

CAPÍTULO PRIMERO

IDEOLOGÍA E HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

El Contexto de la historia de la teología en América Latina es la historia de la teología del "centro", originariamente del Mediterráneo y de Europa y hoy, por extensión, de Estados Unidos. El contexto de la biografía del hijo es la biografía del padre, lo que no quiere decir que el hijo sea el padre sino, muy por el contrario, que es sólo su contexto. La teología latinoamericana es hija de la europea, pero es distinta; es otra; es un acceso diverso a la misma tradición porque surge en un mundo "periférico" dentro de la época moderna mercantil primero y después imperial monopolística. La teología de un mundo colonial o neocolonial puede por momentos refractar la teología del "centro", pero, en los momentos creativos, producirá nueva teología que se levantará contra la gran teología constituida tradicionalmente. Es en este movimiento de refracción imitativa ideológica o de creatividad que accede a la realidad distinta de nuestro mundo latinoamericano que se jugará la historia de la teología en nuestro continente dependiente. Veamos la cuestión por partes.

Constitución ideológica de la teología

La noción de ideología¹ se descubre por su contrario: la revelación no-ideológica. Si hay una expresión que permite irrumpir la exterioridad a todo sistema ideológico constituido es la proto-palabra, la exclamación o interjección de dolor, consecuencia inmediata del traumatismo sentido. El “¡Ay!” del grito de dolor producido por un golpe, una herida, un accidente, indica de manera inmediata no *algo* sino a *alguien*. El que escucha el grito de dolor queda sobrecogido porque irrumpe en su mundo cotidiano e integrado el signo, el sonido, el ruido casi que permite vislumbrar la presencia ausente de alguien en el dolor. No se sabe todavía *qué* tipo de dolor ni el *por qué* del grito, y por ello es inquietante hasta tanto no se sepa quién es y por qué se lamenta. *Lo que dicho grito dice* es secundario; lo fundamental es el *decir* mismo, el que alguien *dice* algo. En el grito de dolor no se avanza lo *dicho* sino un *decir*, la persona misma, la exterioridad que provoca: que "voca" o llama al auxilio. Sin embargo exclamar: “¡Socorro!” es ya una palabra de un lenguaje, de una cultura. El grito, antes que la palabra de auxilio, es quizá el signo más lejano de lo ideológico: “He

¹ Véase una mínima bibliografía sobre ideología en la obra de Kurt Lenk, *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Berlín, 1971 (Trad. Cast. Buenos Aires, 1974).

escuchado el clamor que le arranca su opresión" (Éxodo 3,8); "... y lanzando un gran grito, expiró" (Marcos 15,37). Es el límite de la revelación humana, y divina, que situándose fuera del sistema lo pone en cuestión -cuando el dolor es producido por la opresión, es decir, por la injusticia o dominación sobre el Otro, que es el dolor de Job y no un mero dolor físico, aunque también éste pone en cuestión.

El grito de dolor como el "¡Tengo hambre!" exige una perentoria respuesta. La respuesta que obliga a la responsabilidad: ser responsable o tomar a cargo al que clama ya su dolor. En esta responsabilidad estriba la auténtica religión y culto,² y el traumatismo que sufre el que se juega por Otro que clama es en el sistema la *gloria del infinito*. "Tengo hambre" es la revelación de que el jugo gástrico molesta o sensibiliza las paredes internas del estómago. Ese ácido que produce dolor es el apetito; el "deseo" de comer. Dicho deseo carnal, corporal, material es ya el deseo del Reino de los Cielos en su más real significación: es la insatisfacción que exige ser saciada. Cuando es hambre de un pueblo, habitual, el de la pobreza, es el *desde donde surge* la palabra no ideológica. Este es el carnalismo o adecuado materialismo que Jesús coloca como criterio supremo del Juicio: "Tuve hambre y me dieron de comer" (Mateo 25,35).

² Véase el cap. X. "La arqueológica", de mi obra Para una ética de liberación latinoamericana, USTA, Bogotá, t. V, 1980.

El “¡Ay!” del dolor primero, el “¡Tengo hambre!” ya articulado en un lenguaje, una clase social, un pueblo, un momento de la historia, dice referencia a la *Realidad* o exterioridad de todo sistema constituido. No pueden ser expresiones ideológicas. Son las palabras políticas o primeras, las que instauran nueva totalidad de lenguaje y de formulaciones conceptuales de sentido.

