conocimiento histórico, es de índole opinativo-prudencial.

Esbozaremos los caracteres de la prudencia, de la prudencia política que, a nuestro criterio, significa lo que para Gutiérrez la “praxis liberadora”. Pues la prudencia está ordenada a la realización de la justicia, está siempre en la “coyuntura”, es un conocimiento comprometido con la justicia “hic et nunc”. Nosotros creemos que prudencia política equivale a “praxis liberadora” según Gutiérrez.

Siempre en la coyuntura.

La “prudencia” en su generalidad, significa una virtud dianoética, es decir capacidad de la razón relativa al conocimiento del singular histórico, y a la vez esencialmente ética, comprometida con la práctica. Es un conocimiento práctico. La raíz de la practicidad está en el objeto que el sujeto puede realizar, es el conocimiento de un “operable” en cuanto es capaz de producirlo. La filosofía política también es conocimiento práctico, pero a nivel ontológico universal, lo que permite aprehender las “normas”, el “deber ser” inherente al ser, que anima

⁴ Heinrich, A. Rommen, El Estado en el Pensamiento Católico, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, p. 69. Es obra de consulta necesaria sobre el tema Filosofía política.

a la praxis misma en su concretez. Y para que la filosofía política regrese a la realidad concreta, de la que partió, le es indispensable la mediación final del conocimiento prudencial, de lo que es lo singular histórico, donde lo que es determina “circunstancialmente” a la norma, criterios de valor. Si la filosofía política es teoría práctica remota, mediata, su realización inmediata es sólo a través de la mediación del conocimiento prudencial.

Afirma Santo Tomás que “lo primero que se exige de quien obra es que conozca”. Así, hay una supremacía del conocer prudente, pues la realización del bien exige el conocimiento de la verdad. Quien no conozca no actúa bien. Hay que tener un contacto objetivo con la realidad: saber las cosas tal como son, es condición del buen actuar. La prudencia es conocimiento del objeto histórico concreto a la vez que orienta al “querer” y al “hacer”.

Pieper señala que la prudencia está en las antípodas de todo moralismo, con su primacía de la voluntad. Este disgrega ser y deber, “predica el deber sin observar y marcar la correlación entre ser y deber”. En tanto que, en la prudencia, el deber viene determinado por el ser. “El moralismo dice: el bien es el deber, porque es el deber. La prudencia dice: el bien es aquello que está conforme con la realidad”⁵. Exige la verdad, la adecuación con lo real, y no tiene nada que ver con ese moralismo o voluntarismo que hace estragos en tanto cristianos, de derecha e izquierda política, particularmente en América Latina. El moralismo de derecha tuvo sus hijos en el moralismo de izquierda, y los dos por imprudentes son pecadores. No basta la “buena intención” ni la “buena voluntad”: es necesario el conocimiento de la verdad, para la realización del bien: la verdad es presupuesto de justicia. En la prudencia se anudan: el universal del deber ser, que determina por el ser de la experiencia histórica singular.

En fin, la prudencia es la recta razón de la praxis histórica, la adecuada razón directiva de las acciones humanas. Y esto es muy difícil, por cuanto se conoce siempre comprometido con una situación, con determinados intereses particulares y no universales, por pasiones. La razón práctica está impregnada por el querer. Joubert lo formula: “Hay que hacerse amar, porque los hombres no son justos más que con aquellos a quienes aman”. Los rumbos particulares del querer, pueden desviar a la razón, y hacerle resbalar en la “ideología”. Eso es habitual. Y eso es más grave aún a nivel de la política, donde la prudencia política auténtica es improbable, pero que de ser es conocimiento y arte arquitectónico en relación a todo otro comportamiento de grupos sociales, de artes y saberes. En el orden de los medios, no de los fines, que ella no fija de por sí. Pero lo que aquí nos importa es en el orden del conocimiento histórico.

El a priori del ser y el de la historia.

El hombre tiene dos “a priori” desde los cuales construye su historia y participa de la historia. Un “a priori” es de índole ontológica: el ser humano se mueve en el horizonte del ser, y con una “naturaleza humana” dada. El otro “a priori”, es la historia anterior ya hecha y haciéndose, en la que el hombre se inscribe. El a priori del ser y el a priori de la historia (que también “es”, pero en otro sentido), de la praxis, dentro de los cuales se inserta. El ser dado, la historia dada, en la que el hombre pone su praxis para realizar su ser modificando la historia, proyectándose hacia lo que aún no es historia, para devenir historia. De ahí que la prudencia esté relacionada intrínsecamente, por un lado con la comprensión ontológica y ética de su “deber ser”, y por

⁵ Pieper, Josef, *La Prudencia*, Ed. Rialp, 1957, p. 43.

otro lado con la “memoria”, con la inteligencia del presente, y principalmente con la “previsión”, “providencia” del futuro, en el ámbito de lo singular histórico.

Ese singular histórico, existente y en devenir, es a la vez colectivo y biográfico. Así es esencial para la prudencia política (o eclesial), la conciencia histórica de los Estados concretos, en su proceso. En el Estado, de diferentes modos, incluyo todo. Y en ese orden de los singulares históricos, contingentes, con tan diversos fines (“pues el motivo de la voluntad no es sólo el bien, sino el bien aparente”) es que se despliega todo el conjunto de “ciencias sociales”, que podemos englobar y resumir en las “ciencias históricas”. Es lo que Sampay llama “praxiología”, conocimiento de la praxis tal como fue y es, y que nos es indispensable para toda providencia, para anticipar con probabilidad el futuro⁶.

Condición de la prudencia es esa “memoria” para la realización de su principal objetivo, que es la realización del fin bajo circunstancias más o menos previsibles. A su vez, los compromisos concretos del hoy histórico del que “memoriza”, inciden en su comprensión de la historia, y en ese sentido es verdad aquello de Croce “toda historia, es histórica contemporánea”.

La “ciencia histórica”, aunque puede tratar de “sistemas” históricos, siempre es en lo único e irreplicable que deviene en la historia; los quiere conocer en su individualidad, quiere ser “descriptiva”, neutra a toda valoración. Toma los valores tal como se dan en la historia, pero se abstiene de todo juicio. No puede distinguir por sí un valor de un anti-valor, un valor más alto de otro inferior. En rigor no podría ser explicativa por sí misma, por cuanto la selección de las causas, el diferenciar lo “realmente importante”, ya la mete en la camisa de once varas de una filosofía implícita. Y a la verdad, esto es lo que siempre ocurre, y siempre ocurrirá, de modo solapado en toda “descripción”. Es que el historiador está comprometido siempre en su historia con determinados fines y valores, ¿cómo ponerlos absolutamente entre paréntesis al interpretar y ordenar hechos históricos? No trata de cosas, como las ciencias naturales, sino de la acción de los hombres en que está metido. De hecho, basta hojear a cualquier historiador o sociólogo, para caer bajo una avalancha de juicios de valor y presupuestos filosóficos. Tiene razón Rommen cuando afirma que “no hay científico social que consciente o abiertamente o de modo inconsciente y acrítico no haya elaborado una u otra clase de metafísica social como base de sus sistemática científica”.

La dialéctica esencia-apariencia.

Pero suponemos posible lo que no lo es completamente, y entonces la “ciencia histórica”, la “praxiología”, puede realizar generalizaciones empíricas de hechos históricos similares, para descubrir algunas constantes en los grandes conjuntos de la praxis, las que sin la exactitud ni la verificabilidad de las ciencias de la naturaleza, pueden poseer un alto grado de probabilidad para la previsión de eventos futuros. Pero nunca es normativa. Ni siquiera abarca a la historia “completa”, pues prescinde de la efectiva estructura ontológica del ser humano y sus exigencias siempre presentes, que está operando en la inmanencia de esa historia fáctica, que

⁶ La obra *Introducción a la Teoría del Estado*, Ed. Politeia, Bs. As., 1951, del tomista argentino Enrique SAMPAY, es la más brillante crítica a las teorías modernas del Estado y la mejor circunscripción de los objetos de la filosofía política y la “praxiología”, o ciencias positivas sociales. Esta obra nos es singularmente preciosa.

son componente esencial de esa misma facticidad. Así, la “historia” del historiador positivo es abstracta, no objetiva, pues no establece ninguna dialéctica entre la esencia y la apariencia, y sólo se queda en la apariencia y las relaciones entre las apariencias, pero esas apariencias no manifiestan ninguna esencia, y con ello se convierten en apariencias degradadas. Hace un corte entre esencia y apariencia: y esa es la crítica que Marcuse hace justamente a la “filosofía unidimensional”, al triunfo del pensamiento “positivo” en relación al hombre. La “ciencia histórica” tiene que ser conformista con todo lo que fue y es⁷.

Así, el conocimiento histórico más real, más completo, más totalizador, más objetivo (¡que no es sinónimo de neutral!), sería en rigor el de la “filosofía de la historia” (e incomparablemente más la teología de la historia), por cuanto intenta tomar al “objeto histórico” en su integridad, y por eso unifica ciencia histórica positiva y ontología ética. Y ese conocimiento integral, sería el conocimiento más prudencial de la historia, más concreto. Y este es un conocimiento distinto del de la ontología, que no conoce a la historia en su historia, sino a la historia en cuanto a su constitución universal, es decir, la historicidad del ser. La estructura del ser que posibilita la historia efectiva. Por otra parte, la “filosofía de la historia”, a diferencia de la “ciencia histórica”, está sí francamente comprometida con la realización histórica del bien. La historia efectiva, en cuanto tal, no es neutral: el suponerlo implica decretar un sin-sentido, lo que no es neutral, ni objetivo. De ahí que el compromiso de la filosofía de la historia, no es más que compromiso con la objetividad. Pero en el orden del conocimiento, esa filosofía de la historia ya no sería “episteme” como la ontología, sino un nuevo tipo de “doxa” más difícil que el de la pura “ciencia histórica”: la dialéctica de esencia y apariencia es más difícil de aprehender que la mera interrelación de los apareceres. Sólo que, ya dijimos, de facto, la ciencia histórica positiva es tan “ciencia” como “filosofía” vergonzante. Para que no fuera así, el historiador tendría que estar fuera de la historia y la historia ser sólo fenoménica.

La dialéctica amigo-enemigo.

En suma: la historia nos hace un aporte decisivo en relación al análisis ontológico: el de la conflictual, contradictoria praxis fáctica, que en última instancia puede reducirse a la dialéctica amigo-enemigo. La ontología y la ética fundan racionalmente la necesidad del amigo, de la amistad, y sólo las condiciones de posibilidad del enemigo. En cambio, la historia manifiesta una dinámica efectiva también de lo contra-valioso, una composición con la contra-legalidad del mal. Es que las verdades éticas, los valores, tienen una estructura necesaria, en su raíz ontológica, pero son “no necesarios” en su realización, en cuanto implican al agente libre finito, que en su praxis puede no realizarlas. Lo que no significa que la realización de la norma sea una mera mecánica, una repetición. Muchos creen que la existencia de normas objetivas encierra al hombre en la noria, en la falta de libertad, donde la libertad sólo sería inventiva en la negación de la norma. Esto no es más que un despropósito vulgar. La realización de la norma del valor, es tan invención libre, tan novedad histórica como su negación. La norma no es

⁷ Marcuse, Hebert, El hombre unidimensional, Ed. Seix y Barral, 1967. Ver los capítulos “Del pensamiento negativo al positivo: la racionalidad tecnológica y la lógica de la “dominación” y “El triunfo del pensamiento positivo: la Filosofía Unidimensional”. Aunque desde presupuestos distintos de los nuestros, tenemos convergencia con Marcuse, en relación a la extrapolación del “pensamiento positivo” de la “ciencia moderna”, a su “verificacionismo” en el terreno del conocimiento de la sociedad humana.

tautología en el acto humano, porque su ser realizado -que no está contenido como tal en la norma- es siempre creación de la libertad humana. La realización de la norma es siempre novedad histórica.

El objeto de esta disquisición, es fijar los marcos del diálogo en lo que se refiere a la praxis prudencial y su relación con la “ciencia histórica” y la filosofía. Es el tema central de la historiografía moderna, instaurado por Giambattista Vico, aquel gran teólogo político católico, “praxiólogo” y filósofo, teórico del conocer prudencial en la “ciencia nueva”, proseguido por otros, pero sin influjo en la tradición intelectual católica, lo que urge reparar. Hablar del conocimiento de la praxis, nos remite a su olvidado y siempre presente fundador. En fin, desde los presupuestos antes brevemente enunciados, correspondería pasar a la “política” en la teología de la liberación de Gutiérrez.

Crisis de lo neoclásico.

La teología de la liberación no surgió de la nada. Por el contrario, tiene causas anteriores que la generan, es reacción contra esas mismas causas, y sus novedades sólo pueden comprenderse en esa relación. Y como la mayoría de los cultores de la teología de la liberación son principalmente sacerdotes, y éstos hasta hace poco se educaban en el tomismo (el peor enemigo del tomismo son los profesores, dice Gilson) se hace necesario localizar allí los puntos objetivos que explican esa negación. Damos por sobreentendido que, en gran medida, la teología de la liberación es una reacción contra el neotomismo seminarista posterior a León XIII, que llamamos “neoclásico”. Empecemos pues por ubicar esos problemas, los que muestran las insuficiencias políticas del tomismo, en sus raíces teóricas más profundas, ya que están en la base misma de la nueva respuesta que intenta la teología de la liberación.

La ruptura entre ontología e historia.

Sostuvimos que a nivel ontológico, lo exigido por la naturaleza social del hombre, necesariamente y en toda sociedad posible es: individuo, familia y Estado. Toda otra formación social es “libre”, es decir, resulta en la contingencia de la praxis histórica. Y esas formaciones sociales no necesarias universalmente, deben ser siempre enjuiciadas desde la exigencia del bien común, constitutivo ontológico del Estado, es decir, desde la filosofía política, pero en un juicio prudencial. Pues la ubicación de esas formaciones sociales “libres”, correspondería a la “ciencia histórica”, a la “praxiología”.

Es en la “praxis histórica” donde vive la contaminación del “reino del enemigo”, en tanto que la ontología muestra la verdad de la exigencia constitutiva del “reino del amigo”. Si en la ontología estuviera incluido el enemigo como necesario, entonces estaríamos en un maniqueísmo originario, y no podría pensarse en salvación alguna. Si el enemigo, el mal, es constitutivo del ser, entonces carece de sentido toda redención o liberación del ser. Por el contrario, la ontología nos muestra la razón objetiva de la exigencia “paradisíaca” que recorre toda la historia. Claro, esa razón de ser de la historia, salta a pedazos, estalla, a cada paso de la praxis histórica, pero incorregible, sigue moviendo todos los pasos de la historia. Ya nos referimos a este escándalo de la praxis histórica, que sólo la locura de la Cruz salva del absurdo.

Las preciosas reflexiones teológicas sobre el “estado de inocencia”, sobre el “paraíso”, la “justicia original”, o sobre el “estado de naturaleza pura” como hipótesis conveniente, son más reflexiones para esclarecer la índole de la exigencia de la constitución ontológica del hombre, que anotaciones de una presunta historia fáctica. En este orden, los mitos son metáfora historicada, de la amistad y justicia originales, que reclama el ser mismo del hombre. Son ontología “representada”, al nivel histórico del “régimen nocturno” de la razón, como diría Maritain, en su ley del tránsito del régimen o estado, “mágico” al “racional” en la historia de la cultura humana. De ahí la importancia de la distinción de géneros literarios en la Biblia. No es necesario un “paraíso histórico” en el origen de la historia del hombre: ese paraíso resulta en su constitución ontológica, que es histórica, pues se realiza en la historia, pero en otro sentido que la “praxis”, como fuente de la praxis, pero que también está “en” la historia. Las magistrales reflexiones de Santo Tomás, en relación al “estado de inocencia” que él creía histórico praxista, en la Suma Teológica cuestión 96, art. 4, acerca de “si existía dominio de unos hombres sobre otros”, es más el asunto ontológico acerca de lo que exige de suyo la naturaleza humana⁸. Y esto puede o no realizarse, hacerse praxis.

Un tomismo sin historia.

Y bien, el tomismo neoclásico permaneció a nivel ontológico, en su comprensión de la historia, y fue incapaz de asumir, al nivel del conocimiento prudencial de lo contingente, a la “ciencia histórica” y por ende tampoco constituye ninguna “filosofía de la historia”, es decir un conocimiento coherente de la génesis y constitución de los diferentes “tipos” de formaciones sociales que la praxis histórica ha ido inventando. No supo abordar la dialéctica de esencia y apariencia, para constituir -de modo distinto que Hegel, es obvio- su propio “fenomenología del espíritu” o filosofía de la historia. La dinámica de las instituciones “libres”, es decir, resultado de la praxis histórica, quedó sumergida en percepciones rudimentarias, a las que el tomismo asomaba restringidamente, sólo como filosofía del derecho, del derecho natural. La no asunción de la historia por un conocimiento prudencial, opinativo, ligado a la comprensión de ese otro tipo de “necesidad” del a priori histórico, dejaba a las “necesidades” del a priori ontológico cayendo mecánicamente sobre un presente casi instantáneo, deshistorizado. Fue así un tomismo que quedó sin “memoria histórica”, sin conciencia histórica de su momento. El “a priori” histórico que necesariamente condiciona toda la praxis del hombre quedó desvanecido; el “a priori” histórico se redujo sumariamente a casuísticas biográficas, domésticas, políticas, separadas de la totalidad histórica en que estaban inscritas. Quedaron esencias estáticas, que borraban la exigencia de Aristóteles de acceder a la comprensión de la esencia de algo por su génesis y dinámica. Esto fue particularmente grave respecto del Estado, de la política, pues se descendía inmediatamente a la “norma” al “caso”, pero un caso aislado de la historia, paralítico, desgranado, sin inserción en un proceso global. La institucionalización

⁸ Santo Tomás, Summa Teológica, BAC, Tomo III, (2ª), pp. 652 a 656. Las reflexiones sobre el “estado de inocencia”, o sobre el “estado de naturaleza”, son el esfuerzo de “representarse” una sociedad “sin mal”, sin “pecado”. Implica una reflexión “crítica” sobre la praxis histórica dada. Y toda esta tradición teológica es la que alimenta y a la vez se prolonga, bajo otras formas, en las Utopías, comenzando por Tomás Moro, (que sigue el mismo procedimiento: pone explícitamente entre paréntesis al pecado) hasta los conceptos de la “Sociedad Comunista” de Marx y Lenin (en su obra El Estado y la Revolución. Quien coteja la utopía leninista allí expuesta, y la descripción de Santo Tomás del “estado de inocencia”, donde niega la explotación, la coerción del hombre por el hombre, quedará sorprendido por la esencial identidad de conceptos. Es que el procedimiento abstractivo es el mismo. La semejanza es entonces obvia.

“libre” de la praxis efectiva perdía así fluidez, contingencia y adquiriría en muchos de sus aspectos la condición de una “naturaleza” en la historia, que encubría su haber sino producida como “segunda naturaleza”. Así, una ética de la prudencia, se convirtió de hecho en su contrario; cayó en el moralismo abstracto que se liga, positiva o negativamente, a instituciones abstractas. El tomismo había hecho una magnífica teoría del actuar prudencial y justo en general, pero no tenía una buena prudencia para el aquí y ahora históricos.

En el siglo de la historia.

Esto sucedió en el siglo XIX, llamado “el siglo de la historia”. Las diversas ciencias humanas “praxiológicas” tomaron un desarrollo extraordinario sin antecedentes. La memoria del hombre se organizó en vastas interpretaciones de las estructuras y tendencias fácticas, abriéndose dimensiones temporales inmensas, desde la “prehistoria” hasta la actualidad, que exhibían innumerables “formaciones sociales” distintas y planteaban ingentes problemas morfológicos y genéticos en la configuración de la historia universal del hombre. Pero como las ciencias humanas están siempre impregnadas de ideología, de filosofía, el tomismo reaccionó contra esas filosofías implícitas o explícitas, con toda razón, realizando una crítica de sus fundamentos, es decir, ontológica, pero no retomó la tarea que esas nuevas ciencias históricas se habían propuesto y estaban realizando. Así, el tomismo quedó encerrado en la ontología, mientras la comprensión histórica, sociológica, económica, etc., la hacían otros. El tomismo quedó sin historia, o sólo agarrado en lo que entonces se convertía en mero lastre tradicionalista. Antes, en un mundo europeo tradicional agrario-urbano, bajo el imperio de costumbres, de gran lentitud de movimiento, la “memoria” humana no tenía mayores exigencias. Pero ahora todo cambia. La velocidad histórica, el desfonde de instituciones que parecían inmutables y el surgimiento de otras, la revolución industrial en marcha, con todas sus novedades que removían los presupuestos de todas las sociedades, que suscitaban el impetuoso avance de las ciencias de la praxis. La unificación práctica de la historia mundial en el espacio y en el tiempo, y la exigencia de visiones unificadas de diferentes Estados y culturas, etc., etc., todo esto dilataba y enriquecía la “memoria” en una sociedad mundial emergente. El “antes” para la prospectiva del “después” requería muy otra conciencia histórica que la anterior memoria más o menos costumbrista. En rigor, la “memoria” anterior se transmutó cualitativamente en aguda “conciencia histórica”, con toda una nueva constelación de problemas epistemológicos, axiológicos, etc. Y esto faltó por completo al tomismo⁹.

⁹ Fue posteriormente a sus obras principales y de mayor repercusión sobre política, persona, pluralismo, bien común, etc., que Maritain vislumbró la importancia de la grave ausencia de una filosofía de la historia. De una filosofía de la historia apta para establecer, en la singularidad del movimiento histórico conjunto de la humanidad, leyes “funcionales” y “victoriales”, formulaciones tipológicas y de “dirección” general del movimiento histórico. Sin esto advirtió que no era posible actualmente un auténtico conocimiento prudencial. Al no desembocar la ontología en la historia, se cae en una historia empirista, practicista, o en una historia elaborada desde otras filosofías (así sea bajo el manto de sociologías u otro tipo de “ciencia humana”). La praxis queda desorientada, deshistorizada, o dependiendo de otros. Así escribió: “La filosofía de la historia hace impacto en nuestra situación. En mi opinión muchos de los errores que actualmente estamos cometiendo en la vida social y política proceden del hecho de que, mientras poseemos (esperamos que así sea) muchos principios verdaderos, no siempre sabemos aplicarlos inteligentemente. Su aplicación inteligente depende en gran parte de una genuina filosofía de la historia. Si esta nos falta corremos el riesgo de aplicar erróneamente nuestros principios, lo que sería una desgracia no solo para nosotros sino también para los buenos principios. Corremos, por ejemplo, el riesgo de imitar servilmente al pasado o, por el contrario, el pensar que todo lo pasado es algo ya terminado y que no tenemos nada que hacer con él (Filosofía de la historia, Troquel, Bs. As., 1960, p. 30).

Por otra parte, en el siglo XIX, la Iglesia está de hecho a la defensiva, es atacada en todos los niveles, por muy diversas razones, y se atrincheró para resistir. La historia la hacían otros, ella resistía esa historia, era por tanto difícil que tomara una apropiada "conciencia histórica". Su situación defensiva la conducía más bien a un "negativismo histórico". Y esa situación histórica concreta facilitó el refugio en la pura filosofía política. Todo se concentró en la reivindicación del "derecho natural", abstractamente. Y no sólo eso: la Iglesia era expulsada de la vida pública, la política práctica la arrinconaba, la convertía en "religión privada", y esa marginación práctica, se manifestó en la primacía de hecho de la "monástica" (individuo) y la "doméstica" (familia) sobre la política. Y política es la comprensión de la totalidad social. Una Iglesia que se defendía en la política, replegada, se afirmó en los baluartes que le quedaban: el individuo y la familia. De hecho, la ética se confundió con la moral individual, ante todo, con la doméstica en seguida. Todo se concentraba para los cristianos en la moral individual, en la moral intersubjetiva. Esa es la verdad. La "persona" dominó todo. Tenían razón los que sostenían contra Maritain la primacía del bien común, que es la primacía de la política, sobre la persona. Sólo que lo hacían, también, con una conceptualización nada prudencial, de modo abstracto, para caer mecánicamente sobre el "hoy". Era, en la coyuntura, más prudente Maritain.

Bajo el signo del contradictor.

La ética, de facto, reducida a "moral general" que no era nada general, por cuanto implícitamente se hacía "monástica" y nada más, daba cierto respiro histórico a la Iglesia, débil ante los poderes adversos del Estado, empujada por una historia que no comprendía demasiado. La "doctrina social" fue a fines del siglo XIX, un regreso a lo político, pero con aplicación del derecho natural a "casos" segregados de una historia opaca. ¿Y por qué era opaca esa historia? Ante todo porque la idea que el individuo, la familia y el Estado era lo constituyente universal de cualquier sociedad, hizo que por ejemplo, las "clases sociales" o fueran negadas o se convirtieran en asunto adjetivo en la comprensión de la sociedad global fáctica. Ciertamente, ontológicamente las clases sociales no son necesarias. Pero no quiere decir que no sean decisivas en la facticidad histórica, reino del "enemigo". Que no afectaran intrínsecamente la comprensión de los Estados concretos, que de algún modo no englobaran y determinaran a individuo y familia. ¡Ahí está el asunto! Las "sociedades libres" en sentido ontológico son resultados de determinadas praxis históricas que instituyen nuevos tipos de "necesidad" en la historia: las clases sociales son un hecho histórico, sin el cual no se comprende a los Estados concretos, a las familias, a los individuos. Son una contingencia, una singularidad, que la praxis humana ha convertido en ingrediente necesario de nuestro "a priori histórico", que nos configura y en el que vivimos. Esta importancia decisiva es lo que hacía decir a Alexis de Tocqueville, católico converso y extraordinario historiador: "pueden oponerse, sin duda, individuos; hablo de clases; sólo ellas deben ocupar la historia". También Tocqueville en medio de las grandes convulsiones sociales de la primera mitad del siglo XIX, en su célebre *La Democracia en América* señalaba: "Es necesaria una ciencia política nueva a un mundo enteramente nuevo". Comte y Marx la intentaron, dejando una vasta progenie que predomina en nuestro tiempo. La tradición tomista, en cambio, no ha estado a la altura exigible. No supo proseguir la "ciencia nueva" de Vico, como Herder, Fichte, Hegel, Marx y Comte. Y es por allí, por esa privación en su hermenéutica histórica, que ha brotado con toda razón la protesta de la teología de la liberación, que reintroduce a la política e introduce a las clases sociales en todo conocimiento teológico "prudencial" de la historia efectiva. Ese es un

gran aporte de la teología de la liberación a los cristianos latinoamericanos. Y como todo aporte auténtico, axial, corre muchos riesgos, pone en nuevos riesgos, tanto teóricos como prácticos. Pero la pica está clavada en Flandes.

Una preocupación central en nuestra actualidad, es el discernimiento de las dialécticas fundamentales que anuda la historia: la totalidad compleja de las dialécticas hombre-naturaleza, hombre-hombre, hombre-Dios, que se entrecruzan recíprocamente. Sin ese discernimiento, no habrá un pensar orgánico, sino un oportunismo fragmentario y ecléctico. Nos basta ahora, simplemente, recordar la raíz de la diferencia entre la necesidad ontológica del Estado, que es el bien común, la justicia y la amistad, con la praxis efectiva de los estados empíricos en general. Pues en la dialéctica de esa diferencia está el corazón de la historia real. El otro ingrediente “propio” del Estado empírico en general es: el enemigo, el adversario. Lo demoníaco operando en la historia. El príncipe de este mundo, del Estado empírico en general, no es sólo el bien común, no es sólo Dios. Estamos bajo el imperio de Satán, negador de la exigencia primordial del amor. Bajo el signo del contradictor, de la contradicción, del conflicto del hombre con Dios y con el hombre. Es el conflicto de las Dos Ciudades de San Agustín, la Ciudad de Dios y la Ciudad del Diablo, que se disputan todo el acontecer de la praxis humana, toda la historia. La grandiosa visión agustiniana es cierta en su esencia. No es que el Estado por sí sea el mal: eso es absurdo. Lo que dice es que todo Estado empírico está configurado por la lucha incesante de bien y mal. Pues el Estado, la familia y el individuo, necesidad ontológica en toda sociedad, son como el hombre: son una praxis real histórica, van realizando su “segunda naturaleza”. El Estado efectivo así es siempre simultáneamente necesidad ontológica, y obrar y artefacto humano contingente, fruto de la lucha amigo-enemigo, que es la lucha a que pueden reducirse universalmente todas las luchas¹⁰. Y esto se manifiesta en toda objetivización histórica humana, integra el antagonismo del “espíritu objetivo”, de toda formación social y toda cultura.

La ruptura entre el obrar y el hacer.

Pasamos ahora a la otra insuficiencia capital, íntimamente ligada a la que señalamos precedentemente, del pensamiento moral, político del tomismo recibido. Y es el cismo entre el “obrar” y el “hacer”. Aquí hay también una certera inquietud de Gutiérrez por sacar al obrar moral de la “intención” y ligarlo radicalmente con la “eficacia” y los “resultados”. Su camino es por la vía del conocer “verificativo” científico, no desde la ética tomista. La cuestión es tan antigua como la conciencia de los problemas éticos: es la dialéctica de “interioridad” y “exterioridad”. Aquí sólo unas rápidas precisiones.

El hombre es unidad de inmanencia y transitividad, de interioridad y actividad objetiva, externa, en dialéctica inseparable, pero distinguible. Simplificando: la praxis humana implica dos aspectos: obrar (agere) y hacer (facere); realizarse a sí mismo y realizar obras exteriores, inmanencia y eficiencia. El obrar ético es interior al hombre, es la ejecución de actos por los

¹⁰ Ya un Carlos Schmitt hizo de la dialéctica “amigo-enemigo” el corazón de su pensamiento político. Esta línea ha sido proseguida recientemente por Julien Freund, en su muy interesante obra: La esencia de lo político, Editora Nacional, Madrid, 1968. Sin embargo, como puede inferirse fácilmente de nuestro propio contexto filosófico y teológico, el sentido y la dimensión que nosotros damos a esa dialéctica central es muy distinto. Tampoco la dialéctica “amigo-enemigo” puede confundirse con algo que está en sus antípodas, y que es la fórmula esencial de la filosofía política de Hobbes: el hombre es el lobo del hombre. Esa es la mecánica “enemigo-enemigo”.

que el hombre va determinándose a sí mismo. Pero se determina a sí mismo en el nosotros, en la justicia o injusticia, o sea en relación al otro. La justicia es “ad alterum”. Esa es su esencia. Pero si la praxis ética es “hacia otro”, para ser para mí en mí, entonces el obrar ético no es puramente inmanente, implica eficiencia, implica arte, implica realización de “artefacto”. Eso puede ser sobre sí mismo, en la disciplina, en la ascética, pero es ante todo sobre otros. Y la globalidad del “otro”, es la política. Esto lo sabían bien Aristóteles y Santo Tomás: la política es conocimiento, obrar y arte. Arte como acción humana cuyo resultado pasa a la materia exterior: pero la materia exterior no es solo cosas, sino también “cosas personas” que son los hombres. De tal modo, toda acción social es ética del “obrar artístico”, no del obrar a solas, sin puertas ni ventanas. Los artefactos en cosas son signo moral, espíritu objetivo; en gran medida los hombres son “hechos”, son “artefacto” de los otros hombres. Todos nos hacemos y somos hechos por otros. Entonces la praxis ética se objetiva necesariamente, es la formadora de las estructuras sociales objetivas, que son “entidades”, “artefactos”, “instituciones” reales con un ser “accidente”, pues pertenecen al orden de la relación y la eficiencia.

Un obrar moral ineficiente, significa que ha roto su relación con el otro, humano o divino. Incluso con Dios, nos es necesaria una eficiencia en la oración objetiva, en el rito, que nuestro obrar exige realizar. Claro que hay eficiencia que oculta el obrar moral verdadero. No todo lo exterior muestra lo interior, ni todo lo interior se manifiesta exteriormente. Hay un cierto “hiatus”, que es el que hace a la historia relativamente opaca, no abierta y transparente al entendimiento. Por algo la simulación y el engaño son en la historia, y hay una eficacia de la mentira. Pero de todos modos, una eticidad que no se exterioriza destruye su esencia, queda en la “intención”, en la “buena voluntad” de que está empedrado el camino del infierno. Hay entonces una objetividad necesaria al obrar humano, para que el obrar sea real.

Irrupción de las estructuras sociales.

El tomismo se refiere a la política como arte, como “arquitectónica” de la sociedad global. Porque la sociedad global es una “arquitectura” en devenir, una “estructura” dinámica, como la vida de los hombres, sus miembros, sus hacedores. ¿Dónde existen las estructuras? Introyectadas en sus miembros, realizadas por sus miembros. Cabe distinguir entre “arte factiva”, con las cosas, y “arte operativa” con los hombres. La política es arte operativo sobre la multitud humana que forma la sociedad global, el Estado: aquí la materia en la que el agente añade una forma son prójimos humanos, y el fin que debe perseguir ese arte es sólo medio para la perfección de esa sociedad, que incluye la de cada hombre. Y bien: sucedió que también a este nivel el tomismo recibido dividió tajantemente obrar y hacer, quedó con el puro obrar sin el hacer. Quedó en inmanencia, sin eficacia. Se volvió intimista. Quedó en monástica, quedó en el análisis del individuo y perdió el análisis de la “arquitectura social”. De hecho la sociedad quedó sin “estructura” global: quedó una multitud de solos, quedó una multitud de familias, quedaron múltiples instituciones “libres”, pero todas sueltas.

