

**I**  
**INTERPRETACION**  
**HISTORICO - TEOLOGICA**  
**DEL CONTINENTE LATINOAMERICANO**

Lo que intentaremos interpretar en estas conferencias es la crisis en que nos encontramos como iglesia y como cultura mundial y latinoamericana. Es tan cabal esta crisis que solamente partiendo del origen, aún del hombre, podremos apreciar su profundidad y por qué nos inquieta tanto a todos los que nos ha tocado vivir en esta época, en especial a los cristianos latinoamericanos.

## 1. EL LOGOS COMO REVELACIÓN HISTÓRICA

Se habla de «teo-logía», de «teó-logo», es decir, de un *lógos* acerca de Dios (*théos*). Un *lógos* que sería «comprensión», pero comprensión en el sentido de abarcar, coleccionar o reunir. Comprendo lo que abarco. Pero comprender algo acerca de Dios parecería que es imposible. ¿Cómo el finito y el humano ha de comprender al infinito inabarcable? Debemos entonces indicar un primer problema: ¿es posible un *lógos* de Dios? Y, si es posible, ¿en qué condiciones es posible? Es posible sólo cuando se da la condición de que Dios se re-vele, se des-vele, saque el velo que lo oculta y se haga comprensible al que es finito. El, el Infinito, va a ser comprensible por su revelación, y tal como él haya querido otorgarla. Es bien sabido que esta revelación es histórica; es *sólo* histórica. El único lugar de la revelación es la historia. El único «lugar teológico» es la historia: la concreta historia que vivimos cada día. Si no descubrimos el *sentido* de la historia no podremos comprender tampoco lo que Dios nos revela. Dios, el Otro infinito se revela al hombre en la historia. Esto que se dice rápido es, sin embargo, la esencia de toda la teología, de todo un proceso histórico como historia de la salvación que es una «pascua» de justicia y liberación.

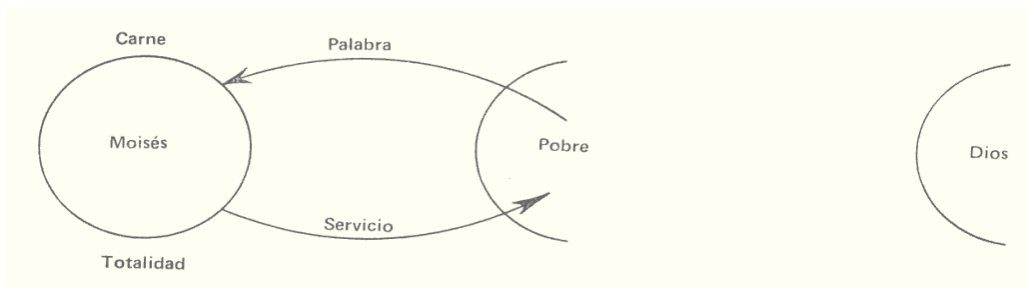
Tomemos como base de nuestra reflexión un texto bíblico, por ejemplo: *Exodo 3*. Moisés se encuentra en el desierto. Moisés no va al desierto para hacer penitencia; Moisés no va al desierto a hacerse perfecto. Moisés huye al desierto. ¿Se acuerdan por qué? Porque ha matado a un egipcio (Ex 2). Quiere decir que de alguna manera él ha descubierto al pobre hebreo y, jugándose por él, ha matado a alguien; y huyendo del que lo puede perseguir va al desierto. En el desierto más que todo hay «silencio»; y como hay silencio, uno comienza a habituarse a saber «escuchar» al Otro. El desierto es el inmenso lugar donde se aquietan las palabras nuestras y donde nos hacemos todo «oído» para poder escuchar las palabras del Otro. De tal manera que el desierto no es «ascesis», como ascensión, sino que es apertura y espera; espera del misterio que puede revelarse; es oído; es saber oír. La dialéctica no se establece entre «imperfección-perfección», «impureza-pureza», sino entre «palabra-oído».

Moisés estaba en el desierto, estaba dentro de una totalidad de sentido, la totalidad del desierto. Estaba con su esposa, con su rebaño, con su suegro el sacerdote

Yetro. Vivía allí cómodamente como pastor. Claro que todavía no era el profeta que será después, sino un pastor instalado cotidiano, perfectamente adaptado a su mundo. Y, un día, se dice que en el desierto *vio* una llama que ardía en una zarza; la llama era el objeto de su *visión*; se dice que la vio. Vio la llama pero vio solamente la llama y no la palabra que le interpeló desde el arbusto. Oyó entonces una palabra que no vio. «Palabra» en hebreo se dice *dabar* se tradujo por *lógos*, pero *lógos* no comprensivo (como entre los griegos) sino revelador (como en Juan): es la palabra creadora, pro-creadora, innovadora. Oyó una palabra que decía: «Moisés, Moisés». Lo nombraba por su nombre. Moisés, que *vio* algo (la llama), oyó a alguien que lo pro-vocaba más allá de lo que él veía. Y a *quien* oyó y *lo que* él oyó es lo que nos va a interesar. ¿Qué dijo esa voz que oyó Moisés? Esto es esencial, porque nos acontece cotidianamente que, puestos e instalados en la totalidad, no en el desierto sino en el bullicio, no oímos nada; se nos está continuamente interpelando: «Moisés, Moisés», pero no oímos nada ni a nadie.