En efecto, es sólo la provocación a la constitución de un nuevo sistema, que satisfaga la insatisfacción del pobre del antiguo sistema, el punto de partida de la liberación del lenguaje. Pero no bien el grito ha sido escuchado y es formulado, no bien se intenta organizar un nuevo sistema y se bosqueja un modelo, no bien se conceptualizan las mediaciones para su realización, y mucho más cuando el sistema se ha construido, una nueva totalidad estructurada ocupa ahora el lugar de la antigua totalización. Dentro de todo sistema o totalidad los conceptos, las palabras se estructuran por su parte en totalidad significativa. Pero, como el sistema es dominado por algunos, por ciertas clases o grupos, el proyecto de estos grupos se impone a todo el sistema. Desde este momento la conceptualización y lenguaje del grupo dominador se confunde con la “realidad” de las cosas y con el lenguaje en cuanto tal. El concepto, la palabra que lo expresa, funda, por una parte, la acción de todos los miembros de sistema, pero, al mismo tiempo, oculta, no sólo las contradicciones internas del sistema sino y principalmente la *exterio-*

*ridad del pobre.*³ Es en ese momento que la formulación (el concepto, la palabra: la *idea*) se transforma en *ideología*: representación que en función práctica oculta la realidad.⁴ Hay entonces una dialéctica entre des-cubrimiento y en-cubrimiento y entre teoría y praxis.

Cuando Jesús dice que “no saben lo que hacen” (Lucas 23, 34), muestra explícitamente y con claridad esa doble dialéctica entre des-cubrimiento (el “saber” es visión) y en-cubrimiento (“no” saben), entre teoría (el “saber” es teoría) y praxis (el “hacer” es praxis). Se trata de una auténtica reflexión teológica sobre la ideología, en situación límite por otra parte, ya que Jesús está siendo torturado en un momento de clara significación política, entregado por su gobierno y sacerdocio nacional ante las autoridades del imperio. No saber lo que se hace es lo mismo que decir que la interpretación de la praxis que se opera no logra descubrir su sentido verdadero. Ciertamente los soldados saben lo que hacen en un cierto nivel: están clavando clavos a un condenado político. Sin embargo, queda en-cubierto a la interpretación su verdadera significación, el sentido último de su praxis. Esta es, exactamente, la función práctica de la ideología: dar un cierto conocimiento que funda la acción pero que al mismo tiempo oculta

³ Véase lo que hemos dicho en el artículo "Dominación liberación", 4-5, en *Concilium* junio (1974).

⁴ Le daremos en este trabajo un sentido restrictivo a la noción de "ideología", no como toda expresión de una clase o grupo humano, sino sólo cuando *encubra* la realidad y sus contradicciones conflictuales básicas.

el plano fundamental de su sentido último o real. Jesús nos introduce entonces en la crítica de la ideología.

La ideología es entonces un sistema interpretativo-práctico. Tomemos un ejemplo latinoamericano en el nivel de la interpretación cotidiana primero y de la formulación teológica después.

La conquista de América, que comienza desde el mismo descubrimiento en 1492, no es sólo un hecho individual sino histórico-político. Europa comenzó por España y Portugal su expansión dominadora sobre el mundo periférico. Seguirán después Holanda, Inglaterra, Francia, etcétera. En España, por ejemplo, se tuvo desde 1493 la "justificación" teórica de la conquista. El Papa Alejandro VI expidió la bula *Inter coetera* de 1493 en favor de los reyes católicos de España, por la que le permitía evangelizar esas tierras y sujetarlas en su dominio. Es así que en la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias* (efectuada en 1681), en la primera ley del primer título del primer libro se expresa que el señorío⁵ del rey de España sobre los nuevos reinos es debida a la obligación que el monarca ha contraído con la Santa Sede de adoctrinar en nuestra fe a los indios. De esta manera se "justifica" la praxis conquistadora desde un funda-

⁵ "Dios nuestro Señor, por su infinita misericordia y bondad se ha servido darnos sin merecimientos nuestros tan gran parte en el Señorío de este mundo", dice el Rey de España en la *Reco-pilación*, I,I,I.