En este sentido, Pieper señala que la reducción individualista llevó a la primacía de la virtud más íntima, la de la templanza (continencia y castidad) y a la reducción de la “justicia” al nivel de la “conmutativa”.

Si se toma cualquier manual tomista de moral, se constata que “el arte” sólo se aplica a las cosas, no a los hombres ni a las sociedades. No se ve que la praxis social es siempre artística. Ni

que decir entonces de la incapacidad de reconstruir así ninguna “estructura” social objetiva, de establecer sus lazos vivientes con la interioridad. Si Maquiavelo separó arte y obrar, en desmedro del obrar, si la política moderna se ha convertido en gran medida en un arte de manipulación de hombres, como si fueran cosas, en las antípodas, el tomismo quedaba encerrado en un “espiritualismo” de hecho contradictorio con su esencia. Ese intimismo, ese “personalismo”, es más kantiano que tomista, más protestante que católico. Mucho habría que abundar sobre este punto, tan ligado a las más esenciales cuestiones de política y eclesiología.

Separar arte y moral, no ver su dialéctica profunda, llevó a dejar todo lo “productivo” fuera de la moral, fuera de la política. Aquí se comprende el deslumbramiento y la perplejidad de tantos cristianos, de tantos sacerdotes, con la irrupción en sus cabezas de la importancia de las “estructuras sociales”, que afectaban de raíz sus visiones éticas, sus subjetividades separadas de la historia objetiva, artística, productiva. La teología de la liberación marca ese giro ya explícitamente en la teología latinoamericana, a partir de Medellín y sus “estructuras de pecado”. Y así se comprende el saludable énfasis de Gutiérrez en el arte, en la producción, en la eficiencia en la verificación. La praxis histórica implica siempre una lógica ética artística, de artistas-“artefacto” o “espíritu objetivo”: cultura y formaciones sociales son ética objetiva, exteriorizada.

Convergencias y divergencias teóricas.

A mi criterio, la reacción de Gutiérrez se comprende y adquiere plena justificación y sentido, en función de los dos “puntos críticos” que hemos señalado en el tomismo habitual. Es una reacción necesaria, indispensable y plena de promesas. Abre nuevos horizontes. Y la discusión solo tiene sentido desde esos nuevos horizontes, no antes de ellos. He sido explícito en el señalamiento de mis diferencias teóricas con Gutiérrez, y puede ya vislumbrarse también la razón de por qué afirmo compartir su “intencionalidad profunda”, desde otras bases.

Desde mi perspectiva, la diferencia es que Gutiérrez ha “localizado” erróneamente los puntos de crítica teórica al tomismo. Ciertamente es que Gutiérrez afirma: “la teología tomista no pasa, a diferencia de muchas otras teologías que han pasado, porque aquella es un esfuerzo sistemático que será tal vez siempre paradigma de lo que debe ser una reflexión teológica”. ¿Pero dónde ubica su punto de ruptura? En el hecho que estamos en una etapa histórico-cultural “nueva”, que necesita un nuevo instrumental intelectual para el pensar teológico acorde, un tipo de reflexión teológica nueva. ¿Y qué es epistemológicamente lo nuevo en relación al tiempo en que nació el tomismo? La novedad central es una razón no especulativa, sino que establece una ligazón esencial entre el conocer y el transformar: es una razón práctica. El modelo de esta razón es el tipo de racionalidad físico-matemático experimental, verificativa. El conocer se convierte en un “hacer”. Y entonces compara esa “razón instrumental” con la razón especulativa, ontológica, y por ese camino descalifica a la ontología. Pero aquí, me parece, el lugar propio de la discusión estaba más al nivel “teórico-práctico” de la ética, que es donde la ontología del hombre se resuelve en la praxis. Su lugar propio estaba en el orden del conocimiento prudencial, histórico, transformador. No en el cotejo con la razón especulativa de la ontología, para arrumbar lo especulativo en pos de lo transformativo.

La mejor filosofía de la historia.

Las ciencias históricas positivas, por ejemplo, en cuanto se refieren al pasado (etnología, historia de las antiguas culturas y estados, etc.), son ante todo “especulativas”: registran lo que fue y no pretenden cambiar su objetividad. Claro, es otro método “especulativo” diferente que el de la ontología, con objetos formales distintos. La ciencia histórica registra -o así lo pretende- el ser de la praxis; la ontología el ser que posibilita la praxis. Por eso la ontología es un conocimiento especulativo de la objetividad del valor normativo, en tanto que la ciencia histórica empírica por especulativa es neutra ante el valor, no es normativa: conoce lo que aparece acatado como valor y antivalor en las praxis efectivas, sin poder juzgarlos. Y en la medida que las ciencias históricas puedan ser puramente especulativas, es que serán “ciencia neutra”, ajenas a los juicios de valor”. Pero en la medida que las ciencias históricas comprometan al historiador en su aquí y ahora práctico, entonces esas ciencias históricas se impregnan de eticidad, y se convierten en “filosofía de la historia”. Puede repararse que doy a “filosofía de la historia” una acepción inversa que Gutiérrez, que la define nominalmente como “no comprometida con el cambio”. Es asunto de vocabulario, pero encierra latentemente ópticas distintas. Para mí, lo no comprometido en el cambio es la “ciencia histórica” (ciencias humanas en general), justamente por su neutralidad ante el sentido. Y eso por el sentido, a nivel humano, que el conocimiento requiere a la acción, a la práctica.

Por eso, para mí, el marxismo es la mejor filosofía de la historia que se haya formulado hasta hoy. Pero es en razón del “sentido”, del valor, que el marxismo realiza su analítica histórica, que no separa de la “efectividad”. No corta los puentes entre sentido y efectividad, causa eficiente y causa final. Y porque es filosofía, es que el marxismo, en la historia, es un conocer transformador. Es “filosofía” como ontología que revierte en eticidad, y de “la historia” porque se unifica esencia y apariencia, no suelta esa dialéctica, en su comprensión de la praxis humana.

La filosofía se despliega en dos momentos, el ontológico (especulativa) y su derivación ética (práctica). Pero la plenitud del conocimiento concreto sería el de la filosofía de la historia, donde confluyen, en la práctica del conocimiento prudencial, filosofía y “ciencias históricas”. Esa plenitud de conocimiento racional y transformador, donde convergen dos tipos de ciencia, la episteme ontológica y la “cientificidad empírica”, es de más difícil constitución científica que sus componentes. El marxismo, desde sus presupuestos, es quien ha avanzado más en este orden. Desde presupuestos ontológicos más bien hegelianos. Y donde la falsa identidad hegeliana de ontología e historia, desemboca en la historia sola, sin ontología. Aunque el marxismo, por esa estirpe hegeliana, no termina nunca de desembarazarse de la ontología, que le da dirección y sentido. Esa es su ambigüedad. De todos modos, la gran problemática que se abre con el siglo XIX está allí en toda su potencia. Fichte y Hegel fueron los primeros en establecer una relación íntima, hasta la hbris más portentosa, entre ontología e historia. Lo más profundo de Marx proviene de esa fuente. Y nosotros creemos que la destrucción crítica y asunción superadora de esta tradición moderna que condiciona toda nuestra situación contemporánea es tarea imperiosa para los católicos. Creemos, cierto, que el tomismo en particular tiene en su seno todos los elementos necesarios para ello. Hay diversos aportes en esa dirección, y las precisiones hechas por Maritain en lo relativo al estatuto epistemológico de

la filosofía de la historia nos parecen de la más alta importancia¹¹. Sin embargo, esa veta última de Maritain ha sido ocultada por otras cuestiones, de orden más derivado y superficial. La teología de la liberación merodea esta magna cuestión, la más vital para el pensamiento católico actual, pero no he encontrado todavía el gozne, el lugar del problema. Sin ese gozne, no podrá desplegar su propia intencionalidad e inquietud.

Praxis y sentido.

Gutiérrez quiere recuperar la practicidad del conocer histórico, y toma como modelo remoto a la ciencia físico-experimental, ajena al sentido y la traslada analógicamente al ámbito social, que es incomprensible sin el compromiso con el sentido, y elogia a Marx por ser dos cosas, en mi opinión contradictorias: por “científico positivo” en el conocer histórico (lo que sería especulativo y ajeno al sentido) y a la vez por su compromiso con la transformación de la sociedad humana (que implica necesariamente un compromiso con el sentido). Me parece que a Gutiérrez le han ocurrido dos cosas:

1) al redescubrir la historia, la importancia de un conocimiento profundo del “a priori histórico”, esto ha devorado el “a priori” ontológico, de tal modo que “el sentido” queda en las nubes, y sólo aparece por la fe.

2) que eso es reacción contra el dominio del “a priori ontológico” que devoraba a la historia en el tomismo recibido. El redescubrimiento de la historia ha llevado a Gutiérrez -y a tantos otros- a perder a la ontología, así como antes la ontología dejaba a su vera a la historia. Pero al perder a la ontología de Gutiérrez, queda con una historia fáctica sin sentido, sin compromiso, que es la de las “ciencias humanas”. Pues el verificar de la historia positiva es sólo de “datos”, pero ella no verifica “el valor”, sino sólo en cuanto dato de lo acaecido o de lo probable por acaecer en determinadas circunstancias. Hitler verificó “Mi lucha” durante diez años de éxito, luego verificó su derrota y suicidio. La ciencia histórica positiva no puede registrar más que esto.

¹¹ Maritain, Jacques, *Filosofía de la Historia* particularmente en su capítulo I, donde fija el lugar epistemológico de la filosofía de la historia, cuyo objeto es lo más concreto: “aplicación final del conocimiento filosófico al desarrollo singular de los acontecimientos humanos. Es filosofía retrotraída a la realidad más individual, el movimiento, el desarrollo mismo de la historia humana en el tiempo”. Y que tiene como objeto general “el sentido inteligible de la secuencia o desarrollo de los acontecimientos en el tiempo”. ¿Y esto de qué modo se realiza? ¿En qué perspectiva? “La filosofía de la historia no es una parte de la metafísica, como creía Hegel. Pertenece a la filosofía moral, por cuanto se relaciona con las acciones humanas consideradas en la evolución de la humanidad”. Y se constituye en la unidad de dos saberes el filosófico y el histórico empírico, este puede asumirse en el sentido de la praxiología de Sompay: “si tenemos juntas estas dos luces -la luz inductiva de los hechos y la luz racional del análisis filosófico- ambas se afianzan y fortifican mutuamente y ambas juntas constituyen el conocer objetivo propio de la filosofía de la historia”. “La historia que participa por naturaleza del género narrativo, pertenece esencialmente al orden especulativo o teorético mientras que la filosofía de la historia, que es una parte de la filosofía moral, pertenece al orden de la sabiduría práctica”. Al orden del conocimiento prudencial político. Es lamentable que el pensamiento católico no haya ahondado estos caminos de la última etapa de Maritain, y que, en su comprensible avidez por alcanzar y recuperar un conocimiento adecuado de lo concreto histórico, esté naufragando en un eclecticismo acrítico que suma sin más “ciencias humanas” y teología bíblica, dejando de lado los problemas filosóficos capitales que esto implica y la constitución paciente de la filosofía de la historia. Así solo podrá salir del paso provisionalmente, pero en calles cortadas de antemano. Un empacho de sociología y marxismo muestra la índole del problema, pero no resuelve el problema.

Los victoriosos en la historia no son dueños del sentido. Los derrotados tampoco. Una praxiología positiva no puede discriminar el auténtico valor. Solo la ontología, la filosofía política, o en otra instancia superior, la teología. Aunque la verdad es que el sentido obliga, exige siempre su realización práctica. Los fines exigen eficiencia, los fines son razón de eficiencia, y la filosofía política que determina los fines, no puede alcanzar eficiencia sino al nivel prudencial, que supone la conciencia histórica, las condiciones históricas. La prudencia se compone de “memoria”, “circunspección”, “sagacidad”, el evitar los obstáculos que se oponen a su realización, previsión adecuada de lo probable. La prudencia exige hoy un nuevo tipo de saber de la estructura y coyuntura histórica. Por eso afirmamos que la originalidad de Gutiérrez está en mover la teología de la liberación en el orden de la prudencia, con los cambios cualitativos que el conocer prudencial tiene en relación al pasado. No en vano ha integrado a las “ciencias sociales”, a la teoría de la dependencia, en su discurso. Para nosotros debería ser con la “filosofía de la historia”: ¡pero de esta sólo hay esbozos! (aunque por eso mismo tarea capital). Por eso la problemática de Gutiérrez nos parece a la vez significativa de la cuestión básica, y en ese sentido, pionera en la teología latinoamericana, a la vez que discrepamos con su modo de conceptualizar e integrar ese orden prudencial.

América Latina. La nueva teología política.

La praxis histórica está determinada por la lucha amigo-enemigo. Está dominada por la contradicción. Hasta el amor pone en contradicción. El príncipe de este mundo no es Dios, aunque por la fe sabemos que Cristo es su vencedor. Y no podemos disimularnos el conflicto como hoy lo hacen tantas teologías o eclesiologías europeas de la “sociedad del consumo”, tan complacientes con el mundo, y a punto tal que el mundo resulta bueno y la Iglesia mala, por frivolidad de “aggiornamento”, tan alegremente secularizados en un mundo, y hombre “adulto”. Esos católicos que no quieren enemigos en el mundo, han convertido a la Iglesia en su enemigo. ¡Pues el enemigo es inexorcizable! Como si lo demoníaco en la historia, estuviera en fuga, en exilio, y fuera quedando cada vez más atrás, en la “infancia” histórica. O refugiado en la curia romana. Nos hemos hartado de tanta tontería, en este aspecto en los últimos años. No, lo demoníaco histórico no es mera sobrevivencia en la liquidación, donde solo faltan algunos detalles en la excelencia de la “ciudad secular”, para que un amor blanduzco y rosado nos comunique a todos, nos “personifique”. Tiene razón Gutiérrez cuando afirma que en América Latina no podemos escapar a la visibilidad del pecado operante en la historia. La teología de la liberación es una ruptura con cierto clima teológico nordatlántico de conformidad con la sociedad secular neocapitalista. Y también una politización de la teología, pues ha visto que el lugar de la lucha del hombre con el hombre más global es la política, la más alta tarea y la más peligrosa. Lo pésimo acaece en el lugar de lo óptimo.

Carácter de la teología de la liberación.

La teología de la liberación se diferencia de toda otra teología hecha anteriormente en América Latina, por la importancia decisiva que da a su situación histórica, su conciencia histórica. Se ha levantado en su carácter de “latinoamericana”. Esto no tiene antecedentes en nuestra historia. En verdad, las Iglesias latinoamericanas, de algún modo, hemos sido dependientes de la influencia cultural europea, y nuestros escasos teólogos hasta hace poco eran repetidores. Podrían ser sólidos y buenos repetidores, en tanto no se apartaban de las

coordinadas generales en los centros eclesiales europeos. Los europeos hacían sencillamente “la” teología, no en “situación histórica”, sino exclusivamente “desde la eternidad”. Ahora, la teología de la liberación evidencia que la universalidad abstracta, presunta ayer, se ha dividido en situaciones europeas y latinoamericanas. Nadie coincide sin más con la universalidad. La universalidad se hace y se piensa en situación. Esa es la condición humana, y cuando hoy los latinoamericanos quieren hacer teología “latinoamericana”, es porque quieren ver justamente la “catolicidad” en su propia situación. Si se hace hoy teología latinoamericana, es ante todo, por vocación católica.

Una de las preocupaciones mayores de la teología de la liberación es la de “situarse históricamente”. Pareciera que gasta más tiempo en fijar su momento histórico, sus condiciones históricas, que en hacer propiamente teología. Esto es verdad en gran parte. La teología de la liberación no ha hecho todavía mucha teología. Sin embargo, pensar que la “situación latinoamericana” es exterior a la teología, supone creer en un modo de conocer teológico que no es el de la teología de la liberación. Pues la situación histórica es esencial a la constitución misma de la teología de la liberación. Por eso, teniendo puentes para fijar afinidades y diferencias, es que lo he calificado de actividad teológica prudencial, en el aquí y ahora históricos.

La teología de Gutiérrez apunta hacia dos vertientes: por un lado a la praxis liberadora en América Latina, lo que supone una cierta comprensión de América Latina, de la índole de su historia. Por otro lado está la luz de la Palabra del Señor, que ilumina críticamente esa praxis latinoamericana. A su vez, la situación de América Latina y de la praxis en ella, revierte en la comprensión de la luz misma de la Palabra del Señor. Pero el abordaje de la Palabra misma requiere determinados instrumentos conceptuales. Los instrumentos cambian con la historia, la Palabra queda. Cierto. Sin embargo, para nosotros queda siempre con “instrumentos”, y sólo la discernimos otra vez, la separamos de esos instrumentos, cuando hemos constituido nuevos instrumentos. En nosotros, si la luz estuviera sola, en su inmediatez, nadie usaría instrumentos. Habría intuición pura, sin concepto mediador, lo que no es posible para el hombre. Este es un problema que no asume la teología de Gutiérrez, ¿desde qué ciencia o filosofía intentará sistematizar el conocimiento de la fe? El conocimiento de la luz de la Palabra, y no la proyección de la Palabra en nuestra situación, para juzgar la situación. Parece que Gutiérrez da a esta dimensión por supuesta, para atender sólo la “inclinación” de la Palabra, ¿pero cómo ve la luz de la Palabra? ¿Qué instrumentos usa para hacer teología? Esta primera vertiente no ha sido profundizada por la teología de la liberación. Pero no es esta vertiente la que aquí corresponde, sino la relativa a la “situacionalidad” latinoamericana. Por allí ha sido el mayor esfuerzo y atención.

La relación de la teología de la liberación con su “contexto” latinoamericano ha sido su mayor tarea. Y he atendido a la génesis de su aparición en América Latina, y a la crítica de momentos históricos anteriores en relación a la política.

Génesis y nacimiento.

Puede fijarse, con Gutiérrez, esta secuencia básica, que rehacemos libremente, pues concordamos, con diferencias de matices o de tono. Se trata es claro, de una simplificación.

1) Primacía de la monástica en la praxis cristiana. El único nivel del pecado es individual o interindividual. Los individuos viven como sueltos, no inscritos en la totalidad procesual de la historia. La historia es suma de biografías. Es colección de átomos. El "otro" son individuos. Unos ricos, otros pobres; unos mejores, otros peores. No hay conexión social intrínseca de todos con todos. Refleja hondas y antiguas corrientes de la praxis cristiana, desde la "devotio moderna", pasando por la configuración compleja de amplias formaciones sociales, con vínculos en las últimas épocas con el liberalismo burgués imperante (pero no sencillamente identificable con él). La realidad latinoamericana aparecía como accidente sin importancia en la vida cristiana como tal. Primacía de la vida del "alma", ascética, castidad, justicia conmutativa, generosidad personal. El "otro" son individuos sueltos. Eso sí, esa visión monástica es de arraigo popular, es una monástica popularizada. Si no su efectividad, por lo menos su prestigio.

2) Descubrimiento de la "cuestión social". Los males no son individuales. Adquieren importancia "sectorial". Hay que atender y promover a "sectores enteros". El "otro", el pobre, pasa a verse más unificado en conjunto. Pero las clases sociales son aceptadas como un "hecho natural" inevitable; no eran vistas como formaciones históricas "libres", contingentes. De algún modo, eso era típico en los mundos agrarios: las clases son "inmemoriales", "siempre ha sido así". Sólo que con la revolución industrial, que comenzó a remover la totalidad de la sociedad, se hacía visible como nunca que la sociedad era resultado de determinadas praxis humanas, y por tanto modificables. Y por otro lado se extendió una fabulosa ampliación y exactitud en la memoria del hombre, la conciencia histórica dio un salto cualitativo. Se amplió mundialmente, y vio con claridad la "contingencia fáctica" de las más diversas formaciones sociales. Ningún régimen social era "eterno". Pero para los mundos campesinos hay como un orden fáctico desde siempre. La Iglesia estaba profundamente impregnada por esa mentalidad, pues la había atravesado por siglos, estaba formada por esas masas principalmente. De ahí que cuando la "cuestión social" urbano-industrial en Europa se empezó a imponer, la doctrina social -que adquiere carta de ciudadanía eclesial hace ochenta años- era como una transacción de dos mentalidades y continuó limitándose a pedir justicia "entre" las clases, más que ver a las clases mismas como resultados de praxis justas e injustas. En el fondo, la noción de "clase" era más bien diluida o fusionada con las instituciones "profesionales" de distinta índole, con la división del trabajo. La doctrina social no tenía conciencia histórica. Aplicaba el derecho natural a "situaciones" de suyo estáticas, sin sentido de la globalidad. Cabe señalar que, en esta etapa, el mayor avance se realizó a nivel "eclesiológico". La Iglesia fue siendo vista cada vez de modo más intensamente social, comunitario. Pero respecto del Estado, del que la Iglesia en general estaba separada y con su intervención limitada, la reflexión cristiana fue pobre o nula.

3) Desde la segunda guerra mundial, ya se hace decisivo en la Iglesia el impacto de las distintas "ciencias praxiológicas". Las ciencias sociales empiezan a hacer mirar a la sociedad como un sistema dinámico, de relaciones de dependencia recíproca, etc. Es así como, de algún modo, la doctrina social desemboca en las teorías del desarrollo. La perspectiva era más moviente, más global, más sociográfica. No había todavía una conciencia histórica concreta. En esta etapa sí, ya América Latina empezó a ser vista como un conjunto, aunque en marcos teóricos muy abstractos y muy poco históricos. Las contradicciones, en el desarrollismo, no son insalvables, pueden atenuarse. El "otro", el pobre, debe ser promovido, debe romperse su marginalidad,

etc. La justicia es abrirle caminos viables en la sociedad existente. El momento de auge del desarrollismo, fue cuando el optimismo del Concilio Vaticano II estaba en su apogeo. Las teologías europeas exultaban por la “reconciliación de la Iglesia con el Mundo”, expresión equívoca como pocas.

4) Llegamos a la teología de la liberación. Las circunstancias de su nacimiento son conocidas, en cuanto ha sido una de sus ocupaciones primordiales. Viene con el gran acontecimiento eclesial y episcopal de Medellín. Ahora América Latina tiene el primer plano. Aparecen los temas de dependencia y opresión, liberación. El “otro” es el pobre, emergen las clases, la cuestión de la justicia global, la política. El conflicto, el enemigo, resurge de su sueño desarrollista y de cierto clima eclesiológico conciliar. El enemigo desgarró a la sociedad, el enemigo desgarró a la Iglesia. Aquí están las cuestiones, ineludibles. El ambiente teológico latinoamericano no puede reducirse a la teología de la liberación, pero es en ella donde se han congregado más intensamente diversas preocupaciones. Y les ha dado unidad y rostro.

Un programa de teología.

Cierto es que el rótulo de teología de la liberación tuvo una inflación sorprendente. Corrió como pólvora. Pero Gutiérrez, por ejemplo, no ha escrito, en rigor, una nueva teología. Ha escrito sobre “perspectivas” para una teología de la liberación. Quede pues claro que, en América Latina, lo que ha levantado toda esta polvareda, no ha sido una teología, sino un programa de teología. ¿Y cómo es posible que algo todavía no concretado sino programáticamente haya conmovido tan profundamente a la Iglesia? ¿Por qué tanta agitación? ¿No será una revolución teológica, como fue revolución el mayo francés? Eso está por verse. Conviene determinar por qué un programa de teología ha hecho más ruido que cualquier teología.

En realidad, lo que hemos estado discutiendo y discriminando hasta ahora son las bases programáticas de la teología de la liberación. Creo que Gutiérrez no ha pretendido hacer otra cosa, no cree haber hecho más que eso. La confusión es en general que, partidarios y adversarios, hablan del programa como si fuera más que programa, en la situación actual. Y eso revela que la índole del programa mismo es altamente explosiva. Creo que aquí hay una circularidad de causa-efecto. La indeterminación, la generalidad, lo irresuelto de un programa es tanto, que si se difunde así, suscita un cúmulo de equívocos inmenso. En troyanos y en troyanos: si nos contentamos con la generalidad del programa, nos vamos a quedar sin teología de la liberación. Esta es una de las originalidades de nuestro momento histórico latinoamericano. Rechazándola sin más, no respondemos a los problemas muy reales que nos plantea el programa. Aceptándola, sin más es nada más que aceptar un programa con altísimo margen de indeterminación. Sería conceder a priori demasiado, tanto en la afirmación como en la negación. Esto me parece puntualización indispensable, para ubicarnos todos con realismo. Y no es menoscabo, sino objetividad: ninguna teología o filosofía sale tampoco conclusa de la cabeza de Minerva: la obra del hombre madura en el tiempo, y hay tiempos suaves y tiempos tormentosos, lentos y acelerados. Por el estado actual de esa teología, es que nosotros no hemos hecho más que bordear la estructura temática del programa de la teología de la liberación, pues no hay más que eso. Hemos discurrido sobre las razones del

programa. Y nadie se puede contentar con un programa, ni los que lo hacen, ni los que lo reciben.

Un gran servicio a la Iglesia.

La teología de la liberación nació en un contexto cristiano muy preciso: era el comienzo mundial del diálogo entre marxistas y cristianos, que si en Europa podía desarrollarse plácidamente en coloquios de Salzburgo, en América Latina, en el Tercer Mundo, adquiriría por el contrario un dramatismo incomparable. Aquí era el auge del foquismo cubano, aquí se combinaban el voluntarismo foquista y el voluntarismo cristiano, en su común moralismo y en sus trágicos destinos. Aquí la sociología se hacía comprometida, subversiva. El marxismo conocía su mayor auge en esta década del 60. Aquí la atmósfera universitaria se caldeaba y se producían aventuras sangrientas. Aquí los meros temas de las estructuras, las clases, los pobres, presión y liberación, convocaban a la intervención represiva de los Estados, la vigilancia de los gobiernos. Por eso, en nuestra coyuntura, el programa mismo de la teología de la liberación tomó tan gigantescas resonancias. El programa mismo ya era un revulsivo. Y antes de fijarse como teología, el programa debió defender su propia temática, más que desarrollar su temática. Así mantuvo la circularidad, el programa se defendía como programa, polemizaba por el programa, antes de realizar el programa. Y la teología de la liberación ha girado sobre sí, al realizarse sólo como programa, en proclamar las bases del programa. Y a la verdad, uno no tiene mucha materia en donde agarrarse para analizar un programa. Hay muy poca materia, la mínima, pero altamente detonante. Esa es la paradoja de la teología de la liberación.

Un programa no es nada. Incluso puede ser mucho, como en este caso. Es un programa que nos está mostrando direcciones de un pensamiento a desarrollar. El programa de la teología de la liberación no es arbitrario, no es una ocurrencia. Responde a necesidades y cuestiones muy reales, plantea nuevos y candentes horizontes. Su propio éxito y difusión indican que su temática está acorde con necesidades sentidas colectivamente por amplios círculos. En tal sentido, Gutiérrez ha percibido y reflejado como nadie un clima latinoamericano. Más aún: supo de algún modo engarzar nuevas motivaciones válidas, cuando los antiguos esquemas de la llamada "doctrina social de la Iglesia" se derrumbaban, cuando el pensamiento desarrollista entraba en crisis. Ya hemos señalado las circunstancias en las que se generó la "doctrina social" y las insuficiencias por las que tuvo tan corta vida histórica. Y eso suscitó un inmenso vacío en el pensamiento político de los católicos desde hace casi una década. Quedaron deshechas un conjunto de seguridades. Quedó un ansia. Esa ansia fue llenada por la teología de la liberación, que tuvo conciencia crítica de su momento y de las radicales carencias de aquella doctrina social. Empezó así, con el bagaje que pudo, la nueva aventura. La teología de la liberación cumplió entonces un gran servicio a la Iglesia de América Latina, a pesar de su ser apenas naciente. Nació como urgida, apremiada por un tiempo revuelto.

Quizá no de otro modo hubiera podido hacer la "latinoamericanización" de la teología. Hay cosas a las que no se llega, sino cuando la vieja casa arde. Cuando la frontera está caliente. Tal salto cualitativo, no puede nacer de un mero discurso teológico en las aulas. Y por eso no es extraño que la teología de la liberación haya sido, ante todo, lanzada por un pastor. Pues eso es Gustavo Gutiérrez. Gutiérrez es un pastor, que debe responder inmediatamente a los retos

que le plantea el ambiente en que actúa. Un ambiente de gigantesca importancia latinoamericana: su desbordante juventud universitaria. Ambiente de porvenir, donde la Iglesia está en crisis y tiene el ingente desafío marxista. Quede esto nítido: es un pastor cristiano, no un confortable profesor, que debe responder con urgencia a las urgencias, y en cuestión que no se ha respondido cabalmente. Por otra parte, y en conexión con esto, cabe señalar un hecho decisivo, sin antecedentes: los teólogos latinoamericanos vivían encerrados en su ghetto clerical, al margen de las corrientes intelectuales latinoamericanas. Formaban como un "subsistema" cultural, con un lenguaje propio que sólo se alimentaba de teología. Y es Gutiérrez el primer teólogo latinoamericano que empalma radicalmente su reflexión con los motivos y vicisitudes del pensamiento latinoamericano "secular". Con Gutiérrez se abren por primera vez las ventanas de la teología a su contorno latinoamericano, como dimensión esencial de esa teología. Es el primer puente. Antes corrían por líneas paralelas, que no tenían ánimo de encontrarse ni en el infinito. Así, Gutiérrez ha abierto una nueva época para los teólogos latinoamericanos. Admirable pues, su devoción a la Iglesia y a los signos de nuestro tiempo. Nuestra discusión con sus conceptos presupone este hecho, lo valora, no lo desconoce. Lo proclama como distintivo para siempre.

La temática de la "estructura".

Toda una constelación de temas capitales forman el ámbito móvil de la teología de la liberación. Algunos deberán ahondarse, en relación a la política y a la fe, muy especialmente. Como los de "estructura social antagónica", el significado teológico de las clases sociales, de los pueblos, la dinámica de los Estados, y todo esto en relación con la Iglesia, acentuando su rostro visible. Que es fidelidad a los datos históricos y a su condición de prosecución del escándalo de la Encarnación.

Como ya vimos antes, el punto que resume las nuevas preocupaciones está en lo estructural. Se habla de "estructuras de pecado", "estructuras de dominación y opresión", de "dependencia". Se maneja por doquier "el sistema" y el "antisistema". No es esta atmósfera producto de la teología de la liberación. Viene de diversas ciencias sociales: viene de la Cepal, del funcionalismo norteamericano, del marxismo, del estructuralismo europeo, etc. La teología de la liberación se embarca en esas aguas, por las razones que ya expusimos. Entonces, por ser un tema abarcador, conviene algunas reflexiones al respecto.

El problema del sentido: marxismo y fe.

En efecto, junto con la noción de "praxis liberadora", la "estructura social" y su dinámica antagónica es insoslayable, y es esa temática como teológica la que ha dado alto poder explosivo al programa de la teología de la liberación. Aquí, me parece, Gutiérrez no ha reelaborado esta noción teológicamente, sino que, en función de su idea de la "cientificidad" del marxismo, parece aceptar los análisis marxistas de la relación hombre-naturaleza, de las relaciones naturaleza-sociedad, y su idea del devenir histórico social. Y esto no lo considero aceptable, por cuanto entiendo que el marxismo es una filosofía de la historia, y que en el análisis mismo de la relación hombre-naturaleza y hombre-hombre (que sería el objeto de la "ciencia histórica") en la conceptualización misma de las contradicciones de las clases sociales, está ya inmanente todo problema del sentido. En la relación hombre-hombre está el problema del sentido, y si esta relación implica de suyo la relación con Dios, como acaece en el

marxismo, entonces esa conceptualización marxista de las clases implica una filosofía de la inmanencia. Por eso, pareciéndome evidente que ello tiene una radical significación teológica, no puedo aceptar el análisis marxista del proceso hombre-hombre-naturaleza. Si se deja fuera la dialéctica marxista del hombre y la naturaleza, la del hombre con el hombre, entonces ya no se puede hablar en absoluto de marxismo. Un marxismo que fuera la relación hombre-naturaleza y no también la de hombre-hombre, sería un marxismo anonadado, hecho nada. Y si Gutiérrez introduce la visión cristiana a la relación de hombre-hombre-Dios, entonces haría superflua toda apelación a la "cientificidad" del marxismo. El análisis marxista del devenir social presupone el ateísmo, que no hay relación real hombre-naturaleza-Dios, pues Dios no es más que ilusión subjetiva del hombre. Y si es así, la teología de Gutiérrez vendría a yuxtaponer a un análisis de suyo inmanentista del sentido en la historia, de suyo negador de Dios, una afirmación de Dios y la realidad de Dios en la base de la historia del hombre. Esa me parece una empresa contradictoria en su raíz misma. Una cosa es aceptar la existencia de las clases y sus contradicciones, otra aceptar la interpretación marxista de las clases y el sentido de sus contradicciones. Hay aquí un inmenso problema. Con franqueza, expreso que la cuestión de las clases en la historia es de una importancia teológica de primerísimo orden, que no tengo resuelta ni medianamente cuestión tan capital, que me preocupa más que nada, pero a partir de la certidumbre que es necesario rehacer, descomponer, repensar, el análisis marxista en sus bases mismas. De lo contrario incurriría yo mismo en el cisma que he criticado entre el "hacer" y el "obrar", entre la eticidad y el artefacto social. Y aquí me parece que Gutiérrez recae en ese viejo cisma, que él por otra parte critica con razón. Parece creer que la "producción" no dice relación al "sentido" aunque por otro lado relaciona a las clases con el sentido.