Hay una expresión hebrea que dice: «tenía endurecido el oído, cerrado el oído». Se comenta igualmente, que Salomón era sabio. ¡No! Salomón tenía «un oído abierto» y esta expresión se traduce por la noción griega de «sabiduría». En hebreo tener «un oído abierto» es saber escuchar. Moisés oyó unas palabras y esas palabras que oyó, ¿qué decían? Consideremos el movimiento dialogal. «Yo he oído» –dice Dios que también oyó como el Otro que siempre es Dios–. ¿Qué?: «El clamor».

«Clamor» es también «palabra», pero es palabra que sale como rugido, porque es el clamor de un pueblo que está esclavizado. Es palabra, pero casi un «lamento», porque es una palabra que revela el dolor. Pero de todas maneras, se dice: «Yo he escuchado el clamor de mi pueblo que está esclavizado en Egipto». Es porque Dios ha oído esa voz que se lo revela a Moisés. Y Moisés lo *oye*. Y, ¿qué le dice Dios a Moisés?: «Libéralos».



El plácido pastor del desierto, Moisés, se ve de pronto investido de algo que, como Jonás, le hubiera agradado en su egoísmo no haber escuchado. Cuando Jonás escuchó que tenía que ir a predicar a Nínive huyó y sin embargo, «se lo tragó la ballena». Jonás no es un personaje histórico, pero es un personaje que muestra cómo el llamado profético es tremendo, es una responsabilidad y no un lujo.

El plácido pastor se transforma en liberador de un pueblo esclavizado. Peor para él como egoísta totalizado, en el sentido de que va a sufrir la persecución del Todo egipcio, porque va a tener que llevar sobre sus hombros, de alguna manera, la injusticia y la esclavitud de su pueblo para que se libere.

La visión es muy limitada mientras que el Otro como Otro que se revela por su palabra, está siempre más allá de la visión. ¿Cómo nos situamos ante el Otro como Otro? Ante el Otro como Otro nos situamos por la fe.

## 2. LA FE COMO INTERPRETACIÓN HISTÓRICA COTIDIANA

La fe es un acto de la inteligencia, es un modo de ver; pero sabe que se queda en algo que no puede trascender y se queda allí advirtiéndolo que hay algo más. ¿Quién es o qué es lo que realmente traspasa lo que se ve, que va más allá de lo que ve? En primer lugar, la *esperanza* de que el Otro se revelará; en concreto, el *amor* del Otro como Otro. El amor es lo que va más allá de la visión del rostro, porque «la llama» del arbusto no es más que un signo de la presencia, como rostro del Otro. Todos los días, vemos a personas en su rostro, pero el rostro que vemos, sin embargo, no es abrirnos a él como un misterio incomprensible de libertad. Cada uno de los que nos rodean cotidianamente, y también los grupos sociales que están entre nosotros, los vemos, pero lo que vemos no es el Otro como libre y misterio.

Si admitimos que nuestra visión se queda en su rostro y esperamos su revelación como «el Otro» en el amor, sólo entonces el Otro puede revelarnos lo que oculta en el misterio novedoso de su libertad. La fe, esperanza y caridad son actitudes reales antropológicas muy cotidianas. Ese amor no es solamente un amor en general, sino que es un *amor de justicia*, porque es un amar al Otro como Otro; es decir, un amarlo a él por lo que él tiene de «otro», o sea, amarlo en cuanto no es yo mismo, en cuanto que tiene sus derechos, en cuanto me pro-voca (me llama desde adelante, pero me llama interpe-lándome y diciéndome: «yo tengo derechos que no son los tuyos; haz justicia conmigo»). Dios también se revela como el que provoca interpe-lando, diciéndole a Moisés: «Libéralos». Como si dijera: «yo también tengo derecho de exigirte a ti, pastor instalado y tranquilo (hoy diríamos: burgués) en el plácido desierto de Egipto, que cuides a mi pueblo».

Esta estructura diagonal nos va a permitir entender lo que es la teología. Debemos ahora preguntarnos, una vez que hemos planteado las condiciones de posibilidad de escuchar, el sentido de la palabra revelante. ¿Qué dice esa palabra? Lo que dice no es sólo lo que Dios es, como ajeno, sino lo que para Dios acontece concretamente. Lo que acontece nos lo descubre Dios: nos *revela* su «sentido». Es así como él se nos revela, revelándonos el «sentido» de la historia cotidiana.

