

LA CONSTITUCIÓN DEL SER HUMANO  
COMO SUJETO

Fundamento para repensar la teología de la liberación  
y para reconstruir el pensamiento crítico

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología

Carlos Enrique Angarita Sarmiento

Director: Alberto Parra Mora, S. J.  
Segundo lector: Carlos Mendoza Álvarez, O. P.

Fecha de sustentación: 26 de noviembre de 2012

**Carlos Enrique Angarita**

Magister en Estudios Políticos, Teólogo y Licenciado en Filología y Literatura, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Especialista en Orientación Educativa y Desarrollo Humano, Universidad El Bosque, Bogotá. Investigador en el campo de la teología política; miembro del Grupo Pensamiento Crítico, con sede en Costa Rica; docente e investigador, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Correo electrónico: carlos.angarita@javeriana.edu.co

**Alberto Parra Mora, S. J.**

Doctor en Teología, Université de Strasbourg I, Francia; Magister y Licenciado en Teología, Universidad Gregoriana, Roma; Licenciado en Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor titular, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: alberto.parra@javeriana.edu.co

**Carlos Mendoza Álvarez, O.P.**

Doctor en Teología Fundamental, Universidad de Friburgo, Suiza. Académico del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, México, D.F., y coordinador del Programa Fe y Cultura de dicha universidad, donde también coordina la línea de investigación “Pragmática de la experiencia religiosa postmoderna”. Profesor fundador del Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México y profesor de asignatura en la Universidad Pontificia de México; profesor visitante en la Universidad Católica de Pernambuco y en la Pontificia Universidad Católica de Paraná, en Brasil.

Correo electrónico: carlos.mendoza@ibero.mx

## RESUMEN DE LA TESIS

La presente investigación se inscribe dentro de la tradición de la teología de la liberación latinoamericana y del pensamiento crítico. Estos se retoman y se revisa su vigencia. Específicamente, se efectúa un examen del concepto de *sujeto*, subyacente al concepto de *pobre* delineado por la primera generación de la teología de la liberación, en el marco de discusiones teológicas posteriores no saldadas dentro de la Iglesia Católica. Dicha exploración es necesaria después de truncarse el proyecto de renovación eclesial de las comunidades eclesiales de base y de la derrota del proyecto socialista, a fines de la década de los 80.

Para repensar al pobre y al ser humano como sujeto, el trabajo ofrece una fundamentación conceptual que permita a la teología mostrar las novedades de la revelación en los actuales contextos globales. La teología fundamental sobre la cual se propone relanzar la teología de la liberación implica la crítica de la racionalidad medio-fin imperante, el desarrollo de la racionalidad reproductiva de la vida, la formulación de la razón mítica y un concepto de historia acorde con la mentalidad judeo-cristiana y con las necesidades humanas del presente. El programa teológico propuesto recrea los aportes de Franz Hinkelammert y de Walter Benjamin para el pensamiento moderno.

## PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

El capítulo que se presenta en seguida quiere reflexionar sobre el desafío asumido por la fe cristiana desde sus orígenes: “Estén dispuestos a dar siempre respuesta a todo el que les pida razón de la esperanza” (1P 3,15). Hoy nos preguntamos: ¿Cómo expresar racionalmente los contenidos que cristianas y cristianos reconocemos como revelación? Una respuesta debe enfrentar, en primer lugar, la racionalidad medio-fin o del cálculo, todavía hegemónica en el mundo moderno, para mostrar sus inconsistencias y su carácter irracional, al descontar de su pensar el juicio de valor, la utopía y al propio ser humano.

Así, se trata de una racionalidad que contradice no solo la voluntad divina sino la misma voluntad de vida humana. Al desvelar su carácter, se impone, en segundo término, la necesidad de explorar otra racionalidad: Franz Hinkelammert la denomina racionalidad reproductiva de la vida. Tiene dos características: es trascendental (va más allá del cálculo fáctico) y es histórica. Esta perspectiva permite a la reflexión teológica asumir otra base racional donde caben los juicios éticos, la esperanza escatológica y el ser humano concreto, como condición de posibilidad para hablar del Dios de Jesús. De tal modo, a la vez que se entabla una relación crítica con el pensamiento moderno, se abre paso a la reflexión de fe.

Es la búsqueda de un modo de pensar que permita a la teología actual desprenderse de toda visión metafísica y dualista, en la cual se oponen el mundo divino y el humano, lo religioso y lo secular, y que ha sido tan característica en la cultura de Occidente. A la vez, se propende por una vuelta segura a la concepción bíblica que valoriza en la constitución de su fe la experiencia humana y la historia real. En estas últimas, la injusticia, el sufrimiento y la muerte entre los

hombres y mujeres no tendrían la última palabra sino que, por gracia de la resurrección, son posibles trascenderlas.

A partir de los basamentos mencionados de la fe primigenia, contamos con criterios para revisar la visión antropológica del sujeto que postuló la primera generación de la teología de la liberación y podemos proponer una epistemología y un método de reflexión acordes, con los cuales se reactualicen la teología latinoamericana y la tradición del pensamiento crítico.

# CONTENIDO

## PRÓLOGO

## CAPÍTULO 1

### SOBRE LAS TENSIONANTES RELACIONES ENTRE FE Y RAZÓN

1. Dos críticas a la perspectiva de la racionalidad moderna
  - 1.1 La ética secular y la religión ante las utopías y el “racionalismo crítico”: el análisis de Edward Schillebeeckx
  - 1.2 Racionalidad de la reproducción de la vida vs. la irracionalidad de lo racionalizado: la crítica de Franz Hinkelammert
2. El problema de la justificación racional de la fe en el contexto moderno
  - 2.1 Revelación o el saber derivado de la *experiencia*
  - 2.2 La racionalidad medio-fin y la “objetivación” de la experiencia
  - 2.3 Excurso. El presente social: entre la vida y la muerte (asesinato y suicidio)
  - 2.4 Racionalidad reproductiva de la vida y revelación: hacia algunas aproximaciones constitutivas
  - 2.5 La justificación racional de la fe como problema: desafíos críticos
  - 2.7 Excurso. La abstracción cartesiana y el pensamiento moderno
3. Revelación: relación dialéctica entre presente y pasado
  - 3.1 Experiencia del presente y revelación
  - 3.2 Experiencia neotestamentaria de revelación: de la presencia viva de Jesús a la canonización de esa presencia
4. Fundamentos para una valoración cristiana de la historia
  - 4.1 La inconclusa crítica a la metafísica de la historia

- 4.2 La visión cristiana de la historia
  - 4.2.1 La dinámica histórica-social como lugar de santificación y salvación: Concilio Vaticano II
  - 4.2.2 Argumentos teológicos y filosóficos para una teología de la historia hoy
  - 4.2.3 La visión neotestamentaria de la historia
- 5. Revelación bíblica y lucha histórica contra el sufrimiento
  - 5.1 El Antiguo Testamento: el sufrimiento como pecado e injusticia y como redención humana
  - 5.2 El Nuevo Testamento: la victoria de la resurrección sobre la muerte y el sufrimiento
  - 5.3 La inversión de la interpretación cristiana del sufrimiento en el régimen de cristiandad
- 6. Elementos para repensar la teología de la gracia
  - 6.1 De la gracia sobrenatural a una teología de la gracia sin dualismos
  - 6.2 La gracia en una perspectiva histórica y humana
  - 6.3 Cuando fue reconocido el carácter divino de la gracia
  - 6.4 La teología de la divinización del hombre
    - 6.4.1 El proceso de humanización-divinización
    - 6.4.2 *“Yo les digo que son dioses”*: la disputa con los poderes
- 7. Por una teología histórica

## CAPÍTULO 2

### EL DESAFÍO DE LA LIBERACIÓN EN LA TEOLOGÍA

- 1. El estado actual de la cuestión: un debate necesario y aplazado
  - 1.1 El más reciente hecho eclesial de la Iglesia latinoamericana y del Caribe: la Conferencia Episcopal de Aparecida y los cordiales consensos
  - 1.2 Una postura antes de Aparecida, velada por los cordiales consensos
  - 1.3 La presencia vaticana en los albores de la Conferencia de Aparecida
  - 1.4 La campaña contra la teología de la liberación
  - 1.5 Lo que verdaderamente está en juego: la tradición de la dignidad de los pobres

- 1.6 La Iglesia de cristiandad frente a otro modelo de Iglesia
- 1.7 Por el pluralismo y el diálogo teológicos
- 1.8 Ni consenso ni confrontación: hacia la conciliación de posturas
- 1.9 Contradicciones al interior de la teología de la liberación: ¿se fisura?
2. La emergencia del debate sobre la teología de la liberación
  - 2.1 Los *verdaderos* fundamentos teológicos de la liberación, según la Congregación para la Doctrina de la Fe, CDF
  - 2.2 Las prontas (y aisladas) respuestas de algunos teólogos de la liberación
    - 2.2.1 Pablo Richard: es un documento de discernimiento, no de condenación
    - 2.2.2 Gustavo Gutiérrez: las relaciones entre teología y ciencias sociales
    - 2.2.3 Leonardo Boff: lo que cuenta es la liberación concreta de los pobres
    - 2.2.4 Juan Luis Segundo: la amenaza se cierne sobre el Concilio Vaticano
      - 2.2.4.1 Enfoque de su respuesta
      - 2.2.4.2 La oposición entre la liberación religiosa y la secular
      - 2.2.4.3 El amor de hermano es ya trascendencia incoada en la historia
      - 2.2.4.4 Resignificación del sentido teológico de “pobre”
      - 2.2.4.5 Núcleo de la teología de CDF: el pecado individual
      - 2.2.4.6 Dos anotaciones acerca del marxismo
      - 2.2.4.7 Peligro latente de que la unidad de la Iglesia se resquebraje
      - 2.2.4.8 Una teología en contra del Concilio Vaticano II
      - 2.2.4.9 Acerca de la respuesta crítica de Juan Luis Segundo

- 2.2.5 En conclusión: disputa teológica al interior de la Iglesia Católica y descohesión entre teólogos de la liberación
- 3. Miradas desde el campo científico-social: ¿triunfo, desviación o estancamiento de la teología de la liberación?
  - 3.1 Michael Löwy: de la *afinidad electiva* a la *unidad orgánica* entre cristianos y marxistas de América Latina
  - 3.2 Malik Tahar Chaouch: la teología de la liberación como un *campo social*. La tentativa de una desmitificación
  - 3.3 Helio Gallardo: la teología de la liberación y el proyecto truncado de *macroecumenismo*
  - 3.4 El variopinto reconocimiento de la teología de la liberación desde la reflexión social
- 4. Encrucijadas de la liberación en la teología latinoamericana del presente

### CAPÍTULO 3

#### ELEMENTOS PARA UN MÉTODO TEOLÓGICO HISTÓRICO, DIALÉCTICO Y TRASCENDENTAL

- 1. Entre la violencia sacral, el sujeto humano amenazado y la rebelión del sujeto
  - 1.1 La caída del socialismo histórico: crisis utópica, transformación de las subjetividades y cultura de la desesperanza
  - 1.2 Levantamiento zapatista y protestas mundiales: “otro mundo es posible”. Vuelta de la utopía y rebelión del sujeto
  - 1.3 La caída de las torres: ni utopía ni rebelión; de la desesperanza a la desesperación
  - 1.4 Desafíos para la teología de hoy
- 2. Filosofía de la historia y lectura teológica de la historia
  - 2.1 Materialismo histórico y teología
  - 2.2 Apertura al pasado y tiempo actual
  - 2.3 El ángel Miguel y el ángel de Klee contra el progreso catastrófico
  - 2.4 Contra el tiempo homogéneo y vacío de la historia, el estado de excepción

- 2.5 *Cepillar la historia a contrapelo y memoria Jesu: la imagen mesiánica*
- 2.6 El nuevo calendario y el tiempo escatológico
- 3. Filosofía crítica social y reflexión teológica
  - 3.1 Teoría de la fetichización, desvelamiento de ídolos y revelación de Dios
  - 3.2 El desnudamiento de la metafísica económica-social como base para teologías históricas y sociales
  - 3.3 De ausencias y presencias: la trascendencia en la historia y la historia que trasciende
- 4. Articulación teológica en la memoria mesiánica
- 5. Memoria teológica, mito e imagen dialéctica
  - 5.1 Razón mítica y modernidad: los mitos en disputa
  - 5.2 Razón mítica e imagen dialéctica-monadológica
  - 5.3 Origen cristiano de la polarización mítica en Occidente
- 6. A manera de síntesis y propuesta

#### CAPÍTULO 4

##### RAZÓN MÍTICA, EL POBRE COMO SUJETO Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

- 1. La opción por el pobre en la teología de Gustavo Gutiérrez
  - 1.1 La pobreza como un estado escandaloso que se contrapone a la voluntad de Dios
  - 1.2 Pobreza como “infancia espiritual”
  - 1.3 Pobreza como un compromiso de solidaridad y protesta: la propuesta de síntesis
  - 1.4 La subjetividad de la liberación en el pobre y en la Iglesia
- 2. La expansión y recreación de la opción por el pobre en la teología de la liberación
  - 2.1 Nuevas dimensiones de la opción por el pobre: el pueblo y la Iglesia que nace del pueblo
  - 2.2 Dos énfasis: el pobre que se hace Iglesia del pueblo y el pobre que se hace pueblo
  - 2.3 La necesidad de repensar teológicamente el sujeto de la liberación
  - 2.4 El pobre y el nuevo contexto del individualismo radicalizado: la crisis del sujeto

3. La opción por la liberación en la teología latinoamericana
  - 3.1 Componentes de la liberación según la teología latinoamericana
  - 3.2 Desafíos actuales que enfrenta el proyecto liberador
4. La cuestión del pobre que se libera y la cuestión del sujeto
  - 4.1 El sujeto en la formulación primigenia de la teología de la liberación
  - 4.2 El sujeto en el actual contexto de la globalización
5. La dimensión política de la fe como fundamento de la teología de la liberación
  - 5.1 Ignacio Ellacuría: bases cristológicas y eclesiológicas del compromiso político del cristiano
    - 5.1.1 Carácter político de la secularización en América Latina
    - 5.1.2 Carácter socio-público del profetismo de Jesús: la crítica a la religión judaica
    - 5.1.3 Carácter político del mesianismo de Jesús: de la religión politizada a la fe política
    - 5.1.4 Lineamientos para que la Iglesia realice su misión política hoy
    - 5.1.5 Límites de la determinación política para fundamentar la teología de la liberación
  - 5.2 Clodovis Boff: una tentativa de articulación epistemológica
    - 5.2.1 La constitución teórica de las mediaciones para la reflexión teológica
    - 5.2.2 Dos conceptos de “lo abstracto” y sus implicaciones para el pensar
    - 5.2.3 La actividad teórica subjetiva e individual como fundamento de la teología de lo político
    - 5.2.4 La dialéctica teoría-praxis según C. Boff
    - 5.2.5 Teología de lo político como reflexión religiosa de la praxis religiosa de los cristianos
  - 5.3 La dimensión política: sí es parte de la teología de la liberación, pero no es su fundamento
6. El sujeto, otro, como fundamento de la teología de la liberación
  - 6.1 John Holloway: el grito del sujeto desde la teoría social crítica

- 6.2 Franz Hinkelammert: la vuelta del sujeto y sus fundamentos teológicos
  - 6.2.1 La paradójica significación del retorno del sujeto
  - 6.2.2 Fundamentos generales para la (difícil) reconceptualización del sujeto
  - 6.2.3 Elementos para una construcción mítica del sujeto
    - 6.2.3.1 El Prometeo de Marx y la tradición judeo-cristiana
    - 6.2.3.2 Antecedentes bíblicos que dieron lugar al mito cristiano del sujeto
    - 6.2.3.3 El mito cristiano: el sujeto humano se enfrenta al despotismo de la ley
- 6.3 Algunas conclusiones para el quehacer teológico liberador

## EPÍLOGO

### CUATRO TESIS CONCLUSIVAS DENTRO DEL HORIZONTE TEOLÓGICO LIBERADOR

1. Tesis I: La teología de la liberación, la cuestión del sujeto y la opción por el pobre
2. Tesis II: Teología de la liberación y fuentes míticas del pobre como sujeto
3. Tesis III: Teología de la liberación, pensamiento crítico y racionalidad reproductiva de la vida
4. Tesis IV: Teología de la liberación, mito e imagen dialéctica monadológica

## BIBLIOGRAFÍA

## EXTRACTO

### Capítulo 1 SOBRE LAS TENSIONANTES RELACIONES ENTRE FE Y RAZÓN

La pregunta permanece vigente, es siempre actual: ¿Cómo hacer teología hoy? Esta ha sido una cuestión ininterrumpida desde cuando los primeros seguidores de Jesús ya eran advertidos por el apóstol mayor: “Estén dispuestos a dar siempre respuesta a todo el que les pida razón de la esperanza” (1P 3,15). La *razón* nos evoca la cultura helénica, mientras que la *esperanza* nos remite a la médula de la tradición judeo-cristiana. La reflexión de fe que heredamos en Occidente es la conjunción de estas dos perspectivas, pero dada más como tensa relación dialéctica y menos como simbiosis armónica y concluyente. Todavía en el presente, en plena modernidad *in extremis*, la fe que pretende hacerse razón re-cognoscible, debe plantearse cómo hacerlo, y más aún cuando la razón está adoptando formas que transgreden sus propios principios y reglas.

Sin embargo, el quehacer teológico no solo enfrenta el desafío planteado por el conocimiento, sino se aboca a los retos procedentes de la realidad misma. La teología, impugnada y proscrita desde hace varios siglos por las dinámicas y las fuerzas modernizadoras, ha sido prácticamente desterrada del ámbito público<sup>1</sup>, al punto que su cono-

---

<sup>1</sup> Peukert, *Teoría de la ciencia y teología fundamental: análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, 61-216. En este apartado de su obra (Parte II), el autor reconstruye arqueológicamente la impugnación de que ha sido objeto la teología; en la última parte propone un camino de encuentro y

cimiento se juzga insignificante e incapaz de hablar del mundo y para el mundo. La razón moderna le quitó cada vez más espacios de validez a la reflexión teológica y, a lo sumo, la confinó al espacio privado como moral individual y cotidiana, subespecie de la razón práctica. Todavía más, en aras de la autonomía del mundo, representada en la construcción de la ciudadanía y la civilidad, esta modernidad ni siquiera le reconoció un papel a la teología en la formulación de la ética, bajo la cual supuestamente se orientan las relaciones sociales. Como hecho casi sorprendente, un reconocido filósofo agnóstico reclamó recientemente –cual voz en el desierto– la revisión de esta impostura cultural en el contexto de nuevas reflexiones provenientes principalmente del campo de la filosofía política.<sup>2</sup>

Ni siquiera el novedoso resurgimiento del hecho religioso ha conferido otro lugar a la reflexión teológica. En el mejor de los casos, el asunto se le viene confiando a los estudios de la religión ligados a la filosofía, la antropología, la historia y la sociología. Probablemente se sospeche que la teología capitalizaría para sí esta inocultable evidencia, perteneciente al último periodo de nuestra historia.

Sin negar el beneplácito presuroso con el que ciertas corrientes teológicas, sin más, podrían celebrar el fenómeno, en todo caso consideramos que las aproximaciones científicas sociales, efectuadas hasta el momento, no conducen a indagar por los significados fundamentales de este renacer en medio de un proyecto cultural civilizatorio que ha pretendido aislarlo, cuando no, incluso, socavarlo. Quizás la teología, en cuanto reflexión de fe sobre la fe, deba pagar la deuda que aún tiene con este necesario acercamiento.<sup>3</sup>

El presente estudio trata de seguir profundizando acerca de la relación fe-razón y teoría-praxis para hacer posible el anuncio evan-

---

diálogo entre la teología y la ciencia. También ver a Metz, *Por una cultura de la memoria*, especialmente, 1-25 y 79-95.

<sup>2</sup> Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, 12 y 53. Esta es una discusión actual que abre posibilidades inéditas en el diálogo teología, filosofía y política.

<sup>3</sup> Las aproximaciones teológicas y religiosas con las que se cuentan en el momento oscilan entre la apología de tal resurgimiento y la defensa a ultranza de las teorías secularistas, además de que las lecturas atienden fenómenos aislados, como la

gético, del señor Jesús, con sentido. No basta la fe; hay que dar razón de ella; y las claves para llevar a cabo este programa siguen siendo susceptibles de esclarecimiento, so pena de no ser comprendidos o siquiera escuchados como creyentes. Una manera de experimentar, sentir, interpretar la existencia y ver el mundo, que se articula en torno del concepto teológico-religioso de *revelación*, además de que no ha desaparecido, sigue reclamando su estatus de cara a la racionalidad dominante en nuestra cultura actual; pero semejante pretensión no se resuelve con dosis de tolerancia, que dejan vigentes mutuas sospechas y situaciones enconadas de distanciamiento entre las diversas visiones del mundo. Se requiere sobre todo de articulaciones epistemológicas internas que deben transitar los difíciles senderos de los replanteamientos de todas las perspectivas que deban concurrir al debate y al diálogo abierto.

Para tal fin, primero nos acercaremos de manera sucinta a dos críticas sobre la racionalidad moderna, lo cual nos permitirá allegar elementos claves concernientes a la relación razón-fe. Luego podremos precisar el problema que —a nuestro juicio— aparece para el conocimiento, la comprensión e interpretación de la experiencia humana y de la realidad social, si se intenta una convergencia entre las perspectivas racional y teológica, indicando al tiempo las posibilidades y límites para tal programa epistemológico.

De este modo, en la mayor parte de este capítulo introductorio, trataremos de ir despejando el camino teológico que nos permita hacer posible el diálogo razón-fe. Para ello, reconstruimos el modo general como lo atendieron los primeros cristianos, haciendo visible su testimonio de revelación (lo cual nos sugiere una línea metódica para nuestra reflexión), así como los conceptos de historia y gracia que de allí se pueden desprender. En este proceso entreveramos algunas perspectivas actuales referidas a todos esos asuntos, siempre con el propósito de mostrar la significación en el presente de nuestras

---

reaparición de religiones, la vuelta de franjas poblacionales otrora indiferentes o reacias a la fe religiosa o la reedición de viejos fundamentalismos, pero sin correlacionarlos o diferenciarlos entre sí. Una reflexión teológica sensata puede sugerir lo que en términos de fe o de idolatría significa el fenómeno en el presente, en el contexto de una cultura globalizadora.

reflexiones. En nuestro enfoque, se fundamenta teológicamente la importancia del ser humano y de la historia para el doble objetivo tanto de hacer teología como de articularse con otras disciplinas del conocimiento.

## 1. DOS CRÍTICAS A LA PERSPECTIVA DE LA RACIONALIDAD MODERNA

### 1.1 LA ÉTICA SECULAR Y LA RELIGIÓN ANTE LAS UTOPIÁS Y EL “RACIONALISMO CRÍTICO”: EL ANÁLISIS DE EDWARD SCHILLEBEECKX

Desde la experiencia de la Europa occidental, Edward Schillebeeckx (1982) encuadraba la situación de la siguiente manera:

En mi opinión, el problema capital, decisivo en los próximos treinta años, para el futuro del mundo y del cristianismo, es qué impulso terminará por imponerse en la historia de la humanidad: el “marxismo”, el “Evangelio cristiano”, o la tecnocracia del “racionalismo crítico” humanista (en la línea de H. Albert, K. Popper y sus numerosos adeptos occidentales). Estas son, en efecto, las fuerzas que hoy se presentan como impulsos históricos encaminados a mejorar nuestra sociedad. A pesar de sus afinidades y puntos en común, la postura humana y la “visión” (sueño, promesa y proyecto) de estos tres proyectos son por su naturaleza muy diferentes. No reconocer este hecho es para mí ingenuidad o, simplemente, ignorancia.<sup>4</sup>

A nuestro modo de ver, la manera específica de plantear el asunto ya presentaba límites e inconsistencias de entrada, lo cual daba lugar a las dificultades que todavía existen en el presente para que la teología alcance significación en el marco de las tendencias hegemónicas del conocimiento en Occidente.