Gutiérrez es consciente de los estragos que en los cristianos hace la mera yuxtaposición "marxismo" y fe, lo siente como un verdadero problema. Pero no creo que su camino lo resuelva, sino que lo mantiene intacto. Incluso le impide reelaborar a fondo la idea misma de clase en su conexión con el "pobre". Esta cuestión la tenemos todos abierta, diría que dramáticamente.

Un estructuralismo mazacótico.

Y ahora una acotación sobre el uso habitual de los términos "estructura" y "sistema". No es asunto que atañe directamente a la teología de la liberación, sino al clima en el que ha prosperado y que está más allá de ella y aún sin ella. La cuestión de las "estructuras injustas" se ha tomado por los cristianos (no solo ellos) de modo tan mazacótico, tan sin la historia real de sus países, que parece ser una roca que o se acepta o se debe hacer volar ipso facto. Un "estructuralismo mazacótico" y sin historia (herencia de esa falta de conciencia del "a priori histórico" en que los cristianos latinoamericanos nos hemos formado) que muestra el lógico pasaje de una falta de visión de la "totalización histórica" a una "totalidad estructural" tan monolítica y abstracta que daría envidia al viejo Parménides, y a su lógica desembocadura apocalíptica. Todo o nada. Lo que de hecho es nada, o sea desesperación, activismo nihilista, frustración. Lleva a un criticismo mágico, impotente, de bellas almas que se creen amigas del pueblo o del proletariado. Así hay un ultraizquierdismo cristiano de los Santos de los Últimos Días, donde se combina el viejo moralismo abstracto de la monástica con fragmentos de un marxismo de tercera o cuarta mano. No solo los cristianos en América Latina no poseemos un

mediano grado de formación intelectual histórica, sino que el marxismo latinoamericano es uno de los más pobres y verbalistas que por el mundo habitan, salvo escasas y excepcionales excepciones.

Entonces acaece que los cristianos radicalizados, por lo común, pierden la vieja monástica y no ganan ninguna política. Creen estar ya en la política, y por lo común solo son monástica en descomposición. El nivel de abstracciones sin historia los conduce a eso. A pesar de ello, siguen con un casuismo sin historia, donde imágenes bíblicas y conceptos marxistas descienden al modo del jusnaturalismo anterior, al modo de la vieja doctrina social, sobre la realidad sin mediación alguna del conocimiento prudencial. El proceso histórico no es un "film" sino un conjunto de fotografías. Y en ese aspecto, el programa de la teología de la liberación, que se mueve en el orden prudencial, en tanto sea sólo programa, no generará prudentes, en el alto sentido del término, y fallará en su propio designio, faltará a la excelencia intencional que la anima.

Grave es este asunto del "sistema", tal como hoy se maneja. Pues todavía es una aproximación a la historia, sin historia. En el itinerario antes descrito, hemos transitado de una monástica abstracta de la política, a una estructura sin monástica. A una estructura tan ausente de la política como aquella monástica. Y a eso no es ajeno el programa de la teología de la liberación, en la medida exacta en que es todavía programa. Ella misma, que quiere regresar a la historia, paga tributo a la falta de historia de los cristianos latinoamericanos. De esto, creo, nadie se salva. Y esto daría lugar a otras muy largas disquisiciones. La teología de la liberación tiene una visión de máxima generalidad sobre la realidad latinoamericana, y cuando un nivel de prudencia tan abstracto promueve la "praxis" liberadora y revolucionaria, facilita la ilusión o la imprudencia. Pero es un paso. Antes la teología latinoamericana se hacía sin "contexto global". Ahora se toma la "globalidad" abstractamente. Es que no se salta de un golpe de la no historia a la historia. La teología de la liberación es un paso en esa dirección, a mitad de camino entre dos mundos.

Un voluntarismo abstracto.

Una última palabra sobre la "estructura", que borra la historia y la monástica. Es notoria en la mayor parte de los marxistas ideológicos la sequedad, el desierto, que un pensamiento puramente estructuralista produce en la monástica. No en vano en el campo socialista, aparecen preocupaciones sobre el asunto de la "persona". Es que el estructuralismo lleva a un mundo de nadie. A un mundo sin biografía. Es como aquel pensamiento de Kant, que creía se podía resolver el problema político fundamental "aún para un pueblo de demonios", pues solo "importa la buena organización del Estado". Eso respondía a la escisión kantiana entre el "interior" y el "exterior", el hacer y el obrar, de raíz luterana. Así, el bandazo estructuralista ha vaciado a muchos cristianos. No es, sin embargo, cosa demasiado rara. Pues el estructuralismo abstracto, sin historia, es nada más que el reverso de un voluntarismo abstracto. Estos dos polos, aparentemente enemigos, son hermanos. Ambos rechazan la historia. Por eso el tránsito del marxismo "foquista" al estructuralista muestra la variedad de un mismo moralismo. Uno a la luz, otro a la sombra.

Es certera la reflexión de Gutiérrez sobre las "medias verdades". Por ejemplo: "¿de qué sirve cambiar las estructuras sociales si no se cambia el corazón del hombre?" Media verdad, pues

ignora que el corazón del hombre se transforma también cambiando las estructuras sociales y culturales. Es decir, entre esos dos aspectos hay una dependencia y exigencia recíprocas, basados en una unidad radical. No es menos mecanicista quien piensa que una transformación estructural traerá automáticamente hombres distintos, que quien cree que el cambio personal asegura transformaciones sociales. "Todo mecanicismo es irreal e ingenuo". Es la conocida oscilación entre el obrar y el hacer, el corte entre ambos; ética y artefacto no pueden separarse. La realidad de las estructuras está en sus individuos miembros, en su relación. La estructura no existe al modo de un individuo, no es otro individuo entre los individuos. Por el contrario, solo vive en los individuos, y esa es su realidad. El lugar viviente donde reside el sistema es la biografía. Así como ésta siempre implica "relación", estructura-social. Cambiar hombres es comenzar a cambiar estructuras, cambiar estructuras implica cambiar hombres. La estructura social es real pero no "sustancia", en términos ontológicos. No visualizar con claridad el lugar existencial de la realidad de las estructuras objetivas lleva a graves errores en la acción. Da una nebulosa noción del problema del "poder" en el Estado y por ende de la política.

La estructura social, las clases, la dependencia, tal como se usan, tal como están formuladas en la generalidad del programa, siguen en la mayor indeterminación histórica, y sólo son manejables políticamente (y eclesialmente) si atraviesan mediaciones conceptuales más específicas, más cercanas a la realidad histórica de los Estados latinoamericanos. De lo contrario, las estructuras se convierten en pantalla ocultadora de la estructura histórica real, y de camino a ésta, terminan cerrando todo paso. La teología de la liberación no ha cumplido aún esta tarea, que daría más claridad a sus conceptos. Más aún, sus conceptos básicos son fluctuantes. Por ejemplo, sin precisar una idea del Estado, no podemos precisar una idea de la política. Y es también muy difícil fijar una conceptualización orgánica sobre la relación Iglesia-Estado.

Iglesia y Estado.

Estamos aquí en uno de los epicentros de la teología de Gutiérrez: ella reivindica la política como esencial. Nosotros estamos de acuerdo con la primacía de la polis, de la política. ¿Pero qué queremos decir con sociedad o polis? ¿Cómo la determinamos? Esto es capital, pues solo así podemos ubicar a la Iglesia real en su relación con la política. Política hace referencia al Estado. El epicentro de la política es el Estado. Aquí es indispensable detenerse en los conceptos fundamentales, de lo contrario mantenemos malos entendidos hasta la eternidad. Pues, a mi criterio, aquí está una de las fallas mayores del pensamiento de Gutiérrez. Y esa falla mayor está en el planteo mismo del problema. Problema mal planteado es irresoluble. Problema bien planteado puede darnos muchos dolores de cabeza, pero es de posible solución. No voy entonces a entrar en apreciaciones políticas de Gutiérrez que sean derivadas, o consecuencia del planteo radical. Me concentraré sólo en la forma misma de poner el problema. Si logro una respuesta clara, quizá lo demás se dé por añadidura.

Determinación del Estado.

Debemos partir de nuestros propios presupuestos, que se sepa cómo formulo la cuestión, y de allí se comprenda la crítica al planteo de Gutiérrez, acerca de dónde está la Iglesia en relación a la política.

La “sociedad global” es para nosotros, en sentido estricto, la “polis”. A la “sociedad global”, con Aristóteles y Santo Tomás, le llamamos “Estado”. El Estado es entonces la “totalidad máxima”, el “macrosistema”, la sociedad o comunidad humana más abarcadora, en la realidad efectiva de la historia. En primer lugar, la historia aparece como historia de los Estados. Toda sociedad suprema que haya existido, exista o tenga que existir, es siempre Estado. Así, la humanidad histórica concreta solo vive y existe en la pluralidad variable de Estados, hoy en interacción cada vez mayor, que parece dirigirse en un plazo no demasiado largo en la perspectiva de los tiempos, a un Estado mundial.

Ya vimos que los componentes necesarios para la constitución de la sociedad humana, de toda sociedad humana posible, eran el individuo, la unión sexual de individuos para la reproducción, y el Estado. Eso es lo que exige de suyo, universalmente, la naturaleza humana social para constituirse en la historia. El hombre es animal social, y Aristóteles definía con mayor rigor: animal político, es decir, animal estatal. Pues el hombre no se constituye realmente sino siempre en una “sociedad global” determinada, así sea una tribu de hotentotes, así sea la Ciudad de Dios, que podría designarse igualmente como el Estado de Dios, la sociedad global de los bienaventurados bajo el gobierno de Cristo, que será todo en todos, donde no habrá ni señor ni esclavo, ni hombre ni mujer, ni judío ni gentil.

Un ejemplo hipotético para aclarar la idea de Estado. Si imaginamos en una isla una solitaria pareja hombre-mujer, no sometida a ninguna jurisdicción, independiente, decimos que allí hay “estado”: esa pareja es sociedad global, familia e individuos. Allí estarían identificadas la doméstica y la política. En relación al origen de la sociedad humana, digamos que idealmente es indiferente que fueran muchos o un solo Adán (hombre en hebreo) y muchas o una Eva (mujer en hebreo). Una sola pareja originaria, constituiría ya estado, sociedad global suprema. El Estado está en el origen de la historia.

La sociedad global.

Corresponden nuevas precisiones. El Estado implica necesariamente gobierno, autogobierno de la totalidad, es una de sus notas esenciales, pero no se confunde en cuanto totalidad con el gobierno. Como el hombre, que es animal racional, no se confunde con la razón. El gobierno es el órgano supremo de conducción de la “sociedad global” o Estado, es órgano necesario de la “sociedad global”. Estado no es idéntico a gobierno. Por supuesto, tampoco se identifica con el “aparato de gobierno”, que muchos confunden con el Estado a secas. Este error fue típico del pensamiento liberal -y en este aspecto el marxismo le es tributario-, que diferenció “Estado” (gobierno y aparato de gobierno) y “sociedad”, llamando “sociedad” sólo al conjunto de las instituciones particulares: esa sería la verdadera “sociedad civil”. De este modo destruía la idea de la unidad del Estado, disolvía la noción clásica de Estado: no había ya “totalidad”, sino suma de partes. La sociedad era más bien un conjunto de instituciones particulares, una de las cuales, con funciones especiales, era el Estado. Así el Estado aparecía como un artificio más bien molesto para lo “natural” que eran los individuos y sus intereses. Así en Locke, así en Hobbes, aunque con valoración inversa.

De la falsa dicotomía de “Estado y sociedad”, típica del pensamiento liberal burgués, tomó primacía la idea amorfa de “sociedad en general”. Esta idea implica abstracción total de todas las diferencias posibles, que quedan implícitas en el género. Sociedad puede ser cualquier

asociación humana, de cualquier índole. Pero la sociedad como tal no existe en la historia humana. Designa indeterminadamente todas las especies sociales posibles, sin establecer relaciones entre ellas. Y así surgió en el siglo pasado la llamada "sociología". Para nosotros, el verdadero objeto propio de la sociología es la "sociedad global", es Estado, los múltiples estados, que incluyen dentro de sí otra sociedad. Todas las "sociedades" deben comprenderse "dentro" de un tipo de sociedad, el Estado. Este es real, mientras que "sociedad en general" no puede ser objeto de ciencia, pues no existe. La sociedad englobante que existe es el Estado, los estados. Toda otra sociedad es interior a esa "sociedad global".

Sociología es en rigor conocimiento del Estado concreto en la praxis o, derivadamente, como aspectos más particulares, análisis empíricos de determinados componentes de los estados concretos. Haber tomado como objeto no una realidad global, o el conjunto de las sociedades globales, sino el concepto genérico de "sociedad", llevó a clasificaciones abstractas de distintos tipos de sociedades, separadas de la totalidad en que estaban insertas, descuartizando el Estado. Por ejemplo: la familia, que se comparaba con familias de otros estados separadas de ellos, y vueltas así ahistóricas. Los estados son compuestos totales, configuración determinada de clases sociales, familias, empresas, Iglesias, etc. Para la sociología vulgar, el Estado es "un" tema entre otros, pero al no convertirlo en "el" tema ordenador, central, no puede estructurar un saber jerárquicamente organizado, estructurado, no puede comprender la relación de dinámicas globales y particulares. Quedan sumas de retazos, que no pueden reunirse intrínsecamente, un conjunto de "subsistemas" descentrados, que carecen de principios de síntesis. Por el contrario, los estados son las individualizaciones de orden societal máximas, englobantes, "unidades de orden" localizadas e independientes, aunque esa independencia nunca sea absoluta, y admita diferentes grados. Toda sociedad que no sea Estado, vive dentro de uno o varios estados, en determinada composición interna a ellos. Las múltiples sociedades que puedan haber, no tienen otro lugar de realidad que el Estado. Si hay un más allá del Estado, será dentro del Estado concreto, que implica siempre gobierno. Por eso decía Tertuliano: "Grande es el César, porque sólo le aventaja el Cielo".

¿"Todo es política"?

Si el Estado es la totalidad social, todo es política de algún modo. Pero cabe distinguir acepciones de política. Acepciones que son signo de diferencias en extremo importantes. La primera y principal acepción de política es la conducción del Estado, la acción de gobierno, que se extiende inmediatamente a una segunda acepción: a la acción de todo grupo que aspire al gobierno de la sociedad global. Política es la acción de gobierno, o la acción por la conquista del gobierno del Estado. A esto muchos le llaman demasiado genéricamente la "toma del poder". Por supuesto, el gobierno del Estado implica de hecho el mayor poder, que no es sólo el control en el "aparato de gobierno" sino que también implica mayor consentimiento real o apoyo tácito en la "sociedad global". Sin un sustrato de consentimiento mayoritario en la sociedad global, no hay gobierno que pueda prolongar demasiado su existencia, pues ha perdido la base fundamental de su "poder". Y este consentimiento o acatamiento o apoyo, implica siempre relación no sólo con el poder coercitivo del gobierno, sino ante todo con el sistema de valores culturales que le anima, y del que participa de diferentes modos ese acatamiento. Los valores o fines acatados por el Estado pueden ser diversos, objetivamente más o menos valiosos, más buenos o más malos (malos en relación a una escala de valores,

pues el hombre siempre quiere un bien, un valor, y mal es vulnerar una jerarquía de valores). Así la política es el sistema de actos humanos, realizados por medios buenos o malos, para un fin bueno o malo, en relación directa al gobierno y forma de Estado. Esto es la política en sentido fuerte.

Pero la idea de política es aún más extensa, aunque pierde su connotación directa de referencia al “gobierno de la totalidad” como objetivo. Hay una tercera acepción de política que nos interesa. En efecto, considerando que toda sociedad posible es “interna” al Estado, todo acto de cualquier sociedad o grupo intraestatal implica y afecta necesariamente al todo. Hace referencia e incide en el todo. Para entender a cualquier sociedad intraestatal, debemos ver cómo se relaciona con la totalidad estatal, cómo repercute su acción y viceversa en ella. Y es en este sentido auténtico, pero más laxo, que podemos afirmar “todo es política”. Y para serlo, no tiene por qué apuntar al gobierno del Estado, al gobierno de la totalidad como tal, que es la política en sentido habitual. No puede “reducirse”, identificarse, con esa acepción fuerte. Pues es muy distinta. Y en efecto, entre los católicos, se usa actualmente el término política de modo fluctuante, transitando de una acepción a otra y malentendiendo así la situación de la Iglesia en el Estado.

Una totalidad heterogénea.

El pensamiento tomista distingue entre dos tipos de totalidad. Hay el tipo de un “todo homogéneo”, compuesto de partes semejantes y el tipo de “todo heterogéneo” compuesto de partes no semejantes. Un “todo homogéneo” tiene su misma forma: el todo gobierna absolutamente las partes, o las partes del todo son idénticas al todo. En cambio, en un “todo heterogéneo”, las partes no tienen la forma del todo: un todo de esta naturaleza es una multitud, o sea, un conjunto organizado con partes autónomas, con “gobiernos propios”, pero entrelazadas en la totalidad que se gobierna y las supragobierna. Así el Estado es la totalidad social heterogénea, encierra múltiples autonomías de muy distinta índole, aunque están sometidas de diferentes modos a la supremacía del gobierno del Estado. Y el componente básico de todo Estado, el hombre, el agente humano, por ser racional y libre, es siempre un ser que se “autogobierna”. Es decir, que todo Estado se constituya a partir de ese hecho radical: el autogobierno de sus partes autónomas primordiales, los agentes humanos. También las múltiples instituciones intraestatales pueden tener diferentes grados de “autogobierno”, de “autodeterminación”. De ahí que el pensamiento político clásico definiera al “despotismo” estatal, como el intento del gobierno del Estado en convertir a toda la sociedad global en mero “aparato de gobierno”. Un sistema político despótico es el que pretende pasar del “todo heterogéneo” al “todo homogéneo”. Esos son los “gobiernos totalitarios”. No tiene sentido hablar de “Estados totalitarios”, porque el Estado es siempre la totalidad. Y en el fondo, cuando hacíamos anotaciones sobre la cuestión de la estructura, podemos decir que los que manipulan las ideas de “sistema” y “antisistema” como bloques, tienen una tan “despótica” de la estructura, que la homogeniza. Sin embargo, reiteramos, el Estado siempre es totalidad heterogénea, nunca homogénea. Y lo despótico de una estructura nunca puede alcanzar a lo “homogéneo”, que sólo puede ser un “horizonte límite” de lo negativo, de la violencia de los estados en la historia. Y ya estamos en condiciones de encontrarnos con la cuestión de la Iglesia, ella misma “parte heterogénea” de la totalidad estatal, que se autogobierna, y que pretende incluso trascender al Estado, ser “transestatal”.

La Iglesia “en” el Estado.

En este contexto, entra la cuestión de la singular inserción de la Iglesia en el Estado. Volvamos a la filosofía política. De la naturaleza humana social, surge como necesidad: individuo, familia, Estado. Toda otra forma de sociedad es “libre”, no necesariamente requerida por la naturaleza humana. En la praxis histórica podrán ir apareciendo y desapareciendo innumerables formaciones sociales, instituciones de toda índole. La Iglesia entra en este tipo de “institución libre”, no necesaria constitutivamente al ser humano. Si fuera necesaria, sería la “sociedad global” que el existir humano requiere, es decir, hubiera habido siempre identidad entre Iglesia y Estado. Pero no es así. La Iglesia es una “gracia”, es un acontecimiento en la praxis humana “libre”, producto de la libertad de Dios y libertades humanas. Sin duda, escatológicamente, el Reino de Dios, la Polis de Dios, es la absoluta identidad de Iglesia y Estado, donde la libertad de la praxis ha realizado en plenitud lo exigido por la naturaleza, el “reino del amigo”, la exigencia constituyente del Estado y del bien común, en la única posibilidad de realización efectiva, que es el consentimiento libre del Amor de Dios, don gratuito.

La Iglesia no es necesaria, sino hecho histórico contingente, y por ende de extraordinaria fragilidad. La promesa de Cristo de que “las puertas del infierno no prevalecerán”, la seguridad de la perennidad histórica de la Iglesia, sólo depende de la fe en Cristo: no tendría en cambio ningún sentido de una promesa de perennidad al Estado, que es constitutivo al ser social del hombre, pero lo menos hasta tanto haya hombres en el mundo. Pero todo Estado histórico, en diferentes grados, es siempre signo del fracaso del Estado ontológicamente exigido, de la utopía movilizadora del bien común. El Estado empírico es lugar del Príncipe de este mundo, pues no hay más mundo que al interior de los estados. Estado es mundo. De tal modo, la fundación histórica de la Iglesia real, acaece, no podía ser de otro modo, dentro del Estado. Y eso aunque la Iglesia es radicalmente superior a todo Estado concreto, es “transestatal”. La Iglesia no puede existir sino dentro de los estados. No hay otro lugar en el mundo humano. Ese es el mundo humano, ese es el “mundo”. Cuando hablamos del “mundo”, de lo “social”, caemos por lo común en la indeterminación más pavorosa. No, mundo es Estado, conjunto de estados en relación. No hay otro, y ese es el único modo de hacer que “mundo” tenga un significado concreto y englobante. Y hoy es verdad que cuando los cristianos hablan del “mundo”, parecen transitar por los espacios siderales. Es un éter teológico despolitizado.

Independiente, pero dentro del Estado.

Entonces es aquí donde se plantea el problema de la relación en la historia del Estado y de la Iglesia. La relación entre liberación política y salvación religiosa, la relación entre opresión y pecado. Por aquí tenemos que ver el nacimiento mismo de la Iglesia, relativo al fracaso del Estado en la historia, a su objetivación de la praxis en pecado, y por eso es lícito decir que, en el límite, en última instancia, la Iglesia es redención final del Estado. Pero no nos vamos a internar ahora en tan vastas cuestiones. Nos importa simplemente el lugar primero de la cuestión.

La Iglesia está siempre dentro del Estado, aunque lo trascienda en otro sentido, siempre sometida a la ley del gobierno, sin deber tomar la Iglesia, en cuanto institución jerárquica, el gobierno del Estado. Por algo Cristo hizo que fuera signo visible, sacramento eficaz, el obispo,

el gobierno de los obispos, la continuidad de la tradición apostólica, que implica la afirmación independencia radical con respecto de cualquier Estado, pero dentro del Estado. El episcopado tiene así dos rostros: el uno muestra la independencia de la Iglesia del Estado, pues su principio de gobierno no depende del Estado y este no puede gobernar a la Iglesia, y el otro muestra que la Iglesia no puede identificar nunca su gobierno con el gobierno del Estado, no puede pretender convertirse en Estado totalmente. El gobierno eclesial no puede ser gobierno del Estado, no puede aspirarlo ni proponérselo como fin. Por otra parte, es obvio, ningún Estado histórico, contingente, es voluntad de Dios. Voluntad de Dios es la constitución política del ser humano, ordenado al bien común. No tal o cual Estado en su política concreta. En cambio, voluntad de Dios, de Cristo, es la Iglesia católica. Todos los estados están bajo el signo del pecado, todos están corroídos por lo demoníaco de la contradicción, de la enemistad del hombre con el hombre y la Iglesia participa de esto por sus miembros, en la medida que ella está plantada siempre en el corazón del Estado histórico. Y es en el seno de esa contradicción, a causa de ella misma, donde Cristo funda la milagrosa aventura histórica de la Iglesia. Siempre sometida, siempre libre.

Con un núcleo irreductible.

La célebre distinción de planos, la distinción que se ha denominado de lo “espiritual” y “temporal” tiene aquí su raíz, constituye la dialecticidad del ser de la Iglesia. Surgió explícitamente en la urgente necesidad de la Iglesia de determinar en la historia concreta, dentro de los estados, cuál era el núcleo fundamental, irreductible de la Iglesia, donde no puede admitir jamás el gobierno del Estado, que se extiende a todo. Ese núcleo capital, positividad que funda la negativa al gobierno del Estado, son los sacramentos. El gobierno del Estado no es sacramento, y el Estado no puede ni administrar ni constituir sacramentos. Claro, de algún modo, con diferentes remedos, el Estado lo pretende casi siempre. Y es este conflicto histórico bien realista, nada platónico, tan de vida o muerte para la Iglesia en su rol evangelizador, en su obligación de presencia en el interior de todo Estado, donde éste por supuesto no es jamás el bien común y la justicia, pues eso es el Reino de Dios, el Estado de Dios. Es este conflicto, el que motivó el esfuerzo de determinar “lo espiritual” y lo “temporal”, palabras no demasiado afortunadas, si se toman como compartimentos estancos. Es desde ese “lugar” que han surgido las reflexiones teológicas de la relación Iglesia-Estado. De allí viene la tradicional distinción de planos, de los que hay variadas inflexiones. ¿Cómo acortar un ámbito que de suyo fuera irreductible ante el gobierno totalizador del Estado? El ámbito que de suyo es crisis de la totalidad concreta del Estado. Un ámbito que fuera solo gobernado por la Iglesia, y si no, pues ¡ sencillamente la Iglesia desaparecía en la historia! ¡Cuántas Iglesias han desaparecido en los estados! El Estado no desaparece jamás, cambia de forma, es sustituido por otro tipo de Estado. Al Estado lo reemplaza el Estado. A la Iglesia católica no la reemplaza ninguna otra. Es insustituible. Pero la Iglesia, que es una muy determinada individualidad colectiva histórica, ella sí puede ser extirpada del Estado sin dejar rastros. Este es pues el “lugar” del problema.

Extraña institución o comunidad es la Iglesia: siempre una “parte heterogénea” del Estado pero tan singular que pretende ser “suprema en su orden” e intrínsecamente católica, universal, cosa que no lo es ningún Estado. Ella es otra “totalidad” más abarcadora que la de los estados, abraza toda la historia. Y es esta inaudita paradoja de la relación Iglesia-Estado la

que hay que entender a fondo: desde ella puede iluminarse los modos misionales de la Iglesia, la misión misma de la Iglesia. La índole de su acción en el Estado “en razón del pecado”, como decía Agustín.

Reflexión crítica.

En los últimos años, en especial en la teología europea, todo esto se ha hecho borroso. Pues se habla de política, sin el Estado, lo que significa la cuadratura del círculo. Y se habla de la Iglesia no intentando comprender a la Iglesia misma “en” el Estado: La Iglesia se ha vuelto un puro “ser en sí”. Claro, esto es lo que hoy está en crisis, pero se tantean caminos sin revisar sus presupuestos básicos, que son los de comenzar por una Iglesia aislada del Estado. Se parte de una especulación solitaria sobre el ser de la Iglesia, en sí misma, y luego esa Iglesia pensada como entidad ideal, se proyecta sobre la sociedad real, y allí se le atribuyen tales o cuales roles. Y todo esto, es obvio, sin considerar nunca a la Iglesia concreta que es la única real, y que es tal o cual, el conjunto de tales y cuales, en tal o cual Estado, y el conjunto de tales y cuales estados.

Así la teología política actual -cuyo único mérito es el rótulo ya que sólo exhibe ingenuidad política- da por sobreentendido que el Estado y la sociedad son distintos, que no vale la pena ocuparse del Estado, y desde semejante indeterminación pergeña un rol crítico en la sociedad. En contexto tan irreal, parece que la Iglesia es algo así como un ángel de la guarda o el tábano de Sócrates, que interviene en la historia, sin ser en la historia. No parece interesar la determinación histórica concreta de cada Iglesia en cada Estado. Ni tampoco que el Estado determina en alto grado a la Iglesia, que gobierna a la Iglesia en alto grado. Por eso abunda el espejismo que la Iglesia desde alturas ideales, puede hacer lo que quiere, y que si no lo hace es porque no quiere. Muchos cristianos se decepcionan de la Iglesia porque esa visión idílica no es ya lo real. Creo que no sólo alcanza con criticar a la Iglesia, sino también hacer una autocrítica del lugar desde donde se hace la crítica hoy usual a la Iglesia. No se trata de disolver a la Iglesia en utopía. René Pucheau escribía hace poco una atinada reflexión: “Yo querría también que aquellos que optan por la liquidación de la Iglesia lo hagan lúcidamente. No creyendo en una política imaginaria. Que antes de reducir la fe a la política ellos lean a Maquiavelo. Él sabía lo que era la política. Las “teologías políticas” la ignoran. Las “teologías de la esperanza” no saben nada. La política no es un juego de niños de coro. No es discurso frívolo, para soñadores. La política es más duro que puro. No es el diálogo, es la guerra. Hay que saber esto antes de llevar la teología a la política. A fuerza de sacralizar la historia, han terminado por no verla más, por rehusar sus lecciones”¹². En América Latina quien no sepa esto hoy, abrumados como estamos con tanta tragedia, se vuelve inexcusable.

¿“Fe y política”?

No cabe más que reiterar: no podemos plantear y comprender a la Iglesia como un “ser en sí” desligado, sino ante todo, en su relación con el Estado, con el cual se identificará en el nuevo cielo y en la nueva tierra -no antes-, lo que nos indica la interdependencia necesaria en el

¹² Espirit. No. 11. 1971. PUCHEAU René, Confesión de un pasmado, p. 527.

entendimiento de su relación y de su ser mismo. Estas relaciones mismas son intrínsecas al ser de la Iglesia en la historia. Sólo es posible una eclesiología coherente si se establece dialécticamente con el Estado. Sin el Estado, caemos en una comprensión abstracta, solitaria, irreal, del ser de la Iglesia. Una buena eclesiología requiere una buena teoría del Estado. Y si no, no hay ni lo uno ni lo otro. Toda la “contestación” actual a la Iglesia, está vacante de esto. Un rasgo admirable de las eclesiologías actuales es que ignoran al Estado. Dan la espalda al Estado, creen que el Estado es una absoluta exterioridad con respecto a la Iglesia. Que en nada afecta a la comprensión misma de la misión de la Iglesia en el mundo. Señalo que carece de sentido así el planteo del problema como es hoy habitual: “Fe y Política”. No Iglesia y Política, Estado. La inflación de la “fe” entre los católicos, viene del impacto ideológico de algunas corrientes subjetivistas protestantes, con su evanescencia de la Iglesia visible. Eso es salirse de la historia para bombardear ahistóricamente a la historia, desde ningún lugar. Eso protege y esteriliza a la vez. No toma el nervio de la Iglesia en el Estado, como distinta del Estado, y en función del bien común que “ahonda” el sentido mismo del Estado, sometido al conflicto de su necesidad de realización de la justicia y lugar del enemigo. Todo este “separatismo” entre Iglesia y Estado tiene el sello de una inercia liberal. Lo que no implica por cierto que seamos partidarios de la “separación” Iglesia y gobierno del Estado. Eso es otra cosa. Puede observarse también que el “separatismo” se vuelve vertiginosamente su contrario, y termina en obsesión de los cristianos por el Estado, dejando a la Iglesia. Muchas veces, así, la politización del cristiano da una vuelta de campana sustituyendo a la Iglesia por el Estado. Regresamos así a que el Estado es el centro absoluto de la historia, no la Iglesia, no Cristo. Esto se hace de modo subrepticio, no frontal.

La omisión básica.

Y bien, ¿cómo enfoca Gutiérrez la relación Iglesia-Estado? En este respecto es tributario de la actitud de la mayoría de los teólogos actuales: quedándose en el “mundo”. Indeterminadamente, con “realidades sociales”, etc. Gutiérrez no habla del Estado, no se encara con el Estado. Y esto afecta gravemente la idea misma de política, a pesar de que Gutiérrez ponga con acierto al conflicto el corazón de la política.