Hay un pueblo esclavizado que el pastor Moisés en el desierto no había comprendido *como* esclavizado. El día que Dios le revela que está esclavizado, Moisés incluye el mundo de los esclavos en su mundo y descubre la relación o el sentido de esa esclavitud con su vida. Es decir, que Dios a quien no veo, por la fe me revela, sin embargo, el sentido de lo que veo; y lo que veo son acontecimientos históricos que antes estaban sin sentido y que, gracias a la revelación, entran en mi mundo con nuevo sentido. Y ahora, de pronto, el plácido pastor, Moisés, en el desierto, es atacado por la intranquilidad de su conciencia porque si no va a liberar a su pueblo, tiene «conciencia» de pecado. Si se queda en el desierto es un traidor a un llamado. Esa fe, que no me permite ver al que se me revela, me permite ver el sentido de los acontecimientos históricos en los que se va a juzgar la «palabra de Dios» y en los que me voy a jugar como cristiano.

## 3. REDEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA

¿Qué significa entonces *theo-lógos*, teología? Significa un pensar acerca de Dios, pero un Dios que se revela en la historia. Creer la revelación de Dios es comprender el sentido de lo que él nos revela, es decir, comprender la historia. «El que ve en este hermano a mí, me ve a mí». Esto no es una paradoja; es muy simple: el que ve en

el rostro del pobre al Otro libre, y libera al esclavo de Egipto es justamente el que ama a Dios, porque los esclavos de Egipto son la epifanía de Dios mismo. El que se abre al esclavo de Egipto se abre a Dios; y el que se cierra, se cierra a Dios. El que no se juega por la liberación de los esclavos de Egipto es ateo: es Caín que mata a Abel. Y como Abel ha muerto, Caín está solo. Y como solo se cree el Único, el Eterno: se afirma como un dios panteísta. Es lo que le propone la serpiente a Adán : «Seréis como dioses». Ser como Dios es pretender ser único y no abrirse a Otro, que se lo ha asesinado. Lo que hace siempre Dios es revelarse como el Otro que nos interpela; él es el primer Otro. De tal manera que si no escucho a mi hermano que está en la esclavitud, tampoco escucho a Dios; y el que no se juega por la liberación de su hermano es ya ateo, porque no sólo no ama a Dios, sino que lucha contra Dios porque se afirma ya como divino. Teología es el *lógos* que piensa a Dios revelándose en la historia.

¿Y la *teología pastoral*? Viene, como su nombre lo indica, de «pastor»; pero no el pastor instalado en el desierto con su mujer y su rebaño, tan feliz y tranquilo, sino otro tipo de pastor: el pobre pastor, que, sin saber ni siquiera cómo hablar, tiene que ir ahora a enfrentarse al faraón para liberar al pueblo. Y luego que lo logra, es el pastor en medio de la travesía (en hebreo se dice *pesaj*: «pascua») del desierto; pero el desierto segundo y no el primer desierto, el desierto del instalado. El primer desierto es el del que está a la espera de la llamada profética; pero ahora el desierto por el que camina Moisés con el pueblo liberándose, es el del pastor que guía. Pero ese guiar por el desierto, nuevamente, es un discernimiento histórico. ¿Por dónde hemos de caminar? ¿Cuál es sentido de este proceso? Solamente lo podrá descubrir aquel que tenga fe, en el sentido de saberse abrir a la palabra reveladora de Dios y descubrir su sentido concreto.

Teología pastoral sería, entonces, un saber pensar el camino del pueblo liberándose en el desierto. Y ese camino del pueblo liberándose es un *pasaje*, pasaje de la esclavitud a la liberación total, pasaje que significa en hebreo la continuada resurrección pascual. La pastoral es pascual, el pasaje por el desierto liberador.

Hay una película sumamente extraña, *Teorema*, de Passolini, que usa una mediación inesperada: la sexualidad. En el fondo de esta película hay un hombre, al fin desnudo, que corre por el desierto hacia Dios. Y esa es, justamente, la tesis de Kierkegaard: desnudos que, en el desierto, corremos hacia Dios: es decir, pobres, miserables, sin nada, que nos abrimos a Dios. Es un poco el pasaje de la humanidad por el desierto de la historia de la liberación.

#### 4. EL CARISMA ORDINARIO PROFÉTICO DE LA FE

Para que nosotros podamos ser pastores y que la teología nos ilumine, deberíamos poder descubrir el sentido del presente histórico. Y ese descubrir el sentido presente (presente digo y no futuro) se llama *profecía*. No hablo de la profecía como carisma extraordinario. Hablo de la profecía constitutiva, cotidiana, de la fe cristiana real. Profecía viene del griego *pro-femi*: hablar delante. Profeta es el que «habla delante». ¿Delante de quién? Es el que habla delante del pueblo acerca del «sentido» de los acontecimientos presentes. Es Moisés que se enfrenta al pueblo de esclavos y les dice: «Dios me ha enviado para liberarlos». Es ese que se enfrenta al faraón y le dice: «Deja que ese pueblo salga». Y la Biblia comenta: «Se endureció el corazón del faraón». El corazón, para los hebreos, es la sede de la libertad. Quiero decir que ese hombre perdió su libertad porque había pecado. Y su pecado era la dominación sobre el hombre.