Para empezar, debemos decir que el teólogo holandés vislumbraba un escenario en el que, en el lapso de treinta años, “[terminaría] por imponerse” alguna de las tres fuerzas de las que identificaba en disputa. Aunque la tensión en la época podía ser álgida, y aunque alguna de las mencionadas saliera gananciosa, no por ello tendría nece-

---

<sup>4</sup> Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, 636.

sariamente asegurado su triunfo y su estabilidad en el largo plazo. La pugna se sentía extremada, pero desde una visión más global tal vez no daba para pensarla de esa forma. Lo cierto es que, en lo que aquí concierne, ninguna de esas fuerzas alcanzó su hegemonía pues, aunque la correlación de fuerzas cambió en favor de la última de las mencionadas, ninguna de las otras ha recibido carta de defunción.

En el mismo orden de ideas, al caracterizar dichas fuerzas como “impulsos históricos encaminados a mejorar nuestra sociedad”, daba la impresión de que en el conflicto se estaba definiendo no una batalla a corto plazo sino “el futuro del mundo y del cristianismo”, especie de destino general de la humanidad. Era el espíritu de la época, a no dudarlo; pero dicha mentalidad impedía precisar mejor el lugar del Evangelio cristiano en relación con otras visiones del momento.

A nuestro juicio, Schillebeeckx se movió en dos extremos a este respecto: por un lado, le concedía entonces un lugar muy notable al cristianismo entre sus contendientes, colocándolo al mismo nivel de las otras dos fuerzas y subestimando así el peso secular de un proyecto ilustrado todavía en vigor; de otra parte, alentado por el deseo de que el cristianismo triunfara se preocupó por detallar el sentido de la historia para la teología cristiana, aportando con ello una fundamentación que aquí recogeremos. El desafío nuestro ante este hiato, entre la contextualización y la reflexión teológica, es lograr avanzar en lineamientos que permitan articular internamente y en discusión crítica la reflexión de fe con los fundamentos racionales del entorno cultural actual.

El problema central a enfrentar en la racionalidad moderna –según Schillebeeckx– tiene que ver con la ética. A su juicio, han ocurrido dos fenómenos: primero, la ética fue escindida de la religión y empezó a ocuparse de contextos macro-estructurales relativos a la industrialización y tecnificación de las sociedades (ciencia), mientras que la religión quedó relegada al ámbito individual y privado; pero, luego, “se pasó a una emancipación *del hombre* frente a la *ética*... [que] apela abiertamente a una ética libre de normas”.<sup>5</sup> Esto último

---

<sup>5</sup> Ibid., 640. Las cursivas son del autor. Así citaremos siempre; en caso de que éste la introduzca, se advertirá debidamente.

aparece como reacción a los excesos tanto cristiano como ilustrado, los cuales elevaron “a la categoría de normas absolutas e inmutables lo que en realidad no era más que el ideal de una sociedad liberal, burguesa y capitalista. Sin embargo, todo este proceso, en opinión del autor, nos aboca ahora al problema de que “con el *ethos* está en juego *nuestra propia humanidad*”<sup>6</sup>, de modo que “no se puede dejar lo ético [...] al arbitrio de cada uno sin que el mundo tambalee”.<sup>7</sup> En ese sentido, el problema no está en la indiscutible secularización, ya que el “‘*etsi Deus non daretur*’ (vivir como si Dios no existiese) es indudablemente para muchos una profunda experiencia que nosotros no debemos menospreciar”.<sup>8</sup> Lo verdaderamente decisivo reside en que la expansión de la civilización técnico-científica produce unos efectos de alcance universal que atañen a los intereses de todos los hombres y reclaman la necesidad de una ética universal:

Al margen de las tradiciones éticas y culturales específicas de cada grupo, la civilización actual plantea a todos los pueblos y culturas una misma problemática ética común. Esto significa que, por primera vez en la historia, la humanidad en cuanto tal se halla ante la tarea de asumir una *responsabilidad solidaria* por las consecuencias derivadas de su propia actuación. Y esta solidaridad internacional, universal, exige *normas o principios éticos* universalmente válidos, *que obliguen a todos los hombres*, so pena de que la situación degenere en una farsa o en una catástrofe mundial. La necesidad de esa responsabilidad solidaria requiere, por tanto, una ética basada en una responsabilidad universal.<sup>9</sup>

Por ende, de acuerdo con el teólogo europeo, el criterio de autenticidad humana y religiosa estriba en la ética. Dicha visión se generalizó en la Modernidad y todavía sería aceptado como piso común para todos los hombres. No obstante, antes de que se expanda e impere la visión individual del *ethos*, el autor ve indispensable construir una propuesta ética universal que enfrente el peligro de comportamientos que amenazan a toda la humanidad. En tal proyecto observa, además,

---

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid., 643.

que debe comprometerse el anuncio cristiano de la fe para el cual la ética secular es camino ineludible, así como el punto del cual parte: “*el hombre ya vulnerado*” y el ser humano amenazado. Como consecuencia de todo ello, para Edward Schillebeeckx, la ética adquiere hoy prioridad sobre lo religioso.

Con todo, el teólogo holandés se pregunta si hoy día hay algo universalmente válido. En su respuesta parece encontrar que en Occidente lo universal está ligado a la formulación de las utopías, donde se expresa la visión humana y social de futuro. En la enunciación de éstas se busca, o bien preservar el pasado como un modelo a recuperar (utopías conservadoras), o bien enfatizar el cambio respecto de la tradición (utopías progresistas). Unas y otras tienen el defecto de confundir la imagen con la posibilidad de lo real, por lo que caen en el absolutismo del mundo mejor que proponen, a la vez que pierden su función crítico-práctica (respecto del presente adverso) y su función hermenéutica (para comprender la dinámica de la realidad).

Sin embargo, según Schillebeeckx, más recientemente las sociedades occidentales, antes que procurar el delineamiento de utopías, vienen proponiendo la producción racional del futuro, entendida ésta como una actividad neutral y objetiva de previsión o prognosis y de sucesión de acciones metódicas a través de las cuales concretar los sueños. En este propósito no cabe la ética; al contrario, se tiende a desterrarla, pues su aplicación distorsionaría la pretendida objetividad. El conflicto principal que afronta dicho proyecto tiene que ver con el dilema de si las decisiones se toman más en el ámbito político (*decisionismo*) o más con criterios científicos o técnicos (*tecnocracia*); solo quienes aceptan ambas competencias (*pragmatismo*) dan cabida a la interacción crítica de los dos modelos y a la discusión de los valores y objetivos de cualquier proceso social y humano. Lo cierto es que globalmente impera la tendencia de buscar un futuro, cualquiera que sea, separándolo de opciones éticas, las cuales quedan reducidas al ámbito privado e individual. Si así es, creemos aquí que la idea de una ética universal está unida al fracaso y la pregunta por las posibilidades del universalismo, a nuestro modo de ver, se mantendría vigente.

Desde la crítica formulada por el autor a la racionalidad moderna, a través del examen de las utopías, podemos concluir que por ese

camino no es factible la búsqueda del universalismo, en tanto que las utopías son *dogmáticas*: sus imágenes y visiones no son susceptibles de comprobación ni crítica. Por muchos cambios o variaciones que pueda haber, estas utopías tienen como base una imagen dogmática del hombre, la cual lleva lógica y necesariamente a una absolutización del poder.<sup>10</sup> En este sentido, el futuro no puede ser interpretado en clave teleológica. Adicionalmente, la especie de suplantación de la utopía efectuada por el racionalismo crítico no reconoce los límites de la razón para conocer el futuro e incluso el presente mismo, en su intento de someter la realidad humana al control tecnológico:

El futuro [...] trasciende la racionalidad humana, y no solo de momento, sino por principio. Incluso desde el punto de vista exclusivamente humano (prescindiendo totalmente de cualquier concepción religiosa), el futuro de la humanidad está sujeto a la reserva fundamental de la *ignorantia futuri*: el futuro desconocido (que puede quizás llevar al hombre a plantearse el problema de Dios).<sup>11</sup>

Por consiguiente, Schillebeeckx entiende que “*futuro* es lo que continuamente *viene al encuentro* del hombre que vive en el hoy [y] se hace de hecho presente en sus elementos previstos y no previstos, inesperados”.<sup>12</sup> En este sentido, el futuro es materia de experiencia, de asumir el mundo y de acoger la realidad, antes que objeto de conocimiento, y menos de conocimiento objetivo.

Ahora bien, si aceptamos el anterior análisis tendremos que concluir que este racionalismo exacerbado al que arribó la Ilustración efectivamente no da cabida a la ética y menos a la ética universal con el concurso de la religión. Al llevar la argumentación del autor hasta las últimas consecuencias, la ética quedaría solo como una necesidad y un deseo, pero no como una posibilidad real; y la religión no obtendría el espacio para hacerse presente a través de la mediación de la ética secular. Schillebeeckx no siguió explorando la única puerta abierta que encontró en el pragmatismo racional, sino sucumbió ante el racionalismo imperante, el que no discute valores en nombre de

---

<sup>10</sup> Ibid., 651.

<sup>11</sup> Ibid., 652.

<sup>12</sup> Ibid.

la neutralidad y objetividad del conocimiento. Ante semejante sin salida con la que se topó, el teólogo holandés recurrió entonces a la religión, argumentando que solo ésta plantea el sufrimiento humano como un problema, mientras que el racionalismo científico lo elude. Si es así ¿en qué queda el papel de la ética secular como condición necesaria para la significación de la religión? O, aún más, ¿qué nos hace pensar que las utopías racionales y seculares están interesadas en lo que la religión sí trata, esto es, el sufrimiento?

Si estas cuestiones no se afrontan en el análisis, el reconocimiento del papel de la religión y de la teología sería tarea de creyentes que no tendrían para su universalización otra alternativa que imponerla, con el consiguiente peligro de reeditar viejas cristiandades que sometieron otras visiones en la historia de Occidente, hasta padecer el innegable fracaso de hoy.

Al reconocer que en su análisis sobre la articulación de lo religioso con lo secular, Edward Schillebeeckx avanza en la presentación de factores que son de crucial importancia (racionalidad, ética y utopía) y señala asuntos decisivos de sus relaciones, a nuestro entender no queda abierta la puerta para que el conocimiento proveniente de la revelación se articule con otras formas de conocimiento. A pesar de sus búsquedas, el problema prevalece con una doble opción: o se mantiene la idea de la autonomía casi absoluta de cada concepción, la cual se valida por sus propios criterios y, de cara a otras posibles, deberá intentar someterlas, cuando no, incluso, exterminarlas; o, de otra manera más positiva, en el mejor de los casos, cada conocimiento tendría un lugar y un derecho de ser tolerado, dentro de lo cual la teología y la religión no serían la excepción. En cualquiera de los dos casos, la añorada universalización y las aproximaciones epistemológicas serían una falacia. Por tanto, la búsqueda de lugares comunes mantiene su *necesidad*.

## 1.2 RACIONALIDAD DE LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA VS. LA IRRACIONALIDAD DE LO RACIONALIZADO: LA CRÍTICA DE FRANZ HINKELAMMERT

Las falencias y los límites de la racionalidad imperante y del papel de la ética en el conocimiento y en las prácticas humanas solo pueden ser develados desde sus propias lógicas, no desde visiones ex-

ternas que –con criterios distintos– establecen juicios valorativos descalificatorios o absolutorios sobre teorías que les son ajenas. Las propuestas alternativas deben partir de la visibilización de tales contradicciones e insolvencias, así como de la demostración de que los propósitos válidos de posturas adversas pueden ser realizados con nuevos enfoques. Lo dicho exige un ejercicio crítico riguroso de los modos de conocimiento vigentes y de las tradiciones en las cuales se soportan, así como la propuesta de fundamentos que conciten en torno de núcleos humanos y sociales comunes. A nuestro modo de ver, este es el reto que tienen hoy los creyentes cuya manera de comprender el mundo se funda en la revelación y cuyo basamento no es aceptado por la racionalidad moderna. Y es lo que, a nuestro juicio, no fue culminado suficientemente en el esfuerzo emprendido por Edward Schillebeeckx, según lo acabamos de observar.

En este orden de ideas, nos parece útil explorar las reflexiones adelantadas por Franz Hinkelammert, principalmente en lo que tiene que ver con el examen crítico de la racionalidad moderna actual y con la postulación de elementos comunes en torno de los cuales confluir, a fin de impugnar y replantear el hegemonismo de esta racionalidad. Su teoría ha tenido el propósito de aportar en la construcción de un pensamiento crítico que, desde el devenir de América Latina, recoja tradiciones autóctonas de resistencia y rebelión, presentes sobre todo a manera de prácticas sociales y culturales. Asimismo, Hinkelammert ha pretendido articular todo ello con tradiciones teóricas libertarias de Occidente que han sido marginales, especialmente desde las últimas dos décadas. Su programa cuenta con la virtud de nutrirse de múltiples fuentes disciplinarias, en particular, de las ciencias sociales y humanas, así como de la filosofía y de la teología de la liberación.<sup>13</sup> Todos estos factores le sirven como base para reconfigurar la idea de universalización, la cual venimos problematizando.

Para comenzar, el autor de origen alemán se cuida de invalidar de conjunto el proyecto moderno con sus correspondientes racio-

---

<sup>13</sup> Se recoge acá a Hinkelammert, *El sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido*, 31-73. En el presente apartado seguimos en especial el Capítulo I, “La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización”.

nalidades. Así, la crítica a la Modernidad y a su pensamiento hegemónico no busca su negación taxativa, sino relacionarse de otro modo con estos, en el entendido de que aún seguirán su curso. Lo específico de la Modernidad, de acuerdo con su criterio, consiste en que entre los siglos XIV y XVI se generaliza un tratamiento de la sociedad a partir del individuo, de la racionalidad formal o racionalidad medio-fin y de la instauración de la utopía como técnica social. En esta dinámica que desata la Modernidad, hay una tendencia a eliminar la crítica, evidente ya en los pensamientos de Rousseau y Marx, en los siglos XVIII y XIX, respectivamente. Lo que se impone a la postre es un “relato de legitimación” moderno, bajo la égida de la racionalidad económica de mercado formulada por los tres principales exponentes del iluminismo inglés: John Locke, David Hume y Adam Smith. Así, el relacionamiento diferente con la Modernidad implica la crítica a sus fundamentos, consignados en la racionalidad que formula este iluminismo, y el rescate del espíritu crítico que, aun cuando siempre marginal, nunca ha dejado de estar presente en el propio proyecto moderno. Esta doble faceta se plasma hoy día en el desarrollo del modelo social capitalista neoliberal –carente de modelos sociales alternativos después de la caída del socialismo histórico– y del pensamiento único que lo justifica, al lado de dinámicas de rebelión (que no de revolución) que reclaman la necesidad de modos de vivir diferentes aunque no propongan todavía modelos alternativos acabados. Por consiguiente, la Modernidad no puede ser comprendida como una entidad unívoca sino como una realidad compleja y contradictoria.

Aunque Hinkelammert realiza en distintos lugares un examen de cada uno de los autores ingleses mencionados, globaliza sus análisis de la racionalidad moderna imperante en la revisión de la *teoría de la acción racional* de Max Weber, desarrollada por este sociólogo en las dos primeras décadas del siglo XX, que sirve como base para la teoría económica neoclásica y para la epistemología de toda la ciencia moderna actual. En su estudio, el economista y filósofo demuestra el carácter irracional de esta racionalidad que reduce el pensamiento a una relación lineal medio-fin, al ser humano a una condición abstracta de individuo y a la utopía y la ética a principios fácticos y controlables. De este modo, el autor devela las contradicciones internas de dicha racionalidad y, por tan-

to, la negación que hace de sí misma. Se trata, entonces, de una crítica desde dentro de la racionalidad moderna, mediante la cual se evidencian los factores presentes y ausentes que provocan su carácter absurdo y abren la necesidad de preguntarse por otro modo de conocimiento de la realidad.

La forma de pensamiento instaurada por la teoría de la acción racional vincula linealmente medios y fines. Los fines no son generales sino específicos, objetivables y perceptibles. De este modo se opera una reducción de la realidad al ámbito de lo que se puede determinar como alcanzable, disolviendo cualquier posibilidad de trascendencia. La racionalidad, en este caso, de la ciencia, consiste en que los medios para conseguir los fines sean adecuados y que proporcionalmente no sobrepasen a estos últimos. Si el costo y el uso de los medios son mayores que los resultados a obtener, la acción será catalogada como irracional. Si la relación es a la inversa, es decir, los medios resultan inferiores a los fines, la acción se considerará eficiente. Este conjunto de relaciones medio-fin que se da en la sociedad es cuantificable, objeto de cálculos, y supuestamente se puede medir con mayor certeza en términos monetarios. A la ciencia, en estricto rigor, se le asigna la función de calcular la eficiencia de dichas relaciones, lo que equivale a determinar juicios de hecho que correlacionan la proporcionalidad entre medios y fines. A la ciencia no le corresponde determinar el tipo de fines, pues si se inmiscuye en este terreno produciría juicios de valor y con ello transgrediría su propia naturaleza. En este sentido, la ética –como ejercicio de definición de valores y como juicios subjetivos de su realización– se deslinda del conocimiento; pero, aún más, sucede que esta forma de pensamiento se ha generalizado en esferas no científicas, de tal manera que todos los seres humanos tendemos a actuar en las sociedades modernas conforme a la racionalidad del cálculo y guiados por los juicios de hecho provenientes de los campos científicos. Se trata de una impronta cultural que nos envuelve y que reconocemos como cultura moderna.

Las relaciones medio-fin en cada sector de las relaciones sociales no son armónicas, sino responden a luchas por hacerlas más eficientes. En este sentido se convierten en relaciones de competencia. Según la teoría de Adam Smith, el mercado es el lugar donde se regulan todas estas relaciones, hasta el punto en que es allí

donde se hace posible que “la competencia [produzca] de forma no intencional la armonía social y [realice] el interés general”.<sup>14</sup> Así, hay lucha, competencia, pero se supone que al entrelazarse las relaciones sociales se genera un proceso de decantación en el cual sobreviven las producciones que son eficientes, y entonces el sistema se inclina a su equilibrio por una suerte de perfeccionamiento. Según esta concepción, *la competitividad* se erige como el valor supremo que rige todas las relaciones humanas y la eficiencia es su manifestación objetiva: así, lo que realmente ocurre no es la expulsión de la ética sino su resignificación, no en torno de valores generales sino alrededor de un principio práctico e instrumental que orienta todas las relaciones medio-fin específicas.

En este planteamiento básico tenemos que la realidad, para esta racionalidad, se limita a las relaciones medio-fin. Entiende que estas relaciones se dan, aparecen de manera natural, no las determina la ciencia sino que ésta las descubre y las lee, conoce su grado de racionalidad (proporcionalidad entre medios y fines) y su tendencia para mantenerse racionales o no. Con el propósito de preservar su objetividad, la ciencia no se pregunta más cuestiones; desde este enfoque, si el pensamiento científico pretendiera hacerlo, dejaría de ser ciencia.

Sin embargo, desde una perspectiva crítica, se sabe que hay más factores, pues la realidad no se agota en ese sistema de relaciones mecánicas. Por ejemplo, hay actores que producen esas relaciones y que no se constriñen a ser parte funcional de las mismas; ellos poseen subjetividad, son capaces de determinar fines, de tal manera que los fines no se le imponen a la voluntad del actor como una fuerza puramente externa y extraña. Asimismo, hay efectos de esas relaciones que recaen sobre el entorno en donde se efectúan y sobre los mismos actores que las producen. Dichos efectos representan un más allá de la mera relación medio-fin, se manifiestan como consecuencia de los resultados eficientes y hablan del sentido o no de la acción racional. El sentido, en este caso, está dado por el carácter del efecto de la acción, del siguiente modo: el efecto puede, por ejemplo,

---

<sup>14</sup> Ibid., 35.

destruir al agente de la acción o al medio donde existe, y con ello desaparecen los fines (que los crea el actor) y la relación medio-fin.

Por lo anterior, la racionalidad medio-fin no puede –permítasenos la redundancia– racionalmente hacer abstracción del actor; al contrario, debe involucrarlo explícitamente en la relación, a riesgo de destruirlo y de disolver la misma racionalidad. Al considerarlo, el contenido de la acción se transforma, pues se hace presente el sentido, que es la vida del actor. Una acción es verdaderamente racional si incorpora la vida del actor, es decir, a quien produce la acción, como criterio de discernimiento y de sentido de la acción misma. Este más allá de la relación medio-fin, contenido en los efectos de la acción y en la vida del actor, puede y debe hacer parte del pensamiento, en particular, del pensamiento científico.

Semejante omisión no ha obedecido a una simple negligencia del pensamiento moderno, sino a la lógica intrínseca que soporta la racionalidad medio-fin. Este pensamiento está completamente determinado por la competitividad que busca hacer más eficientes las relaciones medio-fin. En consecuencia, la vida del actor no puede ser objeto de ese cálculo, es decir, no puede ser tratada como un fin en competencia con otros fines. Si así lo pretendiera, esta racionalidad no podría llevarlo a cabo porque la vida no es objeto de cálculo alguno; está más allá. Por ende, la vida del actor antecede a cualquier fin determinable y, en cuanto ser vivo, es anterior a cualquier relación medio-fin, esto es, la trasciende radicalmente.

Además, la vida del actor no es una generalidad ni una abstracción susceptible de más abstracciones por parte del pensamiento. La vida del actor es resultado de una trama de interacciones en la que él participa, que junto con otros actores y con la naturaleza hacen posible la vida de todos. Son relaciones complejas y trascendentales, no relaciones simples e inmediatas como lo son las relaciones medio-fin. No se trata de relaciones lineales tipo causa-efecto, sino de *relaciones circulares* donde el resultado causado sobre el otro afecta necesariamente al actor que lo suscitó. Las relaciones van y vuelven y se dirigen en múltiples direcciones. Hinkelammert denomina el conjunto de estas relaciones *circuito natural de vida*. Son las relaciones que garantizan que la vida se reproduzca, pues ésta no existe únicamente de antemano sino que requiere, para seguir siendo, ser producidas de manera constante. Se trata de relaciones que

—simultáneamente— le son dadas al ser humano y sobre las que puede decidir: le son dadas porque el actor se encuentra con el circuito natural de vida, es decir, no lo elige sino que se le ofrece; y puede decidir porque el actor no se encuentra determinado de manera absoluta por el circuito donde se halla, sino que cuenta con las posibilidades de transformarlo y recrearlo. Por tanto, la vida se asume aquí como un sistema dinámico de interacciones que se reproducen constantemente y dentro del cual el ser humano puede decidir la manera de hacerlo: en función de que la vida se reproduzca o en función de neutralizarla o negarla; cuando se decide lo primero, el ser humano se hace sujeto; cuando se decide lo segundo, además de oponerse a la reproducción de la vida, se niegan las potencialidades del ser humano en cuanto sujeto, esto es, el ser humano deja de humanizarse pues tiende más bien a autodestruirse y a desaparecer con ello la existencia de quien puede decidir.

Con el concepto de circuito natural de vida se nos abre un horizonte de *trascendencia histórica*. El ser humano no se basta a sí mismo de modo individual (necesita contar con la vida de los otros pues el sujeto “tiene que afirmar la vida del otro, para que sea posible afirmar la propia”<sup>15</sup>), así como no puede hacer caso omiso de su entorno (necesita contar con otras formas de vida que hagan posible la suya). Y esa vida —lo hemos dicho— no es un estado eterno y fijo, sino dinamismos de relación que deben recrearse o reproducirse permanentemente, so pena de conducir a la muerte. Se trata de relaciones fundantes que anteceden a cualquier otro tipo de relaciones, incluso a quienes las establecen y constituyen la existencia y posibilidad de todas las relaciones específicas.

Dichas relaciones constituyen la realidad y proporcionan lo que llamamos “sentido de realidad”. Al tenerlas presentes, el ser humano se sabe enfrentado históricamente a la vida y a la muerte mediante su actuar y su pensar; esto es, el ser humano se abre ante su potencialidad como sujeto; al ignorarlas, el ser humano se muestra como un actor irracional que, en nombre de una racionalidad eficiente —externa a su existencia—, amenaza la reproducción de la vida, la de sí mismo y la del conjunto del circuito natural al que se debe;

---

<sup>15</sup> Ibid., 67.

es decir, amenaza las condiciones reales que lo trascienden y le permiten vivir en concreto.

Toda esta construcción racional que acabamos de sintetizar la denomina y propone Hinkelammert como *racionalidad de la reproducción de la vida*. En ésta, los fines que se determinen, como los conceptos y los métodos que se usen, deben ser compatibles con la existencia del sujeto y de la naturaleza. En esa dirección, sujeto y naturaleza no pueden ser tratados como fines a agenciar, sino como condiciones de posibilidad que, articulados hacen viable la definición de fines por obtener.

