

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Teología de la liberación: un momento de la filosofía de la praxis en América latina.

Lorena Fuentes.

Cita:

Lorena Fuentes (2009). *Teología de la liberación: un momento de la filosofía de la praxis en América latina*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1264>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Teología de la liberación: un momento de la filosofía de la *praxis* en América latina ¹

Lorena Fuentes ²

I. A modo de introducción:

El recuerdo de la composición social de las primeras comunidades cristianas —la cristiandad de «los humildes, los abandonados, las plebes, los esclavos—, ³ así como también el espíritu revolucionario contenido en los evangelios —enseñanza que predicando la «inminente liberación y eliminación de la miseria y la esclavitud», ⁴ va revelando su dimensión subversiva, su aspiración a la justicia social, al establecimiento del Reino de Dios en la tierra—, son evocaciones que se encuentran con lugar privilegiado entre los estudios que, desde dentro de la filosofía de la *praxis* y otras teorías tributarias de la obra de Marx, han contribuido a historizar el análisis de las manifestaciones religiosas, así como entre las reflexiones teológicas y los más rebeldes movimientos religiosos.

En efecto, las comunidades cristianas en sus inicios, en esos tiempos en que el cristianismo «no era hegemónico, sino que vivía en las capilaridades más recónditas de la sociedad», ⁵ y al menos durante los tres primeros siglos, se componían de hombres venidos de los sectores más bajos de la

¹ Comunicación al XXVII Congreso de la Asociación latinoamericana de Sociología, ALAS, 2009, con sede en Buenos Aires.

² Universidad de Valparaíso, correo electrónico: fr.lorena@gmail.com

³ Antonio Labriola, *Socialismo y filosofía*, Madrid, Alianza, 1969, carta ix, p. 159.

⁴ Michael Lowy, «Marxismo y religión. ¿Opio del pueblo?», in Va Aa, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, 2006, p. 285.

⁵ Eduardo Hoornaert, *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la iglesia en los tres primeros siglos*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1986, p. 14.

población, hombres que desde la marginalidad que les imponía su situación social suscitaron los sentimientos de injusticia y rebeldía que nutren al mensaje de Cristo. «Los primeros cristianos — escribe Michael Löwy—, (eran) esclavos, hombres libres a los cuales les habían sido negados sus derechos y pequeños campesinos perjudicados por las deudas». ⁶ «La cristiandad primitiva — continúa— (era) la religión de los pobres, los desterrados, condenados, perseguidos y oprimidos». ⁷

Concretamente son estos grupos, una masa excluida y sin instrucción, los hombres que eligieron seguir al judío Jesús, y es así como, atendiendo a las particularidades de su estructura social y a su carácter subversivo —al «afán con que Cristo extirpa las raíces de la impiedad»—, ⁸ el recuerdo de estos orígenes ha sido numerosas veces aliciente al interior de los movimientos revolucionarios. Siempre ha habido quienes, desde dentro del cristianismo y, a veces, fuera de él, han encontrado en esta evocación una inspiración que los mueve en el mismo sentido que milenios atrás transitaban los primeros cristianos, en el de la liberación. Entendemos así que la importancia de recordar estos orígenes, ya sea en textos de estudio o por tradición oral, no se encuentra sólo en la faena de reconstruir el pasado, ni por supuesto en un afán academicista, sino fundamentalmente en su fuerza movilizadora, mítica. ⁹ Porque, como anota Ernst Bloch con el estilo inconfundible de su escritura, «en el nuevo hacer, los muertos retornan en un contexto significativo portador de nuevas indicaciones, y la historia, asimilada, supeditada a los conceptos revolucionarios de prolongada acción, exacerbada hasta lo legendario y traspasa de luminosidad, se torna función imperecedera en su plenitud testimonial referida a la revolución y a la apocalipsis». ¹⁰

No es difícil apreciar que las características de la cristiandad primitiva y de los movimientos religiosos y teologías que en ella se inspiran, momentos todos de esa «gran cadena de sublevaciones de las plebes cristianas que, con diversa fortuna y complicación varia, se rebelaron contra la jerarquía», ¹¹ contrastan inmensamente con el carácter de las otras asociaciones que nacieron a partir (y también como consecuencia) del momento en que la Iglesia celebra su alianza con el Imperio romano del siglo iv, pacto sellado una vez promulgado el edicto de Milano. «El problema más grave y más escabroso de toda la historia del cristianismo —le decía Antonio Labriola por carta a Georges Sorel, observando este abismo cualitativo— es... entender cómo nació, de la secta de los absolutamente iguales, en el término de menos de dos siglos, una asociación de diferenciados