¿Qué hizo Moisés? Pues pidió a Dios el don de la liberación y comenzaron las plagas. ¿Cómo llamaríamos hoy sociológicamente a una plaga? El Nilo se transformó en sangre. ¿Qué pasaría en Buenos Aires si hoy las aguas se transformaran en sangre? ¿No les parece que suena un poco a sabotaje? De pronto se llena de insectos todo el Egipto. Y termina Dios al último haciendo algo tremendo: mueren todos los primogénitos de Egipto, aún el hijo del faraón y de las bestias; una mortandad terrible; y solamente ante esa mortandad, «el endurecido corazón» del dominador injusto teme; no libera por justicia sino por temor. Y por eso, cuando los esclavos salen como el profeta lo ha anticipado, el faraón recobra fuerzas y les lanza detrás un ejército. Y el ejército sucumbe en el mar Rojo. ¡Cuánta violencia! Esa violencia hay que pensarla también. Tenemos que saber incluir todas estas cuestiones en una teología latinoamericana.

Moisés es el profeta en el sentido que «profetiza»: «dice delante» del pueblo un sentido; y el sentido profetizado delante del pueblo era que estaban esclavizados y que Dios quiere que se liberen. De tal manera que aquí la teología no sería sino un pensar una praxis liberadora. La praxis cristiana tiene que estar comprometida con la cotidianidad liberadora del pueblo, descubriendo el sentido escatológico final. Y descubrir el sentido es, por ejemplo: al abrir el diario por la mañana debo saber cómo la historia de la salvación se está cumpliendo a través de todos los acontecimientos. Y no decir en cambio: ¡No entiendo nada, no entiendo lo que pasa en el país, en América latina! Y no solamente desde el punto de vista político y económico sino también cultural, espiritual y religioso. El que se siente «perdido» ante eso, no tiene fe, o tiene muy poca y tiene que pedir que crezca, porque no discierne el sentido del presente. Entonces, de hecho, ¿qué pasa? Deja su casa y sale al trabajo, al servicio del prójimo; no sabe cómo lo va a servir, porque quizás todo lo que haga sea un antiservicio y en vez de evangelizar sea su obrar un antitestimonio; porque como no sabe dónde está el sentido de la cosa, dónde está su significado, quizás cometa muchos sin sentidos. Es esencial. No vaya a ser que estemos queriendo apuntalar un edificio poniéndole andamiajes, pero no nos hemos preguntado si el edificio vale algo en verdad. Mientras tanto, hay unos obreros que están trabajando en los cimientos de un edificio y no los hemos visto, cuando quizás era ahí donde debíamos trabajar. Es muy importante descubrir el sentido, porque de eso depende toda la acción. Podemos perder todo el tiempo de nuestra vida. Y no es suficiente la «buena intención» solamente; bien dice el dicho popular: «el infierno está lleno de buenas intenciones». No solamente la intención puede desviarse, sino sobre todo el trabajo real; hay que trabajar por algo que realmente Dios quiera. Tenemos que usar toda nuestra inteligencia y nuestra voluntad para acercarnos a aquello que Dios nos quiere revelar en los difíciles pero tan venturosos tiempos que nos tocan vivir. Porque es maravilloso lo que se está cumpliendo ante nuestros ojos y que a veces no lo vemos: pienso que estamos en la aurora de una gran etapa de la historia de la iglesia universal, particularmente de la iglesia latinoamericana. Y es lo que estos días voy a tratar de exponer ante ustedes.

Antes, una pequeña aclaración para los que han hecho algo de teología. Quiero mostrar un poco cómo es que la «historia de la iglesia» no formó parte más de la teología dogmática, y apareció entonces una teología desenraizada, que es lo que nos impide comprender la cotidianidad que nos rodea. Hay que redescubrir una gran teología olvidada; y este proceso es el que querría, históricamente, demostrarles. Empecemos por lo nuestro.

## 5. HISTORIA DE LA IGLESIA E HISTORIA DE LA CULTURA

La dificultad de exponer una historia de la iglesia en América latina consiste en la inexistencia de una historia escrita de la cultura latinoamericana. Leopoldo Zea, en su libro *América en la historia*, nos dice que nos cuestionamos siempre sobre lo originario de América; cuando esto ocurre descubrimos que «América está fuera de la historia».