Así pues, en esta racionalidad reproductiva se debe preservar, por encima de cualquier consideración, la satisfacción de una necesidad: que el sujeto siempre pertenezca a un circuito natural de vida, pues si se excluye, la vida de ambos queda amenazada. Por tanto, este principio se postula como el núcleo alrededor del cual se articularían las diversas racionalidades, incluidas sus expresiones seculares y religiosas.

## **2. EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LA FE EN EL CONTEXTO MODERNO**

Develados desde una perspectiva crítica, los límites y la irracionalidad de la racionalidad medio-fin –hegemónica en nuestro actual contexto moderno–, y mostrados, así fuera brevemente, los fundamentos de la racionalidad reproductiva, proponemos en seguida la posible articulación del modo de conocimiento de la fe cristiana derivado de la *revelación* con esta última alternativa de acercamiento a la realidad. Para tal fin, es menester indicar, antes que cualquier otra cosa, el núcleo constitutivo del saber revelado al cual se refiere la teología. Inmediatamente, indicaremos su diferenciación radical con la racionalidad medio-fin y el punto de entronque con la racionalidad reproductiva de la vida.

### **2.1 REVELACIÓN O EL SABER DERIVADO DE LA EXPERIENCIA**

En general, hoy la teología asume que la revelación es sobre todo *experiencia*. Edward Schillebeeckx lo dice de manera transparente y taxativa: “La revelación se basa en la experiencia: sin experiencia

no hay revelación.”<sup>16</sup> Y entiende que en ese basamento se funda una peculiar fuerza cognitiva y crítica, pues el conocimiento está asido a la realidad y permanentemente se revisa a sí mismo y a la propia realidad.

Leonardo Boff va a las raíces del término para explicar el concepto de experiencia. Describe cómo la preposición *ex*, que hace parte de la palabra experiencia, denota la idea de “salir de” o “estar fuera”. Por su parte, el sema *per* se halla presente tanto en la palabra latina “*experiencia*” como en la griega “*empeiría*” y expresa la idea de viaje, de pasar por —o a través de— lugares que carecen de caminos y por ello representan peligro. A su vez, la partícula *per* también se encuentra presente en las palabras latinas *periculum*, o peligro, y *peritus* o *expertus*, que significan experticia o pericia o habilidad para algo. Todo ello habla de procesos existenciales y prácticos de la vida humana; pero adicionalmente se comprende que estos cumplen la función de conducir a que los seres humanos aprendamos o adquiramos un saber o un conocimiento cuya singularidad es la de situarnos en el mundo. Así que la experiencia es un “saber que el hombre ha ido adquiriendo al salir de sí (*ex*) y enfrentarse con el mundo, con los hombres, con toda clase de realidad, viajando a través de todo ello (*per*), sufriendo, soportando, aprendiendo, corrigiendo y perfeccionando el saber acumulado”.<sup>17</sup> Por ello,

...[el] hombre experimentado es el que ha pasado por la vida no en blanca nube, sino entre sufrimientos, vaivenes y peligros y aprendiendo una lección con todo ello. Su saber no es libresco, sino el conseguido y acumulado con su sudor y sangre.<sup>18</sup>

Ahora bien, se debe tener en cuenta que la persona que vive la experiencia no se acerca al mundo de modo aséptico sino que “lleva consigo todo cuanto es, sus categorías apriorísticas, sus experiencias históricas y culturales heredadas del pasado”<sup>19</sup>, las cuales constituyen un marco interpretativo que, en palabras de Schillebeeckx,

---

<sup>16</sup> Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 38.

<sup>17</sup> Boff, *Gracia y experiencia humana*, 60.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 60.

...es sometido a crítica y resulta corregido, modificado o renovado [de forma que] no consiste en almacenar un material continuamente nuevo en unos esquemas mentales preexistentes e inmutables [sino que] el contenido siempre imprevisible de nuevas experiencias pone constantemente en movimiento al propio pensamiento.<sup>20</sup>

En esto estriba la fuerza crítica de la experiencia, pues obliga a la constante revisión de lo que cultural y socialmente se ha construido en términos de conocimiento; y en dicha dinámica –no constreñida a vivencias subjetivas, sensoriales y emocionales del ser humano, sino referida a tomarse en serio la vida real de las mujeres y hombres y a la asidua revisión de la conciencia que el hombre ha construido de sí mismo, del mundo y de Dios– es que los teólogos afirman hoy que se funda la revelación cristiana.

## 2.2 LA RACIONALIDAD MEDIO-FIN Y LA “OBJETIVACIÓN” DE LA EXPERIENCIA

La racionalidad medio-fin entiende la experiencia de modo diverso a como lo acabamos de describir. Habla de la experiencia como una serie de procesos que suceden independientemente del sujeto de conocimiento el cual, por su parte, debe limitarse a observarlos y describirlos de la manera más objetiva posible. Tales dinámicas las concibe en forma de sucesiones lineales entre causas y efectos, completamente autónomas, hasta el punto que se le imponen al sujeto humano. Como se puede observar, si se comprende de esta manera, la experiencia de la que se habla en el pensamiento teológico resulta ser una forma de conocimiento no compatible con la racionalidad medio-fin, pues esta última la asume cual realidad puramente fáctica en la que –en nombre de la objetividad– la conciencia de quien experimenta debe ser descontada.

Si en la racionalidad medio-fin se incluyera al ser humano, las afirmaciones derivadas de ahí serían valoradas como opiniones subjetivas o percepciones erráticas y erróneas. Al contrario, el acercamiento a la “realidad” lo intenta bajo dos modalidades igualmente “objetivantes”: en relación con el dato empírico, privilegia la com-

---

<sup>20</sup> Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 24.

probación o la contrastación de resultados mediante distintos métodos de aproximación al objeto de estudio; en lo que tiene que ver con la generalización recurre al cálculo, por medio del cual valida toda verdad dentro del universalismo abstracto de la lógica matemática. La combinación de estas dos estrategias metódicas permite revisar una verdad científica, pues la simple modificación empírica, por más evidente que sea, no basta para establecer otras afirmaciones de verdad. Y viceversa, nuevas posibilidades de relaciones matemáticas deben encontrar lugar en las interacciones entre objetos, so pena de caer en la especulación. De ahí la tendencia a estabilizar y a extender en el tiempo los hallazgos del conocimiento y, por el contrario, a reconsiderarlos muy lentamente.

Por lo anterior, el saber proveniente de la experiencia, tal y como se comprende desde la perspectiva de la revelación, no es reconocido por la racionalidad del cálculo. En el mejor de los casos, es aceptado como una creencia que remite a un orden distinto del real y que, por tanto, no puede ser objeto de discusión racional ni de verificación alguna. Su pretensión crítica es rechazada, pues el lugar desde donde se formula es juzgado como frágil, ya que procede de la experiencia inmediata y sucedánea y de un subjetivismo que sospecha acerca de toda afirmación de verdad científica.

Sin embargo, la brecha se agiganta y las posibilidades de aproximación se obstruyen si tenemos en cuenta que —desde la orilla de la teología— tradicionalmente se ha limitado a afirmar la naturaleza y la validez de su propio saber, sin desarrollar a profundidad y desde dentro la crítica de la racionalidad imperante; se deja así un escenario epistemológico donde flotan diversas formas de construcción de pensamiento, cada una con su fundamento distinto. El panorama que queda de este distanciamiento es el de una racionalidad hegemónica que todavía procura subyugar toda forma de pensamiento alternativo y expresiones marginales de disciplinas que, como la teológica, a duras penas reclaman tolerancia y un lugar de subsistencia para sí en el marco del proyecto moderno.

### 2.3 EXCURSO. EL PRESENTE SOCIAL: ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE (ASESINATO Y SUICIDIO)

La teología latinoamericana de la liberación siempre se ha formulado una pregunta fundamental: “¿Dónde está Dios?”.<sup>21</sup> Se trata de una cuestión que remite a la experiencia en la historia, no a una reflexión metafísica o abstracta. Sin embargo, en el contexto del mundo que vivimos tiene la dificultad de no contar con una respuesta positiva a mano; al contrario, la experiencia real y la racionalidad dominante que los justifica parecen más bien negar esa posible presencia.

La nota predominante del mundo en que vivimos es la muerte; muerte por asesinato y muerte por suicidio. “Asesinato es suicidio”<sup>22</sup>, afirma Franz Hinkelammert. No solo muere la víctima sino también el victimario: con el sacrificado se va, además, la humanidad del verdugo. Si éste busca vivir, aniquilando a su prójimo, abre la factibilidad de que la muerte le aseste a sí mismo un golpe, bien porque procede de sus rivales, o bien porque él mismo estaría dispuesto a propinársela.

Con la muerte provocada a alguien, se incita la muerte de cualquiera en el mundo, incluida la vida de los mismos asesinos. Con la expresión no se indican solo casos fortuitos, sino se sintetiza la mística del suicidio colectivo enquistada en la cultura moderna y visibilizada muy especialmente desde la época del nazismo. “Asesinato es suicidio” es un mito que signa a la civilización moderna:

---

<sup>21</sup> Razona Hinkelammert: “Por consiguiente [la] pregunta no es ‘¿existe Dios?’, sino ‘¿dónde está presente?’ y ‘¿cómo actúa?’” El punto de partida de la teología de la liberación es, entonces, la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela. La teología de la liberación nace de la respuesta que ella da a tal pregunta. Esta respuesta se da por medio de lo que estos teólogos llaman la “opción por el pobre”. (Hinkelammert, “La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”, 2).

<sup>22</sup> “Asesinato es suicidio” es una tesis que atraviesa el pensamiento de Franz Hinkelammert. Como tal, sobre ésta vuelve recurrentemente. Sugerimos dos artículos en los cuales se esbozan sus fundamentos: desde el punto de vista de la constitución de la sociedad capitalista actual, ver a Hinkelammert, “Asesinato es suicidio”; y desde la perspectiva de la racionalidad económica, a Hinkelammert, “El asesinato es un suicidio: de la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad”, 34-49.

¿Conocen el “Canto de los nibelungos”? Este canto se ha transformado para mí en algo prototípico de lo que ha sido el nazismo, y de lo que es la Modernidad. Lo voy a resumir. Los nibelungos son un pueblo que es invitado a la boda del rey Atila, en Hungría. Salen del Rin y un clarividente dice a Hagen, el líder: ninguno de ustedes va a volver, excepto el capellán. Hagen y sus hombres emprenden el camino. Al atravesar el Rin, en medio de éste, hallan un gigantesco torbellino, y entonces Hagen lanza al capellán al torbellino y se pone a observar. Pasa un minuto y de repente aparece el capellán fuera del torbellino, nadando hasta la orilla y gritando y maldiciendo. El jefe de los nibelungos sabe ahora con certeza que dirige una marcha hacia la muerte. No obstante, hace la marcha. Y todos mueren. Y ese es un canto heroico, o así se lo lee. Sin embargo, eso es un suicidio. Se trata de la más antigua obra de la literatura alemana, la cual ha impregnado mucho la tradición alemana, y los nazis la difundieron como pocos. Hoy también nos hallamos en una marcha de los nibelungos, solo que dirigida por los neoliberales. Han lanzado al capellán al río, éste se ha salvado y ahora se inicia la marcha hacia la muerte. Ese es el prototipo a partir del cual pienso el suicidio. Ahora lo podría aplicar a situaciones personales, pero para mí es al revés. No parto de la situación psicológica de una persona, sino al contrario, de esta mística de la muerte que impregna a todo un pueblo y lo organiza para morir. Y se van uno y otro, y todos mueren. Y el rey Atila pronuncia luego las palabras finales. Él era amigo de los nibelungos y sigue siendo su amigo hasta el final. Y dice las palabras finales. Fíjense, hay muchas cosas de la literatura alemana que en el tiempo de los nazis se propagaron mucho. Y creo que eso conformó un sentido de este tipo, que explica por qué el pueblo alemán aguantó con tanta entereza hasta el final. Pero este es un poco el paradigma.<sup>23</sup>

¿Cómo intentar una reflexión teológica en este contexto suicida? ¿Vale la pena pretenderla? ¿Puede ser significativa y tener algún sentido? Nos enfrentamos, de este modo, a la pregunta por la posibilidad y por la necesidad de la reflexión teológica en el presente.

Fiódor Mijáilovich Dostoyevski (1821-1881) y Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) ofrecen una respuesta cuando dicen: “Si no hay Dios, todo es posible.” A ello reacciona hoy Hinkelammert:

Eso es evidentemente falso. El mayor crimen de nuestra historia –la “solución final” del nazismo en Alemania– fue cometido en nombre de

---

<sup>23</sup> Hinkelammert, “América Latina y el fin de siglo. Cuestionario de la revista *Nueva Sociedad*”, 131-132.

Dios, del “Omnipotente”, de la “Providencia”. Abundan los crímenes en nombre de Dios. Pero la inversión de esta afirmación tampoco acierta: si hay Dios, todo es posible. Sin embargo, hay una sentencia, que puede esclarecer el problema: si se acepta el suicidio, todo es posible.<sup>24</sup>

En otras palabras: las calamidades de la primera y segunda guerras mundiales, en el siglo XX –para no ir tan lejos–, invalidaron la tesis del escritor moscovita, ya que lo que entonces se hizo posible fue efectuado en nombre de Dios; de otra parte, si hay Dios, tampoco todo es posible, porque su existencia significa que alguien, desde su omnipotencia, le impone límites al ser humano para decidir sobre la vida y la muerte. Por consiguiente, la naturaleza suicida de nuestra cultura no procedería del conflicto acerca de la existencia o no de Dios, sino sencillamente de la aceptación del suicidio como parte de la realidad. Sin embargo, si así es,

...todo se derrumba. Frente al suicidio se derrumba la realidad, y asimismo cualquier ética. Porque el suicidio es la negación total. Es la única negación efectiva que existe. La negación del escéptico es puramente en el pensamiento. El acto del suicidio, en cambio, es negación de la realidad y de la ética a la vez. Por lo tanto, constituir la realidad y constituir una ética en el conjunto de la realidad, implica la renuncia al suicidio. Es no admitir el suicidio. No es prohibirlo, pues si se lo prohíbe sería parte de la ética. El suicidio no es la violación de una norma de la ética sino el derrumbe de la ética, así como es el derrumbe de la realidad. Hoy podríamos decir exactamente: admitiendo el suicidio, todo es lícito. Admitiendo el suicidio, no hay modo de considerar una ética. Pero tampoco una realidad.<sup>25</sup>

Por tanto, a lo primero que se enfrenta el ser humano, como parte de su *conditio*, como parte de la realidad, es al dilema de la vida y de la muerte, cualquiera sean sus formas. Para poder existir y hacer posible toda existencia el hombre y la mujer, deben primero afirmar la vida, la suya y la de la naturaleza, como posibilidad de afirmar al Dios bíblico, que es el Dios de la vida. Si no afirmamos la

---

<sup>24</sup> Idem, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, 60-61.

<sup>25</sup> Idem, “Fundamentos de la ética. Conversación con Enrique Dussel”, 111-112.

vida como criterio fundante y universal, la muerte inducida –como asesinato o como suicidio producidos por los seres humanos– niega la realidad, incluida la presencia de Dios en esa realidad.

#### 2.4 RACIONALIDAD REPRODUCTIVA DE LA VIDA Y REVELACIÓN: HACIA ALGUNAS APROXIMACIONES CONSTITUTIVAS

A pesar de lo que acabamos de examinar, el conocimiento revelado puede tener un lugar y una significación importantes en el seno de la racionalidad crítica, aquella que impugna a la instrumental desde sus propias entrañas: nos referimos a la racionalidad de la reproducción de la vida. En efecto, de comienzo podemos destacar que, al considerar estas dos perspectivas, al ser humano como eje de la producción de conocimiento y de la misma realidad, coinciden ambas en la necesidad de preservar la vida concreta del sujeto y en el papel decisivo de la subjetividad que coloque, como criterio ético la vida, la determinación de los fines a alcanzar, según ese criterio y la conciencia del límite en la administración de la muerte en los proyectos humanos específicos (formulación de utopías).

Así pues, conocimiento crítico y teológico colocan como centro de preocupación la convergencia de la actividad de pensar y de la dinámica de la vida (cuyo eslabón lo establece el ser humano), antes que el afán por la objetividad. A este esfuerzo, el conocimiento teológico lo denomina experiencia; la racionalidad de la reproducción de la vida lo describe como un conjunto complejo de relaciones entre los seres humanos y la naturaleza (circuito natural de vida). Ahora: si bien no hay identidad absoluta, hasta el punto de que el conocimiento revelado se agote en la racionalidad reproductiva, sí se puede plantear su articulación dentro de un mismo enfoque. La perspectiva de fe insiste sobre todo en el orden existencial de la experiencia, entendiendo por éste, en general, la posibilidad y necesidad de que el ser humano exista y construya sentido. La formulación racional crítica, por su parte, da cuenta principalmente de las relaciones fácticas que configuran la forma de vida del circuito natural, pero dentro del cual cabe, por supuesto, un amplio campo de elaboración de significaciones que orienten con sentido las dinámicas prácticas allí contenidas.

Si se apunta hacia la anterior integración dialéctica, el conocimiento teológico puede enriquecer su propio concepto de experiencia a partir de la reconstrucción metódica de las relaciones históricas y sociales que establecen los seres humanos entre sí y con el mundo, en su pretensión de hacerse sujetos. De igual forma, la racionalidad reproductiva de la vida puede reconocer, en la experiencia de fe de los creyentes, el sentido que ellos otorgan a su experiencia y, *por lo menos*, saber que tiene que seguirse preguntando constantemente por los horizontes y las fuerzas trascendentales *dentro* de la historia que permitan y salvaguarden la vida plena de los seres humanos, así como por la vigencia o no *en contextos concretos*, de ese sentido de esperanza. En el Capítulo 3 de este trabajo profundizaremos estos acercamientos.

## 2.5 LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LA FE COMO PROBLEMA: DESAFÍOS CRÍTICOS

Las reflexiones presentadas hasta acá nos ofrecen –creemos– un piso común y un horizonte compartido, para aproximar determinada forma de racionalidad y un modo de conocimiento que elaboramos en el ámbito teológico. Tal perspectiva abre campos de intercambios y elaboraciones conjuntas, en el marco de un enfoque epistemológico, entre disciplinas humanas y sociales y la hermenéutica de fe. Como hemos repetido, su punto de encuentro se halla en su talante crítico respecto de las tradiciones teóricas que en cada una de sus especializaciones funcionales han enfatizado, o bien el mundo objetivo (y con éste el profano), o bien el mundo trascendental (y con éste el divino o metafísico).

En otras palabras, hablamos de la crítica, desde distintos flancos, a un dualismo irreconciliable entre el pensamiento y las acciones humanas y sociales. De modo distinto, aquí intentamos asegurar un espacio de reciprocidades entre franjas disciplinares que se revisan internamente y que están dispuestas a transformarse, lo que no quiere decir que persigan diluir entre sí la autonomía de sus propios estatutos epistemológicos.

De cualquier modo, dicho programa deja todavía latente el problema que –para el conocimiento procedente de la revelación ba-

sada en la experiencia— ya vislumbraba Schillebeeckx desde hacía varias décadas:

El problema se plantea en los términos siguientes: por un lado, ningún argumento que venga desde fuera de la fe cristiana podrá nunca justificar esta fe; por otro, la salvación que se nos ofrece generosamente no podrá quedarse fuera de la vida y de la experiencia humana. Esto indica ya que la relación entre fe y experiencia exige una *mediación* y que no se puede hablar de una correlación plena y directa. Dios se revela revelando el hombre a sí mismo.<sup>26</sup>

El problema planteado no exige necesariamente resolución plena. De eso no se trata exactamente. Su explicitación, empero, sirve como referente para una reflexión teológica que, en su propósito de significar históricamente la fe, se propone asumir la experiencia humana y el pensamiento, sin agotarse en la realidad que se le muestra a la conciencia humana. En tanto problema, representa una tensión dialéctica y permanente para sí misma, y a su vez desafía las disciplinas humanas y sociales, para que no caigan en la trampa de absolutizarse racionalmente, sino que estén siempre abiertas a la novedad de la experiencia. La lógica cognitiva de la revelación recuerda siempre a cualquier proceso de construcción de verdad lo siguiente:

En la absoluta claridad de nuestras respuestas reside precisamente lo relativo, lo que procede de nosotros mismos, lo que es superado por una realidad que no podemos aclarar nunca por completo y que nos interpela [...]. La realidad es siempre distinta y mayor de lo que el hombre se la imagina [...] lo cual plantea la *cuestión* de si la realidad, precisamente porque trasciende la planificación del hombre, no puede ni debe entenderse como un *don* que libera al hombre del imposible intento de considerarse fundamento de sí mismo.<sup>27</sup>

Así, el “Dios [que] se revela revelando el hombre a sí mismo” debe ser asumido como una dinámica continua —y compleja— de relaciones por medio de las cuales el hombre se va constituyendo humanamente, siempre con la posibilidad de la novedad y el desocul-

---

<sup>26</sup> Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 24.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 39.

tamiento. El ser humano, como tal, no es la realidad, sino la trama de interacciones en medio de las cuales participa, crea y recrea la vida misma, incluida la suya propia. En este sentido, el hombre es esencialmente trascendencia y no mismidad absoluta.

Sin embargo, lo que es una interpelación para el conocimiento científico también lo es para la misma reflexión de fe. Precisamente, Schillebeeckx insiste en este aspecto, que aporta la perspectiva de la revelación, la cual exige su correlativo rigor hermenéutico y de discernimiento:

No está decidido de antemano lo que en tales experiencias es importante y no importante para la fe cristiana. El teólogo busca la fuerza cognitiva y productiva de las nuevas experiencias y su significado en vez de limitarse a trabajar en torno a los *conceptos* con que, en el Nuevo Testamento y en la historia de la Iglesia se formularon las experiencias anteriores.<sup>28</sup>

Por ello, lo que el creyente retoma cognitivamente de la revelación neotestamentaria no es simplemente su letra, cual verdad fosilizada, sino el dinamismo hermenéutico fijado de algún modo en el texto, que comunica una manera de leer las relaciones concretas en la historia, a partir de las cuales es posible discernir qué es novedad en favor del ser humano, y qué no.

Lo decisivo de toda esta cuestión es la mediación propuesta: el hombre que se revela a sí mismo (que no es el hombre como fundamento de sí mismo). Si bien la comprensión de este aserto, para la racionalidad crítica, podría limitarse al descubrimiento dinámico y siempre novedoso del humanismo del hombre, con su inherente trascendentalidad histórica, para la teología, además, implica la aproximación a Dios, tanto en términos de conocimiento como en el plano de la experiencia. Estaríamos hablando así de órdenes de significación distintos pero, al cabo, con un mismo centro de preocupación e interés en torno del cual construir conocimiento y desplegar prácticas conjuntas de transformación. En tal sentido, la experiencia de fe, más que antagonismos, puede reconocer —en mu-

---

<sup>28</sup> Ibid., 35.

chos de los desarrollos teóricos concernientes a la racionalidad de la reproducción de la vida— manifestaciones reales de la revelación de Dios y, en esa dirección, un lugar válido de anclaje dentro del actual contexto cultural.

Al proponer al ser humano como punto de convergencia entre racionalidad reproductiva de la vida y la fe, se hace necesario revisar el concepto antropológico moderno de *sujeto*, con el cual esta cultura denomina y concibe al hombre. De entrada, debemos sospechar que dicho concepto está teñido de la visión de racionalidad que efectivamente hemos criticado, de modo que si echamos mano del mismo, sin más, caeríamos en una paradoja. Tal examen será la tarea a realizar en el Capítulo 4 del presente estudio. De antemano, podemos anunciar que el sentido lato de sujeto que finalmente prosperó en la Modernidad, procedente de las elaboraciones cartesianas y kantianas, no es el adecuado para establecer este encuentro. Sin embargo, su espíritu original de libertad y autonomía, por medio de iniciativas prácticas y existenciales que traspasan el fundamento racional, es factible y necesario recuperar, ponderar y dimensionar en el marco de otra noción del ser humano como sujeto. Las tradiciones emancipatorias que nunca han dejado de emerger, aun en medio del racionalismo dominante, nos servirán de base para este replanteamiento.