mento teórico: la bula pontificia. Toda la estructura jurídica concreta del siglo XVI hispanoamericano fue, es bien claro, un tipo de *ideología*. Tras bellos principios se ocultaba, se encubría, el *sentido* real de la praxis conquistadora. El sentido encubierto era que en realidad los europeos habían dominado al indio reduciéndolo a la más horrible servidumbre. La muerte, el robo, la tortura (que era el fruto real de la praxis conquistadora) quedaba cubierto por la interpretación ideológica: la evangelización. Las bulas jugaban en la conciencia cotidiana del conquistador la misma función ideológica que la doctrina norteamericana del *Manifest destiny*, por la que Houston ocupó Texas y lo desprenderá de la nación mexicana en 1846. Todos los imperios tienen razones (irracionales) que les permiten fundar su acción dominadora; pero dichas razones son ideológico-existenciales en el nivel concreto cotidiano.

El nivel ideológico cotidiano es elevado al nivel de la ideología como ciencia en el caso de algunos ejemplos teológicos, ya que la misma ciencia, en cuanto debe aceptar como principios juicios evidentes (pero con evidencia histórico-cultural) tiene un momento inevitablemente ingenuo (la ciencia no puede por definición demostrar sus principios: es decir, los principios de la ciencia no son científicos, y desde Aristóteles se sabe que son objeto de la dialéctica).⁶ Es así que la ideología que sustentaba la

⁶ Véanse Aristóteles *Tópicos* 1,2, 101 a 26b 4; en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, pp.

praxis de la conquista es elevada, por un Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y por el mismo Francisco de Vitoria (1486-1546), al carácter de teología. Para Ginés la conquista de América y la guerra contra los indios es justa. La “causa de guerra justa (*iusti belli causa*) por derecho natural y divino (*iure naturali et divino*) es lo que se emprende contra la rebeldía de los menos dotados, que nacieron para servir, por cuanto recusan el imperio de sus señores; si no se los puede sujetar por otros medios, la guerra es justa” -nos dice en el *Democrater alter*.⁷ Es evidente que Ginés sigue en esto a Aristóteles -en el tan ideológico texto sobre la esclavitud en Grecia del libro I de la Política-, pero también sigue a los autores medievales, aun a Tomás en aquello del *ius dominativum* que los señores feudales tenían sobre los siervos,⁸ y de otros profesores contemporáneos como Juan Mayor (1469-1550) en París que enseñaba que en Amé-

17ss. (Loyola, Sao Paulo, 1986).

⁷ Cit. Venancio Carro. *La Teología y los teólogos juristas españoles entre la conquista de América*, Madrid, 1944, p. 593. Cfr. Juan Ginés Sepúlveda, Opera, Real Academia de la Historia, Madrid, 1780, t. I-IV, y en especial, *Tratado sobre la justa guerra contra los indios*, México, 1949. Véase igualmente Juan Solórzano Pereira, *De indiarum iure*, Lugduni, t. I-II, y de Silvio Zavala, *La filosofía política de la conquista de América*, México, 1947. Las obra de Lewis Hanke, Giménez Fernández, J. Hoeffner han estudiado con detalle estas controversias teológicas-políticas. Sepúlveda decía todavía que ante los indios “conviene usar (el arte de la caza), ya que se practica no solamente contra las bestias sino también contra aquellos que habiendo nacido para obedecer rehusan la servidumbre; tal guerra es justa por naturaleza” (Del *Democrater alter*; cit. Carro, op. cit., p. 595).

⁸ *Summa theologiae*. II-II, q. 57, art. 4.

rica “aquel pueblo vive bestialmente (*bestialiter*) por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza siervos (*quia natura sunt servi*)”.⁹ Es por ello que aún en el mejor de los casos se consideró al indio un "rudo", como un "niño" que debía ser civilizado, con poca inteligencia e inclinado a los instintos; "poco dado al celibato" decía un misionero.