⁶ Michael Löwy, «Marxismo y religión...», ed cit., p. 285. En estas líneas Löwy se está haciendo alusión a los planteamiento que Engels desliza a propósito del cristianismo primitivo en sus *Anti-Dühring*, escritos de 1876-1878.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Madrid, A. Machado Libros, 2002, p. 36.

⁹ Mítica, decimos, en el sentido del mito soreliano que Antonio Gramsci rescatará como «una ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario raciocinio, sino como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar en él la voluntad colectiva» Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1977, p. 1555.

¹⁰ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer...*, ed cit., p. 17.

¹¹ Antonio Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed cit., p. 163.

por jerarquía, de suerte que en un lado está el pueblo de los creyentes y en otro están los investidos de potestad sagrada». ¹²

La teología de la liberación, corriente de pensamiento que se conformó en América latina desde mediados de los años sesenta, inspirada también en los orígenes del cristianismo, ¹³ se ha integrado a esa «gran cadena de sublevaciones», pero con la gracia de portar no sólo elementos críticos a esa tradición «investida de potestad sagrada» que se desprende de Roma, sino que también elementos de ruptura incluso con las teologías más progresistas de la segunda posguerra, como la teología política de Johann Baptist Metz, ¹⁴ la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann, ¹⁵ la teología de la revolución, ¹⁶ o la teología del desarrollo, ¹⁷ convirtiéndose así en uno de los aportes al pensamiento crítico más genuinamente latinoamericanos. Una indagación en los principales planteamientos de este esfuerzo intelectual, nos ha permitido descubrir que, en los elementos mismos que posibilitan esa importante ruptura teológica a la que hacemos alusión, la teología de la liberación retoma ideas e intuiciones fundamentales de la filosofía de la *praxis*.

En la inteligencia de que reflexionar hoy sobre esta teología y esta filosofía, y con mayor razón si las pensamos emparentadas, nos conduce a plantearnos un conjunto amplio de problemas teóricos y también metodológicos, estas líneas, escritas a propósito del XXVII Congreso de la Asociación latinoamericana de Sociología, Alas, apuntan a mostrar cómo un estudio interpretativo de la producción bibliográfica de representantes de ambas corrientes de pensamiento, nos irá revelando que la teología de la liberación encuentra un valioso referente filosófico en figuras como la de Giambattista Vico, o la de Labriola, Gramsci, Mariátegui y toda esa tradición que piensa al marxismo como filosofía de la *praxis*. Así, sus más substanciales afinidades nos permiten en última instancia proponer aquí a la teología de la liberación como un momento de teología creativa que desde América latina se incorpora a la historia de esta filosofía.

II. Breves líneas a propósito de la filosofía de la *praxis*

Se hace necesario precisar, que al interior del marxismo se ha emprendido con éxito la búsqueda histórica y metodológica por comprender la real significación de la cuestión religiosa. ¹⁸

¹² A. Labriola, «Discorrendo di socialismo e di filosofia», in *Antonio Labriola, Scritti filosofici e politici*, a cura di Franco Sbarbari, Torino, Einaudi, 1973, vol ii, p. 763.

¹³ La teología de la liberación es, en palabras de Fidel Castro, un «reencuentro de los creyentes de hoy con los creyentes de ayer, de aquel ayer lejano de los primeros siglos después de Cristo... como un reencuentro con sus raíces, con su historia más hermosa, más heroica y más gloriosa». Frei Betto, *Fidel y la religión*, La Habana, Consejo de Estado, 1985, p. 291.

¹⁴ Cfr. Johann Baptist Metz, *Teología del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1971.

¹⁵ Cfr. Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1971.

¹⁶ Cfr. José Comblin, *Teología de la revolución*, 2 vols., Bilbao, Desclée de Brouwer, 1973-1979.