Si estudiamos las grandes visiones expuestas de la historia de la cultura universal, nos enfrentaremos al hecho de que no se ha dado un lugar adecuado a América latina. Tómese, por ejemplo, la *Historia de la cultura* de Alfred Weber, quien dedica a América latina unas pocas líneas. Comenta extrañado el hecho de que de Portugal y España surgiese nada menos que la expansión europea que significó la conquista de América. Con esto termina Weber toda la exposición del problema latinoamericano. ¿Por qué? Porque en general los grandes historiadores de la cultura son europeos o norteamericanos; no latinoamericanos. No tenemos ninguno realmente de importancia universal. Pero no es sólo esto; es que nosotros mismos nos ignoramos. Entonces, América latina, que es marginal, queda fuera de la historia. La historia de la iglesia, entonces, necesita una historia de la cultura, pero no la tiene. Para encontrar nuestro lugar como cristianos en América latina, debemos previamente encontrar nuestro lugar como latinoamericanos en la historia universal de las culturas. «Fuera de la historia» significa, entonces, que de una manera como necesaria e inevitable estamos caídos en la historicidad inauténtica. Esto exige una pequeña explicación.

Es sabido que en el pensamiento existencialista contemporáneo se habla de la temporalidad. El ser del hombre no es como el del ente-cósmico: puro presente, sino que es un ser que está siendo, desde su poder-ser. En la temporalidad, sólo en ella, el ser del hombre se comprende. El ser del hombre se comprende sólo en sus tres instancias: ser-ser, que está siendo, desde su poder ser. Ese «poder ser» es el futuro, en alemán es *Zu-kunft*, que podríamos traducir en castellano con el término: adviniente. Lo «adviniente» se encuentra en la paradójica situación de ser algo hacia lo que vamos, y que, sin embargo, viene hacia nosotros. Este momento, que es el futuro, no es «lo que yo haré» sino la presencia actual y vigente de lo que yo me comprendo poder-ser y constituye la instancia fundamental de lo que se llama hoy la temporalidad. La temporalidad, por su parte, no es sino el fundamento de uno de sus modos, que se denomina la historicidad. La historicidad no es la mera temporalidad; la historicidad es el modo como el hombre vive de hecho y siempre su temporalidad. El hombre no está *en* la historia sino porque el mundo del hombre, él mismo es ya histórico; es él quien historicifica lo que se vive «dentro» del mundo. Un documento histórico no es un documento que en sí sea histórico, sino que se llama documento «histórico» un documento que estuvo «a mano», en la mano, de un hombre: es histórico porque fue-en-su-mundo; no es-ahora-en-el-mundo. El hecho de que ese documento *fuera* en un mundo es lo que lo caracteriza como histórico.

La historicidad puede ser vivida de diversas maneras. El hecho de que estemos como latinoamericanos «fuera de la historia» nos arrastra inevitablemente hacia una historicidad inauténtica. ¿Qué significa una historicidad inauténtica? Significa historicificar las cosas, los entes «a la mano» y, por lo tanto, también interpretarlos de una manera obvia, vulgar, encubridora. La palabra encubrir significa que uno cubre algo; es decir, algo que ha quedado ocultado, oscurecido. Lo que queda oculto es la tradición auténtica. Tradicionalista no es lo mismo que

tradicional. El tradicionalismo es una mera comprensión óptica. ¿Qué significa lo obvio, vulgar, óptico? Significa que la tradición nos transmite algo, pero más que transmitir nos oculta lo que nos transmite. ¿Por qué? Porque nos lo transmite a la manera de lo *obvio*. Es obvio, por ejemplo, que somos latinoamericanos. La cuestión sería saber qué significa en verdad esto. Y, cuanto más obvio sea lo que somos, más en-cubierto está nuestro propio ser. La tradición me transmite todo, por ejemplo: la lengua. Pareciera que la lengua es algo indiferente. ¿Qué problema encierra? Al fin, decimos, es sólo una lengua más, la castellana. No tenemos conciencia que la lengua, al mismo tiempo que es un instrumento de comunicación, es como una trampa. Una trampa porque no vemos quizás que las propias palabras en-cubren la experiencia de un pueblo. No vemos que cuando un pueblo no tiene una cierta experiencia, no tiene para ello ninguna palabra. Y si se quiere transmitir la experiencia de uno a otro pueblo, que tiene o no para ella palabras, es bien posible que toda traducción sea imposible y por ello dicha experiencia puede ser olvidada.

La historicidad auténtica es crítica, dialéctica. *Criticar* significa que se pueda des-presentizar lo presente; que se pueda des-habituarse lo que es habitual. Significa que lo que la tradición transmite pueda realmente probarse. Una de las maneras privilegiadas de probar lo que nos entrega la tradición es la historia. Si estamos «fuera de la historia», esa manera o ese modo de poder probarnos, de poder criticarnos o calibrarnos para des-cubrir lo en-cubierto en lo obvio, no nos es posible ejercerla.