El mismo Vitoria, egregio profesor de Salamanca y autor del *De Indis* (1537), indica que no se puede conquistar a los indios ni por tener diversa religión, nos dice en *De iure belli* (1538), ni por derechos del rey, ni para predicar el evangelio, ni por otorgamiento pontificio, ni para oponerse al pecado contra natura que pudiera cumplir un pueblo aún salvaje. Pero al fin acepta que es posible la conquista cuando se impida al misionero anunciar libremente el evangelio ("libere annuntient Evangelium..." explica en el *Relectio de indis, quarta conclusio*): "por ello pueden ellos, a fin de evitar el escándalo, predicarles aún contra su voluntad... y aceptar la guerra o declararla". Por la *iniuria accepta* permite entonces la conquista el gran teólogo. "De esta conclusión también se infiere claramente que, por esta misma razón, sino se puede proveer de otro modo lo referente a la religión, es lícito a los españoles ocupar sus tierras y provincias

⁹ *In secundum sententiarum*, dist. XLIV, q. 3 (París, 1510).

y establecer nuevos señores y destituir a los antiguos, y hacer las demás cosas (sic) que por derecho de guerra son lícitas en toda guerra justa" (*Ibid*). Véase entonces que, de hecho, el teólogo progresista europeo -el más avanzado de su época sin lugar a dudas, ya que en otros niveles defendió valientemente al indio- no puede evadir formulaciones ideológicas.

Como indicación final debemos entonces concluir que es encubridora la ideología de las clases dominantes o las naciones opresoras, mientras que las formulaciones de las clases oprimidas o la de los profetas de dichos grupos es crítica descubridora, es la articulación de sentido que parte del grito del pobre.

Condicionamientos ideológicos de la teología del "centro"

La ideología justifica entonces la praxis, ocultando al mismo tiempo el sentido último de la misma praxis, dando por otra parte "buena conciencia" o "conciencia de inocencia" al que comete la injusticia. La ideología es la formulación (existencial o científica) de las mediaciones del proyecto del sistema sin que se muestre como tal: *como sistema de dominación*. Lo que se encubre es la dominación en algunos de sus niveles. Por ello se puede indicar el sentido ideológico de la teología cuando se descubre el tipo de dominación que oculta. Es decir, se trataría de indicar los condicionamientos que inclinan a la reflexión teoló-

gica en una cierta dirección encubridora, en aquella dirección que beneficia o justifica la praxis del grupo, clase, nación o cultura a la que sirve de fundamento teórico. Intentemos ejemplificar lo dicho mostrando algunos de los condicionamientos que han constituido algunos niveles teológicos de manera ideológica en la historia de la teología mediterráneo-europea (que es el marco de referencia de la teología latinoamericana, que sólo surge en el siglo XVI).¹⁰

En el tiempo originario del cristianismo, en el *Nuevo Testamento*, por tratarse la totalidad de los cristianos de un grupo oprimido dentro del imperio (la Palestina era una lejana colonia) y también como clase social (los primeros bautizados eran clase despreciada y sin influencias dentro de la estructura de su tiempo), la función ideológico-encubridora de las primeras formulaciones cristianas es mínima. En Pablo se denota un cierto machismo (en cuanto al problema de la mujer) o una aceptación no crítica en el nivel socio-político del esclavismo, por ejemplo (en la *Carta a Filemón*).¹¹ Si en algo debe sin em-

¹⁰ Lo que diremos sobre el desarrollo del pensamiento teológico europeo tiene sólo valor indicativo. Por ello no se indicará ninguna bibliografía específica. De todas maneras sería fecundo para Europa escribir una historia de la teología teniéndola como un fenómeno que incluye momentos ideológicos.

¹¹ El momento ideológico-histórico para nada invalida el estatuto propio de la revelación, ya que la revelación consiste en sus virtualidades crítico-escatológicas que desarrollan su potencialidad en su momento. La revelación inspira la acción antiesclavista del maestro Ramírez S. J. o de su discípulo San Pedro Claver S.J. en Cartagena de Indias, a fines del siglo XVI, así como el anti-machismo de los movimientos feministas cristianos por ejemplo, sólo desarrollan esta crítica en nuestra época. De todas maneras queda en pie la cuestión de revelación e ideología.

bargo aceptarse el Evangelio es, justamente, por su estricto carácter crítico-desideologizante, en especial en aquéllas pocas formulaciones que podemos atribuir sin duda a Jesús de Nazaret. Poco después, en los textos de la tradición del primitivo judeo-cristianismo apocalíptico, como las revelaciones del pastor que Hermas, puede ya verse un cierto "escapismo" de la realidad política, pero dentro de una reflexión poco ideologizada todavía.