En su obra “Teología de la Liberación”, cuando comienza con su interrogante fundamental “¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?”, se aboca inmediatamente a la política, y afirma con limpidez que toda la actividad eclesial tiene dimensión política. Esto lo compartimos, y nos parece importante el énfasis reparador de un largo olvido. Lo que ya no nos es clara es su crítica a la cristiandad, a la nueva cristiandad, a la distinción de planos. Pues la crítica se apoya en el distinto manejo de la idea de “mundo” que se ha hecho. Si el mundo no vale lo que la Iglesia, si es indiferente a la Iglesia, si la Iglesia contribuye a construir el mundo. Es la temática común de los teólogos en los últimos tiempos, en su indeterminación. No es reprochable a Gutiérrez este planteo, en todo caso lo observable es que no ha roto con él, que no ha radicalizado la idea de política a su fuente, que es el Estado. Tampoco podemos abordar el asunto desde otra perspectiva, como lo ha hecho: desde la crítica a la afirmación de “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Confieso que este arranque me desconcierta y no percibo cómo puede ligarse inmediatamente a la cuestión Iglesia y política. El nudo del problema es que Gutiérrez parte de algunas “ideas” acerca de la extensión de la Iglesia y de la política. No parte de la única Iglesia real, que es individual, que está aquí y

ahora en tales o cuales tipos de Estados que se relacionan. No hay otra Iglesia que esa. Hay que partir de ella en la reflexión, para volver a ella. No hay que partir de ideas. El camino de Gutiérrez parte de una concepción de la Iglesia: desde allí critica las distintas “mentalidades”. Pero no parte de la posición real, del “hecho” Iglesia en el Estado, análisis que una teología política no debe saltar, sino comenzar por ahí: es el marco más general (y a la vez concreto) para toda la investigación exegética, dogmática, histórica, de la realidad extraña que es la relación Iglesia-Estado. Al no hacerlo así, lógico es que Gutiérrez no aclare esa relación, que pertenece al “ser” mismo de la Iglesia. Aquí está, en mi opinión, la falla u omisión básica de la teología de la liberación, tal como se ha formulado hasta hoy.

Mi impresión es que Gutiérrez, que partió en gran medida desde influencias de la teología de la secularización, que no deja nada de la Iglesia real histórica sino sólo la fe, está en camino de liberarse de esas malas influencias europeas. En efecto, desde la publicación de su libro puede percibirse una evolución hacia una recuperación de la visibilidad de la Iglesia. Y recuperar la visibilidad de la Iglesia, será también recuperar al Estado. Es que la experiencia de América Latina, tan dura, tan cruel, con tanta sangre, nos hará percibir de una vez la importancia del Estado en la historia, antídoto excelente para no endiosar nunca al Estado, y penetrar más adecuadamente en la “dimensión política” de la Iglesia, y por ende en la responsabilidad de los cristianos. Aquí también hay que partir de la Iglesia para entender a los cristianos, que no de los cristianos para entender a la Iglesia o al Estado. Lo que elimina de raíz toda floración “sectaria” de cristianos sin “Iglesia” real, es decir, sin institución, sin historia.

En la medida que Gutiérrez actualmente evoluciona y se ahonda y por ende se aparta de las influencias “secularizadoras” provenientes del idealismo protestante de Gogarten y Bonhoeffer, que han impregnado al pensamiento católico actual, se aproxima a un realismo histórico y eclesial, que le está exigido por la intencionalidad de su propia teología de la liberación y su vocación prudencial. Y a la vez esto nos muestra un hecho fatal: que la teología latinoamericana no nace sólo desde sí misma, sino desde la teología europea. El alcanzar nuestro propio punto de vista es una laboriosa conquista, no algo que se da de un día para otro. La ruptura de la dependencia es un largo esfuerzo para todos nosotros. No basta saber que hay dependencia. Tampoco el creer, como muchos, que no ser “metropolitano”, “europeo” dice mucho. Tampoco el creer que todo lo “europeo” sea pernicioso. Ni Gutiérrez ni yo creemos esto.

Aquí no he respondido, insisto, a la cuestión de la Iglesia y el Estado, sólo he planteado su “lugar” propio. He criticado a Gutiérrez en cuanto a la posición de la cuestión: la suya es idealista y demasiado indeterminada. Eso no quiere decir que no valore el énfasis que Gutiérrez ha puesto en la política, su crítica al privatismo, al desarrollismo rosado, al separatismo de Iglesia y política. Que no vea la originalidad teológica de su conocer prudencial de la praxis latinoamericana, lo que le coloca a años luz de la teología política de un Metz, por ejemplo, tan alejada de lo concreto de la coyuntura histórica en sus análisis. Por el contrario, y puede colegirse de lo expuesto, pienso que la política es asunto esencial y no secundario. Que no se trata aquí de regresar a ninguna monástica pretérita, a ningún conformismo pretérito. Creo erróneas las bases iniciales de la teología política de Gutiérrez, pero creo que ha hecho bien en escandalizar con el tema, en sacudir a la Iglesia latinoamericana con el tema. Ha

fecundado. La cuestión está abierta, y debemos continuar en ella. Eso es irreversible, y la Iglesia de América Latina se lo debe, ante todo, a Gustavo Gutiérrez.

Conclusión y Apertura.

La conclusión sólo puede ser una apertura. Recién ha comenzado el camino de la teología latinoamericana, que no podrá alcanzar su madurez sino en la medida que sepa dialogar consigo misma, abierta siempre a la catolicidad. No es tarea de solitarios, sino comunitaria, crítica y autocrítica, en pos de afirmaciones sólidas y actuales, necesarias para la Iglesia y para América Latina. Nuestra reflexión se constituye en la dinámica de esa comunidad. No he pretendido agotar el tema de la teología de la liberación. Podrían tomarse otros puntos de vista. Habría que examinar otras dimensiones del pensamiento de Gutiérrez, habría que determinar convergencias y divergencias con Dussel, Gera, etc. El panorama es más complejo y móvil que lo que puede decir un rótulo demasiado unificador. Por ejemplo, Gutiérrez es ante todo un teólogo, y si nosotros hemos hecho hincapié en lo que creemos su fisura en el eslabón filosófico, un Dussel en vez, parte de una concepción fundamentalmente ético-ontológica. Los acuerdos y discrepancias son entonces otros. Lo que es indicio claro del peligro que implica un empleo monolítico de la nominación “teología de la liberación”. Por ende, el intercambio crítico debe ser altamente diversificado.

Apertura, porque el pensamiento católico actual en América Latina está en plena ebullición. Muchas cuestiones exigen su prosecución y ahondamiento. La imprescindible relación de ser e historia. La exigencia de la constitución de una filosofía y teología de la historia, siguiendo los pasos de sus grandes iniciadores, que fueron San Agustín y Vico, el de la “ciencia nueva”, el Juan Bautista de la conciencia histórica moderna, el primer filósofo de la praxis, teólogo “civil” (político). Este, bajo otras modalidades, está hoy viviente en Gutiérrez, con su “verum et factum convertuntur”, en Gera con el “pueblo” o la “nación” latinoamericana, en Dussel procurando establecer las líneas inteligibles de otro “discurso de la historia universal”. Y no menciono en esta conclusión a San Agustín y Vico por mero gusto de rememoración de antecedentes, sino porque están presentes en el subsuelo de todo el pensamiento contemporáneo, porque son el signo más claro del camino más propio de la teología de la liberación. Pues rehacer a la altura de nuestro tiempo a Agustín y Vico, retomando críticamente el aporte de las “ciencias sociales”, arraigados en nuestra historia nacional, es la mayor necesidad y la mayor urgencia de la teología latinoamericana. Tal imperativo está en la índole misma del programa a realizar, desde su nacimiento.

Política y Teología de la Liberación.¹³

Los momentos históricos.

“La corrupción de la justicia tiene dos causas: la falsa prudencia del sabio y la violencia del poderoso” Santo Tomás.

La reciente teología latinoamericana de la liberación conmueve ya todo el ámbito de la Iglesia. Aquí tratamos en especial un aspecto, el más relevante, que atañe a la política. Tratamos de la Iglesia y el Estado, en su relación mutua, y en cuanto asumidos por la teología de la liberación. Política e Iglesia, que es sin duda un centro decisivo en las preocupaciones de toda esa vasta corriente latinoamericana actual de la teología de la liberación.

La teología de la liberación es cuestión fronteriza, y su fecundidad está aliada con su riesgo. Tillich nos recuerda que “la frontera es el lugar propiamente fecundo del conocimiento”. La frontera es nueva y peligrosa, y por eso mismo polémica. Querer una frontera sin polémica es una contradicción, es la cuadratura del círculo. La frontera en sí misma no es signo de victoria ni acierto pero sí el ámbito donde se juega lo importante, lo urgente. Bienvenidas las polémicas teológicas en América Latina, donde antes estrictamente nunca las hubo. Aquí no me refiero a disputas de pequeños círculos, sino de algo que toma a toda la Iglesia en América Latina. Lo inaudito, felizmente, está ocurriendo.

Puntalicemos esta precisión. Se pueden anotar cuatro momentos relevantes en la historia de América Latina, que implican de algún modo graves polémicas de teología, que en el caso fueron siempre de teología política.

Primero: en el origen, con Fray Bartolomé de las Casas, se desencadenó en España una gran polémica teológica, cuyo lugar era el Nuevo Mundo. Fue un gran momento histórico, donde terciaron los Sepúlveda, los Soto, los Vitoria. Y esa polémica fue de una potencia singular, fundadora, inolvidable, y sin duda ligada íntimamente a la “praxis política”. En rigor, fue una expresa discusión de teología política.

Segundo: en la mitad posterior del siglo XIX y principios del XX, es la polémica “ad extra” con el pensamiento del liberalismo triunfante, en la descomposición de la “Cristiandad Indiana”. Pero esto no llevaría a replanteos teológicos radicales. Fue una polémica defensiva, repitiendo las mismas coordenadas que en Europa. Pero lo que estaba en juego era una cuestión central de

¹³ “Liberación: Diálogos en el CELAM”. Documentos CELAM Nº 16. Bogotá, Colombia. Agosto de 1974. Págs. 135-192.

teología política. En la relación Iglesia-Estado, dentro de lo tradicional, se distinguió entre “tesis” e “hipótesis”. Una transición entre la situación de cristiandad y la situación literal. Tesis, unión de la Iglesia y el Estado; hipótesis, separación, la Iglesia libre en el Estado libre, según expresión de Montalembert.

Tercero: la otra instancia a retener en este siglo es la de las décadas 30 y 40, alrededor de la “nueva cristiandad” de Maritain, con participación activa de algunos latinoamericanos, en especial del argentino Julio Meinvielle o del chileno Osvaldo Lira, en nombre del “integrismo”, añoranza de la vieja cristiandad. En comparación con la anterior, fue una polémica “ad intra”, que tocó a los católicos latinoamericanos, pero no a los que estaban fuera de la Iglesia. Es que, en conjunto, la Iglesia ya estaba relativamente marginalizada en los procesos latinoamericanos, no era protagonista que generara vigencias. Al “fuera” llegó más por sus consecuencias, por los nuevos partidos demócratas cristianos. Por un moverse diferente de la Iglesia, que buscaba su reinsertión, en el sentido de recuperar vigencia, adaptándose a nuevas circunstancias, volvió a estar en el centro de esta polémica “Iglesia y Política”, en especial la relación de “persona”, “pluralismo” y “bien común”. Se movió más en un terreno filosófico que teológico, y es como prolongación del momento anterior, pero en busca de un nuevo impulso.

Cuarto: ahora la polémica de la teología de la liberación, marca un nuevo giro histórico que, por su incidencia, e incluso la índole de algunos de sus temas, nos remite al escándalo inaugural de Montesinos. Tenemos pues la ventura de participar en una nueva instancia creadora, que esta vez es la primera propiamente latinoamericana. Y no por incurrir en analogías tentadoras, hasta cabe señalar que la teología de la liberación tiene entre sus contrincantes a muchos Sepúlvedas; por cierto, no todo aquel que disiente de ella, o siga otros rumbos, como es mi caso, será un Sepúlveda. Quede esto también claro. La historia no se repite, las metáforas no la sustituyen, y un paralelismo lineal llevaría a ocultar lo original de cada uno de los momentos. El hecho nuevo es que teología política se hace equivalente a teología, sin más, y que lo latinoamericano ingresa como una dimensión de la misma reflexión teológica. Parece ser, entonces, una crisis más radical que las anteriores. Sobre el significado histórico concreto de la teología de la liberación haremos las debidas reflexiones hacia el término del trabajo.

La perspectiva.

Y bien, ¿por dónde empezar? ¿Cómo empezar? ¿Quién es el interlocutor? La teología de la liberación como toda corriente histórica encierra excelencias, promotores, divulgadores y papagayos. Pero algo se juzga teóricamente por lo que le es mejor no peor. No es correcto

juzgar al tomismo por sus papagayos, al marxismo por sus papagayos, aunque estos tienen siempre valor de síntoma social. Descartemos pues lo peor, para centrarnos en lo mejor de la teología de la liberación. Pero en lo que es mejor no hay uniformidad, ni mucho menos.

La teología de la liberación es corriente, no “escuela”. Es más bien un conjunto de convergencias, que no dominan claras divergencias. Basta nombrar al peruano Gustavo Gutiérrez, al brasileño Assmann, a los argentinos Dussel y Scannone e incluso a Lucio Gera, para percibir abismales diferencias. Sería un abordaje legítimo hacer el mapa de sus tendencias y preocupaciones dominantes. Es algo muy delicado, y el riesgo de tomarlos a bulto, expone a sacar “puntos promediales” que, aspirando a representar a todos no hablen de ninguno en particular. Un interlocutor promedial puede exhibir a nadie, y con nadie no hay diálogo. Podemos escabullirnos todos. O podría involucrar un apresuramiento injusto. Así, a pesar de su limitación, que es otro riesgo, para sencillez conviene elegir un interlocutor bien individuado. Y de tal modo que sea el más importante, el más influyente, y por eso el más “representativo” en lo posible de la teología de la liberación. Y ese no es otro que Gustavo Gutiérrez, que en rigor es el creador de la teología de la liberación. Un Gera no está tan difundido. Un Dussel está emergiendo, pero todavía no es determinante. Un Assmann quizá esté liberado de la Iglesia Católica, y su pensamiento es crítico parasitario, en un “hacia” vivaz e indeterminado. Aquí estamos en la frontera de los que profesan la fe católica, no del otro lado. Por tanto, lo más indicado es fijar el núcleo de nuestra cuestión en la teoría de Gustavo Gutiérrez. El diálogo, creemos, será así más fructífero, más responsable por más concreto. Bajo su regla de oro, de validez permanente, enunciada por Aristóteles: “Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad”.

A nivel teórico, conviene mostrar ciertos presupuestos, para economía y autenticidad del diálogo. Me atrevería a adelantar que comparto la intencionalidad profunda de la teología de la liberación, por lo menos tal como la entiendo, aunque mis posiciones teóricas difieren. Justamente por ahí tomaremos el camino de los discernimientos. Será un método comparativo y significativo, pues considerándome un “tomista silvestre”, sin academia ni seminario, me siento inserto en la tradición teológica y filosófica más “clásica” en la Iglesia. Más bien un fronterizo que redescubre a los clásicos, que un clásico esforzándose por alcanzar la frontera. Por tanto, Santo Tomás y la escuela no son responsables de mis dichos. Que un laico sostenga la tradición que tantos clérigos abandonan, es divertida paradoja de Chesterton; a él le hubiera encantado que los laicos salvaran a Santo Tomás de los clérigos. Y la teología de la liberación parece cuestionar algunos elementos básicos de la teología clásica. Recurrimos entonces a la confrontación con la tradición tomista, método privilegiado para establecer claros

discernimientos dentro de la Iglesia, por razones obvias, ya que las afinidades y diferencias saltará a la vista, y se podrá percibir mejor qué es lo nuevo o no, qué abre otros horizontes, etc. Lo nuevo emerge aquí de su cotejo con lo clásico, y a veces relega a lo clásico a la vejez, pero también puede hacer ver la novedad de lo clásico, sus potencias escondidas, olvidadas, renovadoras. Puede haber un servicio mutuo. Es un modo de facilitar el intercambio. El tomismo, que tuvo y tiene tantas vicisitudes, tantas vertientes distintas y aún contrarias (fueron tomistas Fray Bartolomé, Vitoria, Maritain, Meinvielle...) no es una totalidad acabada, y su crítica y autocrítica es indispensable para su progreso, acorde con las exigencias que la vida de hoy nos plantea.

Se hará pues una reflexión crítica sobre la teología de la liberación. Un juicio de opinión, dada la índole de la materia. Un grado de conocimiento probable, no necesario. No estamos aquí, como en las matemáticas, en una ciencia demostrativa, exacta, sino en un campo más fluido, más incierto, como es el que atañe a varias denominaciones de ciencias humanas, sociales, morales, políticas. Por otra parte, criticar no es refutar. Crítica y refutación no coinciden necesariamente. Puede haber refutación, pero es ante todo, y previamente, un buen calado de los problemas planteados, de sus razones, de sus oscuridades y pistas incitantes, o todavía no desbrozadas, y también de saltos que hilan términos que sentimos como justos, pero donde no se perciben sus mediaciones. Puede ser adecuada localización de dudas, de incertidumbres. De omisiones significativas, no porque no se trate un determinado problema -de esas omisiones no se salva nadie- sino de aquellos que puedan ser consecuencia de ciertos planteos, y que sirven para mostrar la índole del planteo. En fin, no hay diálogo que no sea crítico, y aquí se trata de dialogar. Además, la teología de la liberación es una teoría en gestación, está en sus primicias y tanteos, en movimiento, ni siquiera muy desarrollada. Por eso, el espíritu de la crítica quizá redunde en contribución, si suscita mejores precisiones y mayores desarrollos.

Nos moveremos en dos planos, no separables: el de los principios teórico-prácticos y el de la evaluación de la circunstancia latinoamericana, y su modo de ligazón recíproca. Estas dos dimensiones son consustanciales al pensamiento de Gutiérrez, que pertenece al orden de un "conocimiento prudencial", de lo singular histórico. Para guardar un desarrollo didáctico, comenzaremos por los principios y terminaremos en la situación latinoamericana. Esta división no será rígida, pues la índole misma de la teología de la liberación exige el tránsito continuo de uno a otro.

En el orden de los principios, nuestra preocupación central será, como primera parte, presentar esquemáticamente la posición global de Gutiérrez. La secuencia lógica de la

estructura intelectual de su óptica fundamental; y como segunda parte lo relativo a la política - y aquí aparecerá lo relativo a la situación histórica latinoamericana- con lo que creemos completamos nuestro tema al nivel de la práctica, en el orden fáctico. La desembocadura final será la posición de los términos de base en que debe plantearse la relación Iglesia y Estado o Política.

La secuencia teórica de Gutiérrez.

La obra de Gutiérrez no es completamente conocida, pues el libro publicado, con tan grande difusión *Teología de la Liberación: Perspectivas* no refleja totalmente su pensamiento actual. Sólo muy limitadamente circulan algunas versiones de las numerosas conferencias de Gutiérrez, cuyo arte fundamental es hablado más que escrito. Dudo que el que sólo haya visto el libro, aquilate el alcance de muchas posiciones de Gutiérrez. Aseguro que el haberle oído algunas conferencias o haber visto versiones de ellas: *Marxismo y Cristianismo*, *Reflexión Teológica sobre Fe y Política*, *Evangelio y Praxis de la Liberación*, *Sobre Teoría del Conocimiento*, *Algunos aspectos teológicos de la situación del laicado y la Iglesia en América Latina*, me esclareció varias cuestiones planteadas en su libro. Por tanto, dejo constancia que no dispongo de todos los elementos de juicio necesarios para apreciar la totalidad actual del pensamiento de Gutiérrez, que está en plena ebullición, aunque sí lo suficiente para arriesgar el ubicar el lugar sistemático de algunas cuestiones disputadas. Y esto me parece un esfuerzo de honestidad absolutamente necesario. No es conveniente aislar un tema particular, separado de todo su contexto teórico más vasto, pues se corre hacia el malentendido y la tergiversación. Por el contrario, debemos imbricarlo, pues así se presenta, situarlo en la totalidad teórica que lo sostiene y la circunstancia histórica que lo promueve. Más aún. No puede darse por sobrentendida esta totalización teórica, descontar que sea conocida por todos, pues se trata de un pensamiento nuevo, que se quiere nuevo. La familiaridad atmosférica que exista con esa nueva teología, no garante ninguna presunción de objetividad adecuada. Diría que todo lo contrario: asegura resonancias fragmentarias, imágenes distorsionadas, tópicos efectistas, pasionales, en pro y en contra. Entonces, si no nos formulamos metódicamente qué es ese pensamiento nuevo en su conjunto, cuáles son sus articulaciones y líneas de fuerza, habría un deslizamiento hacia juicios desparramados, violentando el sentido global. Lo intentaremos pues esquemáticamente, para claridad del diálogo y facilidad de rectificación. Esta síntesis me ha sido muy difícil, pues es una "reconstrucción" propia, de lo que pude hilar de muy diversas exposiciones. Queda pues a beneficio de inventario, sujeta a correcciones pertinentes.

1. La praxis histórica

No hay una exposición expresa de Gutiérrez respecto de la praxis sino a través de referencias de y sobre otros autores. Puedo pues entreverar los cables.

La praxis es la actividad humana. La totalidad de la acción humana. Es una actividad de transformación, una tarea de transformación. De transformación en relación a la naturaleza, la sociedad y Dios.

Transformar a la naturaleza (apropiación de la naturaleza, fuerzas de producción), transformar a la sociedad. Es una transformación que acaece dentro de la sociedad. Y transformar a la sociedad, implica también transformar la relación con la naturaleza. Unidad de naturaleza y sociedad. La unidad de esa doble dimensión de la transformación es la historia. La historia es historia de las transformaciones de la relación naturaleza-sociedad. Por tanto, la historia es transformación de la historia, en cuanto ya hecha, pues está intrínsecamente abierta al futuro. Por tanto, la ciencia fundamental, englobante, es la ciencia histórica.

Pero esa historia tiene un sentido. Su sentido le es dado por la fe, relación con Dios, que implica una relación con la sociedad, y por ende con la transformación de la sociedad. La fe se refiere a Dios, Padre, que nos pone en relación de filiación y fraternidad con los hombres, por mediación de Cristo. La historia es el ámbito de realización del amor y la justicia, como exigencia actual del Reino de Dios. La historia es escatológica, es historia de la salvación. La relación con Dios, que se manifiesta históricamente en Cristo, que se prosigue en la Iglesia, es ante todo el descubrimiento del Otro, especialmente en el pobre, en el oprimido. Comprometerse con Dios, es comprometerse con el hermano, con el pobre, y por tanto transformar la sociedad que genera pobres, se hace así acción política, praxis liberadora. La praxis cristiana es liberadora, pero realizándose políticamente, trasciende lo político mismo. Pues lo político no se cierra en lo político, sino que “desfonda” lo político mismo: los hechos históricos significan conflictos entre gracia y pecado; Cristo fue al corazón de lo político, señalando que en su hondura, lo político es un conflicto gracia-pecado, es un conflicto hombre-hombre y hombre-Dios. Y el corazón de lo político es la exigencia de fraternidad, que sólo es, sólo tiene sentido, por Dios Padre. Así, el hombre busca en la liberación política, más que la política, la utopía de la creación de un hombre nuevo, distinto, de una sociedad cualitativamente distinta; busca la liberación del pecado y la comunión con Dios: la Ciudad de Dios, la Polis de Dios, la Política de Dios.

De ahí que la reflexión teológica, sea una reflexión crítica de la praxis humana a la luz de la Palabra del Señor. Es una reflexión histórica, dentro de la historia, en un momento de la historia, condicionada por la historia, y por ende la teología es el máximo conocimiento histórico, pues de algún modo abarca el sentido global de la historia, pero referida al juicio del “aquí y ahora” históricos, proyectada hacia un futuro escatológico, imperativo de realización cristiana y promesa fundadora. La fe deviene praxis, transformadora de la historia, en la esperanza del cumplimiento de la promesa, del Reino de Dios. Y en realidad, la historia es la unidad de la triple transformación de las relaciones naturaleza-hombre-Dios.

Este enfoque general no me plantea ninguna dificultad, y en su formulación genérica lo creo válido. Las cuestiones esenciales son a otro nivel, más particularizado: en la forma de comprender más concretamente las conexiones entre naturaleza, sociedad, Dios. En el papel específico de la Iglesia en la historia, en su relación con los Estados. En los tipos de conocimiento que implica esa praxis histórica, y la relación recíproca entre esos distintos tipos de conocimiento (vulgar, ciencia positiva de la naturaleza de la historia, filosofía y teología). Pasemos a éstos.

2. Conocimiento vulgar

Para Gutiérrez la praxis humana es siempre inteligente, concedora. La praxis de la vida común, cotidiana, implica un conocimiento “vulgar”, no en sentido peyorativo, sino de “vulgo”, “pueblo”. Es el conocimiento primigenio del “sentido común”, el conocimiento “natural”. Es la fuente de todo conocimiento posterior, el de la “praxis teórica”, que de algún modo parte siempre de él para volver a él. El conocimiento vulgar es el que tiene el hombre desde el momento que existe; de no haberlo, no habría conocimiento teórico sobre nada. Los otros conocimientos no lo reemplazan, van a decir siempre relación a ese conocimiento vulgar de base, “purificándolo” de diversos modos. Así, la ciencia, la filosofía, la teología (teórica). Es lo que la fenomenología llama el ámbito de la pre-comprensión teórica. La experiencia de fe acaece en esa praxis cotidiana de conocimiento. Es, diríamos, una teología “directa”. Luego sobreviene, como reflexión, intención segunda, la teología como teoría, organización sistemática y metódica del saber de la fe.

Ahora bien, la praxis teórica, tendrá distintos niveles, distintos objetos formales y materiales. Habrá ciencias de la naturaleza, ciencia de la sociedad, filosofía sobre el sentido de ser, teología como saber de la historia de la salvación. Pero el subsuelo, es siempre, el conocimiento “vulgar”. Es evidente.

3. Conocimiento científico

Para Gutiérrez, se divide en dos partes fundamentales. El saber de la naturaleza y el saber de la sociedad. Recordamos que el saber de la sociedad implica necesariamente el saber de la relación hombre-naturaleza.

El conocimiento científico dará mayor precisión y universalidad al conocimiento. Busca establecer leyes. Apoyándose en una síntesis de hechos pasados, busca prever hechos futuros. Previsión implica saber que en tales condiciones: A) sucederá el hecho, B) ley es previsión, anuncio. Hay ley, si se verifica sus anuncios. La teoría científica debe verificarse, hacerse verdad. Está pues intrínsecamente ligada a la práctica, a la realización. La teoría se hace verdad cuando entra en la práctica.

La ciencia de la naturaleza, cuyo modelo es la física matemática, exige siempre la verificación experimental. De ahí que la ciencia se haga también, intrínsecamente, una técnica. Un conocimiento "operativo".

Las ciencias humanas, las ciencias sociales, son mucho más imperfectas, aunque tengan la misma exigencia de verificación. Pero aquí hablamos de verificación en sentido analógico. Pues su verificación es en la praxis humana, infinitamente más compleja. Hablar abusivamente ya del carácter de "cientificidad" en las ciencias humanas, es extrapolar, aunque sí sean un intento de conocimiento científico. La praxis histórica no puede nunca refutar completamente algo, una teoría, pero da indicios con grados de certeza. No hay conocimiento absoluto de la historia. En fin, la cuestión de la verificación en las ciencias humanas es problema abierto.

En este orden, es que plantea Gutiérrez su relación con el marxismo. Para Gutiérrez el marxismo no es una filosofía. No es un sistema total de comprensión de la naturaleza, el hombre y Dios. Eso fue lo que pretendieron Engels y Stalin, con el "materialismo dialéctico", una de cuyas partes es el "materialismo histórico". Hicieron una extrapolación nada científica a la totalidad del ser. No, el marxismo no es una "concepción del mundo". En esencia, es un intento científico de conocer la historia, la relación naturaleza-hombre, en la historia social. Busca establecer leyes relativas a la relación hombre-naturaleza dentro de la sociedad. No responde al problema del "sentido", no hace juicios de valor.

El equívoco entre cristianos y marxistas radica en considerar su contraste como contradicción de "concepciones de mundo". Eso es un error. El marxismo es fundamentalmente una "ciencia". Ese es el gran aporte de Althusser. Gutiérrez señala además que esa ha sido la gran repercusión del marxismo en ambientes cristianos, en función a esta interpretación dualista: el

marxismo es ciencia, de suyo es un nivel radicalmente diferente al de la fe, no toca la fe. Ciencia por un lado, fe por otro. "Hay algo de viejo fideísmo en esta posición". Cierto.

Gutiérrez ve a Althusser como un neopositivista, porque es un estructuralista. Eso permite una elaboración nueva del viejo problema de la yuxtaposición fe-ciencia. Ese es el enunciado de Gutiérrez, que no ha resuelto aún el problema de la yuxtaposición.

De hecho, Gutiérrez admite, se puede verificar que los marxistas que por el mundo abundan, no dan ese sentido tan restringido a la "ciencia marxista", que la viven como mucho más, mezclándola con elementos éticos y utópicos. Eso sería una inconsecuencia de los marxistas, según Gutiérrez, a nivel de científicidad. Pues lo ético-utópico pertenece a otro nivel, no se puede entretener con la ciencia. Pero el marxismo es ciencia, en lo esencial, y es la necesidad de la acción política la que requiere la utopía. No la ciencia en cuanto tal. Pero la ciencia no está en el aire, sino en hombres concretos, y en los hombres concretos hay siempre utopía. De ahí la mezcla. Y cuando hay mezcla hay ideología. Son los marxistas ideológicos, los que se equivocan respecto a la índole de la científicidad marxista. Y en el marxismo como ideología hay sí elementos no científicos, como el ateísmo, la refutación a la fe.

Aquí estamos en otro de los ejes del pensamiento de Gutiérrez. Nos dice que la fe comunica con la ciencia por mediación de la utopía, y así no hay yuxtaposición. La utopía guarda pues relación por un lado con la fe, por otro con la ciencia. ¿De qué manera con la ciencia? Aquí el pensamiento de Gutiérrez es ambiguo: "la utopía, se renovará según el avance de la ciencia, la ciencia se renovará según el avance de la utopía" Esto puede decir dos cosas muy distintas: 1. O que la transformación de la sociedad, en cuanto dinamizada por la utopía, también se convierte en objeto de la ciencia social, a la vez que, por eso, los nuevos resultados de ese conocimiento científico van condicionando nuevas imaginaciones utópicas en la historia; 2. O que la ciencia misma va constituyéndose utópicamente, desde la utopía. Entonces aquí, la utopía ingresa al concepto mismo de "ciencia", y la convierte en filosofía, pues en su propio fundamento ingresa el valor, el sentido.

En el primer caso, la utopía queda extrínseca a la constitución de la científicidad. En el segundo caso, la utopía es constituyente intrínseco de la científicidad misma en lo humano. Y si no es este segundo caso, no habría mediación por la utopía, en las ciencias humanas, con la fe. Y Gutiérrez, que parece sostener el primer caso, también cree que la fe relaciona con la ciencia, por mediación de la utopía. Este me es un punto particularmente oscuro, y a la vez esencial.

Gutiérrez no acepta al marxismo como filosofía, sí como ciencia. Una ciencia neutra ante el sentido, ante el valor. Es una interpretación extremadamente discutible de Gutiérrez. Pero señalemos que no corresponde endilgarle a Gutiérrez ninguna acusación de “marxista” en sentido filosófico. No es ni quiere ser eso. Pero en este punto pienso exactamente lo contrario que Gutiérrez.

Desde mi punto de vista, la originalidad del marxismo es que constituye una “ciencia” humana de un nuevo tipo, en relación a las pretensiones positivas, y es que incluye en ella, de raíz, en la idea misma de ciencia, a la utopía. Hay actualmente una tremenda confusión entre la idea de “ciencia” al modo positivista o al modo marxista, y se transita del uno al otro, alegremente. Un punto a discernir entonces es siempre de qué “cientificidad” se trata, de lo contrario el equívoco es permanente. Al respecto, me inclino más a la visión de Croce que a la de Althusser, en lo relativo a la índole de la “ciencia” marxista. Sólo que para Croce -que sostenía la positivista- eso era una objeción, y en cambio para mí es elogio a ese pensar “económico-político”. El marxismo es un genial “jusnaturalismo” en la hermenéutica misma, en la constitución misma de sus conceptos científicos. Sólo que es un jusnaturalismo vergonzante, en la historia, en la praxis, e inconsecuente por ser una filosofía inmanentista, y por eso contradictoria con la verdad. Pero al revés de Gutiérrez, creo que lo mejor de la ciencia marxista es su esencial constitución como filosofía, mal que les pese a muchos marxistas. Gutiérrez enuncia su concepto del marxismo, pero no lo justifica. Aquí yo hago una afirmación inversa, pero tampoco es este lugar para justificarla. Tanto Gutiérrez como yo, “destruimos” el marxismo usual, para recomponerle en otro sentido; pero en mi caso ya no es marxismo en absoluto, en el de Gutiérrez es un marxismo científico, que a mi criterio no es el marxismo y que no existe. Sólo que creer que existe, y no justificarlo con la amplitud que ello requiere, lleva a inmensas confusiones en gente menos formada que Gutiérrez. Es lo que ha pasado en amplios sectores juveniles. Mezclan un fideísmo con un marxismo como ciencia, ¿pero cuál es esa ciencia diferenciada de lo ideológico habitual en los marxistas?