## 2.6 EXCURSO. LA ABSTRACCIÓN CARTESIANA Y EL PENSAMIENTO MODERNO

La ciencia moderna y la teología siguen estando determinadas en la actualidad por el pensamiento cartesiano. Se trata de una forma de conocimiento que hace abstracción del sujeto que conoce y que lo concibe como *res cogitans*, esto es, como observador sin cuerpo, prácticamente inmortal. Tal sujeto lo entiende con la capacidad de pensar delante de una *res extensa*, un objeto que se le presenta y lo analiza independientemente de si el sujeto vive o no, abstrayéndolo del hecho de si ese objeto reproduce o no la vida de quien lo conoce. En esta concepción, Franz Hinkelammert descubre un problema:

¿El objeto es real o solamente lo imaginamos? Porque, ¿cómo afirmar la realidad de un objeto del cual he abstraído el hecho de que está vinculado con la vida-muerte del que lo observa? Tenemos entonces un

objeto abstracto. Y esto es claramente un objeto del cual se ha abstraído el hecho de que es importante para la reproducción de la vida.<sup>29</sup>

A juicio de Hinkelammert, ante el aprieto al que se enfrenta Descartes, el propio filósofo francés propone una solución “muy rara”:

Hace primero una prueba de la existencia de Dios. Y luego deriva de la bondad de Dios el hecho de que él no puede haber creado un objeto que nos engañe. Del objeto, sin embargo, no da ningún argumento de si existe o no. No puede hacerlo. De modo que da la vuelta por el Dios creador en que me fío, y si me fío en él, puedo afirmar que esta agua es agua y no algo imaginado. Descartes necesita de este Dios y de este argumento, en vista de que ha abstraído el hecho de que sin esta agua muero. Ésta es una dimensión abstraída. Y que el objeto sea *res extensa* es de por sí una abstracción del hecho de que el objeto es lo que en la economía política, no solamente en ella, se llama el valor de uso. Un objeto no es *res extensa* sino valor de uso. Y si abstraigo ese hecho, lo que queda es el objeto. Lo que queda es *res extensa*. En consecuencia, *res extensa* es producto de una abstracción que es legítima. Lo ilegítimo es no saber que es el producto de una abstracción. Descartes quiere reprimir este hecho no haciéndolo abierto, y por tanto tiene que sacarse de la manga al Dios creador que no lo puede haber engañado.<sup>30</sup>

La solución rara, en la inferencia cartesiana, consiste en que recurre a su dios, cual principio abstracto, para afirmar algo que no puede explicar en la realidad. Y precisamente esta función “epistemológica” que cumple el ser omnisciente de explicar, imaginar y concebir mundos posibles sin real asidero, es lo que ocurre no solo en la teología sino también en las ciencias empíricas. Sobre éstas, Hinkelammert afirma:

No son ciencias de la realidad sino ciencias de objetos abstractos [...]. Esto es algo básico para discutir también el hecho de que el objeto de las ciencias empíricas surge por abstracción de la realidad. Toda ciencia

---

<sup>29</sup> Hinkelammert, “Fundamentos de la ética. Conversación con Enrique Dussel”, 116.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 117.

empírica abstrae de lo que constituye la realidad para llegar a su objeto, y sobre este objeto habla ahora.<sup>31</sup>

Solo que ahora las ciencias empíricas las formulan otros seres omniscientes que ocupan el papel del dios omnisciente que acompañó el conocimiento durante el Medioevo. Este procedimiento no está superado en plena Modernidad:

He aquí algo que en la ciencia empírica es omnipresente: la presencia de seres omniscientes. Pregunté a un teólogo sobre esto, y me dijo que la teología no puede hablar acerca de seres omniscientes. Y tiene razón. En la actualidad solo la ciencia empírica puede hacerlo. Y, realmente, el ser omnisciente aparece hoy en la ciencia empírica y en la filosofía de la ciencia... Es sorprendente. En los teólogos, la omnisciencia aparece rarísima vez. En las ciencias empíricas, en cambio, todo el tiempo. Y en ellas, en la raíz de la omnisciencia se halla siempre lo posible en principio. Es algo que constantemente está ahí.<sup>32</sup>

De este problema no se ha escapado la historia en cuanto ciencia moderna, que tradicionalmente se ha presentado como ciencia empírica, es decir, con pretensiones omniscientes. Nos referimos a toda la corriente positivista que definió a las ciencias exactas o ciencias duras, pero que también impregnó a las ciencias humanas y del espíritu. En esto se debe incluir igualmente cierta perspectiva del materialismo histórico que se ha conocido como mecanicista y algunos de cuyos componentes han llegado a la teología de la liberación cuando ésta ha recurrido a las fuentes de aquél. Dicho asunto en particular es necesario abordarlo para esclarecer, desde el enfoque teológico que aquí pretendemos, el modo de abordar la realidad social y humana que nos permita tomar conciencia de la revelación de Dios.

### **3. REVELACIÓN: RELACIÓN DIALÉCTICA ENTRE PRESENTE Y PASADO**

Al dar un paso más, queremos profundizar en ciertas aristas de la experiencia de la revelación, para precisar luego otras ligazones con

---

<sup>31</sup> Ibid., 130.

<sup>32</sup> Ibid.

la racionalidad crítica por la que aquí optamos. El objetivo es seguir abriendo el camino del programa que nos proponemos, al despejar eventuales reparos relacionados con los núcleos del concepto de revelación acuñado por la tradición de fe.

Para alcanzar dicha meta, es indispensable acotar lo medular de su contenido, pues bien sabemos que a lo largo de la historia del cristianismo éste se ha ido enriqueciendo conforme a los desarrollos de la conciencia humana y creyente, de forma que hay aspectos que se mantienen (fundamentos incuestionables para hombres y mujeres de fe) y otros que se modifican y actualizan de acuerdo con circunstancias históricas y culturales nuevas. De hecho, sin ir muy atrás, Edward Schillebeeckx identifica dos énfasis distintos acerca de la revelación, presentes en el mismo Concilio Vaticano II, a saber: por una parte, una línea que combina en la constitución *Dei Verbum* la reacción antideísta del Concilio Vaticano I y la tradicional imagen de la autocomunicación histórico-salvífica de Dios, propia de la teología que le precedió; y por otra parte, la línea que en la constitución pastoral *Gaudium et spes* concede un espacio más amplio a la experiencia humana con la idea de que Dios se revela revelando al hombre a sí mismo.<sup>33</sup>

Arriba ya hemos planteado el problema de cómo valorar la experiencia novedosa del presente, aquélla que sea revelación de Dios. El reconocimiento de esta experiencia exige al teólogo no atarse a los conceptos del pasado, tanto a los de las Escrituras como a los de la tradición eclesial, aunque tampoco desecharlos. O, dicho con mayor exactitud, le implica discernir la experiencia del presente en relación con la experiencia del pasado que dio lugar entonces a determinados conceptos asumidos como revelación. Por eso, Schillebeeckx considera falso el dilema que contrapone el conocimiento de la revelación plasmado en el pasado bíblico a aquel que nos trae la experiencia del presente:

Es esencial, por tanto, un continuo movimiento pendular entre la interpretación bíblica de Jesús y la interpretación de nuestras experiencias actuales. No se puede comenzar con un extremo prescindiendo del otro

---

<sup>33</sup> Ver a Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 37.

so pena de fracaso (para el cristiano) en la interpretación de la Biblia y en la de las propias experiencias.<sup>34</sup>

Lo cierto es que, en la conciencia sobre este asunto, por medio del cual se buscan elementos nuevos de la revelación de Dios, se juega la capacidad del cristianismo de recrear y vivificar la fe, liberándola, al tiempo, de las amarras de la ortodoxia esclerótica y de los miedos a la heterodoxia, y comprometiendo a los creyentes a asumir los desafíos de la cultura moderna contemporánea.

### 3.1 EXPERIENCIA DEL PRESENTE Y REVELACIÓN

A partir del doble movimiento de la revelación que acabamos de mencionar, podemos indicar sus aspectos constitutivos en relación con la experiencia del presente, así:

– En primer lugar, está la consideración de que la “realidad es siempre distinta y mayor de lo que el hombre imagina”, como lo hemos insistido de la mano de Schillebeeckx. Este reconocimiento de sus propias limitaciones en la actividad de conocer –como también vimos– permite entroncar la revelación en el contexto actual con la racionalidad reproductiva y su respectiva crítica, e impugna a la racionalidad instrumental medio-fin. Y al saber las dos primeras que el hombre no es capaz de manera absoluta “de justificar las posibilidades de su propia existencia, de su conocimiento y potencialidad mediante sus propios proyectos y reflexiones”, convergen en la inferencia de que “la razón no es racional si no conoce esa experiencia del límite”.<sup>35</sup>

– A partir de la “resistencia de realidad”, que impide aprisionar la experiencia en conceptos estrechos, cerrados y definitivos y en la planificación racional, se abre –en segundo lugar, también para ambas, revelación y racionalidad reproductiva– la *necesidad* discrecional de plantear la realidad como trascendencia. De modo particular, la revelación vuelve a enfrentar “la *cuestión* de si la realidad [...] no puede ni debe entenderse como un *don* que libera al hombre del imposible

---

<sup>34</sup> Ibid., 69.

<sup>35</sup> Todas la citas del párrafo son tomadas de Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 39.

intento de considerarse fundamento de sí mismo...”<sup>36</sup> De igual modo, la aceptación de este principio autoritativo –la autoridad de la realidad– obliga al conocimiento humano, para que sea fecundo, a colocarse siempre a tono con el dinamismo de aquél, evitando su divorcio y su tendencia autonómica sin medida.

– En tercer término, aparece el imperativo de búsqueda de *experiencias de sentido* por medio del cual la racionalidad reproductiva promueve juicios de valor –que son de hecho e intersubjetivos– sobre el presente y hacia el futuro, mientras que el conocimiento originado en la revelación abre espacio a la creencia religiosa, esto es, a la autoridad de la interpretación referida a la fe en Dios, manifiesta dentro de los márgenes de la realidad histórica. El diálogo entre los juicios de valor racionales y la fe religiosa deben tener como interés común el criterio de la reproducción de la vida, lo cual garantiza el dinamismo de lo real en la construcción de conocimiento para la racionalidad y la índole histórica de la fe.

– En virtud de esta apertura –como cuarto factor–, el cristiano encuentra un terreno para volver a preguntar y preguntarse si seguimos necesitando de Jesús y de la salvación que en él se nos ofrece. La respuesta a esta cuestión debe pasar por pronunciarse hoy acerca de la impronta distintiva de la cultura actual, que acompaña a la Modernidad desde sus albores renacentistas y que afirma al ser humano como sujeto de su propia liberación. El punto más alto de este aserto lo puso Karl Marx y, a nuestro juicio, aún permanece vigente:

...la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.<sup>37</sup>

Esta máxima, corazón de la historia y la cultura modernas, abre una novedad en la experiencia humana, con la cual el creyente se enfrenta a la siguiente disyuntiva: en semejante aseveración ¿se niega a Dios y su revelación o hay un desafío inédito para comprenderlos

---

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, 230.

de otro modo? La contestación en este último sentido representaría una actualización de la revelación en la historia del cristianismo, el cual a su vez ha configurado la cultura y cosmovisión occidentales.<sup>38</sup>

Las indagaciones en el presente estudio quieren seguir contribuyendo –en el marco de sus muchas restricciones– al esclarecimiento de este nuevo reto para la fe cristiana, y nos remite a la actualización del examen de las idolatrías, como bien lo abordaremos en el siguiente capítulo.

### 3.2 EXPERIENCIA NEOTESTAMENTARIA DE REVELACIÓN: DE LA PRESENCIA VIVA DE JESÚS A LA CANONIZACIÓN DE ESA PRESENCIA

El último aspecto que acabamos de enunciar nos obliga a recordar el proceso de formación del canon cristiano, fuente indiscutible de la fe en Jesús y segundo componente del movimiento pendular de la revelación del cual venimos hablando. La clave a tener en cuenta en la canonización del Nuevo Testamento, para redescubrir el sentido de revelación allí guardado, es la relación dialéctica entre el proceso del naciente movimiento cristiano y la identidad a la que finalmente llegan esas comunidades y sus dirigentes en torno de los textos definidos como canónicos, que “no les significaba una coerción confesional ni tampoco una prohibición formal de toda crítica y hermenéutica”.<sup>39</sup> La dinámica de aquel inicio es descrita por Edward Schillebeeckx del siguiente modo:

El punto de partida del movimiento cristiano lo constituían, en un conjunto inextricable, el ofrecimiento de salvación por parte de Jesús y la respuesta cristiana de fe. Y así como la presencia viva de Jesucristo resucitado entre los suyos en la tierra fue el comienzo y el estímulo permanente del movimiento cristiano, así algunos textos cristianos, debido a su

---

<sup>38</sup> Para el pensamiento crítico en el que se inscribe la racionalidad reproductiva, la necesaria vuelta al pasado supone ir a los orígenes del cristianismo, a fin de buscar desde allí qué se puede decir acerca del imperativo categórico de que el “hombre es esencia suprema para el hombre...”. Esta ineludible reflexión no solo despeja dudas para la fe cristiana sino enriquece el sentido buscado por la razón trascendental, o la razón que se pregunta permanentemente por su racionalidad.

<sup>39</sup> Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 61.

contenido, fueron elevados al rango de norma canónica, al tiempo que las numerosas comunidades de fe, identificándose con tales textos, se consolidaban en una mutua identidad de grupo, claramente reconocible para todos los creyentes.<sup>40</sup>

De lo anterior podemos enfatizar dos aspectos íntimamente ligados que constituyen la experiencia primigenia de revelación neotestamentaria:

– La presencia viva de Jesucristo resucitado, esto es, el lazo casi natural que se establecía entre los creyentes y la persona de la cual se daba un testimonio más o menos directo; en otros términos, el contenido de la revelación estaba referido a aquel y a aquello que se vivía profunda y existencialmente en dinámicas comunitarias.

– La identificación con los textos –lo cual fijó el contenido de la revelación– se erigía como autoridad a partir del convencimiento de que su contenido o lo allí narrado era verdad porque hablaba de la vivencia que se estaba experimentando, de tal suerte que “en la fase de formación del canon, la autoridad de la Escritura no es realmente jurídica o formal (una autoridad desde fuera)”; solo mucho más tarde, sobre todo, cuando se dio la confirmación global del canon, en la segunda mitad del siglo IV, “se dirá que la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento tiene autoridad, porque está inspirada por Dios”.<sup>41</sup>

Inevitablemente, este origen se transformará en las generaciones posteriores de cristianos. Para estas generaciones –entre las cuales tenemos que incluirnos–, la Escritura no se presenta, en primera instancia, como el ofrecimiento de una experiencia de fe abierta a otros, sino como la expresión de una institución históricamente reglada y, de tal modo, “como una *exigencia fundada en la autoridad*, desvinculada ya, al menos directamente, del proceso de experiencia personal”.<sup>42</sup> Tal situación no es un obstáculo *per se*, pues no puede ser de otra manera; pero sí representa un peligro latente que, por

---

<sup>40</sup> Ibid., 60.

<sup>41</sup> Ibid., 61.

<sup>42</sup> Ibid.

la vía de la afirmación desmesurada de la institucionalidad, se conduzca a desvirtuar el espíritu fundador de la experiencia siempre viva y susceptible de actualización en la experiencia del presente, hasta desembocar en que la identidad del cristianismo como “un movimiento en torno a Jesucristo [...] puede pasar a ser la religión de un libro, en la que quien establece la orientación de la comunidad de fe no son ya los miembros de la misma con sus dirigentes carismáticos, sino los ‘escribas’”.<sup>43</sup> Esta situación plantea hoy día la imperiosa necesidad de redescubrir la experiencia original del movimiento cristiano mediante la observación y el reconocimiento, en nuestro presente, de las expresiones auténticas de fe —explícitas e implícitas— que aparecen por dentro y por fuera de las dinámicas institucionales y que pueden advertir o denunciar prácticas anquilosadas con las cuales se inhibe el conocimiento del Jesús viviente.

Ahora bien: ¿qué descubrieron estos seguidores en Jesús, que los llevó a hacer la confesión de fe y la apuesta existencial por eso que creyeron y que brindaba un sentido pleno para su existencia? ¿Cuáles eran esos rasgos distintivos de su experiencia de fe que consideraron válida no solo para ellos sino para todos los hombres y mujeres? ¿Acaso esos hallazgos permanecen vivos y guardan vigencia para las mujeres y hombres de nuestro tiempo?

De acuerdo con el teólogo holandés Edward Schillebeeckx, la Buena Nueva de Jesucristo también es Evangelio para nuestra época, en cuatro aspectos fundamentales.

— En primer término, en Jesús de Nazaret se revela la imagen de un Dios que está plena y radicalmente comprometido con el ser humano, con sus posibilidades de libertad y autonomía, hasta el punto de que “decide sobre el sentido y el destino del hombre en beneficio del propio hombre” porque “el nombre de Dios significa ‘solidario con mi pueblo’”.<sup>44</sup> En la misma línea, la solidaridad de Dios se hace más explícita en el pobre, donde la condición humana está más pisoteada y vulnerada pero, al tiempo, donde los deseos y la apuesta por la humanización, en cuanto capacidad y disposición por reconocer al otro como prójimo se encuentran más presentes.

---

<sup>43</sup> Ibid., 62.

<sup>44</sup> Ibid., 622.

– En segundo lugar, Dios “muestra su *auténtico rostro* al cristiano en la desinteresada solicitud de Jesucristo”, pues en “Jesús aparece plenamente la predestinación de Dios y el sentido de la existencia humana: promover el bien y luchar contra el mal”. Ello suscitó el conflicto y la oposición en “su actividad histórica como defensor de la causa del hombre como causa de Dios”.<sup>45</sup> En medio de esta práctica en favor de la justicia se revela en Jesús el genuino sentido del sufrimiento, válido porque se opone a la injusticia y al propio sufrimiento y no porque sea redentor por sí mismo.

– En tercera instancia, la revelación es la simbiosis de la memoria de Jesucristo o *memoria Jesu*, de la comunidad que se construye y de la transformación del mundo: sin la primera, las dos segundas pierden su sentido radical de esperanza, pues nunca alcanzan en la historia toda la plenitud que se precisa; sin la memoria de Jesucristo la comunidad es relativa y la resurrección deja de ser verdad, y sin la renovación del mundo, la comunidad es lisiada; y la transformación del mundo ancla, en la memoria de Jesús, el compromiso vital hasta las últimas consecuencias, contando con la solidaridad de un Dios, que quiere que el hombre viva, así como halla en la comunidad su sentido real donde las personas trascienden en la historia a través de sus mutuas relaciones de reconocimiento.

– Por último, la conciencia que emerge de la experiencia de revelación promueve y descubre las experiencias históricas de salvación y las reconoce en su hondura, pero entiende también que las mismas son fragmentarias, pues siempre, en la historia, hay posibilidad de una promesa mayor que se concreta en la salvación definitiva o escatológica, que es de otro orden; de cualquier modo, ambas perspectivas son necesarias e ineludibles, y orientan el sentido de la percepción de la experiencia humana y de las propias prácticas de salvación.

#### **4. FUNDAMENTOS PARA UNA VALORACIÓN CRISTIANA DE LA HISTORIA**

Nos hemos ido adentrando a la vinculación entre los dos polos del movimiento pendular de la revelación, a saber, la experiencia del

---

<sup>45</sup> Ibid., 623.

presente y la experiencia primigenia que derivó en el establecimiento del canon cristiano. Esta doble experiencia conllevó a la construcción colectiva de un sentido de fe, igualmente colectivo, que finalmente se cristalizó en una visión cristiana de la historia. Dicha visión se constituyó en eje de la revelación y exige –a cada nueva generación de creyentes– retomarla y reactualizarla dentro de sus condiciones específicas. Es el ejercicio de interpretación que sugiere Schillebeeckx para los cristianos del presente:

...la canonización no debe hacernos olvidar que esta literatura ha establecido como modelo únicamente la historia fundamental. Queda abierta la posibilidad de nuevas historias de experiencias cristianas, siempre que éstas sean remodelaciones legítimas de la historia original y se hable en ellas de la persona de Jesús teniendo en cuenta la mediación de otros condicionamientos históricos.<sup>46</sup>

En consecuencia, cabe a la teología, por ejemplo, la misión de identificar el significado profundo que orienta los dinamismos de humanización desplegados en el contexto histórico y cultural moderno, dentro o fuera de las prácticas eclesiales, y correlacionarlos con la experiencia de Jesús, a fin de proponer nuevos relatos mediante los cuales se actualice la experiencia cristiana en la historia. Para alcanzar este propósito, sin embargo, es menester esclarecer asuntos fundamentales, como los que abordamos enseguida.

#### 4.1 LA INCONCLUSA CRÍTICA A LA METAFÍSICA DE LA HISTORIA

La reiterada perspectiva histórica de la revelación en la que hemos venido insistiendo, en manera alguna tiene completamente despejado su camino en nuestro entorno cultural. Aunque tal enfoque no es extraño a la teología católica de hoy, principalmente después del Concilio Vaticano II, exige para su asunción integral una toma de distancia de la filosofía metafísica que acompañó durante largos siglos la reflexión de fe. Por consiguiente, con el fin de asegurar la visión histórica de la revelación, es indispensable precisar las dificultades de articular teología e historia, derivadas precisamente de esa herencia idealista.

---

<sup>46</sup> Ibid., 63.

La comprensión histórica de la revelación, que es inherente a las Escrituras y se ha venido recuperando en varias teologías desde la segunda mitad del siglo XX, aún debe enfrentar el escollo de la larga tradición teológica legataria de la helenización a la que tuvo lugar la reflexión de fe, especialmente desde el siglo IV. En efecto, no podemos dar por íntegramente superado “el paradigma de la naturaleza [que] llevaba a identificar realidad con cosa y la esencia con la sustancia”<sup>47</sup>, dentro de lo cual buscaba de manera privilegiada el fundamento óntico de la salvación y la constitución metafísica de la persona de Jesús. Si bien es cierto que hoy no prevalecen tratados dogmáticos donde estas cuestiones ocupen un lugar importante, no es menos real la existencia de muchos lastres, tanto en la creencia común como en las reflexiones de fe, en los que subsiste la visión naturalista, quizás bajo el ropaje de otras formas con las cuales se preservan afirmaciones esencialistas en perjuicio de las de carácter histórico. En efecto, todavía las mujeres y hombres de hoy –incluidos muchos creyentes– creen que su destino depende de fuerzas “naturales” sobre las que no tienen control alguno. Tales fuerzas no son explícitamente sobrenaturales –como eran concebidas en la Antigüedad y en el Medioevo–, pero se las considera de manera análoga a éstas. En consecuencia, como resultado de la historia de secularización, el Estado, el mercado, la ciencia y la tecnología son vistos como poderes omnímodos frente a los cuales las personas no vislumbran más alternativa que adaptarse y resignar su voluntad de resistencia y creatividad, esto es, su libertad. Por tanto, la “libertad de hijos de Dios” que anuncia el Evangelio y recuerda la teología, se queda no más que en una promesa apenas digna de ser creída después de esta historia carnal y mortal, conducida ahora por los nuevos dioses paganos. De este modo, la visión ahistórica de la fe, que gestó y sostuvo el régimen de cristiandad, parece seguir subsistiendo, aunque de otros modos, en plena Modernidad: una metafísica secular ha ocupado el lugar de la metafísica religiosa.

La consecuencia más grave –para el asunto teológico que venimos discutiendo– consiste en que con ese dualismo que escinde vida y experiencia histórica, por un lado, y experiencia y reflexión

---

<sup>47</sup> Ellacuría, “Salvación en la historia”, 1.254.

de fe, por otro, se perpetúa la idea de que “la salvación se ha dado (accidentalmente) en la historia, pero no es (esencialmente) histórica”.<sup>48</sup> Por todo ello, sigue presente en nuestros días la idea que relativiza la historia como lugar de revelación y salvación, y deja a la fe no más que las cuestiones morales de la vida íntima y privada.

Sin embargo, el dinamismo religioso adopta estereotipos seculares a manera de emergentes mesianismos políticos que pronto se deslíen, o de conocimientos científicos absolutistas como los de la racionalidad instrumental a los que se ha asignado el supuesto entendimiento “real” de las cosas, o como símbolos, creencias, ritos y prácticas religiosas que se intercambian en mercados esotéricos donde se ofrecen soluciones banales a las angustias de nuestro tiempo y se fabrican promesas más cercanas a la lógica de cualquier propaganda mediática seductora que a la revelación cristiana en la historia. Todo esto hace más complejo el fenómeno de secularización, pues éste no equivale necesariamente al despliegue de una visión histórica ni a la real negación de la fe religiosa, sino muy probablemente al revestimiento de antiguas metafísicas.