¹⁷ Cfr. Francois Houtart, *Hacia una teología del desarrollo*, Buenos Aires, Latinoamérica libros, 1967.

¹⁸ En el marxismo dominante tanto en la Segunda como en la Tercera Internacional, los asuntos alusivos a la religión son más bien relegados a una concepción general donde el socialismo, sería, ante todo, un problema vinculado al

Este esfuerzo intelectual ha aportado por cierto importantes luces acerca de la afinidad entre cristianismo y marxismo, y entre pensamiento revolucionario y sentimiento religioso. En este impulso podemos situar sin duda los trabajos de Antonio Labriola,¹⁹ José Carlos Mariátegui,²⁰ y tal vez incluso algunas notas de Antonio Gramsci.²¹ No es sin embargo en estas reflexiones en donde la teología de la liberación hunde sus raíces, ni es tampoco en los trabajos que estos pensadores dedican al estudio del cristianismo donde se tejen los vínculos entre esta teología y la filosofía de la *praxis*. Las afinidades que hemos encontrado residen en una dimensión más profunda. Es en el núcleo de la teología de la liberación, en el elemento que posibilita «la ruptura teológica más importante de la historia latinoamericana desde el siglo xv»,²² donde se encuentran retomados los *fundamentos* de una tradición que piensa al marxismo como filosofía de la *praxis*.²³

De acuerdo a nuestro punto de vista, podemos ya indicar, la filosofía de la *praxis* presenta su matriz más importante en la obra de Marx, principalmente en sus *Tesis sobre Feuerbach* de 1845,²⁴ pero encuentra un antecedente mucho más temprano en la concepción viquiana de la historia, perfeccionándose posteriormente a través de esa generación de marxistas de principios del siglo xx. Los planteamientos que Marx resume en sus famosas *Tesis...* organizan la reflexión de toda una

desarrollo de las fuerzas productivas. Alejándose de esa mirada reductora sobre la cuestión religiosa, diferentes autores elaboran lecturas rigurosas sobre la crítica marxista, reconociendo, «al igual que el joven Marx... su carácter dual... su aspecto opresivo así como su potencial para la revuelta... el *excedente cultural utópico* de la religión, su fuerza crítica y anticipadora». Michael Löwy, *Guerra de dioses, religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999, p. 27 (cursivas del original). En este camino han avanzado Ernst Bloch, Lucian Goldmann, Antonio Labriola, Karl Lowith, Roger Garaudy, François Houtart y, en América latina, José Carlos Mariátegui, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Michael Löwy y los teólogos de la liberación en general.

¹⁹ Labriola rechaza la idea de que «el *cristianismo* se substraee a la *comprensión materialista* de la historia», y subraya la importancia de estudiar las particularidades históricas que en cada momento han afectado a la asociación cristiana, las condiciones materiales que la produjeron y que la mantienen. Antonio Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. carta ix, pp. 142-168.

²⁰ José Carlos Mariátegui tempranamente sugirió el terreno común entre la mente religiosa y la revolucionaria. «La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia —escribe José Carlos Mariátegui— está en su fe, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual». José Carlos Mariátegui, «El hombre y el mito», en *El alma matinal*, decimo primera edición, Lima, Amauta 1988, p. 27.

²¹ Antonio Gramsci, fue uno de los líderes comunistas que más se preocupó por el tema de la religión y, aún más, «estaba convencido de que el cristianismo es, en ciertas circunstancias, una forma necesaria de voluntad de las masas populares». Michael Löwy, *Guerra de dioses...*, ed. cit., p. 25. Fiel al afán historizador, Gramsci al igual que Labriola, se substraajo de esa lógica que busca descubrir en la religión una «esencia» única, y subrayará por el contrario las diferencias internas, a veces contradictorias, que existen entre las asociaciones cristianas.

²² Enrique Dussel, *Teología de la liberación un panorama de su desarrollo*, Mexico, Potrerillos Editores, 1995, p. 84.

²³ Sobre las afinidades entre el pensamiento de Antonio Gramsci y la teología de la liberación, véase; Pierina Ferretti, «A propósito de las raíces gramscianas de la teología de la liberación...», in Vv. Aa., Rolando Álvarez y Jaime Massardo editores, *Gramsci, a 70 años de su muerte*, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones, 2008, pp. 55-77. En este artículo, Pierina Ferretti sostiene que la teología de la liberación porta en su seno raíces profundamente gramscianas y se consagra con éxito a dilucidar las claves que permiten afirmar la existencia de afinidades entre uno y otro pensamiento.