De todos modos, la cuestión está abierta. El reto del marxismo es insoslayable por los cristianos. Gutiérrez ha formulado una respuesta, intentando absorber al marxismo, por un camino. Otros tomamos otros caminos. Pues la mera actitud de rechazo global del marxismo es inconducente, inservible. No se vuelve la espalda a pensamiento tan poderoso, con tantas verdades originales, no percibidas por el pensamiento cristiano. Pero estamos adelantando. Pues ya hemos llegado al dominio del conocimiento del “sentido”, a la filosofía.

4. Conocimiento filosófico.

Para Gutiérrez, aquí pasamos a otro nivel que el científico. ¿Qué es el ser? Esa es la pregunta constituyente de la filosofía. Esa pregunta sufrió en la historia ciertas inflexiones: pasó a “¿por qué hay que ser y no nada?”, para convertirse finalmente en: “¿cuál es el sentido del ser?” ¿La vida vale la pena ser vivida? De una pregunta sobre lo real, el ente, pasa a ser una pregunta sobre “el sentido de la vida humana”, sobre el significado último del hombre. Así, la “ontología clásica” se antropologiza, se vuelve interrogación ética.

Gutiérrez mantiene el término de ontología para la filosofía. Pero eso es equívoco. Pues no incluye, sino que rechaza a la “ontología” en su sentido clásico, tomista, aunque no exclusivamente tomista, también de Nicolás Hartmann y tantos otros. La ontología no es aquí ciencia de la realidad, no es ciencia englobante, trascendental, de lo real, y que por eso incluye al “valor”, al “fin”, al “sentido”. No, eso es un pensar “cosmologizante”, pues lo real sensible es sólo objeto de la “ciencia”, no de la filosofía. En sentido metafórico, sin pretensión literal, digamos que Gutiérrez cree válida la destrucción que Kant hace de la ontología. De allí que Gutiérrez, a nuestro criterio, introduzca el cisma, típicamente idealista, entre ser y valor. No emplea el término “ser” como englobante de todo lo real, sino en el sentido de “valor”. Nos encontramos aquí con la tradicional separación, de origen idealista, entre juicios de realidad y juicios de valor. La filosofía no tiene nada que ver con los entes, sino con el valor, el sentido. Para Gutiérrez, la ontología en sentido clásico ha sido sustituida por la ciencia.

La fundamentación filosófico-tomista de la eticidad, es esencialmente ontológica. La ontología es uno de los modos de la razón de aprehensión de lo real y el valor. No es asunto aquí de discutir cómo es el tipo de convivencia y relación que los tomistas sostienen haya entre la filosofía (ontología) y las ciencias positivas. Sólo registramos el hecho. Hay quienes sostienen modos diversos de la racionalidad, hay quienes tienden a una visión unívoca de la racionalidad, y también sólo registramos el hecho que Gutiérrez no cree en la coexistencia de los dos tipos de conocimiento, ontológico en sentido clásico, y científico positivo. Pero a su vez Gutiérrez no ha desarrollado ninguna filosofía. No sabemos por tanto si hay fundamentación racional de la “objetividad del sentido, del valor”.

Me inclino a pensar más bien, que no la hay. No hay indicios de tal preocupación en Gutiérrez. Sólo sí la polémica continúa contra la tradición ontológica clásica. Sus sostenedores seríamos los “últimos griegos”. Aunque Gutiérrez nunca hizo una explícita crítica, sistemática, a esa tradición. Cuando lo hace, es sólo para comparar su “caducidad” en relación a la ciencia positiva moderna, donde el conocer especulativo es desplazado por un conocer

transformador, operativo, verificativo. Demás está decir, que no compartimos tal posición disyuntiva.

¿Hay fundamento racional objetivo de la ética? El único indicio es el de la necesidad de utopía en el hombre. Hay una imaginación utópica incesante en la historia del hombre. Gutiérrez habla, es cierto, de la “racionalidad de la utopía”, pero no sabemos cuál es, de qué tipo es. A mi criterio, estamos aquí en un “impasse”. Descartada la ontología, aceptada la ciencia positiva. ¿Cuál la racionalidad de la utopía? ¿Cuál la razón, el fundamento objetivo de la utopía? Pues puede ser una ilusión permanente en el hombre, un pretexto vano, una protesta subjetiva por el conflicto. ¿Y si la contradicción del hombre con el hombre es la realidad permanente? Todo el positivismo científico, que pretende neutralidad ante el valor, el sentido, sostiene que estos son solo agregados de la mera subjetividad humana, que son en esencia arbitrarios, irracionales. No veo qué otra salida tenga Gutiérrez a nivel de su concepción de la filosofía. Esta tendencia de Gutiérrez no es por cierto exclusiva de él, toma a vastísimos sectores del pensamiento contemporáneo, incluso a cristianos.

Con estas puntualizaciones, no quiere decir, por supuesto, que solo la ontología tomista hace tal fundamentación. Puede haber, hay y habrá otras. Tampoco creo que el tomismo sea obligatorio para los católicos. Eso es un disparate. Pero aquí no hago más que plantear las dudas que resultan del planteo de Gutiérrez: dudas que valen por sí mismas, y que no postulan una respuesta tomista en exclusividad.

5. Conocimiento teológico.

Aquí aumenta mi inseguridad de haber comprendido bien a Gutiérrez. Mi impresión es la siguiente. En la constitución teórica de la teología de Gutiérrez, es obvio, la filosofía no juega ningún papel. El pensamiento teológico sistemático, parece no necesitar de ninguna filosofía. La ontología en sentido clásico, no juega ningún rol. En rigor, la teología es sólo un saber histórico fáctico. ¿Cuál la participación de la razón en la construcción teológica? ¿Cuáles las condiciones de la intelección histórica de la Palabra del Señor? Claro, se hace siempre teología desde la praxis, aquí y ahora, en una situación histórica singular, y ello repercute en nuestra aprehensión de la historia bíblica misma. ¿Pero cuáles son los medios racionales de acceso, de organización sistemática, teórica, del dato revelado? Sin duda, cuentan las ciencias históricas, la exégesis. La teología es teología bíblica, sin filosofía. ¿Pero la hermenéutica, en su posición misma no involucra siempre una filosofía? Bultmann supone una filosofía, Bonhoeffer supone otra filosofía, Rahner supone otra filosofía, etc., etc. ¿Cómo nos desprendemos de la filosofía en la construcción teológica sistemática? ¿Es posible? ¿Sólo nos podemos auxiliar con

las ciencias positivas? Estas son cuestiones que me plantea la teología de Gutiérrez. La teología sólo sería histórica, fáctica, sin recurso a la filosofía.

En realidad, me parece, en Gutiérrez sólo por la inteligencia de la fe alcanzamos el sentido. No la plenitud del sentido, sino simplemente el sentido, todo el sentido objetivo. En mi opinión, Gutiérrez aunque atribuye a la filosofía un ocuparse del sentido, es de un sentido infundable racionalmente, universalmente. Y por tanto, en el fondo, la filosofía se adelgaza a tal punto que desaparece, y se sobrevive por mera inercia nominal. Y entonces el lugar propio del sentido, en su totalidad, es la teología. Todo lo demás, las utopías, son síntomas del sentido, pero quedan por sí mismas en el aire. La teología, la fe, es en verdad, el único lugar real del sentido, del valor. Conocimiento auténtico, objetivo, sólo habría de diferentes modos en la teología histórica y las ciencias positivas. Si la teología prescinde de la ontología, significa que sólo, por la fe el hombre puede captar su propia esencia y exigencia. Todo saber objetivo del valor sería de cristianos o "cristianos anónimos". El anonimato sustituye a la razón natural. Todo saber del valor de ser sería fe, implícita o explícita. No habría filósofos, sino teólogos buenos o malos. Esta me parece ser la tendencia esencial de Gutiérrez. No es un solitario en esto. Dentro de la Iglesia católica esa es también una vasta corriente, que asume múltiples formas¹⁴.

Aunque discrepo con esta posición, no entro a discutirla. Constató simplemente lo que me parece ser otro lugar problemático. Muchos teólogos católicos que no son teólogos de la liberación concuerdan con esta posición de Gutiérrez. Lo que a mí me resulta claro, es que este tipo de enfoque está condenado de suyo a aplicar "paradigmas" bíblicos a nuestra historia fáctica actual, para alcanzar una comprensión cristiana de la coyuntura. Los ejemplos sustituyen a la vacía universalidad de la razón. Si llevamos al límite esa tendencia implícita del biblicismo sin filosofía, llegaríamos a un nominalismo, donde no habría universales objetivos: si

¹⁴ VON BALTHASAR, Hans Urs, De l'intégration: Aspects d'une théologie de l'histoire. Desclée de Brouwer 1970, p.10. "La antigüedad agonizante (Agustín planteaba la cuestión filosófica fundamental -"¿qué es el ser ente? ¿por qué existe en general algo que tiene la cualidad de ser y que nos es dado?"- al mismo tiempo que la cuestión teológica principal, ¿qué es lo que la Palabra de Dios nos dice de Dios"?. Este modo de pensar es siempre necesario para nosotros y de más en más. Para nuestros contemporáneos, en efecto, la cuestión teológica no se acompaña más de la cuestión filosófica, sino solamente la cuestión de la ciencia dicha exacta que se vanagloria hoy de suplantar a la filosofía. En estas condiciones, el dato es "supuesto" en su carácter de dato, y nadie se interroga más sobre la cualidad de ser dado. Esta degradación de la cuestión filosófica repercute sobre la teología, de tal manera que ésta, en lugar de mantener el misterio inaprehensible de la revelación divina como el fenómeno fundamental, por el contrario sin apercibirse, extrae el pretendido "contenido" y se apresta enseguida a hacerlo entrar en sus propios "programas" (de derecha o izquierda). Igual que el representante de la "ciencia exacta" interpela al filósofo y le pide de no "detenerse siempre" en la estéril cuestión del ser, sino de sobrepasarla del mismo modo el representante de una teología que ser quiere "exacta" a imagen de las ciencias (ya se ocupe de dogma, de moral, de exégesis y cualquier otra cosa) exige de nosotros que nos volvamos hacia esos dominios del conocimiento donde se puede adquirir una certeza y obtener un resultado positivo y consignable". Esta caracterización no se refiere a la teología de la liberación, pero creo que involucra alguna de sus tendencias. Por otra parte, von Balthasar constata el hecho, pero no da razón del hecho.

la universalidad real del concepto es problemática, entonces los hechos históricos se iluminan sólo comparándolos con hechos históricos. Hechos con hechos, donde el ejemplo remeda la universalidad del concepto. Será un método analógico, cuasi metafórico, de difícil control racional. El uso del Éxodo en relación a la situación de América Latina, no es más que un ejemplo, del principal método que puede tener una teología puramente histórica, en su relación con la historia actual. Y la exigencia de fraternidad -¿acaso apelación a la universalidad esencial?-, que se agrega a los resultados de las ciencias humanas. Confieso que no veo otros senderos, si uno lleva la lógica hasta sus últimas consecuencias. Aquí, dejo simplemente abierta la cuestión. Desde mi punto de vista la teología de Gutiérrez es un “sobrenaturalismo” radical, del que no percibo su posibilidad de mediación crítica con las ciencias humanas. Son compartimentos estancos, de jure, aunque no lo sean de “facto”, en la mezcla de una praxis ideológica.

Esto es lo que entiendo y reitero estoy dispuesto a toda rectificación fundada. Por otra parte, el problema rebasa a la misma teología de la liberación y nos incluye a todos. Y ese problema, que es la gran cuestión que a todos se nos plantea, no es otro que la implicación de ontología e historia. ¿Historia sin ontología? ¿Ontología sin historia? ¿Ontología histórica? ¿De qué modo? ¿Bajo qué relaciones? El fácil repudio actual a la ontología -con el recurso del menosprecio a las “esencias”- nada resuelve y no pasa de retórica.

Política.

La teología de la liberación ha prestado un inestimable servicio al reponer a la política en el corazón de la teología. No tengo dudas que la teología, que es ante todo conocimiento de Dios, implica de suyo una perspectiva humana esencialmente política. Pues esa es la perspectiva divina, lo que los antiguos llamaban “política de Dios”. Y esto con todo el inmenso margen de incertidumbre humana ante el misterio, pues nadie se pone a Dios en el bolsillo.

Aquí invertimos la lógica expositiva anterior, y comenzaremos por el pensamiento tomista, en el orden filosófico, fijando así nuestros conceptos centrales y el marco de algunas incógnitas, para pasar luego a la política en la teología de Gutiérrez. Es indispensable determinar algunas ideas nebulosas respecto a la praxis, a la filosofía política, y al orden del conocimiento prudencial político en relación con la ciencia histórica. (ciencias humanas)

1. La praxis humana.

La praxis aparece como lo opuesto a lo dado, a lo absolutamente determinado. Los animales, las cosas, no se realizan como praxis, pues son “datos”, pura determinación, determinismo.

Son más productos productivos, que auto-productores. En cambio la praxis es algo específicamente humano. Es la realización humana, la autoproducción de la realidad humana (que es siempre social). Sin embargo, la “praxis” y lo “dado” se oponen relativamente, pues se implican recíprocamente. Más aún, en lo “dado” se genera la praxis, pues al hombre le es “dado” el ser, como determinación indeterminada, como ser racional libre, abierto al infinito, que se realiza en la praxis. La praxis es por la libertad.

Al hombre le es dado ser hombre, de modo que sea responsable de su humanidad, formándola libremente. Dios le da naturaleza que trasciende a la naturaleza, para que haga históricamente su “segunda naturaleza”. Así, el hombre, ser social, en sociedad, es agente, autor, “causa sui” (*liberum est quod sui causa est*) que se determina así, por sí. O sea, el hombre no es sujeto totalmente determinado en su forma natural, definido: en su naturaleza no es simplemente “esto” o “aquello” (finito) sino que sobrepasa toda determinación limitativa, es una naturaleza libre, y libertad es formación de sí por sí. Para el hombre actuar según su naturaleza, es autodeterminación, praxis. Por la praxis el hombre va formándose, dándose su propia “figura” espiritual, un nuevo ser, en pos de una significación definitiva. Libertad en la acción, no en el acto de ser, ni suyo ni del cosmos. Con expresión de De Finance: Dios es la libertad que pone libertades, la creación divina es posición de libertades, la libertad es medio y fin del hombre, pues la creación es ser para Dios, hacia Dios, arquetipo de libertad¹⁵.

La “naturaleza humana”, la “esencia”, no está “fuera” de la historia, sino siempre en la historia, como “a priori” ontológico, real, de y en toda realización histórica humana. Aunque en el orden del conocimiento sea a través del análisis histórico que descubrimos la estructura fundamental del sujeto histórico que condiciona a la historia, que se realiza en la historia. Es una tarea de ontología ese discernimiento, que deriva en ética en el orden dinámico de la “acción humana”, de la praxis, para comprender la ley de la libertad, el sentido de la libertad, los fines y valores últimos que mueven todo.

La “esencia” humana es bien real, nada “ideal”, es estructura dinámica que sólo existe históricamente, fundando la historia. El hombre es “naturaleza histórica”, no simplemente historia. Y cuando un marxista como Kosik habla de la “praxis” como “ser específico del hombre”, esto puede significar dos cosas: o ser entendida del modo que expusimos antes, o ser entendida como negación de la naturaleza humana, como que el hombre es pura historia; que la praxis hace la “naturaleza humana” y no la “segunda naturaleza”. De este último modo,

¹⁵ DE FINANCE, Joseph, *Existence et Liberté*, Vitte, Lyon, 1955. Puede consultarse el capítulo VII: Sobre la Liberación, donde hace una clasificación de los distintos tipos de liberación posibles.

no habría universalidad posible, y todo lo histórico, por ser tal se justificaría como tal. No podría exigírsele nada, no estaría obligado a nada, no habría posibilidad de norma o valor ético objetivo. Sólo para un hombre esencialmente libre es un contrasentido la opresión, la explotación, la enajenación, y tiene sentido la liberación. De no haber tal esencia, habría libertad de todo o necesidad de todo, indiferentemente. Pura facticidad, proyectos arbitrarios. Claro, la cobardía intelectual de los negadores de la “naturaleza humana” les hace incurrir en el truco de reponerla subrepticamente a cada momento, y de clamar por la salvación de lo que niegan. Es que la diversidad de figuras y modos históricos del hombre obnubila su unidad, aunque esa unidad presione todos nuestros juicios. O se cree que la libertad es “incompatible” con la esencia, contradictoria con “lo dado”, pero si fuera así todo estaría permitido. Serían libertades irracionales en conflicto con otras libertades irracionales, y nada más. Sería un puro inmanentismo autoconstructivo, o un puro positivismo, un actualismo, un historicismo. Esto pulula en el pensamiento contemporáneo. Así, el marxismo no es un positivismo, sino una filosofía histórica de la inmanencia, en la cual el hombre social es su propio creador.

Hoy muchas versiones de la “praxis” implican ateísmo, están intrínsecamente ligadas a la negación de la “naturaleza humana”, a la negación del ser primordial del hombre como don de Dios. Convendría hacer hincapié en este punto, para comprendernos todos. Es necesaria la claridad sobre la idea de praxis que significamos.

2. Filosofía política.

A nivel ontológico, la ética es ya “teoría práctica”, en cuanto que el sujeto que conoce, conoce para un determinado bien, para una acción finalista: hay “objeto práctico” cuando es operable, factible por el hombre, cuando se tiene la finalidad de realizarlo. Así la ontología desemboca en la praxis, se hace ética, “teoría de la praxis humana”. Se hace teoría intrínsecamente comprometida con la realización práctica, es una teoría orientada a la transformación de lo real. Conoce para transformar, con determinados fines la praxis social humana y la naturaleza material. Y la plenitud de la ética es la filosofía política, la política, pues el hombre no es solitario, sino animal político.

De tal modo, la ontología se convierte en teoría ética, y esta culmina en teoría política. La ontología desemboca y culmina en la política. Por supuesto, Dios es fundamento y sentido del ente, Dios es razón de ser y fin de la acción humana, que como acción humana plena es “política”. Y el Reino de Dios, la transparente política de Dios. Veamos sintéticamente, el paso de la teoría ética general a su culminación política.

La ética es parte de la ontología, en el grado de ser de la antropología, donde ésta como teoría ontológica especulativa se convierte en teoría práctica, y se refiere a la índole de la acción propiamente humana en general. Como es obvio parte de los “datos” de la praxis histórica, para descubrir si hay fines, valores, que le sean propios, inherentes, y que siempre debe realizar. Comienza descriptivamente y, a través de una “crítica del deseo” humano, descubre la erótica radical del hombre, la constitución de la acción propiamente humana, que se refiere intrínsecamente al bien, a la felicidad, a la beatitud, a Dios. Así, el conocimiento sistemático de la acción moral, que es la acción humana, praxis, toma a ésta en su generalidad, haciendo abstracción total de sus diferentes realizaciones particulares, para abarcarlas implícitamente a todas, con la determinación más universal, menos determinada. Se fijan así los principios universalmente válidos, implicados en toda praxis, aún en aquella que los niegue. Viene luego el segundo momento teórico-práctico, donde se determina más concretamente, por abstracción formal, la praxis moral. Aquí la cuestión se centra en los elementos necesarios de toda sociedad humana posible: individuo (monástica), familia (doméstica), Estado (política). Y el Estado engloba y tiene primacía sobre el individuo y la familia. De tal modo, en la filosofía política donde radica la eticidad suprema, articuladora y subordinante de la eticidad doméstica y monástica. La teoría ontológica, se convierte en ontología política, en la teoría-práctica que es la filosofía política.

A su nivel de reflexión universal, necesaria, la filosofía política se concentra en los componentes necesarios de toda la sociedad humana posible. No hay sociedad humana sin hombre, sin reproducción del hombre, sin Estado. Esto está implicado por toda sociedad humana. Y si no, no hay sociedad. Aquí, el pensamiento tomista dejaba fuera, por lógica, los elementos fácticos, variables, contingentes, de la historia (clases sociales, grupos de toda otra índole, instituciones, etc., etc.) No es necesario a la naturaleza humana social que haya clases tales o cuales, grupos profesionales tales o cuales, etc. Aquí la reflexión es universal, no de tal o cual circunstancia histórica, y se liga a lo propio de la acción humana en toda historia. Por cierto, no hay sociedad sin individuo, no hay sociedad sin familia, y no hay sociedad que no sea global, es decir, Estado. Toda otra sociedad que no sea “global”, Estado, sólo puede ser dentro del Estado. En cambio, puede haber en principio, sociedad sin clases. Las puede haber o no en un Estado, es asunto contingente en la historia, no necesario en la historia. En la historia puede haber estados clasistas o no clasistas: la clase no es inherente al ser del Estado. Es posible, pero no necesaria. Y bien, es a este nivel de universalidad ontológica que se mueve la filosofía política (llamada por otros ya política, ya ontología o teoría del Estado, ya metafísica social, ya ética social, etc., etc.).

La filosofía política se refiere a la plenitud de la acción ética humana, en cuanto su fin es superior y englobante respecto de la monástica y la doméstica, y a todos los otros modos de comportamiento ético, que en la historia concreta determinan también, es obvio, a la monástica, la doméstica y afectan la índole del Estado particular, concreto en el aquí y ahora de la historia. El fin universal del Estado es el bien común. Y la filosofía política tiene por objeto formal discernir en general la “teología” exigida por todo Estado. Los elementos constitutivos de todo ente estatal, que es una “unidad de orden”. A este nivel es ontología del Estado, teoría fundamental del Estado. No trata particularmente del Estado aquí y ahora, de este u otro Estado histórico individual. Trata de la exigencia constituyente de cualquier Estado, de su radical posición para el bien común: busca encontrar la estructura radical exigida en toda acción humana social posible, la forma esencial de la sociedad como tal, para realizar el bien común a través de la justicia.

La justicia está implicada en toda relación humana. La justicia es lo que constituye al nosotros, la injusticia lo que destruye al nosotros. Toda la historia se mueve en este doble movimiento. Toda relación humana es justa o injusta, y constitutivamente exige la primacía del bien común, de la política, donde se realiza la mayor injusticia. Pero la injusticia no es una exigencia constitutiva de la naturaleza humana, de la acción humana. Es un hecho histórico, es libertad que rompe con la ley que le es inmanente. Por eso, la filosofía política examinando la exigencia del bien común y la justicia, sólo muestra las condiciones de posibilidad de la injusticia. Y ya no es la filosofía política, sino el conocimiento histórico como tal, el que examinará la lógica factual de los conflictos y contradicciones humanas, de los Estados. Pero ya no estamos al nivel del conocimiento ontológico de los universales.

Y el bien común, reino de los fines, reino de la libertad, siendo un bien, es último en el orden de la realización, y aparece así como el ideal necesario a que tiende toda sociedad. Es la utopía real, fundada racionalmente en el ser, que dinamiza toda acción humana para dar forma a lo real. Es la afirmación radical del ser humano, inmune a toda negación fáctica, y que enjuicia como negación a toda negación fáctica. Es la afirmación primordial que sustenta la necesidad siempre renovada de negación de toda negación.

Las múltiples “imaginaciones utópicas” en la historia, surgen de esa constitutiva exigencia del bien común del ser humano social, constitutiva del ser del Estado. La ontología política descubre esa estructura esencial de todo Estado contingente, de todo Estado en el aquí y ahora de la historia, que es la norma de todo derecho y da razón de la lucha por la justicia. Es la verdadera “utopía” reguladora, la utopía de toda utopía particular, la que funda toda

“crítica” a la realidad fáctica del Estado particular histórico. Pero no es una idealidad que sobrevuela al ser, sino que brota del mero hecho de ser sociedad humana global. A esto, el tomismo pretende llegar por la razón, objetivamente. Sólo que esa evidencia de la razón, cae en la angustia de la imposibilidad de realización para todo lo humano de la utopía. Toda la historia universal testifica el fracaso de la utopía. La facticidad histórica aparece como el escándalo del reino de la injusticia. Pero hay escándalo, porque la facticidad de la praxis se muestra contradictoria con su ideal inmanente, con su exigencia constitutiva. De lo contrario, no habría escándalo posible. Así, la razón en su evidencia, desemboca en una perplejidad práctica, que no puede resolver, sino idealmente, pero no en la total efectividad real de la historia total. Y es aquí el salto y el don de la fe, esperanza y caridad en Cristo, el “desfonde”, el “ahondamiento” del bien común en escatología. Por eso la fe, que es un más allá de la razón, en la razón, era definida por Pascal como la “última etapa de la razón”. Por la fe, teologizada, piensa Gentry, la razón produce entonces frutos que no podía producir. ¡Admira esos frutos que no son los tuyos! Aquí puede percibirse que, por otras vías, comparto muy profundamente el pensamiento de Gutiérrez respecto de la relación íntima de política, utopía y escatología.

La política es la plenitud de la ética, tanto en el orden teórico como práctico. En el orden teórico, la ética general tiene prioridad lógica sobre la filosofía política, pero la política tiene prioridad ontológica, en su especificidad. Por eso es la “ciencia arquitectónica” respecto de todos los demás conocimientos prácticos y artes operativas. Pero la filosofía política, en cuanto ontología del Estado “da solamente la trama de los principios generales sobre la cual la política (como praxis concreta), como un arte arquitectónico, guiado por la prudencia, construirá el orden concreto, siempre cambiante”¹⁶.

3. El conocimiento prudencial.

Del conocimiento de la filosofía política, que en la historia descubre las necesidades que le son inmanentes universalmente como fin y valor, tematizándolas, debemos pasar a la acción y al conocimiento histórico fáctico, en su singularidad empírica. Aquí ya salimos de la filosofía política, pues no hay conocimiento necesario de la individualidad contingente, y pasamos al dominio del “conocimiento prudencial”, del conocimiento práctico de lo histórico como tal, es decir, en su singularidad fáctica.

¹⁶ HEINRICH, A. Rommen, El Estado en el Pensamiento Católico, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, p. 69. Es obra de consulta necesaria sobre el tema Filosofía política.

De lo individual como tal, así sea tal o cual sociedad histórica, no hay conocimiento necesario, sino que -si es de lo ya acaecido- puede alcanzarse una opinión cierta, y si es sobre el presente abierto al futuro, una opinión probable. Estamos al nivel de la “doxa”, no de la “episteme” en el sentido clásico. Y la “doxa” puede alcanzar un altísimo grado de certidumbre, puede organizarse sistemáticamente, realizarse en teoría. Es el nivel de las ciencias empíricas, históricas. Respecto de la naturaleza, las ciencias experimentales, con los métodos necesarios de las matemáticas, alcanzan el máximo nivel de precisión, de certidumbre práctica, verificativa. Respecto a las ciencias humanas, a la historia, donde se realiza el libre obrar humano, la contingencia aumenta fantásticamente, y por ende el grado de incertidumbre es mucho mayor, con relación al establecimiento de constantes empíricas y previsiones. Todo buen conocimiento histórico, es de índole opinativo-prudencial.

Esbozaremos los caracteres de la prudencia, de la prudencia política que, a nuestro criterio, significa lo que para Gutiérrez la “praxis liberadora”. Pues la prudencia está ordenada a la realización de la justicia, está siempre en la “coyuntura”, es un conocimiento comprometido con la justicia “hic et nunc”. Nosotros creemos que prudencia política equivale a “praxis liberadora” según Gutiérrez.

La “prudencia” en su generalidad, significa una virtud dianoética, es decir capacidad de la razón relativa al conocimiento del singular histórico, y a la vez esencialmente ética, comprometida con la práctica. Es un conocimiento práctico. La raíz de la practicidad está en el objeto que el sujeto puede realizar, es el conocimiento de un “operable” en cuanto es capaz de producirlo. La filosofía política también es conocimiento práctico, pero a nivel ontológico universal, lo que permite aprehender las “normas”, el “deber ser” inherente al ser, que anima a la praxis misma en su concretez. Y para que la filosofía política regrese a la realidad concreta, de la que partió, le es indispensable la mediación final del conocimiento prudencial, de lo que es lo singular histórico, donde lo que es determina “circunstancialmente” a la norma, criterios de valor. Si la filosofía política es teoría práctica remota, mediata, su realización inmediata es sólo a través de la mediación del conocimiento prudencial.

Afirma Santo Tomás que “lo primero que se exige de quien obra es que conozca”. Así, hay una supremacía del conocer prudente, pues la realización del bien exige el conocimiento de la verdad. Quien no conozca no actúa bien. Hay que tener un contacto objetivo con la realidad: saber las cosas tal como son, es condición del buen actuar. La prudencia es conocimiento del objeto histórico concreto a la vez que orienta al “querer” y al “hacer”.

Pieper señala que la prudencia está en las antípodas de todo moralismo, con su primacía de la voluntad. Este disgrega ser y deber, “predica el deber sin observar y marcar la correlación entre ser y deber”. En tanto que, en la prudencia, el deber viene determinado por el ser. “El moralismo dice: el bien es el deber, porque es el deber. La prudencia dice: el bien es aquello que está conforme con la realidad”¹⁷. Exige la verdad, la adecuación con lo real, y no tiene nada que ver con ese moralismo o voluntarismo que hace estragos en tanto cristianos, de derecha e izquierda política, particularmente en América Latina. El moralismo de derecha tuvo sus hijos en el moralismo de izquierda, y los dos por imprudentes son pecadores. No basta la “buena intención” ni la “buena voluntad”: es necesario el conocimiento de la verdad, para la realización del bien: la verdad es presupuesto de justicia. En la prudencia se anudan: el universal del deber ser, que determina por el ser de la experiencia histórica singular.

En fin, la prudencia es la recta razón de la praxis histórica, la adecuada razón directiva de las acciones humanas. Y esto es muy difícil, por cuanto se conoce siempre comprometido con una situación, con determinados intereses particulares y no universales, por pasiones. La razón práctica está impregnada por el querer. Joubert lo formula: “Hay que hacerse amar, porque los hombres no son justos más que con aquellos a quienes aman”. Los rumbos particulares del querer, pueden desviar a la razón, y hacerle resbalar en la “ideología”. Eso es habitual. Y eso es más grave aún a nivel de la política, donde la prudencia política auténtica es improbable, pero que de ser es conocimiento y arte arquitectónico en relación a todo otro comportamiento de grupos sociales, de artes y saberes. En el orden de los medios, no de los fines, que ella no fija de por sí. Pero lo que aquí nos importa es en el orden del conocimiento histórico.

El hombre tiene dos “a priori” desde los cuales construye su historia y participa de la historia. Un “a priori” es de índole ontológica: el ser humano se mueve en el horizonte del ser, y con una “naturaleza humana” dada. El otro “a priori”, es la historia anterior ya hecha y haciéndose, en la que el hombre se inscribe. El a priori del ser y el a priori de la historia (que también “es”, pero en otro sentido), de la praxis, dentro de los cuales se inserta. El ser dado, la historia dada, en la que el hombre pone su praxis para realizar su ser modificando la historia, proyectándose hacia lo que aún no es historia, para devenir historia. De ahí que la prudencia esté relacionada intrínsecamente, por un lado con la comprensión ontológica y ética de su “deber ser”, y por otro lado con la “memoria”, con la inteligencia del presente, y principalmente con la “previsión”, “providencia” del futuro, en el ámbito de lo singular histórico.

¹⁷ JOSEF, Pieper, La Prudencia, Ed. Rialp, 1957, p. 43.

Ese singular histórico, existente y en devenir, es a la vez colectivo y biográfico. Así es esencial para la prudencia política (o eclesial), la conciencia histórica de los Estados concretos, en su proceso. En el Estado, de diferentes modos, incluyo todo. Y en ese orden de los singulares históricos, contingentes, con tan diversos fines (“pues el motivo de la voluntad no es sólo el bien, sino el bien aparente”) es que se despliega todo el conjunto de “ciencias sociales”, que podemos englobar y resumir en las “ciencias históricas”. Es lo que Sampay llama “praxiología”, conocimiento de la praxis tal como fue y es, y que nos es indispensable para toda providencia, para anticipar con probabilidad el futuro¹⁸.

Condición de la prudencia es esa “memoria” para la realización de su principal objetivo, que es la realización del fin bajo circunstancias más o menos previsibles. A su vez, los compromisos concretos del hoy histórico del que “memoriza”, inciden en su comprensión de la historia, y en ese sentido es verdad aquello de Croce “toda historia, es histórica contemporánea”.

La “ciencia histórica”, aunque puede tratar de “sistemas” históricos, siempre es en lo único e irrepetible que deviene en la historia; los quiere conocer en su individualidad, quiere ser “descriptiva”, neutra a toda valoración. Toma los valores tal como se dan en la historia, pero se abstiene de todo juicio. No puede distinguir por sí un valor de un anti-valor, un valor más alto de otro inferior. En rigor no podría ser explicativa por sí misma, por cuanto la selección de las causas, el diferenciar lo “realmente importante”, ya la mete en la camisa de once varas de una filosofía implícita. Y a la verdad, esto es lo que siempre ocurre, y siempre ocurrirá, de modo solapado en toda “descripción”. Es que el historiador está comprometido siempre en su historia con determinados fines y valores, ¿cómo ponerlos absolutamente entre paréntesis al interpretar y ordenar hechos históricos? No trata de cosas, como las ciencias naturales, sino de la acción de los hombres en que está metido. De hecho, basta hojear a cualquier historiador o sociólogo, para caer bajo una avalancha de juicios de valor y presupuestos filosóficos. Tiene razón Rommen cuando afirma que “no hay científico social que consciente o abiertamente o de modo inconsciente y acrítico no haya elaborado una u otra clase de metafísica social como base de su sistemática científica”.