Un muchacho, una chica, que en el bachillerato alemán quiere saber qué significa ser alemán, puede tomar la *Historia de la cultura* de Weber, y si es inglés el *Study of history* de Toynbee y, cada uno en su país, puede referirse a un relato de su pueblo, escrito por un gran historiador que le muestra lo que es. Si leemos nosotros, latinoamericanos, esa historia, supongamos la de Weber, que comienza con el origen del hombre y asciende por la prehistoria, el neolítico, y avanza después hasta las grandes culturas, llegaríamos poco a poco a centrarnos sobre Alemania. De tal manera que si la lee un alemán, al fin, queda bien situado; sabe cuál es la función de su patria en el mundo. En cambio, nosotros, latinoamericanos, al leer la traducción de ese libro en el Fondo de Cultura Económica, a medida que nos vamos aproximando a nuestra época nos vamos alejando de nosotros mismos. En vez de considerar, en el siglo XVI, la conquista de América se me habla de Lutero, por ejemplo. No es que no deba hablarse del gran reformador, pero no es nuestro problema fundamental en el siglo XVI. Y así, poco a poco, se va conduciendo a la historia por otros cauces que los nuestros. Cuando terminamos de leerla, y más si la estudiamos, quedamos alienados, como europeizados, extraños. Y eso es lo que cotidianamente pasa entre nosotros. El estudio de una historia que no es la nuestra hace que al fin todos seamos otros que nosotros mismos. Aquí nos debemos preguntar: ¿qué es ser latinoamericano? No lo sabemos; nadie nos lo ha enseñado. Esto que decimos de la historia de la cultura se puede igualmente formular de la historia de la iglesia. Mi profesor en Maguncia, el profesor Lortz, que ha escrito una gran historia de la iglesia, es en esto un ejemplo paradigmático; también es alemán como Weber. Si se lee esa importante *Historia de la iglesia*, se puede creer que es la historia de la iglesia «universal», pero, sin embargo, es sólo una historia de la iglesia europea, alemana o centroeuropea. y pasa lo mismo cuando se llega a la época de la Reforma. Lortz, que es un gran conocedor de Lutero, habla de él y sigue después todo el movimiento de la *Aufklärung*, el galicanismo y el movimiento ultramontano, etc.; sobre América latina no escribe nada. Lo obvio que vivimos, entonces, no puede ser puesto en crisis, porque lo único que estudiamos es lo europeo y lo nuestro queda en el en-cubrimiento, por ignorancia, por olvido, por desinterés.

La manera, quizás la única, de entrar por la vía crítica de una historicidad auténtica, de historificar aquello que tenemos a la mano, debe ser el emprender nuevamente una tarea de autoconciencia histórica que nos redefina genéticamente. Y esta tarea sería una verdadera tarea destructiva. De-estructiva en el sentido latino de esa palabra: de-STRUCCIÓN viene de *struo*. *Struo* significa: reunir, ensamblar. Lo que tenemos que hacer es eso: des-reunir, separar, desmontar. Todo lo que se nos da «junto» y ya «coordinado» tenemos que enfrentarlo críticamente, como para despedazarlo, para que detrás de ello aparezca lo oculto. De esta manera la historia no es destructiva en el sentido cotidiano, es en cambio *prueba*; es como catarsis; es casi como un psicoanálisis colectivo, cultural. Cuando se quieren conocer los traumas que llevamos en nosotros nos volvemos a la biografía, a la historia de nosotros mismos. Igualmente la historia es como un psicoanálisis colectivo. Los traumas, las inadaptaciones que tenemos actualmente, la crisis del catolicismo latinoamericano quizás debamos ir a buscarlos al siglo XVI, o quizás sean mucho más antiguos, procedentes del siglo IV, y, ni lo sabíamos, o mejor: lo habíamos olvidado. Es como el niño que no sabe que cuando tenía un año le dio una paliza su padre y le quedó de tal manera ese golpe en su inconsciente que sigue presente en su ausencia negativa. Quizás, cuando teníamos cuatro años, en el cuarto siglo, tuvimos el gran trauma del que sólo hoy nos estamos liberando y de ahí la crisis espantosa que estamos viviendo. La historia misma –como el psicoanálisis en ese caso (no es que yo justifique la doctrina psicoanalítica, aunque nos puede servir al menos como ejemplo)– nos permite «ver» el proceso, y el sólo ver el proceso significa ya la parte principal de la terapéutica, de la cura. Es decir: vemos en qué situación nos encontramos y por qué.

## 6. LA COMPRESIÓN EXISTENCIAL SOBRENATURAL

Ser cristiano en América latina. ¿Qué significa esto en verdad? Primero, tendríamos que definir realmente qué es ser cristiano, hoy, en el siglo XX. Pero en América latina la cuestión se complicaría mucho más. De todas maneras se indica que a la luz de la fe vivimos la existencia latinoamericana. Es necesario por otra parte, redefinir, reconceptualizar, y ésa será una de las tareas del pensamiento católico hoy, la significación de la interpretación histórica de la fe.