²⁴ Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras Fundamentales, Tomo I: Carlos Marx, Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. pp. 160-163

tradición que coloca a la «actividad humana sensible»,²⁵ transformadora de la naturaleza y creadora de la historia, a la *praxis*, en el medio de toda relación del hombre.

Antecedidos por intuiciones visibles ya en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, escrito de finales de 1843 a principios de 1844, en los *Manuscritos económicos filosóficos* de 1844 y en *La sagrada familia*, escrita con Friedrich Engels ese mismo año, Marx expone concisamente en sus *Tesis sobre Feuerbach*, —en el marco de las discusiones con el idealismo alemán y el materialismo del siglo xviii, dos momentos decisivos en el itinerario del autor —,²⁶ «la dimensión filosófica de una *operación cognitiva* que está en la base de (su) propia obra». ²⁷ Y es en el conocimiento de este trabajo donde encontrarán su inspiración fundamental las generaciones de pensamiento crítico que proseguirán el recorrido de elaboración de la filosofía de la *praxis* —un recorrido que tiene como momentos constitutivos fundamentales los trabajos de Rodolfo Mondolfo, Gramsci, Labriola y, en América latina, a José Carlos Mariátegui.

«El mundo civil —escribe Vico en la última redacción de los *Principj di Scienza nuova*— ha estado ciertamente *hecho por los hombres*, por lo que se puede y se debe encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana». ²⁸ Es esta concepción de la historia comprendida como un producto de la *praxis* que los seres humanos vamos desarrollando la que posteriormente encontraremos en Marx, y de ella arrancan los planteamientos gnoseológicos que expondrá en sus *Tesis*. Para avanzar deprisa, y sin pretender en absoluto simplificar el rico contenido de las visiones de mundo que estamos comentando, podemos anotar inmediatamente que el lugar central que asume la noción de *praxis* en esta forma de entender la historia, conduce a su vez a colocar a esta misma actividad humana en los fundamentos del conocimiento. Nos permitimos citar en extenso algunas de las líneas que Marx dedica puntualmente a la *operación cognitiva* que supone la *praxis*:

«El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva —anotará en la segunda *Tesis*—, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su

²⁵ Karl Marx, «Tesis sobre Feuerbach» en *Obras escogidas de Marx y Engels*, Moscú, Progreso, s/f, p. 24.

²⁶ «Un paso decisivo para llegar a esta concepción —señala Adolfo Sánchez Vázquez en su ya clásica *Filosofía de la praxis*— será el que da la filosofía idealista alemana y, en particular, la de Hegel. Contra ella reacciona Feuerbach; al tratar de reducir el Espíritu hegeliano a una medida humana, prepara el camino para que el problema de la *praxis* se sitúe también en un terreno propiamente humano, y se llegue así —con Marx y Engels— a una concepción del hombre como ser activo y creador, *práctico*, que transforma el mundo no sólo en su conciencia, sino práctica, realmente». Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo xxi, 2003, p. 56.

²⁷ Lorena Fuentes, Jaime Massardo, «Inmanencia y trascendencia de la *praxis*. Observaciones sobre la concepción de la historia en Vico y Marx», in *Andamios*, revista de investigación social del Colegio de humanidades y ciencias sociales de la Universidad autónoma de la Ciudad de México; *dossier*, «Teorías de la historia», vol iv, nº 8, junio 2008, p. 42.