Pero suponemos posible lo que no lo es completamente, y entonces la “ciencia histórica”, la “praxiología”, puede realizar generalizaciones empíricas de hechos históricos similares, para descubrir algunas constantes en los grandes conjuntos de la praxis, las que sin la exactitud ni la verificabilidad de las ciencias de la naturaleza, pueden poseer un alto grado de probabilidad

¹⁸ La obra *Introducción a la Teoría del Estado*, Ed. Politeia, Bs. As., 1951, del tomista argentino Enrique SAMPAY, es la más brillante crítica a las teorías modernas del Estado y la mejor circunscripción de los objetos de la filosofía política y la “praxiología”, o ciencias positivas sociales. Esta obra nos es singularmente preciosa.

para la previsión de eventos futuros. Pero nunca es normativa. Ni siquiera abarca a la historia “completa”, pues prescinde de la efectiva estructura ontológica del ser humano y sus exigencias siempre presentes, que está operando en la inmanencia de esa historia fáctica, que son componente esencial de esa misma facticidad. Así, la “historia” del historiador positivo es abstracta, no objetiva, pues no establece ninguna dialéctica entre la esencia y la apariencia, y sólo se queda en la apariencia y las relaciones entre las apariencias, pero esas apariencias no manifiestan ninguna esencia, y con ello se convierten en apariencias degradadas. Hace un corte entre esencia y apariencia: y esa es la crítica que Marcuse hace justamente a la “filosofía unidimensional”, al triunfo del pensamiento “positivo” en relación al hombre. La “ciencia histórica” tiene que ser conformista con todo lo que fue y es¹⁹.

Así, el conocimiento histórico más real, más completo, más totalizador, más objetivo (¡que no es sinónimo de neutral!), sería en rigor el de la “filosofía de la historia” (e incomparablemente más la teología de la historia), por cuanto intenta tomar al “objeto histórico” en su integridad, y por eso unifica ciencia histórica positiva y ontología ética. Y ese conocimiento integral, sería el conocimiento más prudencial de la historia, más concreto. Y este es un conocimiento distinto del de la ontología, que no conoce a la historia en su historia, sino a la historia en cuanto a su constitución universal, es decir, la historicidad del ser. La estructura del ser que posibilita la historia efectiva. Por otra parte, la “filosofía de la historia”, a diferencia de la “ciencia histórica”, está sí francamente comprometida con la realización histórica del bien. La historia efectiva, en cuanto tal, no es neutral: el suponerlo implica decretar un sin-sentido, lo que no es neutral, ni objetivo. De ahí que el compromiso de la filosofía de la historia, no es más que compromiso con la objetividad. Pero en el orden del conocimiento, esa filosofía de la historia ya no sería “episteme” como la ontología, sino un nuevo tipo de “doxa” más difícil que el de la pura “ciencia histórica”: la dialéctica de esencia y apariencia es más difícil de aprehender que la mera interrelación de los apareceres. Sólo que, ya dijimos, de facto, la ciencia histórica positiva es tan “ciencia” como “filosofía” vergonzante. Para que no fuera así, el historiador tendría que estar fuera de la historia y la historia ser sólo fenoménica.

En suma: la historia nos hace un aporte decisivo en relación al análisis ontológico: el de la conflictual, contradictoria praxis fáctica, que en última instancia puede reducirse a la dialéctica amigo-enemigo. La ontología y la ética fundan racionalmente la necesidad del amigo, de la

¹⁹ MARCUSE, Hebert, El hombre unidimensional, Ed. Seix y Barral, 1967. Ver los capítulos “Del pensamiento negativo al positivo: la racionalidad tecnológica y la lógica de la “dominación” y “El triunfo del pensamiento positivo: la Filosofía Unidimensional”. Aunque desde presupuestos distintos de los nuestros, tenemos convergencia con Marcuse, en relación a la extrapolación del “pensamiento positivo” de la “ciencia moderna”, a su “verificacionismo” en el terreno del conocimiento de la sociedad humana.

amistad, y sólo las condiciones de posibilidad del enemigo. En cambio, la historia manifiesta una dinámica efectiva también de lo contra-valioso, una composición con la contra-legalidad del mal. Es que las verdades éticas, los valores, tienen una estructura necesaria, en su raíz ontológica, pero son “no necesarios” en su realización, en cuanto implican al agente libre finito, que en su praxis puede no realizarlas. Lo que no significa que la realización de la norma sea una mera mecánica, una repetición. Muchos creen que la existencia de normas objetivas encierra al hombre en la noria, en la falta de libertad, donde la libertad sólo sería inventiva en la negación de la norma. Esto no es más que un despropósito vulgar. La realización de la norma del valor, es tan invención libre, tan novedad histórica como su negación. La norma no es tautología en el acto humano, porque su ser realizado -que no está contenido como tal en la norma- es siempre creación de la libertad humana. La realización de la norma es siempre novedad histórica.

El objeto de esta disquisición, es fijar los marcos del diálogo en lo que se refiere a la praxis prudencial y su relación con la “ciencia histórica” y la filosofía. Es el tema central de la historiografía moderna, instaurado por Giambattista Vico, aquel gran teólogo político católico, “praxiólogo” y filósofo, teórico del conocer prudencial en la “ciencia nueva”, proseguido por otros, pero sin influjo en la tradición intelectual católica, lo que urge reparar. Hablar del conocimiento de la praxis, nos remite a su olvidado y siempre presente fundador. En fin, desde los presupuestos antes brevemente enunciados, correspondería pasar a la “política” en la teología de la liberación de Gutiérrez.

4. Crisis de lo “neoclásico” y teología de la liberación.

La teología de la liberación no surgió de la nada. Por el contrario, tiene causas anteriores que la generan, es reacción contra esas mismas causas, y sus novedades sólo pueden comprenderse en esa relación. Y como la mayoría de los cultores de la teología de la liberación son principalmente sacerdotes, y éstos hasta hace poco se educaban en el tomismo (el peor enemigo del tomismo son los profesores, dice Gilson) se hace necesario localizar allí los puntos objetivos que explican esa negación. Damos por sobreentendido que, en gran medida, la teología de la liberación es una reacción contra el neotomismo seminarista posterior a León XIII, que llamamos “neoclásico”. Empecemos pues por ubicar esos problemas, los que muestran las insuficiencias políticas del tomismo, en sus raíces teóricas más profundas, ya que están en la base misma de la nueva respuesta que intenta la teología de la liberación.

a) La ruptura en ontología e historia.

Sostuvimos que a nivel ontológico, lo exigido por la naturaleza social del hombre, necesariamente y en toda sociedad posible es: individuo, familia y Estado. Toda otra formación social es “libre”, es decir, resulta en la contingencia de la praxis histórica. Y esas formaciones sociales no necesarias universalmente, deben ser siempre enjuiciadas desde la exigencia del bien común, constitutivo ontológico del Estado, es decir, desde la filosofía política, pero en un juicio prudencial. Pues la ubicación de esas formaciones sociales “libres”, correspondería a la “ciencia histórica”, a la “praxiología”.

Es en la “praxis histórica” donde vive la contaminación del “reino del enemigo”, en tanto que la ontología muestra la verdad de la exigencia constitutiva del “reino del amigo”. Si en la ontología estuviera incluido el enemigo como necesario, entonces estaríamos en un maniqueísmo originario, y no podría pensarse en salvación alguna. Si el enemigo, el mal, es constitutivo del ser, entonces carece de sentido toda redención o liberación del ser. Por el contrario, la ontología nos muestra la razón objetiva de la exigencia “paradisíaca” que recorre toda la historia. Claro, esa razón de ser de la historia, salta a pedazos, estalla, a cada paso de la praxis histórica, pero incorregible, sigue moviendo todos los pasos de la historia. Ya nos referimos a este escándalo de la praxis histórica, que sólo la locura de la Cruz salva del absurdo.

Las preciosas reflexiones teológicas sobre el “estado de inocencia”, sobre el “paraíso”, la “justicia original”, o sobre el “estado de naturaleza pura” como hipótesis conveniente, son más reflexiones para esclarecer la índole de la exigencia de la constitución ontológica del hombre, que anotaciones de una presunta historia fáctica. En este orden, los mitos son metáfora historificada, de la amistad y justicia originales, que reclama el ser mismo del hombre. Son ontología “representada”, al nivel histórico del “régimen nocturno” de la razón, como diría Maritain, en su ley del tránsito del régimen o estado, “mágico” al “racional” en la historia de la cultura humana. De ahí la importancia de la distinción de géneros literarios en la Biblia. No es necesario un “paraíso histórico” en el origen de la historia del hombre: ese paraíso resulta en su constitución ontológica, que es histórica, pues se realiza en la historia, pero en otro sentido que la “praxis”, como fuente de la praxis, pero que también está “en” la historia. Las magistrales reflexiones de Santo Tomás, en relación al “estado de inocencia” que él creía histórico praxista, en la Suma Teológica cuestión 96, art. 4, acerca de “si existía dominio de

unos hombres sobre otros”, es más el asunto ontológico acerca de lo que exige de suyo la naturaleza humana²⁰. Y esto puede o no realizarse, hacerse praxis.

Y bien, el tomismo neoclásico permaneció a nivel ontológico, en su comprensión de la historia, y fue incapaz de asumir, al nivel del conocimiento prudencial de lo contingente, a la “ciencia histórica” y por ende tampoco constituye ninguna “filosofía de la historia”, es decir un conocimiento coherente de la génesis y constitución de los diferentes “tipos” de formaciones sociales que la praxis histórica ha ido inventando. No supo abordar la dialéctica de esencia y apariencia, para constituir -de modo distinto que Hegel, es obvio- su propio “fenomenología del espíritu” o filosofía de la historia. La dinámica de las instituciones “libres”, es decir, resultado de la praxis histórica, quedó sumergida en percepciones rudimentarias, a las que el tomismo asomaba restringidamente, sólo como filosofía del derecho, del derecho natural. La no asunción de la historia por un conocimiento prudencial, opinativo, ligado a la comprensión de ese otro tipo de “necesidad” del a priori histórico, dejaba a las “necesidades” del a priori ontológico cayendo mecánicamente sobre un presente cuasi instantáneo, deshistorizado. Fue así un tomismo que quedó sin “memoria histórica”, sin conciencia histórica de su momento. El “a priori” histórico que necesariamente condiciona toda la praxis del hombre quedó desvanecido; el “a priori” histórico se redujo sumariamente a casuísticas biográficas, domésticas, políticas, separadas de la totalidad histórica en que estaban inscritas. Quedaron esencias estáticas, que borraban la exigencia de Aristóteles de acceder a la comprensión de la esencia de algo por su génesis y dinámica. Esto fue particularmente grave respecto del Estado, de la política, pues se descendía inmediatamente a la “norma” al “caso”, pero un caso aislado de la historia, parálitico, desgranado, sin inserción en un proceso global. La institucionalización “libre” de la praxis efectiva perdía así fluidez, contingencia y adquiriría en muchos de sus aspectos la condición de una “naturaleza” en la historia, que encubría su haber sino producida como “segunda naturaleza”. Así, una ética de la prudencia, se convirtió de hecho en su contrario; cayó en el moralismo abstracto que se liga, positiva o negativamente, a instituciones abstractas. El tomismo había hecho una magnífica teoría del actuar prudencial y justo en general, pero no tenía una buena prudencia para el aquí y ahora históricos.

²⁰ SANTO TOMAS, Summa Teológica, BAC, Tomo III, (2ª), pp. 652 a 656. Las reflexiones sobre el “estado de inocencia”, o sobre el “estado de naturaleza”, son el esfuerzo de “representarse” una sociedad “sin mal”, sin “pecado”. Implica una reflexión “crítica” sobre la praxis histórica dada. Y toda esta tradición teológica es la que alimenta y a la vez se prolonga, bajo otras formas, en las Utopías, comenzando por Tomás Moro, (que sigue el mismo procedimiento: pone explícitamente entre paréntesis al pecado) hasta los conceptos de la “Sociedad Comunista” de Marx y Lenin (en su obra El Estado y la Revolución. Quien coteja la utopía leninista allí expuesta, y la descripción de Santo Tomás del “estado de inocencia”, donde niega la explotación, la coerción del hombre por el hombre, quedará sorprendido por la esencial identidad de conceptos. Es que el procedimiento abstractivo es el mismo. La semejanza es entonces obvia.

Esto sucedió en el siglo XIX, llamado “el siglo de la historia”. Las diversas ciencias humanas “praxiológicas” tomaron un desarrollo extraordinario sin antecedentes. La memoria del hombre se organizó en vastas interpretaciones de las estructuras y tendencias fácticas, abriéndose dimensiones temporales inmensas, desde la “prehistoria” hasta la actualidad, que exhibían innumerables “formaciones sociales” distintas y planteaban ingentes problemas morfológicos y genéticos en la configuración de la historia universal del hombre. Pero como las ciencias humanas están siempre impregnadas de ideología, de filosofía, el tomismo reaccionó contra esas filosofías implícitas o explícitas, con toda razón, realizando una crítica de sus fundamentos, es decir, ontológica, pero no retomó la tarea que esas nuevas ciencias históricas se habían propuesto y estaban realizando. Así, el tomismo quedó encerrado en la ontología, mientras la comprensión histórica, sociológica, económica, etc., la hacían otros. El tomismo quedó sin historia, o sólo agarrado en lo que entonces se convertía en mero lastre tradicionalista. Antes, en un mundo europeo tradicional agrario-urbano, bajo el imperio de costumbres, de gran lentitud de movimiento, la “memoria” humana no tenía mayores exigencias. Pero ahora todo cambia. La velocidad histórica, el desfonde de instituciones que parecían inmutables y el surgimiento de otras, la revolución industrial en marcha, con todas sus novedades que removían los presupuestos de todas las sociedades, que suscitaban el impetuoso avance de las ciencias de la praxis. La unificación práctica de la historia mundial en el espacio y en el tiempo, y la exigencia de visiones unificadas de diferentes Estados y culturas, etc., etc., todo esto dilataba y enriquecía la “memoria” en una sociedad mundial emergente. El “antes” para la prospectiva del “después” requería muy otra conciencia histórica que la anterior memoria más o menos costumbrista. En rigor, la “memoria” anterior se transmutó cualitativamente en aguda “conciencia histórica”, con toda una nueva constelación de problemas epistemológicos, axiológicos, etc. Y esto faltó por completo al tomismo²¹.

²¹ Fue posteriormente a sus obras principales y de mayor repercusión sobre política, persona, pluralismo, bien común, etc., que Maritain vislumbró la importancia de la grave ausencia de una filosofía de la historia. De una filosofía de la historia apta para establecer, en la singularidad del movimiento histórico conjunto de la humanidad, leyes “funcionales” y “victoriales”, formulaciones tipológicas y de “dirección” general del movimiento histórico. Sin esto advirtió que no era posible actualmente un auténtico conocimiento prudencial. Al no desembocar la ontología en la historia, se cae en una historia empirista, practicista, o en una historia elaborada desde otras filosofías (así sea bajo el manto de sociologías u otro tipo de “ciencia humana”). La praxis queda desorientada, deshistorizada, o dependiendo de otros. Así escribió: “La filosofía de la historia hace impacto en nuestra situación. En mi opinión muchos de los errores que actualmente estamos cometiendo en la vida social y política proceden del hecho de que, mientras poseemos (esperamos que así sea) muchos principios verdaderos, no siempre sabemos aplicarlos inteligentemente. Su aplicación inteligente depende en gran parte de una genuina filosofía de la historia. Si esta nos falta corremos el riesgo de aplicar erróneamente nuestros principios, lo que sería una desgracia no solo para nosotros sino también para los buenos principios. Corremos, por ejemplo, el riesgo de imitar servilmente al pasado o, por el contrario, el pensar que todo lo pasado es algo ya terminado y que no tenemos nada que hacer con él (Filosofía de la historia, Troquel, Bs. As., 1960, p. 30).

Por otra parte, en el siglo XIX, la Iglesia está de hecho a la defensiva, es atacada en todos los niveles, por muy diversas razones, y se atrincheró para resistir. La historia la hacían otros, ella resistía esa historia, era por tanto difícil que tomara una apropiada “conciencia histórica”. Su situación defensiva la conducía más bien a un “negativismo histórico”. Y esa situación histórica concreta facilitó el refugio en la pura filosofía política. Todo se concentró en la reivindicación del “derecho natural”, abstractamente. Y no sólo eso: la Iglesia era expulsada de la vida pública, la política práctica la arrinconaba, la convertía en “religión privada”, y esa marginación práctica, se manifestó en la primacía de hecho de la “monástica” (individuo) y la “doméstica” (familia) sobre la política. Y política es la comprensión de la totalidad social. Una Iglesia que se defendía en la política, replegada, se afirmó en los baluartes que le quedaban: el individuo y la familia. De hecho, la ética se confundió con la moral individual, ante todo, con la doméstica en seguida. Todo se concentraba para los cristianos en la moral individual, en la moral intersubjetiva. Esa es la verdad. La “persona” dominó todo. Tenían razón los que sostenían contra Maritain la primacía del bien común, que es la primacía de la política, sobre la persona. Sólo que lo hacían, también, con una conceptualización nada prudencial, de modo abstracto, para caer mecánicamente sobre el “hoy”. Era, en la coyuntura, más prudente Maritain.

La ética, de facto, reducida a “moral general” que no era nada general, por cuanto implícitamente se hacía “monástica” y nada más, daba cierto respiro histórico a la Iglesia, débil ante los poderes adversos del Estado, empujada por una historia que no comprendía demasiado. La “doctrina social” fue a fines del siglo XIX, un regreso a lo político, pero con aplicación del derecho natural a “casos” segregados de una historia opaca. ¿Y por qué era opaca esa historia? Ante todo porque la idea que el individuo, la familia y el Estado era lo constituyente universal de cualquier sociedad, hizo que por ejemplo, las “clases sociales” o fueran negadas o se convirtieran en asunto adjetivo en la comprensión de la sociedad global fáctica. Cierto, ontológicamente las clases sociales no son necesarias. Pero no quiere decir que no sean decisivas en la facticidad histórica, reino del “enemigo”. Que no afectaran intrínsecamente la comprensión de los Estados concretos, que de algún modo no englobaran y determinaran a individuo y familia. ¡Ahí está el asunto! Las “sociedades libres” en sentido ontológico son resultados de determinadas praxis históricas que instituyen nuevos tipos de “necesidad” en la historia: las clases sociales son un hecho histórico, sin el cual no se comprende a los Estados concretos, a las familias, a los individuos. Son una contingencia, una singularidad, que la praxis humana ha convertido en ingrediente necesario de nuestro “a priori histórico”, que nos configura y en el que vivimos. Esta importancia decisiva es lo que hacía decir a Alexis de Tocqueville, católico converso y extraordinario historiador: “pueden

oponérseme, sin duda, individuos; hablo de clases; sólo ellas deben ocupar la historia". También Tocqueville en medio de las grandes convulsiones sociales de la primera mitad del siglo XIX, en su célebre *La Democracia en América* señalaba: "Es necesaria una ciencia política nueva a un mundo enteramente nuevo". Comte y Marx la intentaron, dejando una vasta progenie que predomina en nuestro tiempo. La tradición tomista, en cambio, no ha estado a la altura exigible. No supo proseguir la "ciencia nueva" de Vico, como Herder, Fichte, Hegel, Marx y Comte. Y es por allí, por esa privación en su hermenéutica histórica, que ha brotado con toda razón la protesta de la teología de la liberación, que reintroduce a la política e introduce a las clases sociales en todo conocimiento teológico "prudencial" de la historia efectiva. Ese es un gran aporte de la teología de la liberación a los cristianos latinoamericanos. Y como todo aporte auténtico, axial, corre muchos riesgos, pone en nuevos riesgos, tanto teóricos como prácticos. Pero la pica está clavada en Flandes.

Una preocupación central en nuestra actualidad, es el discernimiento de las dialécticas fundamentales que anuda la historia: la totalidad compleja de las dialécticas hombre-naturaleza, hombre-hombre, hombre-Dios, que se entrecruzan recíprocamente. Sin ese discernimiento, no habrá un pensar orgánico, sino un oportunismo fragmentario y ecléctico. Nos basta ahora, simplemente, recordar la raíz de la diferencia entre la necesidad ontológica del Estado, que es el bien común, la justicia y la amistad, con la praxis efectiva de los estados empíricos en general. Pues en la dialéctica de esa diferencia está el corazón de la historia real. El otro ingrediente "propio" del Estado empírico en general es: el enemigo, el adversario. Lo demoníaco operando en la historia. El príncipe de este mundo, del Estado empírico en general, no es sólo el bien común, no es sólo Dios. Estamos bajo el imperio de Satán, negador de la exigencia primordial del amor. Bajo el signo del contradictor, de la contradicción, del conflicto del hombre con Dios y con el hombre. Es el conflicto de las Dos Ciudades de San Agustín, la Ciudad de Dios y la Ciudad del Diablo, que se disputan todo el acontecer de la praxis humana, toda la historia. La grandiosa visión agustiniana es cierta en su esencia. No es que el Estado por sí sea el mal: eso es absurdo. Lo que dice es que todo Estado empírico está configurado por la lucha incesante de bien y mal. Pues el Estado, la familia y el individuo, necesidad ontológica en toda sociedad, son como el hombre: son una praxis real histórica, van realizando su "segunda naturaleza". El Estado efectivo así es siempre simultáneamente necesidad ontológica, y obrar y artefacto humano contingente, fruto de la lucha amigo-enemigo, que es la lucha a que pueden reducirse universalmente todas las luchas²². Y esto se manifiesta en toda objetivización

²² Ya un Carlos Schmitt hizo de la dialéctica "amigo-enemigo" el corazón de su pensamiento político. Esta línea ha sido proseguida recientemente por Julien Freund, en su muy interesante obra: *La esencia de lo político*, Editora

histórica humana, integra el antagonismo del “espíritu objetivo”, de toda formación social y toda cultura.

b) La ruptura entre el obrar y el hacer.

Pasamos ahora a la otra insuficiencia capital, íntimamente ligada a la que señalamos precedentemente, del pensamiento moral, político del tomismo recibido. Y es el cismo entre el “obrar” y el “hacer”. Aquí hay también una certera inquietud de Gutiérrez por sacar al obrar moral de la “intención” y ligarlo radicalmente con la “eficacia” y los “resultados”. Su camino es por la vía del conocer “verificativo” científico, no desde la ética tomista. La cuestión es tan antigua como la conciencia de los problemas éticos: es la dialéctica de “interioridad” y “exterioridad”. Aquí sólo unas rápidas precisiones.

El hombre es unidad de inmanencia y transividad, de interioridad y actividad objetiva, externa, en dialéctica inseparable, pero distinguible. Simplificando: la praxis humana implica dos aspectos: obrar (agere) y hacer (facere); realizarse a sí mismo y realizar obras exteriores, inmanencia y eficiencia. El obrar ético es interior al hombre, es la ejecución de actos por los que el hombre va determinándose a sí mismo. Pero se determina a sí mismo en el nosotros, en la justicia o injusticia, o sea en relación al otro. La justicia es “ad alterum”. Esa es su esencia. Pero si la praxis ética es “hacia otro”, para ser para mí en mí, entonces el obrar ético no es puramente inmanente, implica eficiencia, implica arte, implica realización de “artefacto”. Eso puede ser sobre sí mismo, en la disciplina, en la ascética, pero es ante todo sobre otros. Y la globalidad del “otro”, es la política. Esto lo sabían bien Aristóteles y Santo Tomás: la política es conocimiento, obrar y arte. Arte como acción humana cuyo resultado pasa a la materia exterior: pero la materia exterior no es solo cosas, sino también “cosas personas” que son los hombres. De tal modo, toda acción social es ética del “obrar artístico”, no del obrar a solas, sin puertas ni ventanas. Los artefactos en cosas son signo moral, espíritu objetivo; en gran medida los hombres son “hechos”, son “artefacto” de los otros hombres. Todos nos hacemos y somos hechos por otros. Entonces la praxis ética se objetiva necesariamente, es la formadora de las estructuras sociales objetivas, que son “entidades”, “artefactos”, “instituciones” reales con un ser “accidente”, pues pertenecen al orden de la relación y la eficiencia.

Un obrar moral ineficiente, significa que ha roto su relación con el otro, humano o divino. Incluso con Dios, nos es necesaria una eficiencia en la oración objetiva, en el rito, que nuestro

Nacional, Madrid, 1968. Sin embargo, como puede inferirse fácilmente de nuestro propio contexto filosófico y teológico, el sentido y la dimensión que nosotros damos a esa dialéctica central es muy distinto. Tampoco la dialéctica “amigo-enemigo” puede confundirse con algo que está en sus antípodas, y que es la fórmula esencial de la filosofía política de Hobbes: el hombre es el lobo del hombre. Esa es la mecánica “enemigo-enemigo”.

obrar exige realizar. Claro que hay eficiencia que oculta el obrar moral verdadero. No todo lo exterior muestra lo interior, ni todo lo interior se manifiesta exteriormente. Hay un cierto “hiatus”, que es el que hace a la historia relativamente opaca, no abierta y transparente al entendimiento. Por algo la simulación y el engaño son en la historia, y hay una eficacia de la mentira. Pero de todos modos, una eticidad que no se exterioriza destruye su esencia, queda en la “intención”, en la “buena voluntad” de que está empedrado el camino del infierno. Hay entonces una objetividad necesaria al obrar humano, para que el obrar sea real.

El tomismo se refiere a la política como arte, como “arquitectónica” de la sociedad global. Porque la sociedad global es una “arquitectura” en devenir, una “estructura” dinámica, como la vida de los hombres, sus miembros, sus hacedores. ¿Dónde existen las estructuras? Introyectadas en sus miembros, realizadas por sus miembros. Cabe distinguir entre “arte factiva”, con las cosas, y “arte operativa” con los hombres. La política es arte operativo sobre la multitud humana que forma la sociedad global, el Estado: aquí la materia en la que el agente añade una forma son prójimos humanos, y el fin que debe perseguir ese arte es sólo medio para la perfección de esa sociedad, que incluye la de cada hombre. Y bien: sucedió que también a este nivel el tomismo recibido dividió tajantemente obrar y hacer, quedó con el puro obrar sin el hacer. Quedó en inmanencia, sin eficacia. Se volvió intimista. Quedó en monástica, quedó en el análisis del individuo y perdió el análisis de la “arquitectura social”. De hecho la sociedad quedó sin “estructura” global: quedó una multitud de solos, quedó una multitud de familias, quedaron múltiples instituciones “libres”, pero todas sueltas.

En este sentido, Pieper señala que la reducción individualista llevó a la primacía de la virtud más íntima, la de la templanza (continencia y castidad) y a la reducción de la “justicia” al nivel de la “conmutativa”.

Si se toma cualquier manual tomista de moral, se constata que “el arte” sólo se aplica a las cosas, no a los hombres ni a las sociedades. No se ve que la praxis social es siempre artística. Ni que decir entonces de la incapacidad de reconstruir así ninguna “estructura” social objetiva, de establecer sus lazos vivientes con la interioridad. Si Maquiavelo separó arte y obrar, en desmedro del obrar, si la política moderna se ha convertido en gran medida en un arte de manipulación de hombres, como si fueran cosas, en las antípodas, el tomismo quedaba encerrado en un “espiritualismo” de hecho contradictorio con su esencia. Ese intimismo, ese “personalismo”, es más kantiano que tomista, más protestante que católico. Mucho habría que abundar sobre este punto, tan ligado a las más esenciales cuestiones de política y eclesiología.

Separar arte y moral, no ver su dialéctica profunda, llevó a dejar todo lo “productivo” fuera de la moral, fuera de la política. Aquí se comprende el deslumbramiento y la perplejidad de tantos cristianos, de tantos sacerdotes, con la irrupción en sus cabezas de la importancia de las “estructuras sociales”, que afectaban de raíz sus visiones éticas, sus subjetividades separadas de la historia objetiva, artística, productiva. La teología de la liberación marca ese giro ya explícitamente en la teología latinoamericana, a partir de Medellín y sus “estructuras de pecado”. Y así se comprende el saludable énfasis de Gutiérrez en el arte, en la producción, en la eficiencia en la verificación. La praxis histórica implica siempre una lógica ética artística, de artistas-“artefacto” o “espíritu objetivo”: cultura y formaciones sociales son ética objetiva, exteriorizada.

c) Convergencias y divergencias teóricas.

A mi criterio, la reacción de Gutiérrez se comprende y adquiere plena justificación y sentido, en función de los dos “puntos críticos” que hemos señalado en el tomismo habitual. Es una reacción necesaria, indispensable y plena de promesas. Abre nuevos horizontes. Y la discusión solo tiene sentido desde esos nuevos horizontes, no antes de ellos. He sido explícito en el señalamiento de mis diferencias teóricas con Gutiérrez, y puede ya vislumbrarse también la razón de por qué afirmo compartir su “intencionalidad profunda”, desde otras bases.

Desde mi perspectiva, la diferencia es que Gutiérrez ha “localizado” erróneamente los puntos de crítica teórica al tomismo. Ciertamente es que Gutiérrez afirma: “la teología tomista no pasa, a diferencia de muchas otras teologías que han pasado, porque aquella es un esfuerzo sistemático que será tal vez siempre paradigma de lo que debe ser una reflexión teológica”. ¿Pero dónde ubica su punto de ruptura? En el hecho que estamos en una etapa histórico-cultural “nueva”, que necesita un nuevo instrumental intelectual para el pensar teológico acorde, un tipo de reflexión teológica nueva. ¿Y qué es epistemológicamente lo nuevo en relación al tiempo en que nació el tomismo? La novedad central es una razón no especulativa, sino que establece una ligazón esencial entre el conocer y el transformar: es una razón práctica. El modelo de esta razón es el tipo de racionalidad físico-matemático experimental, verificativa. El conocer se convierte en un “hacer”. Y entonces compara esa “razón instrumental” con la razón especulativa, ontológica, y por ese camino descalifica a la ontología. Pero aquí, me parece, el lugar propio de la discusión estaba más al nivel “teórico-práctico” de la ética, que es donde la ontología del hombre se resuelve en la praxis. Su lugar propio estaba en el orden del conocimiento prudencial, histórico, transformador. No en el cotejo con la razón especulativa de la ontología, para arrumbar lo especulativo en pos de lo transformativo.

Las ciencias históricas positivas, por ejemplo, en cuanto se refieren al pasado (etnología, historia de las antiguas culturas y estados, etc.), son ante todo “especulativas”: registran lo que fue y no pretenden cambiar su objetividad. Claro, es otro método “especulativo” diferente que el de la ontología, con objetos formales distintos. La ciencia histórica registra -o así lo pretende- el ser de la praxis; la ontología el ser que posibilita la praxis. Por eso la ontología es un conocimiento especulativo de la objetividad del valor normativo, en tanto que la ciencia histórica empírica por especulativa es neutra ante el valor, no es normativa: conoce lo que aparece acatado como valor y antivalor en las praxis efectivas, sin poder juzgarlos. Y en la medida que las ciencias históricas puedan ser puramente especulativas, es que serán “ciencia neutra”, ajenas a los juicios de valor”. Pero en la medida que las ciencias históricas comprometan al historiador en su aquí y ahora práctico, entonces esas ciencias históricas se impregnan de eticidad, y se convierten en “filosofía de la historia”. Puede repararse que doy a “filosofía de la historia” una acepción inversa que Gutiérrez, que la define nominalmente como “no comprometida con el cambio”. Es asunto de vocabulario, pero encierra latentemente ópticas distintas. Para mí, lo no comprometido en el cambio es la “ciencia histórica” (ciencias humanas en general), justamente por su neutralidad ante el sentido. Y eso por el sentido, a nivel humano, que el conocimiento requiere a la acción, a la práctica.

Por eso, para mí, el marxismo es la mejor filosofía de la historia que se haya formulado hasta hoy. Pero es en razón del “sentido”, del valor, que el marxismo realiza su analítica histórica, que no separa de la “efectividad”. No corta los puentes entre sentido y efectividad, causa eficiente y causa final. Y porque es filosofía, es que el marxismo, en la historia, es un conocer transformador. Es “filosofía” como ontología que revierte en eticidad, y de “la historia” porque se unifica esencia y apariencia, no suelta esa dialéctica, en su comprensión de la praxis humana.