Reconceptualizar decimos. La conceptualización es el pasaje de una *experiencia fáctica* a una abstracta expresión analítica, y este pasaje no deja de ser a veces ambiguo. Hay que tener mucho cuidado en el *cómo* se conceptualiza algo. La teología cristiana tradicional, y, por supuesto, la filosofía occidental, se inspiró en el pensamiento helénico. Pero tras un pensar que parecía meramente metodológico, hermenéutico, había también una experiencia de vida y una comprensión determinada del ser. De tal manera que la conceptualización puede esclarecer algunos aspectos cotidianos, pero, por falta de experiencia fáctica, dejar ocultos otros. La conceptualización comienza así a privilegiar ciertas experiencias cristianas, y, al no poder expresar otras, que no tienen expresión conceptual en el pensar filosófico griego, no se alcanza en ellas una adecuada conceptualización. La fe es entonces parcialmente conceptualizada. La fe es hoy descrita por los teólogos como un «existenciario sobrenatural», aunque a veces se le da otro sentido del que quiero ahora atribuirle. El que conoce filosofía contemporánea se da cuenta de lo que significa esa descripción esencial de la fe; ella nos posibilita hoy una comprensión de la fe mucho más cabal. El hombre tiene una comprensión (*Verstehen*) existencial, cotidiana, óptica, de lo

que las cosas son. La fe sería una *nueva* comprensión existencial: yo vivo en el «mundo» una comprensión pre-conceptual de ser; la fe sería un *nuevo* «mundo». De tal manera que todo lo que se describe en fenomenología, en el pensamiento existencial de Heidegger o en el pensamiento existencial de Jaspers, se podría verter en un totalmente nuevo tratado de la fe.

¿Qué significa un *nuevo* «mundo»? No significa una visión teórica; la fe no sería un *habitus* de la inteligencia teórica. La fe es la que me abre a un nuevo horizonte de comprensión existencial; lo que supone todo el hombre en su mundo precristiano. «Ser cristiano en América latina» es comprender la existencia latinoamericana bajo una *nueva* luz, y, para analizar esto teológicamente, y poder expresarlo a discípulos o al pueblo, habría que hacer toda una tarea hermenéutica que no se ha hecho. Es una *nueva* comprensión existencial. Es una nueva comprensión *dialéctica*, en el sentido de que *dia-lógos* significa «pasar de un horizonte de comprensión a otro horizonte de comprensión». La fe, como comprensión que es, nunca puede alcanzar su último horizonte, porque ese horizonte es histórico. De tal manera que cuando se crea estar en la nitidez inmediata de la comprensión de todo lo que nos rodea, ha pasado un tiempo y Dios se nos ha revelado ya de otra manera más madura. La fe es dialéctica como la comprensión y, por ello es histórica.

Nosotros, en cambio, para formar a alguien lo enviamos a Europa. Estudian allá liturgia, catequesis, teología y una cantidad de cosas. Vienen aquí y están «despistados»; y después no «aterrizan» más en toda la vida y nos afrancesan, nos alemanizan, nos italianizan o nos objetivan algún otro tipo de alienaciones. Y no es cuestión sólo de leer el evangelio: es cuestión de leerlo *dentro de la tradición*; y la tradición llega a mí, no por Italia, no por Alemania, sino por una España que viene a América, y luego, por una iglesia latinoamericana concreta, de la que formo parte. Sin embargo, la teología había perdido totalmente su raigambre histórica, había perdido su primera experiencia teológica. ¿Por qué digo esto? Porque el pensar hebreo y cristiano neotestamentario era casi exclusivamente histórico. Y digo «pensar». ¿Por qué? Porque también era un *lógos* acerca de Dios lo que había en la Biblia. Se nos ha acostumbrado a decir que los apóstoles eran gente inculta, unos pescadorcillos que apenas si sabían algo, de tal manera que lo que decía Jesús era para gente sencilla, no era metódico todavía. Lo que ha pasado es que habíamos confundido lo metódico griego con lo teológico como «ciencia» y se perdía así una lógica perfectamente trabada, que ejercían los profetas y que conocía Jesús en su predicación; es un método estrictamente teológico, porque es un pensar y un pensar con experiencias del movimiento de su discorrir, pero un método que no se había explicitado. Ese método no lo puedo explicar rápidamente<sup>1</sup>, pero ciertamente no es el método del *órganon*, el de los griegos, sino que es un verdadero pensamiento que se juega dentro de una estructura perfectamente coordinada pero distinta a la de Aristóteles. Esa «teología hebrea» pensó siempre la historia. Opera de la siguiente manera: «Así como Dios hizo esto con Moisés y con el pueblo en el desierto, así nos acontece ahora a nosotros». Ellos descubren el sentido del presente desde la historia del pueblo. Jeremías les dice a los hebreos que van a Egipto, o Isaías a los que van a Babilonia: ¿qué les acontece? ¿por qué están ahí en la prisión? y les muestran cómo están en la prisión porque han cometido estos o aquellos actos; les descubren el sentido del acontecimiento, sentido que es siempre histórico.