²⁸ Giambattista Vico, *Principj di scienza nuova*, (1744), in *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, *cit.*, p. 479.

pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*... La vida social, en esencia —continuará en la octava *Tesis*—, es *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica». ²⁹

De acuerdo a estas líneas de argumentación, el hombre sólo puede conocer su propia obra o, en otras palabras, «la condición necesaria para conocer de verdad las cosas consiste en producirlas». ³⁰ «Criterio y norma de lo verdadero —había dicho ya Vico en *Dell'antichissima sapienza italica*, un texto de 1710— es *haberlo hecho*», ³¹ lo que significa, en las palabras de Karl Lowith, que «la verdad o *verum* es idéntica a lo creado o *factum*». ³² Acudiendo a una frase consabida, podemos decir que esta proposición, en definitiva, eleva a la noción de la *praxis* al lugar de «criterio y fin» en el proceso de conocimiento. En rigor, entendemos que si situamos a la actividad humana en el origen de toda relación práctica del hombre con el mundo, esta misma relación en el plano del conocimiento debe inscribirse también en los límites y posibilidades de esa *praxis*. Y, avanzando aún más, es esta concepción de la objetividad fundada en la «actividad humana sensible», unidad del hombre con la naturaleza y unidad también de sujeto-objeto, la que permite a Marx definir su filosofía como la filosofía de la transformación del mundo.³³

Los ejes que las *Tesis sobre Feuerbach* trazan, que mantendrá Marx hasta sus últimos trabajos, son desarrollados más latamente en *La ideología Alemana*, texto en que aborda además otro aspecto de la *praxis*; el de la *necesidad*. «El primer hecho histórico...—escribe— es la producción de los medios indispensables *para la satisfacción de (nuestras) necesidades, es decir, la producción de la vida material misma*, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia... Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la

²⁹ Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, in *Obras escogidas de Marx y Engels*, cit., p. 24 (cursivas de Marx).

³⁰ Rodolfo Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Bueno Aires, Eudeba, 1960, p. 72.

³¹ Giambattista Vico, *Dell'antichissima sapienza italica*, in Giambattista Vico, *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Milano / Napoli, Riccardo Ricciardi editore, 1953., p. 440 (cursivas nuestras). Para la traducción castellana puede verse la compilación de Rais Busom, Giambattista Vico, «Sabiduría primitiva de los italianos desentrañada de los orígenes de la lengua latina (1710)», in *Vico*, edición al cuidado del mismo Rais Busom, Barcelona, Península, 1989, pp. 54-95.

³² Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958, p. 172.

³³ «La teoría materialista —anota en su tercera *Tesis*—... olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que le propio educador necesita ser educado... La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede entenderse racionalmente como *practica revolucionaria*. Los filósofos —continúa en la última— no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, in *Obras escogidas de Marx y Engels*, cit., pp. 24 -26 (cursivas de Marx)

adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades».³⁴ Desde esta perspectiva, la historia se construye, entonces, mediante la *praxis* que los seres humanos vamos desarrollando para satisfacer nuestras necesidades como especie, necesidades que son materiales y espirituales. Este es para Marx un hecho fundamental que debemos entender en toda su significación «y colocarlo en el lugar que le corresponde...».³⁵

Queda así desbrozado el camino para toda una tradición que piensa al marxismo como filosofía de la *praxis*, pensamiento que poniendo en el centro de la reflexión a la «actividad humana sensible» descubre la importancia metodológica crucial que reviste el quehacer historiográfico, el sendero para una tradición que buscará historizar las categorías de análisis de la realidad, abandonar todo apriorismo, y no separar teoría y práctica, sujeto y objeto de conocimiento, y, en definitiva, filosofía e historia. Es en estos fundamentos, en esta visión de mundo, donde hunde sus raíces la teología de la liberación, y son estos esfuerzos metodológicos los que, recreados por los teólogos latinoamericanos, nos permiten proponerla como un momento de esta filosofía.

III. La teología de la liberación: un momento de la filosofía de la *praxis*

Dirigiendo nuestra mirada sobre la teología cristiana en América latina, constatamos la existencia de un pensamiento crítico que a lo largo de la historia religiosa de nuestro continente, más bien en la forma de destellos aislados que como una línea continua, ha venido abriendo espacios de ruptura con las propuestas teológicas dominantes. Se trata aquí de momentos de teología creativa, genuina, que encuentran un primer despliegue en los años de las misiones evangelizadoras de la Conquista, momento en que —no está de más recordarlo— se sitúa el comienzo mismo de la historia del cristianismo en América latina. Estos «grandes momentos creadores de teología...—nos dice Enrique Dussel— fueron, desde su origen, teología de la liberación ante la opresión que sufrieron los «pobres» de nuestro continente».³⁶ Entre la Conquista y la evangelización, consagrada a la liberación del indio y anticipando en cuatro siglos a los teólogos del siglo xx, surge una primera «teología crítico-profética»,³⁷ de la cual Bartolomé de las Casas es figura ilustrativa. Este impulso creativo volverá a aparecer a mediados del siglo xviii, anclado esta vez en las guerras de independencia.