Los padres apologistas, en cambio, al ir adoptando las categorías helenísticas, comienzan igualmente a aceptar ciertos elementos ideológico-encubridores, sin embargo, tiene gran belleza la crítica político-religiosa (y por ello desideologizante) de aquellos cristianos que se enfrentaron a la cultura dominante del Imperio.¹² Es importante aquella crítica frontal contra todos los valores ideologizados del Imperio realizada por pensadores recientemente bautizados y que se sienten griegos y cristianos al mismo tiempo,¹³ Quizá hasta nuestra época el cristia-

¹² El cristianismo fue originariamente una comprensión de la existencia de los grupos oprimidos del Imperio, como bien lo deja ver un texto del apologista: "Entre nosotros no se da la ambición de gloria y filosofan (*filosofousi*) no sólo los ricos sino también los pobres... Todos los hombres que desean filosofar (*filosofein*) acuden a nosotros que no examinamos las apariencias ni juzgamos por la figura. ...". (Taciano, *Oratio adversus graecos*; ed; Ruiz Bueno, traducción castellana y texto griego *Padres Apologistas griegos*, Madrid, 1954, p. 607).

¹³ Aristides critica en su Apología todos los fundamentos del Imperio y la cultura helenística; su actitud es subversiva: "Los que creen que el cielo es de Dios yerran... Los que creen que la tierra es diosa se equivocan... Los que piensan que el agua es Dios juzgan mal..." (*op. cit.*, pp. 119-121).

nismo no tendrá críticos tan cabales de la cultura imperial vigente.

La crítica al Imperio seguirá siempre siendo ejercida sea contra el paganismo, contra la cultura helenística o romana, contra los vicios de las ciudades. Aun en los teólogos ya muy influenciados por la filosofía griega como un Clemente de Alejandría, Orígenes o Ireneo de Lyon, la teología, naciente cumplirá un papel de descubrimiento de las contradicciones del *sistema*. Puede esto entenderse claramente, que por ser las comunidades cristianas consideradas por Roma como grupos disidentes, "quintacolumnistas" o saboteadores de la cultura Imperante, eran frecuentemente perseguidas. La persecución era fácticamente la demostración de que la teología cristiana era sustancialmente crítica o profética. Se perseguía a los cristianos porque socavaban los "fundamentos" del sistema, los valores, los dioses. La teología tenía entonces una función crítico-profética que se manifestaba igualmente en el nivel político. El Imperio, al defenderse con la represión política contra los cristianos manifestaba realmente que el cristianismo cumplía su misión liberadora, teológicamente desideologizante. Un paso de importancia radical para la comprensión de la teología cristiana como ideología se cumple desde el momento que Constantino es coronado emperador (324); desde el Concilio de Nicea (325), el siglo más glorioso de la teología patristica (325-425 d. Cristo) es igualmente el comienzo de la constitución de la

teología como ideología -no decimos que con ello la teología perdiera su valor; sólo indicamos que el momento ideológico de la teología crece, aumenta, tiene mayor lugar. La Patrística griega (desde un Atanasio, Basilio, los Gregorios hasta un Juan Damasceno) y latina (desde un Ambrosio, Agustín, hasta Isidoro de Sevilla), unos bajo el poder del emperador y otros del papado, aceptarán la realidad del Imperio no sólo como "natural" sino que –en especial en el mundo latino- se llegará a considerar el Imperio como la misma *civitas Dei* (por un desplazamiento del contenido de las *civitas Dei* de Agustín). La *Christianitas* (Cristiandad) vino a identificarse con el cristianismo. La Teología aceptó demasiadas estructuras imperiales, sociales, culturales, lingüísticas, sexuales, como momentos esenciales del cristianismo. De esta manera la gran teología con método platónico o neoplatónico vino a justificar la dominación política y social de los primeros siglos de la Cristiandad bizantina y latina. El desplazamiento del método (de histórico-existencial en el pensamiento bíblico al epistemático o apodíctico, al que debe agregarse el dualismo ontológico y antropológico) lanza a la teología por muchos callejones ideológicos. Un estudio detallado se hace necesario. Es evidente que un cristiano aristocrático, imperial y constituido en sus sectores de toma de decisiones eclesiales por las clases más influyentes, instrumentalizó crecientemente al mismo cristianismo para su poder. Queremos indicar

nuevamente, y esto es válido para toda esa contribución, que ello no invalida el esfuerzo teológico, simplemente lo limita (y es sabido que toda teología es sólo una analogía de la "ciencia de Dios " consigo mismo que se participará como *visio* sólo en el Reino realizado). Los momentos ideológicos de toda teología indican que es una reflexión inevitablemente *histórica*, situada, condicionada. La Patrística griega siguió su camino hasta su fin (1453) pero no innovando fundamentalmente durante siglos (aunque su crecimiento fue incesante: bien lo mostraron los exiliados en la Italia del *quattrocento*).