Por tanto, la visión histórica de la revelación aún tiene por delante un largo camino de crítica a toda metafísica, sea teológica o racionalista; y para reconstituirse y volver a hacerse presente puede hallar, en lo más conspicuo de la tradición de fe—el testimonio bíblico—, su fuente primordial de fundamentación. Somos conscientes, en todo caso, de que esta vuelta necesaria a los albores cristianos no debe ser exclusivamente teológica, pues existen críticas racionales al idealismo filosófico y teológico que no se pueden soslayar. En el mismo sentido, la actualizada visión cristiana de la historia, en el contexto moderno en el que vivimos, solo puede ser significativa mientras se articule semánticamente a visiones seculares con las cuales pueda concretar, en este momento, su perspectiva escatológica.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Ibid., 1.252.

<sup>49</sup> Ellacuría consideraba, a comienzos de los años 70, que había tres visiones de la historia en juego: la judía, la de Feuerbach (a partir de la crítica a la visión del antiguo Israel) y la marxista. Respecto de la primera, advertía que se extrapolaba en dos posturas extremas: la politización de la salvación, es decir, su expectativa de que ésta se realizara absolutamente en la historia, por una parte, y por otra,

## 4.2 LA VISIÓN CRISTIANA DE LA HISTORIA

Queremos proponer en seguida tres planteamientos teológicos complementarios que sustentan la visión de la historia emanada del cristianismo, actualizándola para el presente. La primera la podemos considerar como una crítica que formula el Concilio Vaticano II a la metafísica de la historia que acabamos de explicar; la segunda la entendemos como una corrección teológica desde una perspectiva filosófica que asume la historia como base del pensar; y la tercera tiene como fuente directa el Nuevo Testamento, y busca mostrar su actualidad y vigencia y su vínculo con la realidad, según lo hemos venido sosteniendo.

### 4.2.1 La dinámica histórica-social como lugar de santificación y salvación: Concilio Vaticano II

Como lo enunciamos páginas atrás, al aludir a un comentario de E. Schillebeeckx, si bien en la relación revelación-historia hay énfasis distintos entre las constituciones del Concilio Vaticano II, sin lugar a dudas es más fuerte la tendencia que vincula los dos conceptos. Esta

---

la espiritualización que aparece como resultado del fracaso político de Israel. Respecto de la segunda, refiere la crítica de Marx a Feuerbach, en el sentido de que estaba bien que abandonara la sucia praxis política judía, pero que no era correcto asumir la historia como pura interiorización subjetiva. Respecto de la tercera, ve que tiene como falla fundamental el descontar toda referencia a Dios en la historia, considerando que quien así lo haga cae en la alienación en perjuicio de la praxis revolucionaria y de transformación. Ante ese panorama, Ellacuría entiende que hay que formular una cuarta alternativa: "...así como Marx ve una alternativa distinta a la praxis judía y a la interiorización cristiana como la entiende Feuerbach, también el cristiano de hoy tiene el derecho y la obligación de buscar una cuarta [opción] que supere la politización judía, la interiorización puramente contemplativa y la praxis marxista" (Ellacuría, *Teología política*, 77). Como lo desarrollaremos en el Capítulo 3, aquí pensamos en la posibilidad de explicitar una visión cristiana de la historia que se articula con la perspectiva de Marx, obviamente comprendida de manera diferente a como hace Ellacuría, y como en su lugar la interpretó el propio Edward Schillebeeckx (*Cristo y los cristianos*, 688-697). Esa articulación tampoco es reducción de la una en la otra, pues nos interesa explicitar los elementos propiamente cristianos que en la parte final de este apartado expondremos a partir del libro del Apocalipsis.

postura es evidente en las constituciones *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*. En la primera de ellas encontramos expreso lo siguiente:

Quiso, sin embargo, Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente. Eligió como pueblo suyo el pueblo de Israel, con quien estableció una alianza, y a quien instruyó gradualmente manifestándole a sí mismo y sus divinos designios a través de su historia, y santificándolo para sí.<sup>50</sup>

En otras palabras: la salvación y santificación (constitución plena como humanos) acontecen al interior de la experiencia de hacerse pueblo, de modo que no pueden desprenderse aquéllas de ésta. La comunicación de Dios solo ocurre en el marco de dicha experiencia o, de otro modo, la experiencia de fe no se vive sino en ese proceso (gradual) de configurarse como pueblo. Igualmente, tal conciencia humana sobre Dios y sus designios –al formarse en dicho dinamismo– es radicalmente histórica e implica conciencia sobre la historia. Por tanto, la salvación es la historia de hacerse pueblo y la santificación es histórica, así como la teología es conciencia de ese modo de asumir la historia.

En la misma dirección, la constitución *Gaudium et spes* vincula la revelación a la experiencia más específica de construcción de sociedad:

La revelación cristiana presta gran ayuda para fomentar esta comunión interpersonal y al mismo tiempo nos lleva a una más profunda comprensión de las leyes que regulan la vida social, y que el Creador grabó en la naturaleza espiritual y moral del hombre.<sup>51</sup>

En igual sentido, se indica allí que “el amor de Dios y del prójimo [que] es el primero y el mayor mandamiento” es una “doctrina

---

<sup>50</sup> Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*”, No. 9, *Vatican*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html) (consultado el 3 de diciembre de 2009).

<sup>51</sup> Idem, “Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual”, No. 23, *Vatican*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) (consultado el 10 de mayo de 2010).

[que] posee hoy extraordinaria importancia por causa de dos hechos: la creciente interdependencia mutua de los hombres y la unificación asimismo creciente del mundo”.<sup>52</sup> Por tanto, hoy parece más evidente que la “índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados” y que la “vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental”.<sup>53</sup>

Con todo, en el texto se advierte que la dinámica de socialización es paradójica, de tal forma que, aun cuando necesaria de asumir, no se puede absolutizar en sus concreciones reales:

Por una parte, “[...] ofrece [...] muchas ventajas para consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana y para garantizar sus derechos” [...]. Pero, por otro lado, “no se puede, sin embargo, negar que las circunstancias sociales en que vive [la persona] y en que está como inmersa desde su infancia, con frecuencia le apartan del bien y le inducen al mal [...]. Y cuando la realidad social se ve viciada por las consecuencias del pecado, el hombre, inclinado ya al mal desde su nacimiento, encuentra nuevos estímulos para el pecado, los cuales solo pueden vencerse con denodado esfuerzo ayudado por la gracia”.<sup>54</sup>

El criterio para dirimir la anterior tensión ha de ser el siguiente:

...el orden social [...] y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario. El propio Señor lo advirtió cuando dijo que el Sábado había sido hecho para el hombre, y no el hombre para el Sábado.<sup>55</sup>

En otras palabras: el orden real no se reduce al marco institucional creado por los hombres en los contextos sociales, sino que la persona –en cuanto orden, esto es, en cuanto dinamismo relacional y trascendental– sugiere más posibilidades para la existencia social e histórica, lo que la constituye en valor supremo desde el cual se

---

<sup>52</sup> Ibid., No. 24.

<sup>53</sup> Ibid., No. 25.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid., No. 26.

ha de determinar el carácter de las instituciones. Si en medio de la paradoja, la persona se asume como valor supremo de las relaciones cada vez más interdependientes –según observa el Concilio Vaticano II en la experiencia social del presente–, podría darse lugar a la universalización del bien común en la medida en que se asuma al género humano en su conjunto, lo cual significa articular en cada momento el desarrollo social a la dimensión del devenir histórico.

#### **4.2.2 Argumentos teológicos y filosóficos para una teología de la historia hoy**

El carácter histórico de la revelación y de la salvación halla su fundamento en el testimonio bíblico cristiano. En efecto, los seguidores de Jesús reconocemos, a partir de la herencia de los primeros apóstoles, que la máxima comunicación histórica de sí mismo la ha realizado Dios en la biografía de Jesús de Nazaret, quien vivió en la tradición cultural judía, así como influyó, después de su muerte, en muchas otras tradiciones culturales. Dicho reconocimiento incluye la convicción de que Jesús es el culmen histórico de la historia de salvación<sup>56</sup>, al tiempo que la salvación acontece en la historia misma: esta última no es un añadido, ni un mero escenario, sino un dinamismo de salvación. Con todo, nos recuerda Ignacio Ellacuría que el Jesús histórico “anuncia una segunda venida en la que culminará históricamente esta historia para entrar a otro estadio donde la historicidad de cada hombre y de la humanidad entera tome otra forma, sin tener por ello que ser totalmente abolida”.<sup>57</sup> Esto no lo podemos delimitar racionalmente, pero nos sugiere una dimensión de la realidad que tampoco es irracional<sup>58</sup>: *la trascendentalidad*

---

<sup>56</sup> Jesús es culmen de la historia de salvación en varios sentidos: en cuanto asume la historia concreta que le correspondió vivir y procura su transformación; en cuanto reconoce, en esa historia heredada, específicamente judía, que Dios se ha revelado en ella; y en cuanto los núcleos fundamentales de nueva revelación se nos muestran en Jesús, como en ninguna otra persona dentro de la historia.

<sup>57</sup> Ellacuría, “Salvación en la historia”, 1.258.

<sup>58</sup> No es irracional porque no nos saca de la historia, ni conlleva a la renuncia de buscar el sentido trascendental en la historia, ni hace abstracción de los seres humanos que estamos en y construimos la historia.

*radical de la historia*. Y en ésta confiamos, y por esa confianza nos situamos en la historia de otro modo: con la certeza de que en ella hay revelación de Dios (y por eso no desdeñamos la historia) y con la esperanza de que en ella no se agota toda la revelación de Dios (y por eso no absolutizamos la historia que vivimos).

Si bien creyentes y no creyentes podemos coincidir en el carácter trascendental de la historia en cuanto inaprehensible racionalmente en su totalidad, los creyentes lo afirmamos con mayor vehemencia, para aseverar con ello *la inaprehensibilidad fundamental de la realidad absoluta de Dios*<sup>59</sup>, al decir de Ellacuría. Esta postura radical de la fe plantea por lo menos dos dificultades a la comunicación de Dios en la historia: por una parte, se trata de la comunicación de un misterio infinito a una realidad finita, de forma que las dos dimensiones se acercan pero no se funden, por lo cual sigue quedando en lo insondable la verdad de eso que llamamos revelación; de otro lado, aquello que “nos atrevemos” a denominar presencia y advenimiento de Dios tampoco ostenta certeza absoluta, pues las formas de manifestación divinas pueden ser heterogéneas y siempre novedosas, como lo muestra la historia de la revelación bíblica. Al parecer, ni siquiera con Jesús se disolvió ninguna de estas aparentes aporías:

Por razón de esa infinitud y de esa absoluta libertad ningún momento histórico determinado puede arrogarse la posibilidad de abarcar totalmente el misterio ni aun de llegar al máximo que correspondería por parte del hombre. Ni siquiera en el caso de Jesús se da esta plenitud. Ante todo, porque en su misma vida hay una procesualidad, un crecimiento (Lc 2,52), una plenificación al menos en la comunicación existencial; y, en segundo lugar, porque siempre quedaron incógnitas para el Jesús histórico cuestiones fundamentales atañentes a la revelación y a la comunicación divinas (Mc 13,32; Mt 24,36). Esto no obsta para que Jesús quede como criterio definitivo de cualquier comunicación salvífica de Dios.<sup>60</sup>

Comprendido de esta manera, Jesús representa, para sus seguidores de todos los tiempos, más una apuesta que una respuesta

---

<sup>59</sup> Ellacuría, “Salvación en la historia”, 1.259.

<sup>60</sup> Ibid.

certera. Hay que seguirlo, actuando en la historia, si se quiere experimentar lo que en él se nos reveló de salvación en la historia. En ese seguimiento se puede tomar conciencia –según Ignacio Ellacuría– de dos grandes revelaciones en la historia de Jesús, acerca de Dios y de la propia vida humana:

- Que hay pecado, pero ese pecado puede y debe ser perdonado y quitado.
- Que la historia de salvación nos conduce a la creación de un *hombre nuevo* y a la instauración de una *tierra nueva*, entendiendo por ésta “la totalidad del mundo social e histórico en que el hombre vive”.<sup>61</sup>

El pecado se revela como degradación de la naturaleza humana, con lo cual, al tiempo, se niega la vida divina. El envilecimiento de la existencia ocurre en las prácticas interpersonales y se institucionaliza en estructuras sociales; pero frente al pecado está la opción de la conversión, que es un llamado, una exhortación proveniente del otro, empezando por la del mismo Jesús, que conlleva al reconocimiento personal de las prácticas con las cuales se destruye la vida humana y a la búsqueda de nuevas relaciones sociales en procura de erradicar el mal. Precisa Ellacuría:

...la salvación [...] es también acción eficaz y, desde luego, acción decidida [...]. Los pecados no solo deben ser perdonados sino que deben ser quitados del mundo, no solo con la transformación de los corazones, sino con la creación de nuevas estructuras.<sup>62</sup>

Además, el hombre nuevo y la tierra nueva suponen la necesaria muerte del hombre viejo y de la tierra vieja, esto es, implican una ruptura que muestre la transformación radical de las personas y de sus relaciones, no el simple cambio con el cual permanece la naturaleza antigua:

En qué pueda consistir social e históricamente este cambio de la muerte es algo que teológicamente no puede determinarse. Lo único que puede aventurarse es que ha de tener un cierto carácter de subversión y de

---

<sup>61</sup> Ibid., 1.263.

<sup>62</sup> Ibid.

revolución, dando a estos términos no un sentido sociológico e histórico actual, sino el sentido profundo de la necesidad de cambios esenciales.<sup>63</sup>

De esta manera, la apuesta de fe asume el carácter contingente de la conversión, de la erradicación del pecado y de la emergencia del hombre nuevo y de la nueva tierra: todo ello se muestra en la historia, pero también se esconde, y a veces de tal modo que nos parece no verlo ni experimentarlo; entonces dudamos de la salvación en la historia, lo cual equivale a dudar de la fe de Jesús y de su Dios.

Además, es necesario decir que el carácter histórico de la revelación solicita mediaciones, pues la sola fe no basta, sino que reclama el concurso de las racionalidades culturales, económicas y sociopolíticas y, muy principalmente, de las propias fuerzas sociales en las cuales y entre las cuales los seres humanos establecen sus interacciones. Sobre este último aspecto, el presente estudio se propone aportar (especialmente en el Capítulo 4), en el entendido de que en cualquier contexto social –y mucho más en el nuestro– la mediación racional exige la afirmación previa del ser humano como sujeto, esto es, como *a priori* insoslayable de su proceso de constitución en el mundo, para que la racionalidad y su acción efectivamente sean posibles; afirmar al ser humano como sujeto –según veremos–, nos coloca además en la senda de lo que es central en la voluntad de Dios y que la teología viene afirmando: revelar al hombre a sí mismo.

Con tales bases, el conocimiento de la revelación asume la historia y su carácter salvador. De un lado

...supone [...] que la historia [ha] sido elegida por Dios para ser la partera de la salvación [...] y que] la historia no sería de suyo salvífica, sino que lo sería por designio y voluntad de Dios, y la historia no se constituye en historia de salvación más que por la aparición histórica de la salvación en ella, por la historización de la salvación.<sup>64</sup>

De otro lado, en términos operativos (y no formalmente conceptuales) habría que pensar en una tensión derivada de las relaciones

---

<sup>63</sup> Ibid., 1.264.

<sup>64</sup> Ibid., 1.273.

entre historia y salvación, al cabo nunca exenta de conflictos en medio de la comunidad de creyentes:

Hay, pues, sujetos que trabajan más especializadamente por el carácter salvífico de la historia y otros que lo hacen por el carácter histórico de la salvación. A aquéllos suele considerárseles como los religiosos y a estos como los laicos. La distinción tiene más carácter funcional que estructural porque en la unidad estructural de la historia-de-salvación el trabajo en lo histórico supone versión intrínseca a la salvación y el trabajo en lo salvífico supone versión intrínseca a la historia, sin que ello obste a que la distinción funcional tenga un carácter real.<sup>65</sup>

No obstante la aclaración ofrecida por Ellacuría, a juicio nuestro, la distinción traspasa los límites de lo mero funcional. Él lo concibe como unidad estructural, pero estos énfasis funcionales que atienden más a la salvación o más a la historia corren el peligro de seguir escindiendo la única realidad de la cual participamos, amén de sostener el dualismo de una fe que es sobrevalorada por su carácter trascendental-metafísico y de una historia que a la postre es subestimada por su modesta finitud.

### 4.2.3 La visión neotestamentaria de la historia

Trascendentalidad y salvación en la historia, misterio infinito, hombre nuevo y tierra nueva, pecado que se quita del mundo, son conceptos que tienen asidero en el Nuevo Testamento. Los cristianos, e incluso Occidente en su conjunto, cuentan con una visión de la historia expresa en el libro del Apocalipsis<sup>66</sup>, con el que se cierra el canon

---

<sup>65</sup> Ibid., 1.274.

<sup>66</sup> Señala Franz Hinkelammert: “El texto ha sido leído de las maneras más diversas. Pero igualmente ha sido falsificado de miles maneras. El texto acompaña la historia occidental en sus grandes cambios. Hay una lectura que se hace al surgir la sociedad burguesa. Hobbes hace toda una interpretación del Apocalipsis. Cuando habla del Estado burgués como Leviatán, alude a la bestia del mar del Apocalipsis. El mismo Locke le sigue en esta interpretación. El mismo Mesías de Händel da, en la mitad del siglo XVIII, toda una legitimación apocalíptica del imperio inglés, que tiene mucho que ver con la gran aceptación que esta obra encontró en Inglaterra en este tiempo. Pero igualmente Marx y Engels interpretan el Apocalipsis, como lo hace Hegel también. Y cuando colapsó el socialismo soviético, el Occidente

neotestamentario. Es una concepción en la que –como es propio de cualquier pensamiento– subyace un enfoque filosófico; pero se trata en lo primordial de una mentalidad explícitamente teológica.

Una de las características relevantes de tal literatura consiste en que, en los albores del cristianismo, libró una dura lucha contra las tempranas tendencias helenizantes que aparecían en el seno del joven movimiento de fe. Dicha resistencia al helenismo y a la helenización, cuyas raíces se encuentran en las tradiciones populares de la apocalíptica judía, perdió la batalla, y pasó a ocupar un lugar secundario en la historia del cristianismo, en Occidente.

La tendencia hegemónica griega, por su parte, alcanzó su máxima expresión con Eusebio de Cesarea (263-339), obispo y teólogo, quien oficializó la primera reconstrucción de la historia del cristianismo en el Imperio Romano, en plena era constantiniana. En su trabajo de diez volúmenes, *Historia eclesiástica*, relativizó el carácter profético-apocalíptico del movimiento cristiano, en favor de una lectura institucionalista anclada al poder de cristiandad. Con semejante hermenéutica, la visión apocalíptica se desdibujó, al extremo de poner prácticamente en duda la pertenencia del Apocalipsis, de Juan, al canon cristiano.<sup>67</sup>

Esto explica que los elementos centrales de la mentalidad histórica apocalíptica –que expondremos sucintamente a continuación– sean extraños para la reflexión teológica tradicional que llega hasta nuestros días.

La impronta del libro del Apocalipsis es el *profetismo* con el cual se identificaban las comunidades cristianas del Asia Menor. Este rasgo es ciertamente radical en el espíritu del texto, donde se siente el peligro de transar con prácticas institucionales procedentes del helenismo. Además, la actitud profética no era simplemente una lucha de ideas, sino la expresión de fe y teológica elaborada por comunidades

---

burgués lo celebró en términos apocalípticos: cayó la bestia. Las imágenes del Apocalipsis aparecen también en el nazismo alemán, cuando se presenta como el reino milenario. Y hoy se deriva del Apocalipsis uno de los pilares ideológicos del imperio de EE.UU., que le presta el fundamentalismo cristiano de EE.UU. (Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, 130-131).

<sup>67</sup> Ver a Richard, *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, 31-36.

creyentes que se sentían oprimidas, excluidas y hasta perseguidas en el sistema político y religioso en donde se movían. Pablo Richard describe del siguiente modo aquel profetismo teológico:

El contexto sociológico nos ayuda asimismo a discernir dimensiones teológicas en la apocalíptica, particularmente importantes cuando se trata de grupos perseguidos dentro de una comunidad religiosa. Por ejemplo, la concepción apocalíptica de Reino de Dios en la predicación de Jesús, contraria a la concepción nacionalista de Reino de Israel que tienen los grupos religiosos dominantes en Palestina. Igualmente, el *keyrygma* de la resurrección en la comunidades cristianas primitivas, contrapuesto a la teología helenística entusiasta de algunos grupos cristianos (futuros gnósticos). El mismo concepto de revelación, que recibe el vidente o profeta directamente de Dios, y que supera o contradice el saber teológico controlado por las autoridades religiosas o políticas.<sup>68</sup>

En ese contexto de confrontación, las comunidades afines al libro del Apocalipsis sentían que, con su práctica, se jugaban no un momento de su vida, sino la historia toda, la de ellas y la del conjunto de la humanidad. Ser consecuentes con sus creencias abría el paso a la *redención de la humanidad*, la cual empezaba a realizarse en la historia misma. Con esto se introdujo la conciencia de la redención universal, completamente novedosa para cultura alguna hasta entonces.

La redención posee como destino el *único mundo* del que se tiene conocimiento, que es llamado tierra o lugar de los impíos, pero que también es denominado cielo o lugar de los justos y los santos pues “cielo-tierra designa las dos dimensiones de esa única y misma historia”.<sup>69</sup> Se trata, así, de una respuesta para un presente angustioso que encontró, en el pasado, criterios de discernimiento. Tales criterios son válidos no solo para el presente negativo sino para un futuro de esperanza. Con ello se opera la ruptura del tiempo lineal, presentando una sucesión indistinta de catástrofes, reconstituciones, fracasos y de ciertas salvaciones que determinan la necesidad de la *irrupción escatológica* en el tiempo humano. Mediante este procedimiento se persigue en concreto el *des-ocultamiento* de la realidad de los pobres y de la legitimidad de su liberación, lo que quiere decir que el cielo

---

<sup>68</sup> Ibid., 40-41.

<sup>69</sup> Ibid., 42.

se hace visible en la tierra, o que Dios se hace visible en la historia, en medio de un movimiento cristiano y de una tradición judía a todas luces muy frágiles. En contra de la teología helénica y gnóstica, aquí hay una teología histórica y una escatología política:

...la construcción del futuro es lo que da sentido al momento presente y a toda la historia. Además ese futuro puede ser adelantado en la comunidad, que es la primicia de ese futuro (Ap 14,4). Lo más importante también es que ese futuro escatológico es parte de la historia, se realiza en la historia.<sup>70</sup>

Finalmente, toda esta complejidad que se experimenta a manera de *visiones* solo puede ser comunicada a través de símbolos e imágenes con los cuales, a su vez, se provoca una función movilizadora en el pueblo creyente:

...la visión, como lo poético, busca organizar la experiencia imaginativa del pueblo. La visión tiene una función de imaginación creativa. La apocalíptica crea visiones para ayudar al pueblo a imaginar y crear un mundo alternativo al mundo que acabó o al mundo dominante opresor.<sup>71</sup>

La historia, tal y como es concebida en el libro del Apocalipsis, es tremendamente conflictiva; y no se trata de cualquier conflicto, sino de aquel ligado a la violencia destructiva. Además, la violencia no procede de un solo polo, sino que es agenciada por las dos partes que luchan y se oponen: por un lado, el Dragón, la Bestia, el falso profeta y la prostituta que configuran una especie de anti-Dios; por el otro, Dios todopoderoso, el Mesías-Cristo con cetro de hierro, un testigo (el propio autor, Ap 1,1; 1,9; 22,8) y una mujer “envuelta en el sol, con la luna bajo sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas” (Ap 12,1).<sup>72</sup> El primer polo representa a Babilonia,

---

<sup>70</sup> Ibid., 45.

<sup>71</sup> Ibid., 47.