Se evidencia así que la teología, cada vez que ha reflexionado a partir de las condiciones históricas y sociales propias, cada vez que ha edificado sus planteamientos atendiendo a las

³⁴ Karl Marx, *La ideología alemana, Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*, traducción de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Ediciones Pueblos unidos / Cartago, 1985, pp. 28-29.

³⁵ Karl Marx, *La ideología alemana*, ed. cit. p. 29.

³⁶ Enrique Dussel, *Teología de la liberación, un panorama de su desarrollo*, ed. cit., p. 5.

³⁷ *Ibidem*, p. 41.

necesidades que le plantea la realidad latinoamericana, ha creado una teología crítica, ha ingresado por «un acceso diverso a la misma tradición». ³⁸ Y estamos de acuerdo en que el último y más importante momento creativo de teología crítica en nuestro continente, fue el que se conformó desde mediados de los años sesenta y, al igual que en las ocasiones anteriores, es un esfuerzo teórico que emana de la realidad social y política. En esos años, el desafío no era impuesto ya por los indios primitivos ni por los criollos, eran ahora «*las masas populares* de obreros, campesinos, etnias marginales...», ³⁹ cristianos comprometidos con la superación de nueva opresión histórica, una compleja realidad que no podía sino empujarlos a la búsqueda de una teología que comprenda el proceso latinoamericano.

La tragedia de las masas populares da vigor a la volición más íntima de comprensión y transformación. Los «sectores más dinámicos del pueblo de Dios en América latina», ⁴⁰ no pueden permanecer impasibles ante el drama continental, y se suscita en ellos lo que, en palabras de Rodolfo Mondolfo, es «una férrea necesidad... No una necesidad externa a los hombres, sino más bien una necesidad que ellos sienten en su conciencia»: ⁴¹ «Hoy se vive angustiosamente en la iglesia el drama de sentirse infiel al evangelio y desfasado en relación a la realidad latinoamericana», declaraba en este sentido el teólogo Gustavo Gutiérrez, y «se hace cada vez más difícil —proseguía— aceptar vagos y líricos llamados a la fraternidad y a la unión de todos los cristianos sin tener en cuenta las causas profundas del actual estado de cosas» ⁴²

Y en fundamental acuerdo con la filosofía de la *praxis*, fue esa necesidad radical la que indujo a los teólogos de América latina a «una doble búsqueda: de bases teológicas que abarquen el conjunto de su actuar en un continente en proceso liberador; y de nuevas estructuras eclesiales que permitan una vida plena de fe, acorde con la conciencia que el hombre latinoamericano tiene de su devenir histórico». ⁴³ Empezaron así el camino a ensayar una teología que respondiera al particular requerimiento histórico que tenían frente, en definitiva, la reflexión crítica y *praxis* que los podía conducir a superar esa necesidad, porque, como anotaba Mondolfo, «la fuerza impulsora de la situación existente es la conciencia de una necesidad». ⁴⁴

De esta manera, en lo que lo podríamos llamar un nuevo momento de elaboración de la dialéctica entre necesidad y *praxis*, entre filosofía y historia, los teólogos responden a la exigencia de renovar «esquemas teológicos insuficientes», teorías incapaces de comprender los problemas del

³⁸ *Ibidem*, p. 9.

³⁹ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁰ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, p. 45.

⁴¹ Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, México, Fondo de cultura económica 1964, p. 15.

⁴² Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, ed. cit., p. 44.

⁴³ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁴ Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, México, ed. cit., p. 15.

cristiano en América latina. La reflexión a la que darán inicio entonces, se enraizará en la historia, en las particularidades del proceso latinoamericano de liberación, en las complejidades de la realidad continental. Integrando la mirada de Labriola, esta nueva teología se construye entonces yendo «de la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida». ⁴⁵ Y en la claridad de que «los momentos ideológicos de toda teología indican que es una reflexión inevitablemente *histórica*, situada, condicionada», ⁴⁶ se vuelcan hacia el historicismo crítico.