Los latinos en cambio, gracias a los francos, fueron generadores de un nuevo proceso teológico. Beda el Venerable (672- 735) está a la base de un proceso que crecerá en el Sacro Imperio Germánico (cuya *sacralidad* justifica el cristianismo, de esencial importancia escubridora de la dominación imperial y social sobre los reinos oprimidos y sobre los siervos del feudalismo). La época clásica de la *Primera Escolástica* podría decirse que es posterior al IV Concilio de Letrán (1215). En el siglo de oro de la Cristiandad latina y la Escolástica (1215-1315) enseñaron Abelardo, Buenaventura, Tomás y Duns Scoto. El método platónico o agustiniano es modificado por el descubrimiento del *organon* aristotélico procedente de los árabes vía España (Toledo). Tras un aparato ciertamente mucho más preciso, con categorías sustancialistas usadas con admirable destreza, con una lógica muy desarrollada, aquella

teología fundamentalmente ahistórica encubrió ideológicamente un sinnúmero de contradicciones. Desde el machismo imperante, que dominaba a la mujer,¹⁴ como las oposiciones entre esa clase (era ciudadano el *simpliciter politicum iustum*, es decir, el señor feudal solamente)¹⁵ o entre los reinos –ya que ningún teólogo ponía en cuestión el derecho del emperador sobre los otros reyes, o, en otras posiciones del Papa sobre el emperador y otros reyes. El análisis ideológico de esta teología, tan válido e importante por otra parte, realizado con método socio-psicoanalítico o económico-político, *sin que se caiga en ingenuidades extremistas*, dará en el futuro grandes resultados. Ello nos mostrará mejor la genialidad de aquellos teólogos y las limitaciones inevitables de sus condicionamientos. Eran hombres y no dioses.

De la misma manera, la *Segunda Escolástica*, cuya época clásica se sitúa en torno de Trento (1545-1563); es decir, desde un 1530 a un 1630, bajo el influjo de un Vitoria, Bañez, Soto, Suárez, Molina, Juan de Santo Tomás -anunciados por Silvestre de Perra y Cayetano-, en torno a Salamanca y al Imperio hispánico, resplandeció por su método aris-

¹⁴ *Summa theologiae*, I-II, q; 81, art. 5: "...quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. ..Si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent".
La mujer sólo da la materia, pero el varón da el ser al hijo.

¹⁵ *Ibid.*, II-II, 1, 57, art. 4.

totélico-tomista de comentarios pero ya en la *vía moderna*, que dará las bases de la ontología del sujeto tanto de un Descartes como de un Wolff, siguiendo en las escuelas franciscanas de Inglaterra el camino de donde procederá el empirismo filosófico. Vemos entonces que si la Patrística floreció en el Imperio bizantino o con el Papado y sus reinos dependientes del África, Galia o Hispania; y si la Primera Escolástica necesitó del poder de los Reinos Francos, la Segunda se apoyó en el Imperio de Carlos V, emperador de España, los Países Bajos y Alemania. Su momento ideológico es evidente. En poco o nada manifiesta esta teología la realidad de las colonias descubiertas y explotadas, en nada se descubren los graves problemas de la pobreza en España, contrapartida de la conquista de América. Trento sólo se centra en los problemas germánicos y para nada tiene en cuenta la enorme apertura, que la aparición del África, Asia y América ha producido en Europa. La Cristiandad moderna, el cristianismo católico, se cierra sobre Europa y comienza a poseer una especial ceguera por la exterioridad de otras culturas, pueblos, estados.