La filosofía se despliega en dos momentos, el ontológico (especulativa) y su derivación ética (práctica). Pero la plenitud del conocimiento concreto sería el de la filosofía de la historia, donde confluyen, en la práctica del conocimiento prudencial, filosofía y “ciencias históricas”. Esa plenitud de conocimiento racional y transformador, donde convergen dos tipos de ciencia, la episteme ontológica y la “cientificidad empírica”, es de más difícil constitución científica que sus componentes. El marxismo, desde sus presupuestos, es quien ha avanzado más en este orden. Desde presupuestos ontológicos más bien hegelianos. Y donde la falsa identidad hegeliana de ontología e historia, desemboca en la historia sola, sin ontología. Aunque el marxismo, por esa estirpe hegeliana, no termina nunca de desembarazarse de la ontología, que le da dirección y sentido. Esa es su ambigüedad. De todos modos, la gran problemática

que se abre con el siglo XIX está allí en toda su potencia. Fichte y Hegel fueron los primeros en establecer una relación íntima, hasta la hibris más portentosa, entre ontología e historia. Lo más profundo de Marx proviene de esa fuente. Y nosotros creemos que la destrucción crítica y asunción superadora de esta tradición moderna que condiciona toda nuestra situación contemporánea es tarea imperiosa para los católicos. Creemos, cierto, que el tomismo en particular tiene en su seno todos los elementos necesarios para ello. Hay diversos aportes en esa dirección, y las precisiones hechas por Maritain en lo relativo al estatuto epistemológico de la filosofía de la historia nos parecen de la más alta importancia²³. Sin embargo, esa veta última de Maritain ha sido ocultada por otras cuestiones, de orden más derivado y superficial. La teología de la liberación merodea esta magna cuestión, la más vital para el pensamiento católico actual, pero no he encontrado todavía el gozne, el lugar del problema. Sin ese gozne, no podrá desplegar su propia intencionalidad e inquietud.

Gutiérrez quiere recuperar la practicidad del conocer histórico, y toma como modelo remoto a la ciencia físico-experimental, ajena al sentido y la traslada analógicamente al ámbito social, que es incomprendible sin el compromiso con el sentido, y elogia a Marx por ser dos cosas, en mi opinión contradictorias: por “científico positivo” en el conocer histórico (lo que sería especulativo y ajeno al sentido) y a la vez por su compromiso con la transformación de la sociedad humana (que implica necesariamente un compromiso con el sentido). Me parece que a Gutiérrez le han ocurrido dos cosas:

1) al redescubrir la historia, la importancia de un conocimiento profundo del “a priori histórico”, esto ha devorado el “a priori” ontológico, de tal modo que “el sentido” queda en las nubes, y sólo aparece por la fe.

²³ MARITAIN, Jacques, *Filosofía de la Historia* particularmente en su capítulo I, donde fija el lugar epistemológico de la filosofía de la historia, cuyo objeto es lo más concreto: “aplicación final del conocimiento filosófico al desarrollo singular de los acontecimientos humanos. Es filosofía retrotraída a la realidad más individual, el movimiento, el desarrollo mismo de la historia humana en el tiempo”. Y que tiene como objeto general “el sentido inteligible de la secuencia o desarrollo de los acontecimientos en el tiempo”. ¿Y esto de qué modo se realiza? ¿En qué perspectiva? “La filosofía de la historia no es una parte de la metafísica, como creía Hegel. Pertenece a la filosofía moral, por cuanto se relaciona con las acciones humanas consideradas en la evolución de la humanidad”. Y se constituye en la unidad de dos saberes el filosófico y el histórico empírico, este puede asumirse en el sentido de la praxiología de Sampay: “si tenemos juntas estas dos luces -la luz inductiva de los hechos y la luz racional del análisis filosófico- ambas se afianzan y fortifican mutuamente y ambas juntas constituyen el conocer objetivo propio de la filosofía de la historia”. “La historia que participa por naturaleza del género narrativo, pertenece esencialmente al orden especulativo o teórico mientras que la filosofía de la historia, que es una parte de la filosofía moral, pertenece al orden de la sabiduría práctica”. Al orden del conocimiento prudencial político.

Es lamentable que el pensamiento católico no haya ahondado estos caminos de la última etapa de Maritain, y que, en su comprensible avidez por alcanzar y recuperar un conocimiento adecuado de lo concreto histórico, esté naufragando en un eclecticismo acrítico que suma sin más “ciencias humanas” y teología bíblica, dejando de lado los problemas filosóficos capitales que esto implica y la constitución paciente de la filosofía de la historia. Así solo podrá salir del paso provisionalmente, pero en calles cortadas de antemano. Un empacho de sociología y marxismo muestra la índole del problema, pero no resuelve el problema.

2) que eso es reacción contra el dominio del “a priori ontológico” que devoraba a la historia en el tomismo recibido. El redescubrimiento de la historia ha llevado a Gutiérrez -y a tantos otros- a perder a la ontología, así como antes la ontología dejaba a su vera a la historia. Pero al perder a la ontología de Gutiérrez, queda con una historia fáctica sin sentido, sin compromiso, que es la de las “ciencias humanas”. Pues el verificar de la historia positiva es sólo de “datos”, pero ella no verifica “el valor”, sino sólo en cuanto dato de lo acaecido o de lo probable por acaecer en determinadas circunstancias. Hitler verificó “Mi lucha” durante diez años de éxito, luego verificó su derrota y suicidio. La ciencia histórica positiva no puede registrar más que esto.

Los victoriosos en la historia no son dueños del sentido. Los derrotados tampoco. Una praxiología positiva no puede discriminar el auténtico valor. Solo la ontología, la filosofía política, o en otra instancia superior, la teología. Aunque la verdad es que el sentido obliga, exige siempre su realización práctica. Los fines exigen eficiencia, los fines son razón de eficiencia, y la filosofía política que determina los fines, no puede alcanzar eficiencia sino al nivel prudencial, que supone la conciencia histórica, las condiciones históricas. La prudencia se compone de “memoria”, “circunspección”, “sagacidad”, el evitar los obstáculos que se oponen a su realización, previsión adecuada de lo probable. La prudencia exige hoy un nuevo tipo de saber de la estructura y coyuntura histórica. Por eso afirmamos que la originalidad de Gutiérrez está en mover la teología de la liberación en el orden de la prudencia, con los cambios cualitativos que el conocer prudencial tiene en relación al pasado. No en vano ha integrado a las “ciencias sociales”, a la teoría de la dependencia, en su discurso. Para nosotros debería ser con la “filosofía de la historia”: ¡pero de esta sólo hay esbozos! (aunque por eso mismo tarea capital). Por eso la problemática de Gutiérrez nos parece a la vez significativa de la cuestión básica, y en ese sentido, pionera en la teología latinoamericana, a la vez que discrepamos con su modo de conceptualizar e integrar ese orden prudencial.

América Latina. La nueva teología política.

La praxis histórica está determinada por la lucha amigo-enemigo. Está dominada por la contradicción. Hasta el amor pone en contradicción. El príncipe de este mundo no es Dios, aunque por la fe sabemos que Cristo es su vencedor. Y no podemos disimularnos el conflicto como hoy lo hacen tantas teologías o eclesiologías europeas de la “sociedad del consumo”, tan complacientes con el mundo, y a punto tal que el mundo resulta bueno y la Iglesia mala, por frivolidad de “aggiornamento”, tan alegremente secularizados en un mundo, y hombre “adulto”. Esos católicos que no quieren enemigos en el mundo, han convertido a la Iglesia en

su enemigo. ¡Pues el enemigo es inexorizable! Como si lo demoníaco en la historia, estuviera en fuga, en exilio, y fuera quedando cada vez más atrás, en la “infancia” histórica. O refugiado en la curia romana. Nos hemos hartado de tanta tontería, en este aspecto en los últimos años. No, lo demoníaco histórico no es mera sobrevivencia en la liquidación, donde solo faltan algunos detalles en la excelencia de la “ciudad secular”, para que un amor blanduzco y rosado nos comunique a todos, nos “personifique”. Tiene razón Gutiérrez cuando afirma que en América Latina no podemos escapar a la visibilidad del pecado operante en la historia. La teología de la liberación es una ruptura con cierto clima teológico nordatlántico de conformidad con la sociedad secular neocapitalista. Y también una politización de la teología, pues ha visto que el lugar de la lucha del hombre con el hombre más global es la política, la más alta tarea y la más peligrosa. Lo pésimo acaece en el lugar de lo óptimo.

1. Carácter de la teología de la liberación.

La teología de la liberación se diferencia de toda otra teología hecha anteriormente en América Latina, por la importancia decisiva que da a su situación histórica, su conciencia histórica. Se ha levantado en su carácter de “latinoamericana”. Esto no tiene antecedentes en nuestra historia. En verdad, las Iglesias latinoamericanas, de algún modo, hemos sido dependientes de la influencia cultural europea, y nuestros escasos teólogos hasta hace poco eran repetidores. Podrían ser sólidos y buenos repetidores, en tanto no se apartaban de las coordenadas generales en los centros eclesiales europeos. Los europeos hacían sencillamente “la” teología, no en “situación histórica”, sino exclusivamente “desde la eternidad”. Ahora, la teología de la liberación evidencia que la universalidad abstracta, presunta ayer, se ha dividido en situaciones europeas y latinoamericanas. Nadie coincide sin más con la universalidad. La universalidad se hace y se piensa en situación. Esa es la condición humana, y cuando hoy los latinoamericanos quieren hacer teología “latinoamericana”, es porque quieren ver justamente la “catolicidad” en su propia situación. Si se hace hoy teología latinoamericana, es ante todo, por vocación católica.

Una de las preocupaciones mayores de la teología de la liberación es la de “situarse históricamente”. Pareciera que gasta más tiempo en fijar su momento histórico, sus condiciones históricas, que en hacer propiamente teología. Esto es verdad en gran parte. La teología de la liberación no ha hecho todavía mucha teología. Sin embargo, pensar que la “situación latinoamericana” es exterior a la teología, supone creer en un modo de conocer teológico que no es el de la teología de la liberación. Pues la situación histórica es esencial a la constitución misma de la teología de la liberación. Por eso, teniendo puentes para fijar

afinidades y diferencias, es que lo he calificado de actividad teológica prudencial, en el aquí y ahora históricos.

La teología de Gutiérrez apunta hacia dos vertientes: por un lado a la praxis liberadora en América Latina, lo que supone una cierta comprensión de América Latina, de la índole de su historia. Por otro lado está la luz de la Palabra del Señor, que ilumina críticamente esa praxis latinoamericana. A su vez, la situación de América Latina y de la praxis en ella, revierte en la comprensión de la luz misma de la Palabra del Señor. Pero el abordaje de la Palabra misma requiere determinados instrumentos conceptuales. Los instrumentos cambian con la historia, la Palabra queda. Cierto. Sin embargo, para nosotros queda siempre con “instrumentos”, y sólo la discernimos otra vez, la separamos de esos instrumentos, cuando hemos constituido nuevos instrumentos. En nosotros, si la luz estuviera sola, en su inmediatez, nadie usaría instrumentos. Habría intuición pura, sin concepto mediador, lo que no es posible para el hombre. Este es un problema que no asume la teología de Gutiérrez, ¿desde qué ciencia o filosofía intentará sistematizar el conocimiento de la fe? El conocimiento de la luz de la Palabra, y no la proyección de la Palabra en nuestra situación, para juzgar la situación. Parece que Gutiérrez da a esta dimensión por supuesta, para atender sólo la “inclinación” de la Palabra, ¿pero cómo ve la luz de la Palabra? ¿Qué instrumentos usa para hacer teología? Esta primera vertiente no ha sido profundizada por la teología de la liberación. Pero no es esta vertiente la que aquí corresponde, sino la relativa a la “situacionalidad” latinoamericana. Por allí ha sido el mayor esfuerzo y atención.

La relación de la teología de la liberación con su “contexto” latinoamericano ha sido su mayor tarea. Y he atendido a la génesis de su aparición en América Latina, y a la crítica de momentos históricos anteriores en relación a la política.

Puede fijarse, con Gutiérrez, esta secuencia básica, que rehacemos libremente, pues concordamos, con diferencias de matices o de tono. Se trata es claro, de una simplificación.

a) Primacía de la monástica en la praxis cristiana. El único nivel del pecado es individual o interindividual. Los individuos viven como sueltos, no inscritos en la totalidad procesual de la historia. La historia es suma de biografías. Es colección de átomos. El “otro” son individuos. Unos ricos, otros pobres; unos mejores, otros peores. No hay conexión social intrínseca de todos con todos. Refleja hondas y antiguas corrientes de la praxis cristiana, desde la “devotio moderna”, pasando por la configuración compleja de amplias formaciones sociales, con vínculos en las últimas épocas con el liberalismo burgués imperante (pero no sencillamente identificable con él). La realidad latinoamericana aparecía como accidente sin importancia en

la vida cristiana como tal. Primacía de la vida del “alma”, ascética, castidad, justicia conmutativa, generosidad personal. El “otro” son individuos sueltos. Eso sí, esa visión monástica es de arraigo popular, es una monástica popularizada. Si no su efectividad, por lo menos su prestigio.

b) Descubrimiento de la “cuestión social”. Los males no son individuales. Adquieren importancia “sectorial”. Hay que atender y promover a “sectores enteros”. El “otro”, el pobre, pasa a verse más unificado en conjunto. Pero las clases sociales son aceptadas como un “hecho natural” inevitable; no eran vistas como formaciones históricas “libres”, contingentes. De algún modo, eso era típico en los mundos agrarios: las clases son “inmemoriales”, “siempre ha sido así”. Sólo que con la revolución industrial, que comenzó a remover la totalidad de la sociedad, se hacía visible como nunca que la sociedad era resultado de determinadas praxis humanas, y por tanto modificables. Y por otro lado se extendió una fabulosa ampliación y exactitud en la memoria del hombre, la conciencia histórica dio un salto cualitativo. Se amplió mundialmente, y vio con claridad la “contingencia fáctica” de las más diversas formaciones sociales. Ningún régimen social era “eterno”. Pero para los mundos campesinos hay como un orden fáctico desde siempre. La Iglesia estaba profundamente impregnada por esa mentalidad, pues la había atravesado por siglos, estaba formada por esas masas principalmente. De ahí que cuando la “cuestión social” urbano-industrial en Europa se empezó a imponer, la doctrina social -que adquiere carta de ciudadanía eclesial hace ochenta años- era como una transacción de dos mentalidades y continuó limitándose a pedir justicia “entre” las clases, más que ver a las clases mismas como resultados de praxis justas e injustas. En el fondo, la noción de “clase” era más bien diluida o fusionada con las instituciones “profesionales” de distinta índole, con la división del trabajo. La doctrina social no tenía conciencia histórica. Aplicaba el derecho natural a “situaciones” de suyo estáticas, sin sentido de la globalidad. Cabe señalar que, en esta etapa, el mayor avance se realizó a nivel “eclesiológico”. La Iglesia fue siendo vista cada vez de modo más intensamente social, comunitario. Pero respecto del Estado, del que la Iglesia en general estaba separada y con su intervención limitada, la reflexión cristiana fue pobre o nula.

c) Desde la segunda guerra mundial, ya se hace decisivo en la Iglesia el impacto de las distintas “ciencias praxiológicas”. Las ciencias sociales empiezan a hacer mirar a la sociedad como un sistema dinámico, de relaciones de dependencia recíproca, etc. Es así como, de algún modo, la doctrina social desemboca en las teorías del desarrollo. La perspectiva era más moviente, más global, más sociográfica. No había todavía una conciencia histórica concreta. En esta etapa sí, ya América Latina empezó a ser vista como un conjunto, aunque en marcos teóricos muy

abstractos y muy poco históricos. Las contradicciones, en el desarrollismo, no son insalvables, pueden atenuarse. El “otro”, el pobre, debe ser promovido, debe romperse su marginalidad, etc. La justicia es abrirle caminos viables en la sociedad existente. El momento de auge del desarrollismo, fue cuando el optimismo del Concilio Vaticano II estaba en su apogeo. Las teologías europeas exultaban por la “reconciliación de la Iglesia con el Mundo”, expresión equívoca como pocas.

d) Llegamos a la teología de la liberación. Las circunstancias de su nacimiento son conocidas, en cuanto ha sido una de sus ocupaciones primordiales. Viene con el gran acontecimiento eclesial y episcopal de Medellín. Ahora América Latina tiene el primer plano. Aparecen los temas de dependencia y opresión, liberación. El “otro” es el pobre, emergen las clases, la cuestión de la justicia global, la política. El conflicto, el enemigo, resurge de su sueño desarrollista y de cierto clima eclesiológico conciliar. El enemigo desgarró a la sociedad, el enemigo desgarró a la Iglesia. Aquí están las cuestiones, ineludibles. El ambiente teológico latinoamericano no puede reducirse a la teología de la liberación, pero es en ella donde se han congregado más intensamente diversas preocupaciones. Y les ha dado unidad y rostro.

Cierto es que el rótulo de teología de la liberación tuvo una inflación sorprendente. Corrió como pólvora. Pero Gutiérrez, por ejemplo, no ha escrito, en rigor, una nueva teología. Ha escrito sobre “perspectivas” para una teología de la liberación. Quede pues claro que, en América Latina, lo que ha levantado toda esta polvareda, no ha sido una teología, sino un programa de teología. ¿Y cómo es posible que algo todavía no concretado sino programáticamente haya conmovido tan profundamente a la Iglesia? ¿Por qué tanta agitación? ¿No será una revolución teológica, como fue revolución el mayo francés? Eso está por verse. Conviene determinar por qué un programa de teología ha hecho más ruido que cualquier teología.

En realidad, lo que hemos estado discutiendo y discriminando hasta ahora son las bases programáticas de la teología de la liberación. Creo que Gutiérrez no ha pretendido hacer otra cosa, no cree haber hecho más que eso. La confusión es en general que, partidarios y adversarios, hablan del programa como si fuera más que programa, en la situación actual. Y eso revela que la índole del programa mismo es altamente explosiva. Creo que aquí hay una circularidad de causa-efecto. La indeterminación, la generalidad, lo irresuelto de un programa es tanto, que si se difunde así, suscita un cúmulo de equívocos inmenso. En troyanos y en troyanos: si nos contentamos con la generalidad del programa, nos vamos a quedar sin teología de la liberación. Esta es una de las originalidades de nuestro momento histórico

latinoamericano. Rechazándola sin más, no respondemos a los problemas muy reales que nos plantea el programa. Aceptándola, sin más es nada más que aceptar un programa con altísimo margen de indeterminación. Sería conceder a priori demasiado, tanto en la afirmación como en la negación. Esto me parece puntualización indispensable, para ubicarnos todos con realismo. Y no es menosprecio, sino objetividad: ninguna teología o filosofía sale tampoco conclusa de la cabeza de Minerva: la obra del hombre madura en el tiempo, y hay tiempos suaves y tiempos tormentosos, lentos y acelerados. Por el estado actual de esa teología, es que nosotros no hemos hecho más que bordear la estructura temática del programa de la teología de la liberación, pues no hay más que eso. Hemos discurridos sobre las razones del programa. Y nadie se puede contentar con un programa, ni los que lo hacen, ni los que lo reciben.

La teología de la liberación nació en un contexto cristiano muy preciso: era el comienzo mundial del diálogo entre marxistas y cristianos, que si en Europa podía desarrollarse plácidamente en coloquios de Salzburgo, en América Latina, en el Tercer Mundo, adquiriría por el contrario un dramatismo incomparable. Aquí era el auge del foquismo cubano, aquí se combinaban el voluntarismo foquista y el voluntarismo cristiano, en su común moralismo y en sus trágicos destinos. Aquí la sociología se hacía comprometida, subversiva. El marxismo conocía su mayor auge en esta década del 60. Aquí la atmósfera universitaria se caldeaba y se producían aventuras sangrientas. Aquí los meros temas de las estructuras, las clases, los pobres, presión y liberación, convocaban a la intervención represiva de los Estados, la vigilancia de los gobiernos. Por eso, en nuestra coyuntura, el programa mismo de la teología de la liberación tomó tan gigantescas resonancias. El programa mismo ya era un revulsivo. Y antes de fijarse como teología, el programa debió defender su propia temática, más que desarrollar su temática. Así mantuvo la circularidad, el programa se defendía como programa, polemizaba por el programa, antes de realizar el programa. Y la teología de la liberación ha girado sobre sí, al realizarse sólo como programa, en proclamar las bases del programa. Y a la verdad, uno no tiene mucha materia en donde agarrarse para analizar un programa. Hay muy poca materia, la mínima, pero altamente detonante. Esa es la paradoja de la teología de la liberación.

Un programa no es nada. Incluso puede ser mucho, como en este caso. Es un programa que nos está mostrando direcciones de un pensamiento a desarrollar. El programa de la teología de la liberación no es arbitrario, no es una ocurrencia. Responde a necesidades y cuestiones muy reales, plantea nuevos y candentes horizontes. Su propio éxito y difusión indican que su temática está acorde con necesidades sentidas colectivamente por amplios círculos. En tal

sentido, Gutiérrez ha percibido y reflejado como nadie un clima latinoamericano. Más aún: supo de algún modo engarzar nuevas motivaciones válidas, cuando los antiguos esquemas de la llamada “doctrina social de la Iglesia” se derrumbaban, cuando el pensamiento desarrollista entraba en crisis. Ya hemos señalado las circunstancias en las que se generó la “doctrina social” y las insuficiencias por las que tuvo tan corta vida histórica. Y eso suscitó un inmenso vacío en el pensamiento político de los católicos desde hace casi una década. Quedaron desechas un conjunto de seguridades. Quedó un ansia. Esa ansia fue llenada por la teología de la liberación, que tuvo conciencia crítica de su momento y de las radicales carencias de aquella doctrina social. Empezó así, con el bagaje que pudo, la nueva aventura. La teología de la liberación cumplió entonces un gran servicio a la Iglesia de América Latina, a pesar de su ser apenas naciente. Nació como urgida, apremiada por un tiempo revuelto.

Quizá no de otro modo hubiera podido hacer la “latinoamericanización” de la teología. Hay cosas a las que no se llega, sino cuando la vieja casa arde. Cuando la frontera está caliente. Tal salto cualitativo, no puede nacer de un mero discurso teológico en las aulas. Y por eso no es extraño que la teología de la liberación haya sido, ante todo, lanzada por un pastor. Pues eso es Gustavo Gutiérrez. Gutiérrez es un pastor, que debe responder inmediatamente a los retos que le plantea el ambiente en que actúa. Un ambiente de gigantesca importancia latinoamericana: su desbordante juventud universitaria. Ambiente de porvenir, donde la Iglesia está en crisis y tiene el ingente desafío marxista. Quede esto nítido: es un pastor cristiano, no un confortable profesor, que debe responder con urgencia a las urgencias, y en cuestión que no se ha respondido cabalmente. Por otra parte, y en conexión con esto, cabe señalar un hecho decisivo, sin antecedentes: los teólogos latinoamericanos vivían encerrados en su ghetto clerical, al margen de las corrientes intelectuales latinoamericanas. Formaban como un “subsistema” cultural, con un lenguaje propio que sólo se alimentaba de teología. Y es Gutiérrez el primer teólogo latinoamericano que empalma radicalmente su reflexión con los motivos y vicisitudes del pensamiento latinoamericano “secular”. Con Gutiérrez se abren por primera vez las ventanas de la teología a su contorno latinoamericano, como dimensión esencial de esa teología. Es el primer puente. Antes corrían por líneas paralelas, que no tenían ánimo de encontrarse ni en el infinito. Así, Gutiérrez ha abierto una nueva época para los teólogos latinoamericanos. Admirable pues, su devoción a la Iglesia y a los signos de nuestro tiempo. Nuestra discusión con sus conceptos presupone este hecho, lo valora, no lo desconoce. Lo proclama como distintivo para siempre.

2. La temática de la “estructura”.

Toda una constelación de temas capitales forman el ámbito móvil de la teología de la liberación. Algunos deberán ahondarse, en relación a la política y a la fe, muy especialmente. Como los de “estructura social antagónica”, el significado teológico de las clases sociales, de los pueblos, la dinámica de los Estados, y todo esto en relación con la Iglesia, acentuando su rostro visible. Que es fidelidad a los datos históricos y a su condición de prosecución del escándalo de la Encarnación.

Como ya vimos antes, el punto que resume las nuevas preocupaciones está en lo estructural. Se habla de “estructuras de pecado”, “estructuras de dominación y opresión”, de “dependencia”. Se maneja por doquier “el sistema” y el “antisistema”. No es esta atmósfera producto de la teología de la liberación. Viene de diversas ciencias sociales: viene de la Cepal, del funcionalismo norteamericano, del marxismo, del estructuralismo europeo, etc. La teología de la liberación se embarca en esas aguas, por las razones que ya expusimos. Entonces, por ser un tema abarcador, conviene algunas reflexiones al respecto.

En efecto, junto con la noción de “praxis liberadora”, la “estructura social” y su dinámica antagónica es insoslayable, y es esa temática como teológica la que ha dado alto poder explosivo al programa de la teología de la liberación. Aquí, me parece, Gutiérrez no ha reelaborado esta noción teológicamente, sino que, en función de su idea de la “cientificidad” del marxismo, parece aceptar los análisis marxistas de la relación hombre-naturaleza, de las relaciones naturaleza-sociedad, y su idea del devenir histórico social. Y esto no lo considero aceptable, por cuanto entiendo que el marxismo es una filosofía de la historia, y que en el análisis mismo de la relación hombre-naturaleza y hombre-hombre (que sería el objeto de la “ciencia histórica”) en la conceptualización misma de las contradicciones de las clases sociales, está ya inmanente todo problema del sentido. En la relación hombre-hombre está el problema del sentido, y si esta relación implica de suyo la relación con Dios, como acaece en el marxismo, entonces esa conceptualización marxista de las clases implica una filosofía de la inmanencia. Por eso, pareciéndome evidente que ello tiene una radical significación teológica, no puedo aceptar el análisis marxista del proceso hombre-hombre-naturaleza. Si se deja fuera la dialéctica marxista del hombre y la naturaleza, la del hombre con el hombre, entonces ya no se puede hablar en absoluto de marxismo. Un marxismo que fuera la relación hombre-naturaleza y no también la de hombre-hombre, sería un marxismo anonadado, hecho nada. Y si Gutiérrez introduce la visión cristiana a la relación de hombre-hombre-Dios, entonces haría superflua toda apelación a la “cientificidad” del marxismo. El análisis marxista del devenir social presupone el ateísmo, que no hay relación real hombre-naturaleza-Dios, pues Dios no es más que ilusión subjetiva del hombre. Y si es así, la teología de Gutiérrez vendría a yuxtaponer

a un análisis de suyo inmanentista del sentido en la historia, de suyo negador de Dios, una afirmación de Dios y la realidad de Dios en la base de la historia del hombre. Esa me parece una empresa contradictoria en su raíz misma. Una cosa es aceptar la existencia de las clases y sus contradicciones, otra aceptar la interpretación marxista de las clases y el sentido de sus contradicciones. Hay aquí un inmenso problema. Con franqueza, expreso que la cuestión de las clases en la historia es de una importancia teológica de primerísimo orden, que no tengo resuelta ni medianamente cuestión tan capital, que me preocupa más que nada, pero a partir de la certidumbre que es necesario rehacer, descomponer, repensar, el análisis marxista en sus bases mismas. De lo contrario incurriría yo mismo en el cisma que he criticado entre el “hacer” y el “obrar”, entre la eticidad y el artefacto social. Y aquí me parece que Gutiérrez recae en ese viejo cisma, que él por otra parte critica con razón. Parece creer que la “producción” no dice relación al “sentido” aunque por otro lado relaciona a las clases con el sentido.

Gutiérrez es consciente de los estragos que en los cristianos hace la mera yuxtaposición “marxismo” y fe, lo siente como un verdadero problema. Pero no creo que su camino lo resuelva, sino que lo mantiene intacto. Incluso le impide reelaborar a fondo la idea misma de clase en su conexión con el “pobre”. Esta cuestión la tenemos todos abierta, diría que dramáticamente.

Y ahora una acotación sobre el uso habitual de los términos “estructura” y “sistema”. No es asunto que atañe directamente a la teología de la liberación, sino al clima en el que ha prosperado y que está más allá de ella y aún sin ella. La cuestión de las “estructuras injustas” se ha tomado por los cristianos (no solo ellos) de modo tan mazacótico, tan sin la historia real de sus países, que parece ser una roca que o se acepta o se debe hacer volar ipso facto. Un “estructuralismo mazacótico” y sin historia (herencia de esa falta de conciencia del “a priori histórico” en que los cristianos latinoamericanos nos hemos formado) que muestra el lógico pasaje de una falta de visión de la “totalización histórica” a una “totalidad estructural” tan monolítica y abstracta que daría envidia al viejo Parménides, y a su lógica desembocadura apocalíptica. Todo o nada. Lo que de hecho es nada, o sea desesperación, activismo nihilista, frustración. Lleva a un criticismo mágico, impotente, de bellas almas que se creen amigas del pueblo o del proletariado. Así hay un ultraizquierdismo cristiano de los Santos de los Últimos Días, donde se combina el viejo moralismo abstracto de la monástica con fragmentos de un marxismo de tercera o cuarta mano. No solo los cristianos en América Latina no poseemos un mediano grado de formación intelectual histórica, sino que el marxismo latinoamericano es

uno de los más pobres y verbalistas que por el mundo habitan, salvo escasas y excepcionales excepciones.

Entonces acaece que los cristianos radicalizados, por lo común, pierden la vieja monástica y no ganan ninguna política. Creen estar ya en la política, y por lo común solo son monástica en descomposición. El nivel de abstracciones sin historia los conduce a eso. A pesar de ello, siguen con un casuismo sin historia, donde imágenes bíblicas y conceptos marxistas descienden al modo del jusnaturalismo anterior, al modo de la vieja doctrina social, sobre la realidad sin mediación alguna del conocimiento prudencial. El proceso histórico no es un “film” sino un conjunto de fotografías. Y en ese aspecto, el programa de la teología de la liberación, que se mueve en el orden prudencial, en tanto sea sólo programa, no generará prudentes, en el alto sentido del término, y fallará en su propio designio, faltará a la excelencia intencional que la anima.

Grave es este asunto del “sistema”, tal como hoy se maneja. Pues todavía es una aproximación a la historia, sin historia. En el itinerario antes descrito, hemos transitado de una monástica abstracta de la política, a una estructura sin monástica. A una estructura tan ausente de la política como aquella monástica. Y a eso no es ajeno el programa de la teología de la liberación, en la medida exacta en que es todavía programa. Ella misma, que quiere regresar a la historia, paga tributo a la falta de historia de los cristianos latinoamericanos. De esto, creo, nadie se salva. Y esto daría lugar a otras muy largas disquisiciones. La teología de la liberación tiene una visión de máxima generalidad sobre la realidad latinoamericana, y cuando un nivel de prudencia tan abstracto promueve la “praxis” liberadora y revolucionaria, facilita la ilusión o la imprudencia. Pero es un paso. Antes la teología latinoamericana se hacía sin “contexto global”. Ahora se toma la “globalidad” abstractamente. Es que no se salta de un golpe de la no historia a la historia. La teología de la liberación es un paso en esa dirección, a mitad de camino entre dos mundos.

Una última palabra sobre la “estructura”, que borra la historia y la monástica. Es notoria en la mayor parte de los marxistas ideológicos la sequedad, el desierto, que un pensamiento puramente estructuralista produce en la monástica. No en vano en el campo socialista, aparecen preocupaciones sobre el asunto de la “persona”. Es que el estructuralismo lleva a un mundo de nadie. A un mundo sin biografía. Es como aquel pensamiento de Kant, que creía se podía resolver el problema político fundamental “aún para un pueblo de demonios”, pues solo “importa la buena organización del Estado”. Eso respondía a la escisión kantiana entre el “interior” y el “exterior”, el hacer y el obrar, de raíz luterana. Así, el bandazo estructuralista ha

vaciado a muchos cristianos. No es, sin embargo, cosa demasiado rara. Pues el estructuralismo abstracto, sin historia, es nada más que el reverso de un voluntarismo abstracto. Estos dos polos, aparentemente enemigos, son hermanos. Ambos rechazan la historia. Por eso el tránsito del marxismo “foquista” al estructuralista muestra la variedad de un mismo moralismo. Uno a la luz, otro a la sombra.

Es certera la reflexión de Gutiérrez sobre las “medias verdades”. Por ejemplo: “¿de qué sirve cambiar las estructuras sociales si no se cambia el corazón del hombre?” Media verdad, pues ignora que el corazón del hombre se transforma también cambiando las estructuras sociales y culturales. Es decir, entre esos dos aspectos hay una dependencia y exigencia recíprocas, basados en una unidad radical. No es menos mecanicista quien piensa que una transformación estructural traerá automáticamente hombres distintos, que quien cree que el cambio personal asegura transformaciones sociales. “Todo mecanicismo es irreal e ingenuo”. Es la conocida oscilación entre el obrar y el hacer, el corte entre ambos; ética y artefacto no pueden separarse. La realidad de las estructuras está en sus individuos miembros, en su relación. La estructura no existe al modo de un individuo, no es otro individuo entre los individuos. Por el contrario, solo vive en los individuos, y esa es su realidad. El lugar viviente donde reside el sistema es la biografía. Así como ésta siempre implica “relación”, estructura-social. Cambiar hombres es comenzar a cambiar estructuras, cambiar estructuras implica cambiar hombres. La estructura social es real pero no “sustancia”, en términos ontológicos. No visualizar con claridad el lugar existencial de la realidad de las estructuras objetivas lleva a graves errores en la acción. Da una nebulosa noción del problema del “poder” en el Estado y por ende de la política.