<sup>72</sup> Comenta Hinkelammert: “No puede haber mucha duda de que esta mujer es análoga a la Gran Diosa de las mitologías matriarcales. Como en los mitos matriarcales, da a luz un hijo con un destino. En los mitos matriarcales se trata de un proceso cíclico: la mujer da a luz al hijo, con el cual vuelve la vida para otro año. Al final del año, el hijo muere para resucitar o nacer de nuevo. En el Apocalipsis no existen estos ciclos, sino toda la historia es concebida como un ciclo del cual

en la cual se sintetizan todos los poderes imperiales que subyugaron a Israel, incluido el romano: su poder fue engendrado después de la expulsión del cielo de la que fue objeto como resultado de la rebelión liderada por el ángel Miguel (Ap 12,7-9), y ahora está en declive y cae, gracias a las contradicciones internas en su propio seno, antes que a la capacidad de resistencia desde abajo o a la acción de contrapoder alguno. El segundo polo aprovecha la caída del anterior y entra a ejercer el reinado con cetro de hierro, durante los siguientes mil años, todavía con más violencia, pues su tarea es “destruir a los que destruyen la tierra” (Ap 11,18); Juan entrevé que este reinado también fracasará.<sup>73</sup>

Dicho conjunto de eventos muestra el núcleo de la “revelación de Jesús Mesías. Lo que Dios le encargó mostrar a sus siervos sobre lo que tiene que suceder en breve...” (Ap 1,1): se trata de la *sacralización de la violencia*. El misterio que se comunica en este libro constituye un misterio histórico, y no cualquiera, sino –de acuerdo con la lógica del texto– el misterio que orienta a la historia

---

nace un mundo nuevo. En esta parte del texto, el hijo tiene como destino ‘regir a todas las naciones con cetro de hierro’. Tiene entonces el destino de constituir la dominación del milenio. Posteriormente, el texto lleva este destino más allá del milenio frente al hecho de que el milenio fracasa.

“Cuando la visión muestra a la mujer como la Gran Diosa, no sale completamente de la tradición bíblica y judía. Me parece que aquí están presentes los primeros capítulos del Génesis y la figura de Eva. También en el Génesis Eva aparece como la Gran Diosa matriarcal.” (Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, 111).

<sup>73</sup> Hinkelammert explica más adelante: “El autor del Apocalipsis hace una diferencia clara entre Cristo y Jesús. Aunque se trate de la misma persona, Ésta tiene dos caras muy diferentes e inclusive contrarias. Habla de Cristo siempre en el contexto del ejercicio de la autoridad y del poder. El Cristo tiene un cetro de hierro, se impone por la fuerza, hace batallas sangrientas. En cambio, Jesús es el lucero radiante del alba y los mártires mueren por lo que es ‘el testimonio de Jesús’. Jesús es paz, nueva tierra, Lucifer. Jamás ejerce autoridad o poder. Se trata de un desdoblamiento, que corresponde al análisis de la historia, que el Apocalipsis hace. Se está anunciando una dialéctica entre el poder y la emancipación, que pasa por toda la historia de la modernidad en todas sus corrientes. Incluye la dialéctica entre utopía y realización. Lo contrario de la utopía aparece como el vehículo de su realización.” (Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, 124, pie de página 25).

misma, tanto, que Dios todopoderoso recurre a la violencia; tanto, que los imperios que la aplican, en últimas provienen de las discordias ocurridas en el cielo.

La violencia está siempre presente en la historia pero (y de esto su carácter misterico infinito) conlleva inequívocamente a la ruina, y de suyo siempre fracasa. Entonces, el lector debe preguntarse por la incongruencia de usarla. Esta paradoja que se ha repetido en la historia de Israel –sospecha Juan, el autor del libro– está brotando de nuevo en el cristianismo, aunque no puede prefigurar que será precisamente la historia de la cristiandad, pues no cuenta con los elementos suficientes para imaginarla y describirla, como sí lo hizo con aquellas anteriores de las que posee algún conocimiento.

Sin embargo, la revelación del misterio no se agota allí. El autor-testigo tiene otra gran visión final. Es una imaginación escatológica extrema. En ésta ocurre la muerte de la muerte, que desaparece sin necesidad de la acción de nadie: “A la muerte y al Hades los echaron al lago de fuego” (Ap 20,14); “a los cobardes, infieles, infames, asesinos, lujuriosos, hechiceros e idólatras y a todos los embusteros les tocará en suerte el lago de azufre ardiendo, que es la segunda muerte” (Ap 21, 8). Y también ve el autor “un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía” (Ap 21,1). Es otro mundo, entonces, en la única historia. Así, la ciudad central de esa historia, Jerusalén, también se transforma, se hace otra: “Y vi bajar del cielo, de junto a Dios, a la ciudad santa, la nueva Jerusalén, ataviada como una novia que se adorna para su esposo” (Ap 21, 2), y se hace “esposa del Cordero” (Ap 21,9). Incluso Dios es otro distinto al de antes, al hacer y ser todo nuevo:

Esta es la morada de Dios con los hombres; él habitará con ellos y ellos serán su pueblo; Dios en persona estará con ellos y será su Dios; él enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte ni luto, ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado. (Ap 21,3-4).

Es Dios sin su autoridad, que simplemente reina, no sobre alguien, sino reinando: “Templo no vi ninguno, su templo es el Señor Dios, soberano de todo, y el Cordero. La ciudad no necesita sol ni luna que la alumbré, la gloria de Dios la ilumina y su lámpara es el Cordero” (Ap 21,22-23). Quedará así sembrada de vida la histo-

ría por siempre, y todos y todas viviendo y alimentándose de ella, porque habrá muchos árboles de la vida, sin aprensión alguna, como sí ocurría en el paraíso primigenio:

Me mostró entonces el ángel el río de agua viva, luciente como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. A mitad de la calle de la ciudad, a cada lado del río, crecía un árbol de la vida: da doce cosechas, una cada mes del año, y las hojas del árbol sirven de medicina a las naciones. (Ap 22.1-2).

En esta imaginación ha desaparecido la violencia y su correspondiente sacralización. Con realismo poético se ha mostrado su fracaso y su sinsentido. En adelante, no queda piso ni razón alguna para intentar justificarla; solo la visión escatológica que irrumpe inaugurando otro sentido de la historia, nacido de la unidad entre hombres y mujeres, y Dios y la naturaleza. Todos serán soberanamente hermanos:

Allí no habrá ya nada maldito. En la ciudad estará el trono de Dios y del Cordero, y sus servidores le prestarán servicio, lo verán cara a cara y llevarán su nombre en la frente. Noche no habrá más, ni necesitarán luz de lámpara o de sol, porque el Señor esparcirá luz sobre ellos y serán reyes por los siglos de los siglos. (Ap 22, 3-5).

Tal vez nunca se había imaginado tanta libertad –humana y divina– para ser razonablemente creída. Más allá de todo juicio final y de condenas implacables, se presentan en el escenario un nuevo Dios, un hombre nuevo y una nueva tierra: la historia toda trascendida y salvada y el mundo redimido de todo pecado.

## **5. REVELACIÓN BÍBLICA Y LUCHA HISTÓRICA CONTRA EL SUFRIMIENTO**

Al asumir el carácter histórico de la revelación, nos debemos enfrentar a una pregunta insoslayable: si es voluntad de Dios revelarse en la historia y comunicar allí su plenitud trascendente, haciendo presencia o instalando su morada entre nosotros (Jn 1,14), ¿por qué subsisten e incluso por qué prosperan el mal y el sufrimiento humano? O, dicho de otro modo, ¿acaso no deberíamos estar inducidos tan solo a la salvación y al reinado del bien y la felicidad? Pero la realidad histórica es otra, pues lo que ocurre está en abierta contravía a este supuesto, y nos abrumba, al extremo de que hoy

tomamos conciencia de que el mal y el sufrimiento amenazan la existencia de la humanidad y de la naturaleza.

La anterior cuestión, según Schillebeeckx, formalmente solo se la plantean las religiones: “Precisamente la conciencia *religiosa* alza protesta contra el sufrimiento, sobre todo el de los inocentes y débiles...”<sup>74</sup> Un poco más allá, este autor holandés admite que el marxismo participa de dicha protesta, por lo cual concluye que este pensamiento posee un talante “pararreligioso”.<sup>75</sup> Sin embargo, en definitiva, el teólogo en mención hace hincapié en que el racionalismo crítico—el dominante en nuestra época— se resigna frente al sufrimiento.

Franz Hinkelammert, por otra parte, propone la situación de forma distinta: la deficiencia del racionalismo moderno—determinado por la relación medio-fin y, por ende, guiado por su aspiración de dominio del mundo— es la de hacer abstracción de la muerte y de todo límite (donde se experimenta el sufrimiento). En consecuencia, la actividad de la razón es concebida por este racionalismo con un potencial infinito de producir nuevos conocimientos y de aplicarlos a la naturaleza y a las relaciones sociales, de donde colige su capacidad siempre creciente de brindar bienestar y felicidad.

Por ello, en su propuesta alternativa de racionalidad reproductiva de la vida, Hinkelammert incorpora el sufrimiento en tanto problema del conocimiento, así lo tematice bajo otras expresiones como “negación del sujeto”, “vida humana amenazada”, etc. En tal sentido, el sufrimiento no sería preocupación exclusiva de las religiones... Tal vez lo singular de éstas sea la manera y la profundidad para tratarlo. Asumiendo esta salvedad, queremos recordar enseñada, así sea de manera breve, lo que la tradición judeo-cristiana conoció acerca del sufrimiento.

---

<sup>74</sup> Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 700.

<sup>75</sup> En esta lista de las corrientes que abordan el dolor y el sufrimiento podemos mencionar por lo menos dos formas de conocimiento actuales que se fundan en estos: por un lado, el psicoanálisis es una disciplina que pretende explorar el inconsciente para descubrir allí las causas del sufrimiento de las personas, a fin de que las enfrenten y, a ser posible, disminuyan sus angustias; la ecología, de otro lado, se desarrolla desde el opresivo temor de prever una destrucción de la naturaleza por parte del ser humano, que amenaza con la existencia de toda forma de vida.

## 5.1 EL ANTIGUO TESTAMENTO: EL SUFRIMIENTO COMO PECADO E INJUSTICIA Y COMO REDENCIÓN HUMANA

Es necesario afirmar que, pese a los cambios acerca de la conciencia de sufrimiento que experimenta Israel, siempre lo concibió como una realidad histórica y en cuanto tal lo asumió, lo comprendió y trató de enfrentarlo. En un primer periodo, el sufrimiento lo ligó al pecado del hombre, y no a la voluntad de Dios: “Dios nada tiene que ver con el sufrimiento, a no ser por culpa de la pecaminosidad del hombre, al que quiere llevar, no obstante, a la vida por medio del arrepentimiento”, interpreta Schillebeeckx.<sup>76</sup> En este largo periodo se discutió acerca de cómo el pecado y por tanto el sufrimiento afectan al pueblo en su conjunto, o si son de índole fundamentalmente personal. El profeta Ezequiel favorecerá la idea del carácter personal del pecado, así tenga consecuencias en el pueblo:

...si el hijo observa el derecho y la justicia y guarda mis preceptos y los cumple, ciertamente vivirá. El que peca es el que morirá; el hijo no cargará con la culpa del padre, el padre no cargará con la culpa del hijo: sobre el justo recaerá su justicia, sobre el malvado recaerá su maldad. (Ez 18,21-22).

Sin embargo, así sea personal el pecado, sus consecuencias sociales repercuten en el sufrimiento de todos los miembros del pueblo aunque en proporciones distintas:

...para Israel no es problema el sufrimiento *en cuanto tal*, sino la distribución desigual, obviamente injusta, del sufrimiento entre justos y pecadores [...] Israel choca con el hecho incomprensible de que los que sufren son sobre todo los justos y piadosos.<sup>77</sup>

Semejante paradoja es convertida por el pueblo en objeto de reclamo permanente ante Dios, como lo expresan numerosos salmos (ver Sal 44,18-19) y como se reflexiona en los libros sapienciales (ver Ecl 8,10-15). Dichos alegatos ocurren porque, al cabo, Israel siempre

---

<sup>76</sup> Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 659.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 660.

confía en la justicia de Dios y está convencido de su parcialidad por el bien.

Ahora, después de mucho tiempo, cuando el sufrimiento injusto se había prolongado, Jeremías inauguró un sentido nuevo del sufrimiento: “como elemento de una misión; se sufre *por una causa justa...*” Por medio del profeta se revela la figura del “cordero manso llevado al matadero” (Jr 11,19). Se descubre a un Dios benevolente que habilita entre los israelitas la disposición de sufrir, pero esta vez en función de eliminar el sufrimiento y de hacerlos partícipes de la necesaria salvación que ellos mismos esperan de parte de Dios.

Esta imagen alcanzará su máxima expresión en la figura del siervo doliente del Deuteroisías (ver a Is 42,1-4; 49,1-6; 52,13-53,12), con el cual definitivamente se discriminan dos sufrimientos: el de Israel, por sus pecados, y el sufrimiento *redentor*, propio del siervo inocente que sufre por los demás: “Le dieron sepultura con los malvados y una tumba con los malhechores, aunque no había cometido crímenes ni hubo engaño en su boca [...] mi siervo inocente rehabilitará a todos porque cargó con sus crímenes” (Is 53,9 y 11). Con esta nueva acepción del sufrimiento, la esperanza judía finalmente accederá luego a la idea de resurrección histórica –de ninguna manera sobrenatural– expuesta en la literatura apocalíptica, la cual representa la oferta de experiencia de encuentro con Dios en un futuro próximo antes que una promesa de plenitud: “La resurrección no parece, a pesar de todo, como un ‘final feliz’, sino como una implicación de la comunión de vida con Dios”, aclara E. Schillebeeckx.<sup>78</sup>

En resumen, en el Antiguo Testamento se nos revela una conciencia religiosa acerca del sufrimiento, en la cual se acentúa la responsabilidad humana sobre el mismo, bien por las conductas personales o bien por las prácticas colectivas del pueblo. El sufrimiento se comprende como un grave mal en la medida en que produce injusticias dentro de Israel, abriendo espacios a las desigualdades dentro de una sociedad que aspira a ser de iguales. Finalmente, aunque este mal conlleva a que los israelitas reclamen ante su Dios por la existencia del sufrimiento, prima la tendencia a creer que su erradicación de-

---

<sup>78</sup> Ibid., 662.

pende de la actitud de arrepentimiento del ser humano y del esfuerzo histórico de quienes lo padecen, lo que termina condensado en la figura del siervo inocente.

## 5.2 EL NUEVO TESTAMENTO: LA VICTORIA DE LA RESURRECCIÓN SOBRE LA MUERTE Y EL SUFRIMIENTO

En consonancia con la mentalidad histórica del Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento hay una reflexión sobre el sufrimiento que tiene como base la persecución de que fueran objeto los cristianos. En los escritos neotestamentarios se trata de explicar cómo el seguimiento de Jesús trajo a los discípulos las mismas consecuencias, de proscripción y dolor que vivió su maestro. Para ello fue menester buscar un sentido a esa experiencia, profundizando y aprendiendo el modo singular como la vivió Jesús.

Así, la reflexión se centró en el sufrimiento derivado del compromiso por retirar el mal y el sufrimiento de en medio de quienes lo padecen con más evidencia y son sus víctimas principales: los pobres. En términos reales, este sufrimiento se padecía en la lucha contra el poder romano y era el corolario del conflicto surgido por defender la verdad de la injusticia. Entonces, no se ofrece una meditación sobre el sufrimiento humano en general, sino sobre el ocasionado por construir el Reino de Dios, esto es, el sufrimiento redentor descubierto tardíamente en de la tradición judía y ahora llevado hasta las últimas consecuencias por los discípulos de Jesús.

Por lo anterior, se va a descubrir en Jesús un nuevo mesianismo, una manera inusual de ser Dios, como Hijo, como siervo sufriente distinto que entrega hasta la vida misma (Mt 16,13-21; Mc 8,27-31; Lc 9,18-27) para que la vida abunde. En la conciencia cristiana se revela que “Dios y el sufrimiento son diametralmente opuestos [...]. En el Reino mesiánico no tienen cabida el sufrimiento y las lágrimas, tampoco la muerte”.<sup>79</sup> Hay que eliminar el sufrimiento, independientemente de que provenga del pecado o no, pues uno y otro no están forzosamente vinculados (Jn 9,2-3 y Lc 13,1-5).

---

<sup>79</sup> Ibid., 676.

La teología posterior, que corroboró y recogió más fielmente este enfoque, fue la elaborada por San Ireneo de Lyon, en el siglo II. En efecto, en su pugna contra el gnosticismo, este santo defiende el valor de la carne como realidad indivisible del ser humano; y por ello participa enteramente del proceso de salvación en la historia, de tal suerte que su condición –como lo es el dolor– es constitutiva de la existencia toda que está siendo redimida. De ahí concluye Schillebeeckx sobre la teología de Ireneo: “...el sufrimiento no es, pues, un castigo del ‘pecado original’, sino un signo de la mezcla del bien y del mal presentes en la humanidad que camina hacia la salvación...”<sup>80</sup> Aún más, para el mensaje cristiano primitivo, al afirmar su fe en la resurrección de Jesús, esa “mezcla” de bien y de mal –que es sobre todo una pugna–, finalmente es ganada por el primero, pues se adquiere la conciencia de que la negatividad (sufrimiento y muerte) de la que fue víctima su Maestro, y gracias al modo divino de enfrentarla, es superada, pues en el Hijo “Dios [...] *ha vencido y aniquilado* el sufrimiento y el mal...”<sup>81</sup>

Por tanto, en la conciencia cristiana primitiva se nos revela que la lucha contra el sufrimiento es una tarea humana derivada del seguimiento de Jesús. Se trata de un dinamismo que empieza aquí en la historia y que, por la fe en la resurrección, se sabe que tendrá un final enteramente feliz. Por ahora, solo conocemos sus preludios, entre los cuales el más visible es la victoria de Jesús sobre la muerte. La plenitud de este proceso la conoceremos cuando participemos de la resurrección de Jesús, lo cual no depende de nuestra iniciativa humana, sino de la gracia divina.

### 5.3 LA INVERSIÓN DE LA INTERPRETACIÓN CRISTIANA DEL SUFRIMIENTO EN EL RÉGIMEN DE CRISTIANDAD

A pesar de la construcción teológica primigenia del cristianismo, en el encuentro que éste tuvo con la cultura helénica se fue forjando

---

<sup>80</sup> Ibid., 679.

<sup>81</sup> Ibid., 712.

otra interpretación del sufrimiento. Tal comprensión tomó cuerpo sistemático en la teología de San Agustín, hasta fortificarse y extenderse a lo largo de toda la Edad Media, para incluso sobrevivir, en plena Modernidad occidental. En esta concepción sí se liga el sufrimiento humano al pecado original y se colige que el hombre y la mujer, perfectos cuando fueron creados, cayeron en la debilidad de la naturaleza, por lo que toda la descendencia humana necesita la redención por medio del perdón de los pecados, ocurrida finalmente en el Hijo. De esta salvación participan quienes han creído y crean en el Hijo. Si entre los creyentes hay quienes padecen sufrimiento, éste debe ser aceptado y asumido –más que evitado o eliminado–, pues su existencia es camino de participación en la necesaria redención en Cristo.

A partir de las anteriores bases se consolida una teología muy cercana a la apologética del sufrimiento. Así la resume Schillebeeckx:

...nace un culto al sufrimiento, desligado de su fuerza crítica y productiva. La pasión y la muerte de Jesús son separadas de las circunstancias históricas que las motivaron. El “puro hecho de sufrir”, no ya sufrir de y por lo demás, adquiere un significado místico que, lejos de ser una fuerza crítica, presenta tonos reaccionarios. El sufrimiento en cuanto tal se convierte en un “símbolo”. Los teólogos comienzan a “sistematizar” el tema del sufrimiento [...]. El sufrimiento en cuanto tal (sea cual fuere) adquiere un significado teológicamente positivo: el honor de Dios, tal como estos teólogos lo entienden, queda vengado mediante el sufrimiento y la sangre.<sup>82</sup>

Al poner el énfasis teológico en la lectura de la pasión y muerte, la superación del sufrimiento por la vía de la resurrección pasa a un lugar secundario en la historia y es aplazada para después de la muerte, en un más allá incógnito y profundamente misterioso, solo conocido por la insondable voluntad de Dios.

---

<sup>82</sup> Ibid., 681-682.

## 6. ELEMENTOS PARA REPENSAR LA TEOLOGÍA DE LA GRACIA

La articulación que hemos establecido entre revelación e historia nos ha mostrado la importancia nuclear que ésta tiene para aquélla. Dicho de otro modo: la historia es determinante para la constitución de la relación entre el ser humano y Dios; pero también hemos puesto de presente que este vínculo entre revelación e historia, claro en la tradición judeo-cristiana, es dificultoso para la mentalidad helénica, dentro de la cual finalmente se propagó en Occidente el Evangelio cristiano con un enfoque dualista que llega hasta nuestros días.

Bajo esta última perspectiva se configura una escisión irreconciliable entre mundo y trascendencia, entre lo profano y lo sagrado, entre lo humano y lo divino, en fin, entre lo natural y lo sobrenatural. La afirmación de un polo de cualquiera de las binas niega a su supuesto contrario. Entonces, se fractura la única realidad, incluida en ella la relación histórica Dios-hombre. A consecuencia de ello, el sufrimiento no tiene solución ni respuesta razonable en la historia. En la profundización de esta dualidad jugó un papel decisivo la teología de la gracia, sobre la cual queremos ofrecer las siguientes reflexiones.

### 6.1 DE LA GRACIA SOBRENATURAL A UNA TEOLOGÍA DE LA GRACIA SIN DUALISMOS

En medio de las disyuntivas propias de la cosmovisión occidental y con menoscabo de la teología de la revelación, fue cobrando más importancia la teología de la gracia, que tomó como fuente este concepto introducido en el Nuevo Testamento por San Pablo.<sup>83</sup> Así, en su evolución, la gracia

---

<sup>83</sup> Después de mostrar que la palabra gracia es muy rara en los evangelios, Leonardo Boff explica: “Fue San Pablo quien introdujo en el Nuevo Testamento el término *charis* como expresión sintética de la novedad cristiana. En los escritos paulinos aparece cientos de veces con los más variados sentidos: benevolencia (2Co 8,1), atractivo, amabilidad (Col 4,6), don (Rm 12,6; Ef 4,7), acción de gracias (1Co 10,30). Sin embargo, los diversos significados se concentran en uno fundamental: el don del mismo Padre celestial en Cristo Jesús, el amor gratuito y misericordioso del Padre y de su Cristo que se desbordan sobre el hombre, lo salvan, lo liberan de su perdición y lo hacen nueva criatura (2Co 5,17; Ga 6,15).

se fue asimilando al concepto latino de sobrenatural (*sobrenaturale*), que halla sus primeros indicios en términos platónicos usados por los padres griegos, como hipercósmico (*hyperkosmikós*), hiperfísico (*hyperfués*) e hiperceleste (*hyperurarios*). Tales expresiones se condensarán en el vocablo *sobrenatural* (absolutamente ajeno a la Biblia y a la antigua literatura cristiana) y alcanzará su cima, después de una larga carrera, como expresión teológica técnica en la *Quaestiones disputatae de veritate* (1256-1259), de Santo Tomás de Aquino. De tal manera, si la revelación tenía una base histórica, la gracia, que suplantó aquella categoría, va a tener como soporte lo sobrenatural, lo que no es la *physis* ni pertenece al ámbito de la experiencia, en el entendido que lo *sobrenaturale* es la naturaleza divina que salva y eleva la naturaleza humana, esta última corrupta y material *per se*.<sup>84</sup>

La anterior visión, sumamente arraigada en la teología católica medieval, según Leonardo Boff fue revisada y replanteada por teólogos del siglo XX, como H. de Lubac, R. Guardini, K. Rahner, H. Urs von Balthasar y J. Maréchal. Ellos han hecho un aporte decisivo que, en palabras del teólogo brasileño, se puede sintetizar de la siguiente forma:

...el espíritu no es en el hombre una realidad sumada a la materia (cuerpo) y circunscrita a sus límites. El espíritu es el hombre entero y, por

---

“Pablo habla de la gracia del Padre (2Ts 1,12; 2,16; 1Co 1,4; 15,10; Ga 1,15; Rm 3,24; Ef 1,6; 2,4-8; 1Tm 1,14; Tt 2,11-14, etc.) y de la gracia de Cristo (2Co 8,9; 12,9; Rm 5,15; 2 Tm 2,1; Tt 3,7). [...]. Pablo se siente agraciado por un don que es el mismo Dios en Cristo Jesús. Cristo es la gracia, el Dios presente. Expresa con la palabra ‘gracia’ la experiencia de sentirse colmado y sorprendido por algo inesperado.” (Boff, *Gracia y experiencia humana*, 73).