Es por ello que la *Tercera Escolástica*, que florece desde el Concilio Vaticano I (1869- 1870) en la Europa latinocatólica, aunque hay entre ellos muchos teólogos alemanes (tales como un Kleugten que muere en 1893), queda consagrada en la Encíclica sobre la necesidad de los estudios a partir de Tomás de Aquino. El eje es ahora Roma-Lovaina. El cato-

licismo, habiendo abandonado lentamente las tesis primero imperiales y después monárquicas y feudales, se abre lentamente a la aceptación y después a la apasionada justificación de la democracia liberal, y subrepticamente, del régimen burgués capitalista que recibirá siempre *reformistas* modificaciones. Cuando hoy se leen las obras de Mercier, Garrigou Lagrange o Maritain, dejando de lado su gran valor y la importancia que han tenido en la reformulación católica, no puede menos que dejarse ver un importante momento ideológico de ocultamiento en el nivel social-político.¹⁶

Por su parte, la tradición que pudiéramos llamar de la teología germánica donde se abrirá camino la teología protestante, que tiene evidentemente componentes de origen suizo, francés, inglés, etcétera que crece desde el siglo XVI, desde la Reforma, no deja por ello de ocultar igualmente las contradicciones de su época. El mismo Lutero se enfrentó ya con la crítica de Thomas Münzer que hablaba en nombre del campesino empobrecido del mundo feudal en crisis. Esta tradición de origen agustiniano y con influencias franciscanas y aún tomistas (como en un Melanchton), recibirá el impacto del racionalismo wolffiano, del kantismo, de la Aufklärung y del idealismo (en especial de la derecha hegeliana) aunque no únicamente (cabe sólo recordarse el ejemplo del tan antihegeliano Schleiermacher). El mismo mundo católico de un Moehler,

¹⁶ Cfr. Reyes Mate, *El ateísmo. Un problema político*, Salamanca, 1973.

que se formó en Tübingen (muere en 1838), se puede inscribir en esta línea. Mediando el neokantismo, la fenomenología, la ontología heideggeriana, tendríamos por un lado a un Bultmann o un Rahner (tan diversas posiciones teológicas que sin embargo tienen en cuenta a Heidegger), e implantando esto como crítica socio-política desde la Escuela de Frankfurt a un Metz, desde la posición propia de Ernst Bloch, a un Moltmann. Algo antes, la llamada "*nouvelle théologie*" de la pre-guerra en Francia, por el descubrimiento de la historia de la teología, como posteriormente las teologías kerygmáticas, desmitizantes, existenciales, políticas o utópicas, todas ellas -y aun sus prolongaciones en Estados Unidos como las de la "muerte de Dios", etcétera-, no pueden negar que crecen en el "centro" de Europa, y particularmente en torno y después de la segunda Guerra Mundial. Como el Concilio Vaticano II (1962-1965) y los mejores logros del Consejo Ecuménico de Iglesias, todas estas teologías viven el optimismo de una Europa reconstruida, la del "milagro alemán", en el tiempo en que el Imperio norteamericano suplanta allende el Atlántico al Imperio inglés (que debe llamar humildemente a las puertas del Mercado Común Europeo para que se le acepte como uno de sus simples miembros). El método de esta teología es ahora existencial, ontológico y hasta dialéctico. La influencia hegeliana es cada vez más creciente desde que se conmemoró el doble centenario de su nacimiento (1770-1970).

De todas maneras, toda esta teología tiene importantes momentos ideológicos: uno de ellos es la ingenua evidencia de ser el "centro" del mundo (desde un punto de vista cultural, político y económico: aunque Europa dependa de Estados Unidos tiene sobre este último una reconocida "superioridad" humanístico-cultural, aunque ya no científico-técnica). Al mismo tiempo, esta teología no ha tomado todavía seriamente en cuenta su condicionamiento de clase: el teólogo no sólo es el fruto de una clase aristocrática (universitaria) sino que lo es de una nación dominadora (quede alguna manera oprime las colonias con su industrialismo capitalista monopólico). En estos aspectos no ha sido cuestionado el "punto de partida" de una reflexión teológica, ya que si dicho punto de partida fuera la praxis liberadora de los oprimidos (que es el origen de la palabra no ideológica y la crítica de toda ideología), la teología debería definir su orgánico compromiso con ellos. Estos, sin embargo, se encuentran frecuentemente fuera del horizonte de dicha teología (no sólo socialmente por ser clases pobres, sino geopolíticamente por ser naciones dependientes, neocoloniales, de la "periferia"). La propuesta de una tal teología queda inevitablemente circunscrita al horizonte del "centro" y por ello se ideologiza: es decir, *oculta la contradicción de nuestro tiempo de "centro-periferia"* y con ello torna igualmente falsa la relación de las clases en el "centro". Se transforma en una teología que encubre

y por ello justifica la dominación de los pueblos pobres del mundo.