La estructura social, las clases, la dependencia, tal como se usan, tal como están formuladas en la generalidad del programa, siguen en la mayor indeterminación histórica, y sólo son manejables políticamente (y eclesialmente) si atraviesan mediaciones conceptuales más específicas, más cercanas a la realidad histórica de los Estados latinoamericanos. De lo contrario, las estructuras se convierten en pantalla ocultadora de la estructura histórica real, y de camino a ésta, terminan cerrando todo paso. La teología de la liberación no ha cumplido aún esta tarea, que daría más claridad a sus conceptos. Más aún, sus conceptos básicos son fluctuantes. Por ejemplo, sin precisar una idea del Estado, no podemos precisar una idea de la política. Y es también muy difícil fijar una conceptualización orgánica sobre la relación Iglesia-Estado.

Iglesia y Estado.

Estamos aquí en uno de los epicentros de la teología de Gutiérrez: ella reivindica la política como esencial. Nosotros estamos de acuerdo con la primacía de la polis, de la política. ¿Pero qué queremos decir con sociedad o polis? ¿Cómo la determinamos? Esto es capital, pues solo así podemos ubicar a la Iglesia real en su relación con la política. Política hace referencia al Estado. El epicentro de la política es el Estado. Aquí es indispensable detenerse en los conceptos fundamentales, de lo contrario mantenemos malos entendidos hasta la eternidad. Pues, a mi criterio, aquí está una de las fallas mayores del pensamiento de Gutiérrez. Y esa falla mayor está en el planteo mismo del problema. Problema mal planteado es irresoluble. Problema bien planteado puede darnos muchos dolores de cabeza, pero es de posible solución. No voy entonces a entrar en apreciaciones políticas de Gutiérrez que sean derivadas, o consecuencia del planteo radical. Me concentraré sólo en la forma misma de poner el problema. Si logro una respuesta clara, quizá lo demás se dé por añadidura.

1. Determinación del Estado.

Debemos partir de nuestros propios presupuestos, que se sepa cómo formulo la cuestión, y de allí se comprenda la crítica al planteo de Gutiérrez, acerca de dónde está la Iglesia en relación a la política.

La “sociedad global” es para nosotros, en sentido estricto, la “polis”. A la “sociedad global”, con Aristóteles y Santo Tomás, le llamamos “Estado”. El Estado es entonces la “totalidad máxima”, el “macrosistema”, la sociedad o comunidad humana más abarcadora, en la realidad efectiva de la historia. En primer lugar, la historia aparece como historia de los Estados. Toda sociedad suprema que haya existido, exista o tenga que existir, es siempre Estado. Así, la humanidad histórica concreta solo vive y existe en la pluralidad variable de Estados, hoy en interacción cada vez mayor, que parece dirigirse en un plazo no demasiado largo en la perspectiva de los tiempos, a un Estado mundial.

Ya vimos que los componentes necesarios para la constitución de la sociedad humana, de toda sociedad humana posible, eran el individuo, la unión sexual de individuos para la reproducción, y el Estado. Eso es lo que exige de suyo, universalmente, la naturaleza humana social para constituirse en la historia. El hombre es animal social, y Aristóteles definía con mayor rigor: animal político, es decir, animal estatal. Pues el hombre no se constituye realmente sino siempre en una “sociedad global” determinada, así sea una tribu de hotentotes, así sea la Ciudad de Dios, que podría designarse igualmente como el Estado de Dios, la sociedad global de los bienaventurados bajo el gobierno de Cristo, que será todo en todos, donde no habrá ni señor ni esclavo, ni hombre ni mujer, ni judío ni gentil.

Un ejemplo hipotético para aclarar la idea de Estado. Si imaginamos en una isla una solitaria pareja hombre-mujer, no sometida a ninguna jurisdicción, independiente, decimos que allí hay "estado": esa pareja es sociedad global, familia e individuos. Allí estarían identificadas la doméstica y la política. En relación al origen de la sociedad humana, digamos que idealmente es indiferente que fueran muchos o un solo Adán (hombre en hebreo) y muchas o una Eva (mujer en hebreo). Una sola pareja originaria, constituiría ya estado, sociedad global suprema. El Estado está en el origen de la historia.

Corresponden nuevas precisiones. El Estado implica necesariamente gobierno, autogobierno de la totalidad, es una de sus notas esenciales, pero no se confunde en cuanto totalidad con el gobierno. Como el hombre, que es animal racional, no se confunde con la razón. El gobierno es el órgano supremo de conducción de la "sociedad global" o Estado, es órgano necesario de la "sociedad global". Estado no es idéntico a gobierno. Por supuesto, tampoco se identifica con el "aparato de gobierno", que muchos confunden con el Estado a secas. Este error fue típico del pensamiento liberal -y en este aspecto el marxismo le es tributario-, que diferenció "Estado" (gobierno y aparato de gobierno) y "sociedad", llamando "sociedad" sólo al conjunto de las instituciones particulares: esa sería la verdadera "sociedad civil". De este modo destruía la idea de la unidad del Estado, disolvía la noción clásica de Estado: no había ya "totalidad", sino suma de partes. La sociedad era más bien un conjunto de instituciones particulares, una de las cuales, con funciones especiales, era el Estado. Así el Estado aparecía como un artificio más bien molesto para lo "natural" que eran los individuos y sus intereses. Así en Locke, así en Hobbes, aunque con valoración inversa.

De la falsa dicotomía de "Estado y sociedad", típica del pensamiento liberal burgués, tomó primacía la idea amorfa de "sociedad en general". Esta idea implica abstracción total de todas las diferencias posibles, que quedan implícitas en el género. Sociedad puede ser cualquier asociación humana, de cualquier índole. Pero la sociedad como tal no existe en la historia humana. Designa indeterminadamente todas las especies sociales posibles, sin establecer relaciones entre ellas. Y así surgió en el siglo pasado la llamada "sociología". Para nosotros, el verdadero objeto propio de la sociología es la "sociedad global", es Estado, los múltiples estados, que incluyen dentro de sí otra sociedad. Todas las "sociedades" deben comprenderse "dentro" de un tipo de sociedad, el Estado. Este es real, mientras que "sociedad en general" no puede ser objeto de ciencia, pues no existe. La sociedad englobante que existe es el Estado, los estados. Toda otra sociedad es interior a esa "sociedad global".

Sociología es en rigor conocimiento del Estado concreto en la praxis o, derivadamente, como aspectos más particulares, análisis empíricos de determinados componentes de los estados concretos. Haber tomado como objeto no una realidad global, o el conjunto de las sociedades globales, sino el concepto genérico de “sociedad”, llevó a clasificaciones abstractas de distintos tipos de sociedades, separadas de la totalidad en que estaban insertas, descuartizando el Estado. Por ejemplo: la familia, que se comparaba con familias de otros estados separadas de ellos, y vueltas así ahistóricas. Los estados son compuestos totales, configuración determinada de clases sociales, familias, empresas, Iglesias, etc. Para la sociología vulgar, el Estado es “un” tema entre otros, pero al no convertirlo en “el” tema ordenador, central, no puede estructurar un saber jerárquicamente organizado, estructurado, no puede comprender la relación de dinámicas globales y particulares. Quedan sumas de retazos, que no pueden reunirse intrínsecamente, un conjunto de “subsistemas” descentrados, que carecen de principios de síntesis. Por el contrario, los estados son las individualizaciones de orden societal máximas, englobantes, “unidades de orden” localizadas e independientes, aunque esa independencia nunca sea absoluta, y admita diferentes grados. Toda sociedad que no sea Estado, vive dentro de uno o varios estados, en determinada composición interna a ellos. Las múltiples sociedades que puedan haber, no tienen otro lugar de realidad que el Estado. Si hay un más allá del Estado, será dentro del Estado concreto, que implica siempre gobierno. Por eso decía Tertuliano: “Grande es el César, porque sólo le aventaja el Cielo”.

Si el Estado es la totalidad social, todo es política de algún modo. Pero cabe distinguir acepciones de política. Acepciones que son signo de diferencias en extremo importantes. La primera y principal acepción de política es la conducción del Estado, la acción de gobierno, que se extiende inmediatamente a una segunda acepción: a la acción de todo grupo que aspire al gobierno de la sociedad global. Política es la acción de gobierno, o la acción por la conquista del gobierno del Estado. A esto muchos le llaman demasiado genéricamente la “toma del poder”. Por supuesto, el gobierno del Estado implica de hecho el mayor poder, que no es sólo el control en el “aparato de gobierno” sino que también implica mayor consentimiento real o apoyo tácito en la “sociedad global”. Sin un sustrato de consentimiento mayoritario en la sociedad global, no hay gobierno que pueda prolongar demasiado su existencia, pues ha perdido la base fundamental de su “poder”. Y este consentimiento o acatamiento o apoyo, implica siempre relación no sólo con el poder coercitivo del gobierno, sino ante todo con el sistema de valores culturales que le anima, y del que participa de diferentes modos ese acatamiento. Los valores o fines acatados por el Estado pueden ser diversos, objetivamente más o menos valiosos, más buenos o más malos (malos en relación a una escala de valores,

pues el hombre siempre quiere un bien, un valor, y mal es vulnerar una jerarquía de valores). Así la política es el sistema de actos humanos, realizados por medios buenos o malos, para un fin bueno o malo, en relación directa al gobierno y forma de Estado. Esto es la política en sentido fuerte.

Pero la idea de política es aún más extensa, aunque pierde su connotación directa de referencia al “gobierno de la totalidad” como objetivo. Hay una tercera acepción de política que nos interesa. En efecto, considerando que toda sociedad posible es “interna” al Estado, todo acto de cualquier sociedad o grupo intraestatal implica y afecta necesariamente al todo. Hace referencia e incide en el todo. Para entender a cualquier sociedad intraestatal, debemos ver cómo se relaciona con la totalidad estatal, cómo repercute su acción y viceversa en ella. Y es en este sentido auténtico, pero más laxo, que podemos afirmar “todo es política”. Y para serlo, no tiene por qué apuntar al gobierno del Estado, al gobierno de la totalidad como tal, que es la política en sentido habitual. No puede “reducirse”, identificarse, con esa acepción fuerte. Pues es muy distinta. Y en efecto, entre los católicos, se usa actualmente el término política de modo fluctuante, transitando de una acepción a otra y malentendiendo así la situación de la Iglesia en el Estado.

El pensamiento tomista distingue entre dos tipos de totalidad. Hay el tipo de un “todo homogéneo”, compuesto de partes semejantes y el tipo de “todo heterogéneo” compuesto de partes no semejantes. Un “todo homogéneo” tiene su misma forma: el todo gobierna absolutamente las partes, o las partes del todo son idénticas al todo. En cambio, en un “todo heterogéneo”, las partes no tienen la forma del todo: un todo de esta naturaleza es una multitud, o sea, un conjunto organizado con partes autónomas, con “gobiernos propios”, pero entrelazadas en la totalidad que se gobierna y las suprabierna. Así el Estado es la totalidad social heterogénea, encierra múltiples autonomías de muy distinta índole, aunque están sometidas de diferentes modos a la supremacía del gobierno del Estado. Y el componente básico de todo Estado, el hombre, el agente humano, por ser racional y libre, es siempre un ser que se “autogobierna”. Es decir, que todo Estado se constituya a partir de ese hecho radical: el autogobierno de sus partes autónomas primordiales, los agentes humanos. También las múltiples instituciones intraestatales pueden tener diferentes grados de “autogobierno”, de “autodeterminación”. De ahí que el pensamiento político clásico definiera al “despotismo” estatal, como el intento del gobierno del Estado en convertir a toda la sociedad global en mero “aparato de gobierno”. Un sistema político despótico es el que pretende pasar del “todo heterogéneo” al “todo homogéneo”. Esos son los “gobiernos totalitarios”. No tiene sentido hablar de “Estados totalitarios”, porque el Estado es siempre la totalidad. Y en el fondo,

cuando hacíamos anotaciones sobre la cuestión de la estructura, podemos decir que los que manipulan las ideas de “sistema” y “antisistema” como bloques, tienen una tan “despótica” de la estructura, que la homogeniza. Sin embargo, reiteramos, el Estado siempre es totalidad heterogénea, nunca homogénea. Y lo despótico de una estructura nunca puede alcanzar a lo “homogéneo”, que sólo puede ser un “horizonte límite” de lo negativo, de la violencia de los estados en la historia. Y ya estamos en condiciones de encontrarnos con la cuestión de la Iglesia, ella misma “parte heterogénea” de la totalidad estatal, que se autogobierna, y que pretende incluso trascender al Estado, ser “transestatal”.

2. La Iglesia “en” el Estado.

En este contexto, entra la cuestión de la singular inserción de la Iglesia en el Estado. Volvamos a la filosofía política. De la naturaleza humana social, surge como necesidad: individuo, familia, Estado. Toda otra forma de sociedad es “libre”, no necesariamente requerida por la naturaleza humana. En la praxis histórica podrán ir apareciendo y desapareciendo innumerables formaciones sociales, instituciones de toda índole. La Iglesia entra en este tipo de “institución libre”, no necesaria constitutivamente al ser humano. Si fuera necesaria, sería la “sociedad global” que el existir humano requiere, es decir, hubiera habido siempre identidad entre Iglesia y Estado. Pero no es así. La Iglesia es una “gracia”, es un acontecimiento en la praxis humana “libre”, producto de la libertad de Dios y libertades humanas. Sin duda, escatológicamente, el Reino de Dios, la Polis de Dios, es la absoluta identidad de Iglesia y Estado, donde la libertad de la praxis ha realizado en plenitud lo exigido por la naturaleza, el “reino del amigo”, la exigencia constituyente del Estado y del bien común, en la única posibilidad de realización efectiva, que es el consentimiento libre del Amor de Dios, don gratuito.

La Iglesia no es necesaria, sino hecho histórico contingente, y por ende de extraordinaria fragilidad. La promesa de Cristo de que “las puertas del infierno no prevalecerán”, la seguridad de la perennidad histórica de la Iglesia, sólo depende de la fe en Cristo: no tendría en cambio ningún sentido de una promesa de perennidad al Estado, que es constitutivo al ser social del hombre, pero lo menos hasta tanto haya hombres en el mundo. Pero todo Estado histórico, en diferentes grados, es siempre signo del fracaso del Estado ontológicamente exigido, de la utopía movilizadora del bien común. El Estado empírico es lugar del Príncipe de este mundo, pues no hay más mundo que al interior de los estados. Estado es mundo. De tal modo, la fundación histórica de la Iglesia real, acaece, no podía ser de otro modo, dentro del Estado. Y eso aunque la Iglesia es radicalmente superior a todo Estado concreto, es “transestatal”. La

Iglesia no puede existir sino dentro de los estados. No hay otro lugar en el mundo humano. Ese es el mundo humano, ese es el “mundo”. Cuando hablamos del “mundo”, de lo “social”, caemos por lo común en la indeterminación más pavorosa. No, mundo es Estado, conjunto de estados en relación. No hay otro, y ese es el único modo de hacer que “mundo” tenga un significado concreto y englobante. Y hoy es verdad que cuando los cristianos hablan del “mundo”, parecen transitar por los espacios siderales. Es un éter teológico despolitizado.

Entonces es aquí donde se plantea el problema de la relación en la historia del Estado y de la Iglesia. La relación entre liberación política y salvación religiosa, la relación entre opresión y pecado. Por aquí tenemos que ver el nacimiento mismo de la Iglesia, relativo al fracaso del Estado en la historia, a su objetivación de la praxis en pecado, y por eso es lícito decir que, en el límite, en última instancia, la Iglesia es redención final del Estado. Pero no nos vamos a internar ahora en tan vastas cuestiones. Nos importa simplemente el lugar primero de la cuestión.

La Iglesia está siempre dentro del Estado, aunque lo trascienda en otro sentido, siempre sometida a la ley del gobierno, sin deber tomar la Iglesia, en cuanto institución jerárquica, el gobierno del Estado. Por algo Cristo hizo que fuera signo visible, sacramento eficaz, el obispo, el gobierno de los obispos, la continuidad de la tradición apostólica, que implica la afirmación independencia radical con respecto de cualquier Estado, pero dentro del Estado. El episcopado tiene así dos rostros: el uno muestra la independencia de la Iglesia del Estado, pues su principio de gobierno no depende del Estado y este no puede gobernar a la Iglesia, y el otro muestra que la Iglesia no puede identificar nunca su gobierno con el gobierno del Estado, no puede pretender convertirse en Estado totalmente. El gobierno eclesial no puede ser gobierno del Estado, no puede aspirarlo ni proponérselo como fin. Por otra parte, es obvio, ningún Estado histórico, contingente, es voluntad de Dios. Voluntad de Dios es la constitución política del ser humano, ordenado al bien común. No tal o cual Estado en su política concreta. En cambio, voluntad de Dios, de Cristo, es la Iglesia católica. Todos los estados están bajo el signo del pecado, todos están corroídos por lo demoníaco de la contradicción, de la enemistad del hombre con el hombre y la Iglesia participa de esto por sus miembros, en la medida que ella está plantada siempre en el corazón del Estado histórico. Y es en el seno de esa contradicción, a causa de ella misma, donde Cristo funda la milagrosa aventura histórica de la Iglesia. Siempre sometida, siempre libre.

La célebre distinción de planos, la distinción que se ha denominado de lo “espiritual” y “temporal” tiene aquí su raíz, constituye la dialecticidad del ser de la Iglesia. Surgió

explícitamente en la urgente necesidad de la Iglesia de determinar en la historia concreta, dentro de los estados, cual era el núcleo fundamental, irreductible de la Iglesia, donde no puede admitir jamás el gobierno del Estado, que se extiende a todo. Ese núcleo capital, positividad que funda la negativa al gobierno del Estado, son los sacramentos. El gobierno del Estado no es sacramento, y el Estado no puede ni administrar ni constituir sacramentos. Claro, de algún modo, con diferentes remedos, el Estado lo pretende casi siempre. Y es este conflicto histórico bien realista, nada platónico, tan de vida o muerte para la Iglesia en su rol evangelizador, en su obligación de presencia en el interior de todo Estado, donde éste por supuesto no es jamás el bien común y la justicia, pues eso es el Reino de Dios, el Estado de Dios. Es este conflicto, el que motivó el esfuerzo de determinar “lo espiritual” y lo “temporal”, palabras no demasiado afortunadas, si se toman como compartimentos estancos. Es desde ese “lugar” que han surgido las reflexiones teológicas de la relación Iglesia-Estado. De allí viene la tradicional distinción de planos, de los que hay variadas inflexiones. ¿Cómo acortar un ámbito que de suyo fuera irreductible ante el gobierno totalizador del Estado? El ámbito que de suyo es crisis de la totalidad concreta del Estado. Un ámbito que fuera solo gobernado por la Iglesia, y si no, pues ¡ sencillamente la Iglesia desaparecía en la historia! ¡Cuántas Iglesias han desaparecido en los estados! El Estado no desaparece jamás, cambia de forma, es sustituido por otro tipo de Estado. Al Estado lo reemplaza el Estado. A la Iglesia católica no la reemplaza ninguna otra. Es insustituible. Pero la Iglesia, que es una muy determinada individualidad colectiva histórica, ella sí puede ser extirpada del Estado sin dejar rastros. Este es pues el “lugar” del problema.

Extraña institución o comunidad es la Iglesia: siempre una “parte heterogénea” del Estado pero tan singular que pretende ser “suprema en su orden” e intrínsecamente católica, universal, cosa que no lo es ningún Estado. Ella es otra “totalidad” más abarcadora que la de los estados, abraza toda la historia. Y es esta inaudita paradoja de la relación Iglesia-Estado la que hay que entender a fondo: desde ella puede iluminarse los modos misionales de la Iglesia, la misión misma de la Iglesia. La índole de su acción en el Estado “en razón del pecado”, como decía Agustín.

3. Reflexión crítica.

En los últimos años, en especial en la teología europea, todo esto se ha hecho borroso. Pues se habla de política, sin el Estado, lo que significa la cuadratura del círculo. Y se habla de la Iglesia no intentando comprender a la Iglesia misma “en” el Estado: La Iglesia se ha vuelto un puro “ser en sí”. Claro, esto es lo que hoy está en crisis, pero se tantean caminos sin revisar sus

presupuestos básicos, que son los de comenzar por una Iglesia aislada del Estado. Se parte de una especulación solitaria sobre el ser de la Iglesia, en sí misma, y luego esa Iglesia pensada como entidad ideal, se proyecta sobre la sociedad real, y allí se le atribuyen tales o cuales roles. Y todo esto, es obvio, sin considerar nunca a la Iglesia concreta que es la única real, y que es tal o cual, el conjunto de tales y cuales, en tal o cual Estado, y el conjunto de tales y cuales estados.

Así la teología política actual -cuyo único mérito es el rótulo ya que sólo exhibe ingenuidad política- da por sobreentendido que el Estado y la sociedad son distintos, que no vale la pena ocuparse del Estado, y desde semejante indeterminación pergeña un rol crítico en la sociedad. En contexto tan irreal, parece que la Iglesia es algo así como un ángel de la guarda o el tábano de Sócrates, que interviene en la historia, sin ser en la historia. No parece interesar la determinación histórica concreta de cada Iglesia en cada Estado. Ni tampoco que el Estado determina en alto grado a la Iglesia, que gobierna a la Iglesia en alto grado. Por eso abunda el espejismo que la Iglesia desde alturas ideales, puede hacer lo que quiere, y que si no lo hace es porque no quiere. Muchos cristianos se decepcionan de la Iglesia porque esa visión idílica no es ya lo real. Creo que no sólo alcanza con criticar a la Iglesia, sino también hacer una autocrítica del lugar desde donde se hace la crítica hoy usual a la Iglesia. No se trata de disolver a la Iglesia en utopía. René Pucheau escribía hace poco una atinada reflexión: “Yo querría también que aquellos que optan por la liquidación de la Iglesia lo hagan lúcidamente. No creyendo en una política imaginaria. Que antes de reducir la fe a la política ellos lean a Maquiavelo. El sabía lo que era la política. Las “teologías políticas” la ignoran. Las “teologías de la esperanza” no saben nada. La política no es un juego de niños de coro. No es discurso frívolo, para soñadores. La política es más duro que puro. No es el diálogo, es la guerra. Hay que saber esto antes de llevar la teología a la política. A fuerza de sacralizar la historia, han terminado por no verla más, por rehusar sus lecciones”²⁴. En América Latina quien no sepa esto hoy, abrumados como estamos con tanta tragedia, se vuelve inexcusable.

No cabe más que reiterar: no podemos plantear y comprender a la Iglesia como un “ser en sí” desligado, sino ante todo, en su relación con el Estado, con el cual se identificará en el nuevo cielo y en la nueva tierra -no antes-, lo que nos indica la interdependencia necesaria en el entendimiento de su relación y de su ser mismo. Estas relaciones mismas son intrínsecas al ser de la Iglesia en la historia. Sólo es posible una eclesiología coherente si se establece dialécticamente con el Estado. Sin el Estado, caemos en una comprensión abstracta, solitaria,

²⁴ *Espirit*. No. 11. 1971. PUCHEAU René, Confesión de un pasmado, p. 527.

irreal, del ser de la Iglesia. Una buena eclesiología requiere una buena teoría del Estado. Y si no, no hay ni lo uno ni lo otro. Toda la “contestación” actual a la Iglesia, está vacante de esto. Un rasgo admirable de las eclesiologías actuales es que ignoran al Estado. Dan la espalda al Estado, creen que el Estado es una absoluta exterioridad con respecto a la Iglesia. Que en nada afecta a la comprensión misma de la misión de la Iglesia en el mundo. Señalo que carece de sentido así el planteo del problema como es hoy habitual: “Fe y Política”. No Iglesia y Política, Estado. La inflación de la “fe” entre los católicos, viene del impacto ideológico de algunas corrientes subjetivistas protestantes, con su evanescencia de la Iglesia visible. Eso es salirse de la historia para bombardear ahistóricamente a la historia, desde ningún lugar. Eso protege y esteriliza a la vez. No toma el nervio de la Iglesia en el Estado, como distinta del Estado, y en función del bien común que “ahonda” el sentido mismo del Estado, sometido al conflicto de su necesidad de realización de la justicia y lugar del enemigo. Todo este “separatismo” entre Iglesia y Estado tiene el sello de una inercia liberal. Lo que no implica por cierto que seamos partidarios de la “separación” Iglesia y gobierno del Estado. Eso es otra cosa. Puede observarse también que el “separatismo” se vuelve vertiginosamente su contrario, y termina en obsesión de los cristianos por el Estado, dejando a la Iglesia. Muchas veces, así, la politización del cristiano da una vuelta de campana sustituyendo a la Iglesia por el Estado. Regresamos así a que el Estado es el centro absoluto de la historia, no la Iglesia, no Cristo. Esto se hace de modo subrepticio, no frontal.

Y bien, ¿cómo enfoca Gutiérrez la relación Iglesia-Estado? En este respecto es tributario de la actitud de la mayoría de los teólogos actuales: quedándose en el “mundo”. Indeterminadamente, con “realidades sociales”, etc. Gutiérrez no habla del Estado, no se encara con el Estado. Y esto afecta gravemente la idea misma de política, a pesar de que Gutiérrez ponga con acierto al conflicto el corazón de la política.

En su obra “Teología de la Liberación”, cuando comienza con su interrogante fundamental “¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?”, se aboca inmediatamente a la política, y afirma con limpidez que toda la actividad eclesial tiene dimensión política. Esto lo compartimos, y nos parece importante el énfasis reparador de un largo olvido. Lo que ya no nos es clara es su crítica a la cristiandad, a la nueva cristiandad, a la distinción de planos. Pues la crítica se apoya en el distinto manejo de la idea de “mundo” que se ha hecho. Si el mundo no vale lo que la Iglesia, si es indiferente a la Iglesia, si la Iglesia contribuye a construir el mundo. Es la temática común de los teólogos en los últimos tiempos, en su indeterminación. No es reprochable a Gutiérrez este planteo, en todo caso lo observable es que no ha roto con él, que no ha radicalizado la idea de política a su fuente, que es el

Estado. Tampoco podemos abordar el asunto desde otra perspectiva, como lo ha hecho: desde la crítica a la afirmación de “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Confieso que este arranque me desconcierta y no percibo cómo puede ligarse inmediatamente a la cuestión Iglesia y política. El nudo del problema es que Gutiérrez parte de algunas “ideas” acerca de la extensión de la Iglesia y de la política. No parte de la única Iglesia real, que es individual, que está aquí y ahora en tales o cuales tipos de Estados que se relacionan. No hay otra Iglesia que esa. Hay que partir de ella en la reflexión, para volver a ella. No hay que partir de ideas. El camino de Gutiérrez parte de una concepción de la Iglesia: desde allí critica las distintas “mentalidades”. Pero no parte de la posición real, del “hecho” Iglesia en el Estado, análisis que una teología política no debe saltar, sino comenzar por ahí: es el marco más general (y a la vez concreto) para toda la investigación exegética, dogmática, histórica, de la realidad extraña que es la relación Iglesia-Estado. Al no hacerlo así, lógico es que Gutiérrez no aclare esa relación, que pertenece al “ser” mismo de la Iglesia. Aquí está, en mi opinión, la falla u omisión básica de la teología de la liberación, tal como se ha formulado hasta hoy.

Mi impresión es que Gutiérrez, que partió en gran medida desde influencias de la teología de la secularización, que no deja nada de la Iglesia real histórica sino sólo la fe, está en camino de liberarse de esas malas influencias europeas. En efecto, desde la publicación de su libro puede percibirse una evolución hacia una recuperación de la visibilidad de la Iglesia. Y recuperar la visibilidad de la Iglesia, será también recuperar al Estado. Es que la experiencia de América Latina, tan dura, tan cruel, con tanta sangre, nos hará percibir de una vez la importancia del Estado en la historia, antídoto excelente para no endiosar nunca al Estado, y penetrar más adecuadamente en la “dimensión política” de la Iglesia, y por ende en la responsabilidad de los cristianos. Aquí también hay que partir de la Iglesia para entender a los cristianos, que no de los cristianos para entender a la Iglesia o al Estado. Lo que elimina de raíz toda floración “sectaria” de cristianos sin “Iglesia” real, es decir, sin institución, sin historia.

En la medida que Gutiérrez actualmente evoluciona y se ahonda y por ende se aparta de las influencias “secularizadoras” provenientes del idealismo protestante de Gogarten y Bonhoeffer, que han impregnado al pensamiento católico actual, se aproxima a un realismo histórico y eclesial, que le está exigido por la intencionalidad de su propia teología de la liberación y su vocación prudencial. Y a la vez esto nos muestra un hecho fatal: que la teología latinoamericana no nace sólo desde sí misma, sino desde la teología europea. El alcanzar nuestro propio punto de vista es una laboriosa conquista, no algo que se da de un día para otro. La ruptura de la dependencia es un largo esfuerzo para todos nosotros. No basta saber que hay dependencia. Tampoco el creer, como muchos, que no ser “metropolitano”,

“europeo” dice mucho. Tampoco el creer que todo lo “europeo” sea pernicioso. Ni Gutiérrez ni yo creemos esto.

Aquí no he respondido, insisto, a la cuestión de la Iglesia y el Estado, sólo he planteado su “lugar” propio. He criticado a Gutiérrez en cuanto a la posición de la cuestión: la suya es idealista y demasiado indeterminada. Eso no quiere decir que no valore el énfasis que Gutiérrez ha puesto en la política, su crítica al privatismo, al desarrollismo rosado, al separatismo de Iglesia y política. Que no vea la originalidad teológica de su conocer prudencial de la praxis latinoamericana, lo que le coloca a años luz de la teología política de un Metz, por ejemplo, tan alejada de lo concreto de la coyuntura histórica en sus análisis. Por el contrario, y puede colegirse de lo expuesto, pienso que la política es asunto esencial y no secundario. Que no se trata aquí de regresar a ninguna monástica pretérita, a ningún conformismo pretérito. Creo erróneas las bases iniciales de la teología política de Gutiérrez, pero creo que ha hecho bien en escandalizar con el tema, en sacudir a la Iglesia latinoamericana con el tema. Ha fecundado. La cuestión está abierta, y debemos continuar en ella. Eso es irreversible, y la Iglesia de América Latina se lo debe, ante todo, a Gustavo Gutiérrez.

Conclusión.

La conclusión sólo puede ser una apertura. Recién ha comenzado el camino de la teología latinoamericana, que no podrá alcanzar su madurez sino en la medida que sepa dialogar consigo misma, abierta siempre a la catolicidad. No es tarea de solitarios, sino comunitaria, crítica y autocrítica, en pos de afirmaciones sólidas y actuales, necesarias para la Iglesia y para América Latina. Nuestra reflexión se constituye en la dinámica de esa comunidad. No he pretendido agotar el tema de la teología de la liberación. Podrían tomarse otros puntos de vista. Habría que examinar otras dimensiones del pensamiento de Gutiérrez, habría que determinar convergencias y divergencias con Dussel, Gera, etc. El panorama es más complejo y móvil que lo que puede decir un rótulo demasiado unificador. Por ejemplo, Gutiérrez es ante todo un teólogo, y si nosotros hemos hecho hincapié en lo que creemos su fisura en el eslabón filosófico, un Dussel en vez, parte de una concepción fundamentalmente ético-ontológica. Los acuerdos y discrepancias son entonces otros. Lo que es indicio claro del peligro que implica un empleo monolítico de la nominación “teología de la liberación”. Por ende, el intercambio crítico debe ser altamente diversificado.

Apertura, porque el pensamiento católico actual en América Latina está en plena ebullición. Muchas cuestiones exigen su prosecución y ahondamiento. La imprescindible relación de ser e historia. La exigencia de la constitución de una filosofía y teología de la historia, siguiendo los

pasos de sus grandes iniciadores, que fueron San Agustín y Vico, el de la “ciencia nueva”, el Juan Bautista de la conciencia histórica moderna, el primer filósofo de la praxis, teólogo “civil” (político). Este, bajo otras modalidades, está hoy viviente en Gutiérrez, con su “verum et factum convertuntur”, en Gera con el “pueblo” o la “nación” latinoamericana, en Dussel procurando establecer las líneas inteligibles de otro “discurso de la historia universal”. Y no menciono en esta conclusión a San Agustín y Vico por mero gusto de rememoración de antecedentes, sino porque están presentes en el subsuelo de todo el pensamiento contemporáneo, porque son el signo más claro del camino más propio de la teología de la liberación. Pues rehacer a la altura de nuestro tiempo a Agustín y Vico, retomando críticamente el aporte de las “ciencias sociales”, arraigados en nuestra historia nacional, es la mayor necesidad y la mayor urgencia de la teología latinoamericana. Tal imperativo está en la índole misma del programa a realizar, desde su nacimiento.