<sup>84</sup> Leonardo Boff, al seguir varios estudios exegéticos, encuentra que esta concepción ya está presente en 2P 1,3-4, un texto tardío de finales del siglo primero, en el que se oculta tal contexto ideológico: “Para los griegos, la salvación y liberación del hombre se efectúan mediante la superación de la propia naturaleza, cuyas propiedades son las siguientes: fragilidad, caducidad, transitoriedad, contingencia, mortalidad, constante dependencia de Dios. Participando de una naturaleza inmortal, necesaria, eterna, absolutamente permanente, el hombre se siente redimido y plenamente realizado en su humanidad. Ahora bien, la naturaleza de Dios posee tales propiedades. Al hombre se le ha prometido tal participación. Consiguientemente, está salvado.” (Ibid., 238).

tanto, el modo de ser propio del hombre en cuanto trascendencia viva, apertura total, omnirelacionalidad. El hombre espíritu es nostalgia de Infinito, ansia de Dios... El deseo natural de amar a Dios está enraizado en lo más hondo de su ser, hasta el punto de que sin deseo resultaría incomprensible el hombre histórico que conocemos, y el único que nos interesa. Por consiguiente sin la gracia (sin lo sobrenatural) no logra el hombre su plenitud humana.<sup>85</sup>

Así, advertimos en estas aportaciones de la teología del siglo pasado un importante esfuerzo por introducir en la teología de la gracia la perspectiva histórica, de acuerdo con la mirada de la revelación judeo-cristiana. Con todo, en dicho camino no se renuncia a mantener una afirmación de fe:

Fue Dios mismo quien creó al hombre de manera que no pueda llegar a ser auténticamente hombre y plenamente feliz si no está unido a él. Fue Dios quien sembró en el corazón humano el anhelo del Infinito y el deseo de amarlo y contemplarlo cara a cara.<sup>86</sup>

No obstante, nos atrevemos a plantear la pregunta de si esta última aseveración, que obedece a la idea de que la “teología no es una simple fenomenología que se articule desde abajo [...sino] también, y principalmente, una visión que parte de la cima, de Dios y su designio trascendente (teología: discurso sobre Dios y a partir de Dios)”<sup>87</sup> no sigue dejando en pie un enfoque naturalista metafísico sobre la experiencia de fe, al cabo ajeno a la teología y a la fe judeo-cristianas. Probablemente el peso cultural de una manera de hacer teología en Occidente, anclada sobre la dualidad y la afirmación *a priori* de Dios y su absoluta trascendencia, inhiba todavía la tentativa de asumir radicalmente la historia como lugar privilegiado “y principal” desde el cual el hombre, a partir de su experiencia relacional del límite, va descubriendo la necesidad del otro, la presencia del ausente y

---

<sup>85</sup> Ibid., 65-66. El teólogo brasileño agrega allí el siguiente pie de página: “Este modelo de análisis fue elaborado magistralmente por H. Lubac, *Surnatural* (Paris, 1946); *Le mystère du surnatural* (Paris, 1956); K. Rahner, *Geis in Welt* (Munich, 1964); *Hörer des Wortes* (Munich, 1963).”

<sup>86</sup> Boff, *Gracia y experiencia humana*, 66.

<sup>87</sup> Ibid.

el llamado desde la realidad misma a ser habitado interiormente y habitar la tierra de manera nueva, así como a vivir la trascendencia en la historia.

En pocas palabras: aún nos cuesta participar de una fe y una teología que asuman la dinámica de la historia, en su total desnudez, como senda ineludible para descubrir el verdadero rostro de Dios. De cualquier forma, se trata de un horizonte abierto, aún por perfeccionar en la misma teología, que fue comenzado en el Concilio Vaticano II:

Más aún: debido a las incomprensiones y falsas asociaciones inherentes a los términos *natural* y *sobrenatural*, muchos postulan el abandono de tales categorías. El más notable ejemplo lo dio el mismo Vaticano II, que usó muy poco el término *naturaleza* y solo catorce veces el de *sobrenatural*. Es sintomático el hecho de que en la *Gaudium et spes*, donde se aborda el misterio del hombre con su inserción en el universo y en la historia, no se emplee nunca el término *sobrenatural*. Según la opinión de Flick-Alszeghy, “tal reserva, ciertamente intencionada, responde a una tendencia de la teología contemporánea...”<sup>88</sup>

## 6.2 LA GRACIA EN UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA Y HUMANA

En la línea de poner en consonancia la teología de la gracia con la teología de la revelación y con la mentalidad judeo-cristiana, afirmamos que la experiencia originaria del ser humano es la historia, en la cual se descubre en situación, en medio de relaciones con el mundo: las del presente, que son inmediatas, y las del pasado, que son indirectas. Al hacer parte de esas relaciones históricas, el ser humano puede más o menos reconocer allí su capacidad de decidir, sobre sí, sobre los otros y con los otros, al tiempo que abre posibilidades para orientar su modo de estar en las circunstancias que afronta, con el fin de ampliar su campo experiencial. Al sumergirse en este campo, con y sin miedo, los hombres y mujeres pueden experimentar la dimensión de gratuidad y de gracia en la realidad. Como bien dice

---

<sup>88</sup> Ibid., 68. Como lo precisa el autor a pie de página, la mención del término *naturaleza* solo aparece en Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 7, 8; y en el decreto *Ad gentes*, 3.

Leonardo Boff: “La gracia solo es gracia para el hombre de hoy cuando emerge desde el mundo en que estamos insertos.”<sup>89</sup> De esta manera, la gracia es una afirmación del mundo, es la naturaleza –la única naturaleza– que crece y se despliega en cuanto naturaleza, con el hombre haciendo parte de esa expansión de la vida. El ser humano tiene la capacidad de hacer conciencia de dicha dinámica, como también de la contraria, cuando hay desgracia, esto es, cuando son negados la naturaleza y el hombre. En consecuencia, “la gracia no prospera sobre la ruina del mundo y del hombre. Supone lo humano y lo histórico”.<sup>90</sup> Así, pues, en una primera aproximación histórica, podemos afirmar que estamos en presencia de la gracia cuando –por sobre todas las amenazas y desastres– los hombres y mujeres, y las cosas con las cuales interactúan, viven.

Ahora bien, el mundo de relaciones de las cuales participa el ser humano puede ser asumido e identificado como una experiencia específica desde la gracia. Cuando así sucede, no estamos hablando de otra experiencia, sino de la misma y única posible, solo que acogida y vivida de otro modo. Humanamente, hay ciertos rasgos que la identifican como tal: cuando las acciones de las personas están signadas por la benevolencia y la acogida hacia los otros, sin buscar ni esperar contraprestación alguna; cuando esa actitud procede de la pura gratuidad, no en respuesta a favores recibidos; cuando las relaciones en el mundo despiertan admiración, regocijo, y encantan, atraen y se ejercen libremente, y por tanto, son bellas; cuando, además, las relaciones se experimentan como donaciones, esto es, como bienes no pedidos o, aún más, inmerecidos, que llegan más allá de las propias expectativas o incluso superan las capacidades humanas corrientemente conocidas; y cualesquiera sean esas formas de relaciones, tienen la virtud de provocar agradecimiento, es decir, exhortan a que sean confesadas y contempladas públicamente, e incitan su retribución, no por necesidad sino por generosidad, aunque nunca sea suficiente la manera de hacerlo... Cualquiera de estas acciones y actitudes –o forma de relacionamiento humano– es idónea para

---

<sup>89</sup> Boff, *Gracia y experiencia humana*, 61.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 93.

hacer conciencia de la experiencia de gracia. Cualquiera de ellas es extraordinaria, lo que no quiere decir, sobrenatural o ahistórica, sino distinta al curso acostumbrado de la naturaleza que conocemos y que hemos ayudado a establecer.

### 6.3 CUANDO FUE RECONOCIDO EL CARÁCTER DIVINO DE LA GRACIA

Los aspectos que acabamos de mencionar, como expresiones que dan forma y fisonomía a la experiencia humana de gracia, fueron reconocidos, en su más alta expresión, por parte de los primeros cristianos, en la persona de Jesús de Nazaret. Tan excelsa fue la experiencia de tales dimensiones, tan sumo el grado de lo que sintieron, que no solo lo identificaron como virtud o gracia humana, sino todavía más, como gracia divina. Según esos seguidores, la vida de Jesús era lo más cercano al rostro de Dios que nunca jamás habían conocido, pues por pura iniciativa humana no les parecía posible vivir de modo semejante.

En esos modos de obrar y en esas actitudes del Maestro vieron transparentarse a Dios: creían que sus ojos contemplaban en Jesús, desde ya y para siempre, el rostro diáfano del Padre. No era una epifanía divina (a la postre efímera): era el signo perenne del Creador dentro de la historia, sabiendo que “las realidades del mundo no son ilustración de la gracia, sino mediaciones, es decir, sacramentos de la gracia. La gracia nos llega en ellas y por ellas”.<sup>91</sup> Y en cuanto *diáfania*, creyeron firmemente que lo que Dios había hecho en su hijo Jesús lo seguía haciendo con quienes quisiesen participar de una vida en gracia. Por eso, Pablo podía expresarse así:

Y que ese mismo Señor nuestro, Jesús el Mesías en persona y Dios nuestro Padre, que nos demostró su amor *dándonos graciosamente* un ánimo indefectible y una magnífica esperanza, los anime interiormente y los anime en todo bien de palabra y de obra. (2 Ts 2,16-17).

Por lo anterior, para Pablo y para la fe apostólica, la gracia (*histórica*, si se nos permite el pleonasma) se hace diáfana en la

---

<sup>91</sup> Ibid., 75.

encarnación del Hijo. La encarnación, pues, fue reconocida como ese gesto benevolente, gratuito y generoso que nadie pedía ni esperaba y que despertó la mayor admiración entre los primeros cristianos, así como su actitud de agradecimiento sin medida. De este hacerse carne aprendieron los seguidores de Jesús que la gracia es asumir radicalmente el mundo, con toda su bondad y sus vejámenes, y “que cuando acogemos el mundo estamos acogiendo sobre todo a Dios” quien “solo se nos da a conocer al precio de la previa aceptación de este mundo”.

Además, los cristianos tomaron conciencia de que la gracia de Dios es tan magnánima que, en el Hijo, Dios asumió el mundo no desde cualquier parte, sino precisamente desde allí donde está siendo más herida la historia humana, con lo cual se reveló su verdadera imagen: la de un ser humilde, silencioso y anonadado. Por tanto, al hacerse carne, Dios asumió el mundo, pero no el mundo del poder y la majestad, sino el ultrajado y vilipendiado. Semejante postura solo podía ser objeto de colmada alegría y alabanza sin fin, como bien lo cantó Pablo:

*Cristo, a pesar de su condición divina,  
no hizo alarde de su categoría de Dios;  
al contrario, se despojó de su rango  
y tomó la condición de esclavo,  
pasando por uno de tantos.  
Y así, actuando como un hombre cualquiera,  
se rebajó hasta someterse incluso a la muerte,  
y una muerte de cruz. (Flp 2,6-8)*

## 6.4 LA TEOLOGÍA DE LA DIVINIZACIÓN DEL HOMBRE

### 6.4.1 El proceso de humanización-divinización

La encarnación abrió paso a la teología de la divinización del hombre, una tesis radical y novedosa de la esperanza cristiana, sin duda alguna. Con razón afirma Leonardo Boff:

El sentido originario de la encarnación no se agota en su efecto redentor y liberador de una situación de pecado; la encarnación, intencionalmente, apunta a la divinización del hombre. Solo siendo más que hombre es

el hombre verdaderamente tal, es decir, solo siendo “Dios” permanece hombre el ser humano.<sup>92</sup>

En esta dirección, el pasaje de 2P 1,3-4 influyó más decisivamente, sobre todo, en los ambientes griegos:

Su divino poder, al darnos conocimiento de aquél que nos llamó con su divino esplendor y potencia, nos ha concedido todo lo necesario para la vida y la piedad. Con eso nos ha concedido también los inapreciables y extraordinarios bienes prometidos, que les permiten a ustedes escapar de la ruina que el egoísmo causa en el mundo y *participar de la naturaleza de Dios*.

En efecto, en el marco de la visión dualista propia del mundo griego, donde este mensaje se expandía –de la cual hablamos líneas arriba–, se afirmaba que el hombre participa de la naturaleza divina. Esto, para la mentalidad helénica, significaba asegurar la incorruptibilidad e inmortalidad de todos los seres humanos. Tales ideas no eran del todo novedosas para los griegos, quienes creían en la posibilidad de un gesto bondadoso de algún dios para con algún mortal escogido y favorecido. Sin embargo, de ello no se derivaba que ese hombre se hiciera dios.

Aquí, en cambio, el mensaje cristiano de fe, mediante categorías griegas, pretendía afirmar que todo hombre no es solo imagen de Dios, sino que por la resurrección de Cristo vuelve a ser semejante a él y, por tanto, “el hombre es tan semejante a Dios y participa de tal manera de Dios que es Dios mismo presente en el mundo”.<sup>93</sup> En tal sentido, la revelación y la teología de la gracia se redimensionan hasta “verificarse un verdadero cambio ontológico en la sustancia humana: de mero hombre se pasa a ser divinizado”. Por ello, Boff concluye –junto con no pocos padres griegos– que “el hombre fue creado hombre, pero está llamado a ser Dios”<sup>94</sup>; y está convocado a serlo desde ahora y desde esta tierra, es decir, desde la historia misma, de manera que no se trata de una promesa postergada.

---

<sup>92</sup> Ibid., 240.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Ibid.

Por consiguiente, emergieron nuevas concepciones tanto del ser humano como de Dios. Podríamos hablar de un giro antropológico y de un giro teológico con los cuales, a su vez, se instauraban nuevas relaciones entre los hombres y mujeres y Dios, y entre los seres humanos específicamente. Igualmente, el mundo y la historia se hacían uno. Todo quedaba en la posibilidad y en la necesidad de relacionarse en un mismo plano horizontal. Desde entonces, se trata algo así como de afirmar el recíproco imperativo de interactuar y ser con el otro para poder vivir, para ser eternos. Leonardo Boff lo expresa de este modo:

Como hemos recalcado repetidamente a lo largo de nuestras reflexiones, la gracia solo emerge en la mutua apertura de Dios y del hombre. Este intercambio modifica a ambos: Dios se humaniza y el hombre se diviniza. La encarnación expresa de forma eminente esta mutua inclinación de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios. En la encarnación no es solo Dios quien sale al encuentro del hombre; también el hombre sale —y había estado siempre— en busca de Dios.<sup>95</sup>

Desde entonces se inicia, en la historia, un *proceso de humanización-divinización* en el que seguimos insertos. Con esta expresión no queremos hacer un simple juego de palabras sino proponer una veta de reflexión que permita ir desembrollando y transformando las disyuntivas abiertas en el devenir cultural, principalmente de Occidente. De manera esquemática, tal desmembramiento ha ocurrido en favor de la metafísica divina durante el Medioevo o en favor del humanismo (en no pocas ocasiones igualmente metafísico) de la Modernidad. Sin embargo, ninguno se ha despojado completamente de la metafísica ni tampoco ha logrado abolir a su contrario.

Parcialmente han sido respuestas a los propósitos de búsqueda de sentido en sus correspondientes periodos, pero quizás nos dejan hoy mucho más abismos e interrogantes en medio de sus aparentes senderos de certezas. Lo que articula la humanización con la divinización no son los hallazgos certeros, sino precisamente el espacio o, más aun, el *horizonte de misterio* que siempre se queda latente entre afirmaciones de verdad y prácticas sociales y humanas. Lo hu-

---

<sup>95</sup> Ibid., 245.

mano es tan misterioso como lo divino, y esto nos recuerda –o, mejor, nos *revela*– el mensaje de verdad cristiano en sus orígenes. De mejor manera lo atestigua Boff:

La intimidad e interioridad sitúan, pues, el misterio del hombre en un horizonte de afinidad con el misterio sin más. Y al misterio en el ser humano lo llamamos Dios. En su raíz última, la existencia se revela como apertura total, como abismo insondable, como trascendencia pura. De una manera vaga y, a veces, hasta confusa, el hombre ha intuitido siempre que es una realidad que se pierde dentro del misterio de Dios. El hombre solo puede ser interpretado y valorado adecuadamente en el horizonte de lo divino, no en el horizonte de lo humano. Si su horizonte fuese lo humano, quedaría pendiente mi pregunta: ¿Qué es lo humano? Solo lo divino descifra lo humano, haciéndolo indescifrable y misterioso como lo divino. Aquí radica la grandeza y sacralidad del hombre: participa de la naturaleza divina. No se siente Dios, sino Hijo de Dios. La expresión “Hijo de Dios” remite a esta experiencia de profundidad y la traduce.<sup>96</sup>

Finalmente, queremos subrayar la experiencia de *comunidad* como núcleo histórico –humano y divino– del misterio y de lo indescifrable. Procurar hacer y ser comunidad, hoy es, de suyo, una tentativa que se sale de los cauces convencionales de cualquier proyecto y forma

---

<sup>96</sup> Ibid., 253. En estas líneas, a nuestro juicio, se nos brinda con más claridad una salida en el sentido del proceso de humanización-divinización que proponemos. Se trata de considerar, bien desde la perspectiva humanista o bien desde la religiosa, que el misterio siempre nos asedia y nos es común, esto es, nos comunica. Es razonable (en el sentido de la racionalidad reproductiva de la vida) que ambas aprendan a reconocer en su otra orilla la dimensión histórica de misterio que abre a la experiencia, antes que condenarse a contrapelo por idealista o reduccionista con el supuesto de defender al ser humano o al ser divino, al cabo, entidades ontologizadas por cada uno de estos modos de pensar. Admitir un proceso de humanización-divinización sortea las dudas expuestas por el teólogo brasileño algunas páginas atrás del texto que acabamos de citar: “Ser divinizado o hecho partícipe de la naturaleza divina no parece entrar en los anhelos conscientes y explícitos del hombre moderno. Es posible que el hombre de hoy descubra muy poco en la expresión de la carta de Pedro [...] Lo que buscamos hoy no es la divinización, sino la plena hominización y la máxima realización de la personalidad. Pero al ahondar en lo que implica la expresión *máxima realización de la personalidad*, nos encontramos con el problema de Dios. El hombre solo es hombre en la medida en que comulga con alguien distinto de él...” (Ibid., 242-243).

de entendimiento de la cultura dominante. Sin embargo, iniciativas diversas en esta dirección subsisten y se multiplican; y producen sus frutos en favor de mujeres y hombres que efectivamente se humanizan, en virtud de dinámicas llenas de gracia que desbordan la razón y la experiencia humanas.

Delante de estas situaciones, la conciencia cristiana habla de la divinización del hombre, que se expresa en la entrega a los demás, en el vivir para los otros, en el servicio generoso a los hermanos, muchas veces llevado a cabo por personas que no se reconocen con fe religiosa. No obstante, al hablar de la divinización, los cristianos queremos afirmar la dimensión radicalmente trascendental de tal obrar humano y la profunda historicidad del Dios que anima estos procesos tan indescifrables en su complejidad. El misterio de la construcción de procesos comunitarios se hace más evidente en las ocasiones en que surgen líderes o profetas que promueven dichos procesos a contracorriente e incluso a costa de su propia vida, viviendo la fe del Hijo que, al hacer hermanos por doquier, descubrió la compañía y fortaleza de su Padre, en ocasiones escondido, mas nunca ausente.

#### **6.4.2 “Yo les digo que son dioses”: la disputa con los poderes**

Cuenta Juan en su Evangelio que, en tiempo de la fiesta de la Dedicación del Templo, Jesús tuvo una fuerte discusión con los dirigentes judíos en el Pórtico de Salomón. Esos dirigentes le preguntaron si él era el Mesías, y Jesús les respondió que sus mejores credenciales eran las obras que hacía, a partir de las cuales se podía ver que “yo y el Padre somos uno”. Entonces, los jefes judíos se sintieron con autoridad para apedrearlo por blasfemia, “porque tú, siendo un hombre, te haces Dios”. Y Jesús les replicó:

¿No está escrito en la Ley de ustedes: “*Yo les digo que son dioses*” (Sal 82,6) Pues si llama dioses a los que recibieron un nombramiento divino, y esta frase de la Escritura no se puede anular, ¿por qué me acusan de blasfemia a mí, a quien el Padre consagró y envió al mundo, si digo que soy Hijo de Dios? Si yo no hago lo que me encarga mi Padre, no confíen en mí; pero si lo hago, aunque no confíen en mí, confíen en mis obras; así sabrán de una vez que el Padre está conmigo y yo con el Padre (Jn 10,34-38).

El evangelista sitúa la escena en el Pórtico de Salomón, lo cual es significativo. Se trata de la puerta dedicada a una figura reconocida en Israel, porque humildemente, como rey, le pidió al Señor: “Enséñame a escuchar para que sepa gobernar a tu pueblo y discernir entre el bien y el mal; si no, ¿quién podrá gobernar a este pueblo tuyo tan grande?” (1R 3,9). La respuesta a la petición no se hizo esperar, según se muestra en el famoso juicio de Salomón que en seguida se relata en ese libro del Antiguo Testamento, por el cual se concluye que “todo Israel se enteró de la sentencia que había pronunciado el rey, y respetaron al rey, viendo que poseía una sabiduría sobrehumana para administrar justicia” (1R 3,28).

Así, la condición divina de los seres humanos, de la que habla Juan, se asimila en el Antiguo Testamento a figuras con autoridad que tienen capacidad de discernimiento sobre la Ley y en relación con la vida. Dicho contexto, correspondiente a la tradición judía, se refrenda en el mismo relato del Evangelio, con la alusión al Salmo 82, que se pronuncia a propósito de una asamblea de jueces; una asamblea divina donde “Dios se levanta [...] rodeado de dioses” (Sal 82,1) y recrimina a esos jueces-dioses por no defender la justicia del desvalido, el huérfano, el humilde, el necesitado, el pobre e indigente ante el culpable... Y por ello Dios declara: “Aunque sean dioses e hijos del Altísimo todos, morirán como cualquier hombre, caerán como cualquier príncipe” (Sal 82,8). En nuestras palabras: si no imparten justicia en favor de los pobres, aunque no pierdan su condición de dioses e hijos de Dios, morirán, como muere cualquier gobernante.

El relato de Juan recrea una situación de juicio en la vida pública de Jesús. Y explícitamente dictamina que discernir en favor de la justicia hace dioses a los dirigentes judíos; pero declara algo más: él mismo, el propio Jesús, que no es dirigente, actúa y discierne conforme a la justicia, también es Hijo de Dios, porque al hacerlo se consagra como tal. En ese hacer, con ese actuar, se hace Hijo de Dios, o Dios. En cambio, los dirigentes, al actuar de manera contraria a la justicia, no pueden ser reconocidos por su “sabiduría sobrehumana”, como ocurrió con Salomón. De ahí deviene el resto, aquello por lo cual “intentaron prenderlo”: si Jesús —que no es dirigente— obra conforme al encargo del Padre, y puede ser llamado Hijo de Dios, también puede serlo cualquier otro que lo siga. Por ello “en aquel lugar muchos creyeron en él” (Jn 10, 42). Hinkelammert deduce: “En él

[Jesús], como Hijo de Dios, todos lo son [...]. Juan insinúa una conclusión: si Dios se hizo ser humano, el ser humano se hizo Dios. Es algo que en nuestro tiempo recordó Karl Barth.”<sup>97</sup>

La anterior perícopa –según la comenta Franz Hinkelammert– prepara la escena del interrogatorio a Jesús que aparece en el Capítulo 19, particularmente, el apartado de la discusión sobre el delito de violación de la Ley:

Los judíos replicaron: “Nosotros tenemos una Ley y, según esa Ley, debe morir, porque pretendía ser Hijo de Dios.” Cuando Pilato oyó estas palabras se asustó más y, entrando otra vez en la residencia, preguntó a Jesús: “¿De dónde vienes tú?” Jesús no le dio respuesta. Insistió Pilato: “¿Te niegas a hablarme a mí? ¿No sabes que tengo autoridad para soltarte y autoridad para crucificarte?” Jesús le contestó: “No tendrías autoridad alguna para actuar contra mí si Dios no te dejara. Por eso, el que me ha entregado a ti es el principal culpable.” (Jn 19,7-11).