De esto podemos concluir que la teología, mientras significó la reflexión de una fe no-teológica de los oprimidos, es decir, la expresión metódica de aquellos que no dominaron un sistema, tuvo todo su sentido anti-ideológico y crítico-profético. En la medida que expresó una fe no-teológica de aquellos grupos o naciones dominadores, habiendo perdido en parte su dimensión profética (al menos en la dimensión en que es un sistema de dominación), la teología se ideologiza. Es por ello que en Estados Unidos y Europa (ésta última es "centro" aunque relativamente dependiente del primero) aun los movimientos radicales o socialistas democráticos no pueden sino ser reformistas mientras no lleguen a dialogar seriamente con aquellos que en la "periferia" ponen en cuestión *realmente* al sistema.¹⁷ Es fácil hablar de libertad para el que de alguna manera ejerce el poder. Como la Inglaterra imperial que impone desde fines del siglo XVIII el "liberalismo" económico a sus neocolonias. Inglaterra exigía "libertad" para la venta de sus productos en los paí-

¹⁷ En la reunión de Detroit (*Theology in the Americas*, agosto 1975) parecía que a la *black theology* (Cfr. James Cone, *Black theology and black power*, New York., 1969; Idem. *God of the oppressed*, New York, 1975; Benjamín Reist, *Theology in red; white and black*, Philadelphia, 1975) o al movimiento teológico de la mujer en Estados Unidos (cfr. Rosemary Reuther, *liberation theology*, New York, 1972, en el capítulo sobre la teología de la mujer) les falta la distinción entre el centro y la periferia a nivel mundial; pueden así lanzar al movimiento

ses no industrializados, olvidando que en Londres se ahorcaba en plaza pública a comienzos del siglo XVIII al que adquiría un producto francés. El "proteccionismo" de la industria naciente inglesa se transforma en "falta de libertad" o "totalitarismo" cuando lo ejerce un país periférico. La libertad no es sólo la posibilidad de elegir entre varias posibilidades; antes aún es el poder tener al menos una posibilidad que elegir. Antes que la libertad de elección (entre ésta o aquella posibilidad) del liberalismo, es necesaria la justicia que permite tener algo que elegir (la justicia que promueve que los más oprimidos puedan comer, vestir, leer, decidir...). La libertad humana fundamental es la de *poder vivir*, mucho antes que decidir vivir de *esta u otra manera*. La justicia o la liberación socio-política es la que posibilita la libertad posterior de elecciones: *Tempore necessitatis omnia sunt communia* decía Huguccio... Es evidente que hay tiempos en los que es necesario que todos cola-

de la liberación a sus grupos pero dentro de una nación opresora del centro (como Estados Unidos) e incluir en su proyecto a las naciones oprimidas como oprimidas, sin criticar por tanto al imperialismo. Esta contradicción centro-periferia distinguía entonces la *black theology* de los Estados Unidos con la de África, por ejemplo (ya que la primera sólo observa la opresión racista, pero olvidaba la económico-política, a nivel internacional) y la oposición del feminismo del centro con el de la periferia (como pudo verse en el Congreso Mundial de la mujer realizado en México en julio de 1975, donde los movimientos femeninos de Vietnam, Cuba, América Latina y otros se opusieron frontalmente al feminismo apolítico y exclusivamente sexualista de las norteamericanas, en especial). Si los movimientos teológicos contestatarios del "centro" no advierten la realidad del imperialismo caerán necesariamente en un peligroso reformismo revisionista. Felizmente, desde 1975 se ha caminado mucho.

boren disciplinadamente, por sobre el egoísmo aristocrático de las antiguas clases dominantes (que eran las únicas que podían "tener" y "elegir" ésto o aquéllo), para producir o fabricar los bienes que permitan que todos puedan vivir humanamente.