En esa búsqueda de nuevas «bases teológicas», los teólogos de la liberación se encontrarán con de la lectura de Marx centrada en la *praxis*, y será en las *Tesis* en donde descubrirán también «concisa pero penetrantemente, lo esencial de su enfoque». ⁴⁷ El conocimiento de esta suerte de protocolo en que Marx expone las bases epistemológicas de su pensamiento, suscitará en Gustavo Gutiérrez, al igual que en Mariátegui y los marxistas italianos de principios de siglo xx, profunda inspiración. «La realidad histórica —escribe a propósito de las *Tesis*— deja de ser el campo de aplicación de verdades abstractas y de interpretaciones idealistas, para ser más bien el lugar privilegiado del que se parte y al que se regresa en el proceso del conocimiento... es el lugar en el que el ser humano recrea su mundo y se forja a sí mismo, conoce la realidad en la que se halla y se conoce a sí mismo». ⁴⁸ Se «forja» a sí mismo porque, recordemos, para Marx «no se conoce la historia sino transformándola y transformándose a sí mismo» ⁴⁹ Así, integrando ya la médula de esta filosofía, anotará también Gutiérrez: «La teología de la liberación es un intento de comprender la fe desde la *praxis* histórica, liberadora y subversiva de los pobres de este mundo, de las clases explotadas, razas despreciadas, culturas marginadas». ⁵⁰ Y revelando todavía mejor como este encuentro cala hondo en su visión de mundo y en la teología naciente, dirá: «Intentando ser fieles al método que insinuamos nuestro *punto de partida* estará dado por las cuestiones que plantea la *praxis* social en el proceso de liberación y la participación de la comunidad cristiana en él, dentro del contexto latinoamericano». ⁵¹ Fundamentada así, la teología de la liberación se nos presenta absolutamente compenetrada con las bases gnoseológicas de la filosofía de la *praxis*, y aparece como un nuevo momento de conciencia de la dialéctica entre objeto y sujeto de conocimiento.

En esta orientación, y con la lúcida intuición de que «la teoría nunca puede ser «aplicada», puesto que siempre es «recreada» por el proceso social del que quiere dar cuenta o contribuir a

⁴⁵ Antonio Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed cit. p. 86.

⁴⁶ Enrique Dussel, *Teología de la liberación, un panorama de su desarrollo*, ed. cit., p. 23.

⁴⁷ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas*, ed. cit., p. 57.

⁴⁸ Gustavo Gutiérrez, **La fuerza histórica de los pobres**, ed. cit., p. 79.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 52.

⁵¹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, duodécima edición, 1985, p. 187.

crear»,⁵² y en la sabiduría también de que el conocimiento está «indisolublemente ligado a la transformación del mundo por medio del trabajo»,⁵³ se conducirán los teólogos de la liberación a latinoamericanizar las categorías de análisis. Imbuidos así del contenido concreto que les aporta la realidad del continente, seguirán ensayando las nociones e intuiciones de toda esa tradición que piensa al marxismo centrándose en la *praxis*...

Creemos que el estudio de la teología de la liberación actualmente reviste importancia no sólo por representar un momento del pensamiento latinoamericano con elementos genuinos, ni sólo por insertarse como un aporte propio al desarrollo de la filosofía de la *praxis*, sino también porque nos sitúa frente a un vasto horizonte de problemas de reflexión sociológica, conduciéndonos no sólo a plantearnos la posibilidad de una afinidad sustantiva entre la fe cristiana y el marxismo, sino también a pensar en la fecundidad que representa, para el ejercicio de las ciencias sociales y el pensamiento crítico en general, el considerar a la noción de *praxis* como el punto de partida metodológico de nuestros estudios, con todo lo que hemos visto que esta perspectiva implica, es decir, con la identidad entre teoría y práctica y con el afán de historizar y latinoamericanizar las categorías del análisis, perspectiva desde la cual los conceptos que «aplicamos» no marcarían más nuestro lugar de inicio, sino nuestro momento de llegada.

⁵² José Aricó, «Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú», in *Socialismo y participación*, nº 11, Lima, septiembre de 1980, p. 139.

⁵³ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas*, ed. cit., p. 57.