Aquí estamos ante una situación de juicio real. Todo parece en vilo, reina la confusión, nada parece claro en el pasaje. Hay una Ley que carece de reconocimiento; y un poder, el del gobernador romano, quien pierde fuerza porque se asusta y debe decir explícitamente que es autoridad, pues Jesús no le responde. En consecuencia, el evangelista evidencia la falta de legitimidad (divina) tanto de la Ley como de quien ejerce el poder, pues la justicia no se transparenta ni quienes la practican son vistos como dioses. Lo que Jesús denunciaba atrás, acá es más evidente.

Pilato está entrampado. Su temor proviene del hecho de que si reconoce esa Ley –que no es la suya– estaría aceptando tanto la condena de Jesús como, implícitamente, una contra el Emperador, quien se hacía llamar Hijo de Dios. Ante tal dilema, le propone a Jesús que reconozca su autoridad, a cambio de evitarle el castigo. Jesús, además de no aceptarle la propuesta, le explicita dónde está el pecado, más allá de su precario poder: en el despotismo de la apli-

---

<sup>97</sup> Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 89. Para este tema, recomendamos el sugerente análisis del autor, entre las páginas 86-89, bajo el subtítulo “Segunda escena central: ustedes son dioses. La divinidad humana”.

cación de la Ley, ya que nadie sabe con qué ley castigarlo: “El que me ha entregado a ti es el principal culpable.”

En consecuencia, queda puesto al desnudo el mecanismo de la idolatría: dioses punitivos, jueces que se presentan como sus respectivos enviados y leyes contradictorias con las cuales se busca justificar el asesinato. Venga de Roma o venga de Jerusalén, este despotismo niega a Dios y su proyecto de divinización del ser humano. Por ello, la teología bíblica de la divinización del hombre se convierte en una crítica radical al poder opresor y una afirmación del ser humano que discierne en favor de la vida, con sus consiguientes implicaciones sociales y políticas.

Nuestro estudio, en la última parte, mostrará la vigencia de este postulado profundamente cristiano y actualizará su significación en torno de la tesis y la importancia de que el ser humano se constituya en sujeto.

## 7. POR UNA TEOLOGÍA HISTÓRICA

Las reflexiones que hemos presentado en este capítulo nos permiten concluir que, en Occidente, ha prevalecido una visión dualista del mundo, la cual pervive aún en el presente. Si bien existe una conciencia al respecto y se han hecho esfuerzos desde distintas aristas para superar esa forma de conocimiento, el pensar debe insistir todavía en búsquedas más ciertas que permitan la comprensión unitaria de la experiencia real. De manera específica, el quehacer teológico debe transitar por senderos que le permitan seguir esclareciendo la comprensión de la experiencia de fe dentro de horizontes históricos, acordes con la hermenéutica de la tradición judeo-cristiana, modificada en buena medida por el pensamiento occidental. Por tanto, y al decir de Schillebeeckx, estamos ante un panorama que “trata en el fondo de dos tipos de fe contrapuestos: fe en la razón y fe en Dios”.<sup>98</sup> Y este panorama nos lleva a autocomprendernos dentro de un quehacer

---

<sup>98</sup> Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 751. Es necesario aclarar que, aun cuando el autor reconoce en buena medida el planteamiento que estamos haciendo, lo precisa como expresión de “la religiosidad oficial de Occidente” y lo deslinda de la religiosidad popular en la cual se refleja la religión de Oriente y de “cualquier

teológico que, junto con otras disciplinas y saberes, precisa superar su carácter dualista y metafísico.

Asimismo, hemos mostrado que ese dualismo conlleva a una inevitable descripción metafísica de la historia, con graves implicaciones que conducen a las personas creyentes a subestimar y desnaturalizar la importancia intrínseca de su propia acción humana en el mundo, para afirmar su supuesto contrario: la voluntad sobrenatural de un Dios que habita y espera en otro mundo. También hemos señalado que esta metafísica religiosa alimenta, en la Modernidad, metafísicas seculares donde la actitud pasiva de las personas por el compromiso histórico se traduce en fincar sus expectativas, de forma absoluta, en las instituciones humanas, como el Estado y el mercado, a la espera que éstas obren la tarea de salvación. La imposibilidad de que tal modelo religioso-secular de redención se lleve efectivamente a cabo provoca la desesperación histórica con la que se justifican violencias sin par, incluso hasta sacralizar su necesidad: esta advertencia fue el núcleo revelado en el libro del Apocalipsis con indiscutible vigencia en la experiencia del mundo actual.

Dicho horizonte nos ha abocado, en el presente, a la pregunta por las posibilidades de una formulación universal del proyecto histórico del hombre, en el que –por supuesto– tengan cabida las construcciones racionales y la experiencia y la visión de fe. Por tanto, nos enfrentamos a los retos de superar toda mentalidad dualista y, aún más, de no quedarnos en múltiples visiones fragmentarias de la realidad y de la experiencia humana. Al intentar encontrar alguna respuesta a estas cuestiones, hemos propuesto inicialmente una fundamentación epistemológica que nos permita articular razón y fe, a partir del piso común para las diversas racionalidades que nos ofrece la racionalidad reproductiva de la vida y el concepto de ser humano

---

otro lugar: un principio orientador de la vida, un proyecto existencial que da coherencia, unidad y dirección a toda la vida humana, individual y colectiva, sin separar entre un ámbito profano y otro religioso” (Ibid., 752). Este tipo de matizaciones no las compartimos, pues pensamos que el paradigma hegemónico informa las tendencias mayoritarias del conjunto de la sociedad, entre las que se incluye, en este caso, la religiosidad popular que en América Latina representa un fenómeno masivo y que no escapa a esta visión dualista.

como sujeto. Desde el conocimiento teológico, esta proposición halla su fundamento último en la teología de la divinización del hombre, en el entendido de que, en Jesucristo, se nos ha revelado que el proyecto histórico de Dios tiene como misión primordial que el ser humano se haga Dios.

Si bien nuestra perspectiva teológica no es metafísica, tampoco pretende ser ontológica. Persigue ser profundamente histórica. Su mirada quiere desentrañar la lógica de las relaciones de los hombres y mujeres con el mundo, bajo la idea de que éstas constituyen la realidad. Y desde la fe buscamos descubrir las fuerzas trascendentales que dinamizan la historia y que la abren a otras posibilidades de ser. Dios no es un *a priori* para afirmar gnoseológicamente, sino una posibilidad siempre nueva que se abre a los seres humanos en la medida en que asumen radicalmente la experiencia del mundo.

En consecuencia, para nuestra teología es decisivo esclarecer el camino de comprensión y acceso a esa realidad, pues es allí donde descubrimos el contenido de la revelación. En tal sentido, no nos basta con afirmar que Dios se revela en la historia, sino que nos preocupa definir, en nuestro contexto, los instrumentos humanos (científicos y racionales de fe) que nos permitan captarla. Esta es la perspectiva que orienta el presente estudio, el cual persigue ayudar a consolidarla.

Con el fin de profundizar en dicha línea de reflexión, ofrecemos en este trabajo tres capítulos más. En el que sigue, queremos hacer una valoración de lo alcanzado por la teología de la liberación latinoamericana en dicho sentido, asumiendo que tal ha sido su pretensión; en el mismo, ponderamos las dificultades que ha enfrentado y que sigue encontrando dentro de sí, como en su entorno, para cumplir con su objetivo.

A raíz del mencionado análisis y siguiendo la fundamentación del presente capítulo, presentamos uno tercero en el que discutimos detenidamente aspectos epistemológicos y metodológicos de la relación de la teología con la filosofía social y las ciencias sociales, para proponer una vía de encuentro interdisciplinario.

Finalmente, examinamos un concepto de sujeto humano alrededor del cual consideramos factible y necesario concurrir, desde las diversas perspectivas del conocimiento, incluida, por supuesto,

la teología, para replantear el horizonte de la reflexión de fe y de las propias ciencias sociales y humanas.

Tal es el propósito del presente estudio: profundizar en los aportes que en tal sentido se han hecho –especialmente en América Latina– desde el punto de vista teórico y práctico en pro de la liberación y salvación humanas, la forma más diáfana de constitución de la realidad en el momento presente de nuestra historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Angarita, Carlos E. “Apuntes para repensar la teología de la liberación en América Latina y el Caribe”, revista *Pasos* 137 (2008): 32.
- Benjamin, Walter. “*Fragmento teológico-político*.” En *Obras Libro II*, Vol. 1, 206-207. Madrid: Abada, 2007.
- Boff, Clodovis. “Teología de la liberación y vuelta al fundamento.” *Grupo Pensamiento Crítico*, <http://www.pensamientocritico.info/articulos/otros-autores/136-teologia-de-la-liberacion-y-vuelta-al-fundamento.html> (consultado el 25 de enero de 2009).
- \_\_\_\_\_. *Teología de lo político, sus mediaciones*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.
- Boff, Leonardo. “Cristología a partir del Nazareno.” En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 14 de septiembre de 2009).
- \_\_\_\_\_. *Eclesiogénesis, las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander: Editorial Sal Terra, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Gracia y experiencia humana*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Editorial Sal Terra, 1980.
- \_\_\_\_\_. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Santander: Editorial Sal Terra, 1981.
- \_\_\_\_\_. “¿Liberación como teología o como acción práctica?” En *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*,

- editado por Departamento Ecuménico de Investigaciones, 51-54. San José de Costa Rica: DEI, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Por los pobres contra la estrechez del método.” *Grupo Pensamiento Crítico*, <http://www.pensamientocritico.info/articulos/otros-autores/137-por-los-pobres-contr-la-estrechez-del-metodo.html> (consultado el 16 de septiembre de 2009).
- Boff, Leonardo y Boff, Clodovis. *Libertad y liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.
- Brighenti, Agenor. “Crónica del desarrollo de la V Conferencia.” *Misioneros Claretianos*, <http://www.claretianoscoloc.org/uploads/documentos/d20080426054612.pdf> (consultada el 30 de noviembre de 2007).
- Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Traducción de Nora Rabotnikof. Madrid: Editorial La Balsa de la Medusa, 2001.
- Cabestrero, Teófilo. “Primacía de los pobres en la misión de Jesús y de la Iglesia. Influencias del Concilio Vaticano II en el magisterio episcopal de Medellín, Puebla y Santo Domingo.” En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 14 de marzo de 2009).
- Codina, Víctor. “Los pobres, la Iglesia y la teología. Una pregunta ingenua.” En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 14 de marzo de 2009).
- Comblin, José. “Reflexiones sobre la notificación enviada a Sobrino.” En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 14 de marzo de 2009).

Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*.” *Vatican*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html) (consultado el 3 de diciembre de 2009 y el 10 de mayo de 2010).

\_\_\_\_\_. “Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual.” *Vatican*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) (consultado el 10 de mayo de 2010).

Congregación para la Doctrina de la Fe. “*Libertatis conscientia*. Instrucción sobre libertad cristiana y liberación.” *Catholic.net*, <http://www.es.catholic.net/archivos/libertatitas.doc> (consultado el 13 de abril de 2009).

\_\_\_\_\_. “*Libertatis nuntius*. Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación.” *Catholic.net*, [http://es.catholic.net/archivos/libertatis\\_nuntius\\_web.doc](http://es.catholic.net/archivos/libertatis_nuntius_web.doc) (consultado el 13 de abril de 2009).

\_\_\_\_\_. “Nota explicativa a la notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino, S.J.” *Vatican*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_nota-sobrino\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_sp.html) (consultado el 28 de abril de 2009).

Cullmann, Oscar. *El Estado en el Nuevo Testamento*. Madrid: Taurus, 1961.

Dierckxsens, Wim. “Guerra global y resistencia mundial. Ascenso y caída del IV Reich.” *Revista Pasos* 107 (2003): 37.

Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1993.

Ellacuría, Ignacio. “La Iglesia de los pobres sacramento histórico de liberación.” *Revista de Estudios Centroamericanos* 348-349 (1977): 707-722.

\_\_\_\_\_. “Salvación en la historia”. En *Conceptos fundamentales del cristianismo*, por Casiano Floristán, 1252-1274. Madrid: Editorial Trotta, 1993.

\_\_\_\_\_. *Teología política*. San Salvador: Secretariado Social Interdiocesano, 1973.

- Fries, Heinrich. "Mito y revelación. Perspectiva teológica." En *Fe cristiana y sociedad moderna*, por Varios autores, 35-44. Madrid: Ediciones SM, 1984.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Bogotá: Editorial Planeta, 1992.
- Galeano, Eduardo. "La guerra en palabras." *InfoCIP*, <http://11septiembre.cip.cu/articulos/palabra.html> (consultado el 28 de febrero de 2010).
- \_\_\_\_\_. "La ofrenda." *Patria Grande*, <http://patriagrande.net/uruguay/eduardo.galeano/memoria.del.fuego/19800324.htm> (consultado el 13 de enero de 2010).
- Gallardo, Helio. *Crítica social del Evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica. Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión, 2009.
- \_\_\_\_\_. "La teología de la liberación como pensamiento latinoamericano." *Revista Pasos* 56 (1994): 12-13.
- \_\_\_\_\_. *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José de Costa Rica: Arlequín, 2006.
- Gallego, Andrés y Ames, Rolando (comp.). *Acordarse de los pobres. Textos esenciales de Gustavo Gutiérrez*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003.
- Gebara, Ivonne. "Cristologías plurais." En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 14 de marzo de 2009).
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo. El itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: CEP, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Desafíos de la postmodernidad." En *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, editado por Germán Gutiérrez y José Duque, 229-240. San José de Costa Rica: DEI, 2001.
- \_\_\_\_\_. *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: CEP, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

- \_\_\_\_\_. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.
- \_\_\_\_\_. “La irrupción del pobre en América Latina y las comunidades cristianas populares.” En *Congreso Internacional Ecuménico de Teología. Teología de la liberación y comunidades cristianas de base*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- \_\_\_\_\_. “Los pobres agentes de su propio destino.” En *Acordarse de los pobres. Textos esenciales de Gustavo Gutiérrez*, compilado por Andrés Gallego y Rolando Ames, 135-138. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Los pobres y la liberación en Puebla*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: CEP, 1977.
- \_\_\_\_\_. “Teología y ciencias sociales.” En *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*, editado por Departamento Ecuménico de Investigaciones, 71-93. San José de Costa Rica: DEI, 1984.
- Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” En *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*, por J. Habermas y J. Ratzinger, 9-33. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph. *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Hinkelammert, Franz. “América Latina y el fin de siglo. Cuestionario de la revista *Nueva sociedad*.” En *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, editado por Germán Gutiérrez y José Duque, 139-150. San José de Costa Rica: DEI, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José de Costa Rica: DEI, 2003.

- \_\_\_\_\_. “Asesinato es suicidio.” *Ambientico Ediciones*, <http://www.ambientico.una.ac.cr/102/hinkelammert102.htm> (consultado el 13 de marzo de 2011).
- \_\_\_\_\_. *Crítica de la razón utópica*. San José de Costa Rica: DEI, 2000.
- \_\_\_\_\_. “El abismo del sujeto” (2002). *Universidad Nacional de Costa Rica*, [www.una.ac.cr/ambi/Ambien-Tico/109/franz\\_hinkelammert.htm](http://www.una.ac.cr/ambi/Ambien-Tico/109/franz_hinkelammert.htm) (consultado el 15 de septiembre de 2011).
- \_\_\_\_\_. “El asesinato es un suicidio: de la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad.” *Revista Pasos* 74 (1997): 34-49.
- \_\_\_\_\_. “El diablo y su historia en el interior de la modernidad.” En *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, por F. Hinkelammert, 75-125. San José de Costa Rica: DEI, 2003.
- \_\_\_\_\_. *El grito del sujeto. Del teatro mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José de Costa Rica: DEI, 1998.
- \_\_\_\_\_. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: Editorial Universidad Nacional, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Enfoque teológico de la deuda externa.” *Grupo Pensamiento Crítico*, <http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/103-enfoque-teologico-de-la-deuda-externa.html> (consultado el 18 junio de 2010).
- \_\_\_\_\_. “Fundamentos de la ética. Conversación con Enrique Dussel.” En *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, editado por Germán Gutiérrez y José Duque, 109-137. San José de Costa Rica: DEI, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José de Costa Rica: Editorial Arlequín, 2007.
- \_\_\_\_\_. “La caída de las torres.” *Revista Pasos* 98 (2001): 56-76.
- \_\_\_\_\_. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José de Costa Rica: DEI, 1991.
- \_\_\_\_\_. “La reflexión trascendental: el límite y cómo trascenderlo. Preludio para una antropología” (2009). Disponible en <http://>

- www.pensamientocritico.info/index.php/articulos (consultado el 15 de septiembre de 2011).
- \_\_\_\_\_. “La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado.” *Revista Pasos* 57 (1995): 2-22.
- \_\_\_\_\_. “La transformación del Estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización.” *Revista Pasos* 117 (2005): 5-12.
- \_\_\_\_\_. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José de Costa Rica: DEI, 1981.
- \_\_\_\_\_. “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto.” *Revista Pasos* 118 (2005): 7-24.
- \_\_\_\_\_. “Sobre la reconstitución del pensamiento crítico.” *Grupo Pensamiento Crítico*, <http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/113-sobre-la-reconstitucion-del-pensamiento-critico.html> (consultado el 8 de marzo de 2010).
- \_\_\_\_\_. “Una sociedad en la que todos quepan: de la impotencia de la omnipotencia.” *Revista Pasos* 60 (1995): 2-10.
- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Venezuela: Vadell Hermanos Editores, 2005.
- Hoornaert, Eduardo. “Los evangelios y las fórmulas de los concilios antiguos: texto y contexto.” En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 14 de marzo de 2009).
- Juan Pablo II. “Discurso en la Favela Vidigal en Río de Janeiro, 2 de julio de 1980.” *AAS* 72 (1980): 852-858.
- Knitter, Paul. “Una cristología liberadora es una cristología pluralista, ¡y con garra!” En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 15 de marzo de 2009).

- Lohfink, Norbert. "La historicidad de Génesis 2-3." *Revista Concilium* 38 (1963): 321-334.
- Lois, Julio. *Teología de la liberación, opción por los pobres*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1988.
- Löwy, Michael. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos económico-filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1958.
- Metz, J.B. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1999.
- Mo Sun, Jung. "O que está por tras da notificação sobre Jon Sobrino?" En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 15 de marzo de 2009).
- Moreno Laval, Enrique. "¿Notificación a Aparecida?" *El diario de Carolonline*, <http://onlinecarolonline.blogspot.com/2007/03/notificacin-aparecida-por-enrique.html> (consultado el 23 de mayo de 2010).
- Novak, M. *¿En verdad liberará? Reflexiones sobre una teología de la liberación*. México: Editorial Diana, 1988.
- Pablo VI. "La Iglesia al encuentro del hombre." *AAS* 58 (1966): 51-59.
- Parra, Alberto. "El método hermenéutico bajo sospecha. La notificación a Jon Sobrino." En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros*

*digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 15 de marzo de 2009).

\_\_\_\_\_. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2005.

Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental: análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*. Barcelona: Editorial Herder, 2000.

Reyes, Mate y Zamora, José A. (eds.). *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de occidente*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006.

Richard, Jean. “Una Iglesia de notificaciones.” En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 15 de marzo de 2009).

Richard, Pablo. *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1994.

\_\_\_\_\_. “Declaración pública sobre la ‘Instrucción’.” En *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*, editado por Departamento Ecuménico de Investigaciones, 59-63. San José de Costa Rica: DEI, 1984.

\_\_\_\_\_. “¿En qué Jesús cree la Iglesia?” En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 15 de marzo de 2009).

Rivera Pagán, Luis N. “Entre elegías y herejías.” En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 15 de marzo de 2009).

Romero, José Manuel, “La fisiognómica de lo concreto de W. Benjamin.” En *Hacia una hermenéutica dialéctica*, por J. M. Romero, 19-109. Madrid: Editorial Síntesis, 2005.

- Saramago, José, "El factor Dios." *CuervoBlanco*, <http://www.cuervoblanco.com/factordios.html> (consultado el 28 de febrero de 2010).
- Schillebeeckx, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- Segundo, Juan Luis. *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.
- Sholem, Gershom. *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Traducción de Ricardo Ibarlucía y Miguel García-Baró. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Sobrino, Jon. "Aparecida: a la espera de una asamblea y un documento 'con espíritu'. Carta a Ignacio Ellacuría." *Eclesalia*, 27 de octubre de 2006, <http://www.cajamarca.de/theol/eclesalia.pdf> (consultado el 28 de abril de 2009).
- \_\_\_\_\_. "Carta de Jon Sobrino al Padre Peter-Hans Kolvenbach." *Agencia Latinoamericana de Información*, <http://alainet.org/active/16346> (consultado el 28 de abril de 2009).
- \_\_\_\_\_. "Epílogo." En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 15 de marzo de 2009).
- \_\_\_\_\_. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. San Salvador: UCA, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Teología de la liberación y teología europea progresista." *Selecciones de teología* 100 (1986): 265-274.
- Subcomandante Marcos. "Los pueblos indios dieron rumbo, destino y velocidad a nuestro sueño. Discurso del subcomandante insurgente Marcos." *Revista Rebeldía* 62 (2008), <http://revistarebeldia.org> (consultado el 20 de diciembre de 2009).
- \_\_\_\_\_. "Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo." En *Festival Internacional de la Digna Rabia, Primer Viento: una digna juventud rabiosa*, San Cristóbal, Chiapas (2 de enero de 2009). Audio disponible en: <http://dignarabia.ezln.org.mx> (consultado el 10 de octubre de 2009).

- Sung, Jung Mo. "Cristianismo de liberación: ¿Fracaso de una utopía?" *Revista Pasos* 130 (2007): 1-14.
- Tahar Chaouch, Malik. "Cristianismo y política en América Latina. El paradigma de la teología de la liberación." *Revista Desafíos* 17 (2007): 162-163.
- \_\_\_\_\_. "Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina." *Revista Estudios Sociológicos* 1 (2007): 76-77.
- Tamayo, Juan José. "Hacer teología desde las víctimas." *Redes cristianas*, [www.redescristianas.net/2007/03/17](http://www.redescristianas.net/2007/03/17) (consultado el 5 de mayo de 2009).
- \_\_\_\_\_. "Los mártires de El Salvador." *Atrio*, <http://2006.atrío.org/?p=1932> (consultado el 28 de febrero de 2010).
- \_\_\_\_\_. "San Romero de América." *Moceop*, <http://www.moceop.net/spip.php?article1046> (consultado el 20 de abril de 2010).
- Trigo, Pedro. "Consideraciones sobre la Notificación." En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 15 de marzo de 2009).
- Vigil, José María. "Cristologías contingentes." En *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett y organizado por José María Vigil. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 15 de marzo de 2009).
- \_\_\_\_\_. "La opción por los pobres en el Congreso de Teología de Belo Horizonte 2000." *Servicios Koinonía*, <http://www.servicioskoinonia.org/relat/258.htm> (consultado el 4 de marzo de 2012).
- \_\_\_\_\_. *Qué queda de la opción por los pobres*. México: Sicsal, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la opción por los pobres*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.
- Vigil, José María (org.). *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, editado por Comisión Teológica Internacional de Asett. *Libros digitales Koinonía*, [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (consultado el 15 de marzo de 2009).

- Wallerstein, Immanuel. "Los zapatistas: la segunda etapa." En *La Jornada* [en línea] México, D.F., 19 de julio de 2005, <http://www.jornada.unam.mx/2005/07/19/index.php> (consultado el 13 de noviembre de 2009).
- Whitaker, Francisco. "Orígenes y objetivos del Foro Social Mundial." En *FSM* [en línea], Brasil, 22 de junio de 2002, <http://www.forumsocialmundial.org.br> (consultado el 5 enero de 2010).
- Wild, Nettie. *A Place Called Chiapas: Inside the World's First Postmodern Revolution*. [Videograbación]. México-Canadá: Zeitgeist Video, 1998. 1 video (DVD, 92 min.).