<sup>1</sup>. Véase mi obra: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, el capítulo correspondiente al «método», segunda parte, cap. VI, t. II: el «método analéctico», Buenos Aires 1973.

Desde Israel existe autoconciencia histórica, porque para los profetas la historia de Israel misma es la revelación de Yahvé, y es en esa historia en concreto en la que ese pueblo va, cada vez más, cobrando conciencia de si mismo. Es decir, un judío que existiese allá en el 550 a. C., exiliado en Babilonia, tenía una conciencia refleja de su pasado, y como punto de partida a Abrahán. Este Abrahán no era un personaje mítico sino que era para ellos un ser histórico y concreto. Después de Abrahán venía Isaac y Jacob, y venían todavía cronológicamente todos los otros descendientes. Esto nos lo explica el libro de *las Crónicas*. Se trata de una interpretación teológica; todos los hechos históricos de Israel son retomados como un recuerdo, en una retención de los momentos pasados del pueblo para descubrir un *sentido*. En este hecho, por ejemplo, a causa del pecado de Israel, los pueblos gentiles le castigaron. Es decir, Israel va siempre dando un sentido a su pasado, y, a su vez, con su sentido del pasado va a prospectar el sentido del futuro; esto es nuevamente la profecía. Vemos cómo Israel tenía plena conciencia de que su existencia concreta, de que su salvación presente estaba determinada por su ligazón, por su referencia histórica a sus padres o patriarcas. Esto no pasaba con Platón o Aristóteles.

Los griegos también tenían un Herodoto y un Tucídides que habían «contado» cosas pero a un nivel anecdótico. ¿En qué sentido? En el sentido que contaron hechos, de que los «diez mil» marcharon por ahí y fueron derrotados, y tuvieron que volver, etc. Pero el hecho de los «diez mil» no constituía para Aristóteles un nivel ontológico suficiente: como para definir al hombre. El hombre no dependía de hechos históricos, sino del hecho mítico de un alma que había caído en un cuerpo, y que siendo esta alma divina y por lo tanto trans-histórica, todo lo que pasaba en el tiempo no era su constitutivo esencial. Los griegos nunca pudieron pasar de una historia anecdótica, porque recordaban ciertos hechos que el fin, en el eterno retorno, se repetirían de nuevo; no tenían consistencia definitiva, *ápax* (de una vez para siempre). Este es el término que usa Pablo con respecto al hecho histórico de Cristo, y es central en su teología. Cullmann en su libro *Cristo y el tiempo*, explicaba bien la noción del «para siempre». Pero este «para siempre» no se da solamente con la venida del Verbo, sino que, para los judíos, Abrahán había sido en cierto modo también un *ápax*, y lo es cada acontecimiento cotidiano. ¿Por qué? Porque de «una vez para siempre» existió ese hombre concreto a quien se le hizo una promesa y religándose a él se puede formar parte de la alianza, objeto de la promesa. Puedo salvarme. La historia, entonces, es constitutiva, en un nivel metafísico, porque si no estoy ligado a Abrahán y a la alianza, no tengo salvación. Esto no puede pasarle a los griegos. Aquí nace y se constituye la noción de historia santa o de salvación. Los salmos lo repiten sin cansancio: nuestros padres salieron de Egipto y pasaron por aquí y allí con lo cual nosotros vemos la providencia de Dios y el amor que nos tiene. Oseas, el profeta, propone reformas revolucionarias en su época interpretando la historia. De tal modo que para el pueblo de Israel la historia es una historia santa, es una reflexión acerca del pasado en el cual la existencia presente cobra sentido.

## 7. LA HISTORICIDAD EN LA CONCIENCIA CRISTIANA PRIMITIVA

Esto, exactamente, es lo que nos propone el nuevo testamento. El caso más paradigmático es el de Lucas. Lucas escribe un evangelio y los Hechos. Lucas va describiendo una verdadera historia; comienza por Belén, va creciendo en Nazaret, luego la vida de Jesucristo culmina en Jerusalén. Allí comienzan los Hechos; de Je-

rusalén se pasa a Samaría y a Antioquía, y por las misiones de Pablo se llega a Roma. Lucas, en sus dos pequeños libros, va manifestando por círculos concéntricos crecientes el desarrollo histórico del cristianismo. De tal manera que de Belén se llega a Nazaret, a Jerusalén, a Antioquía, a Filipo, a Corinto y por último a Roma. Roma, en cierto modo, era para ellos el centro de la historia universal, la culminación del proceso. El cristianismo comienza a tener autoconciencia de su temporalidad, autointerpretación de una verdadera evolución, lo que le va proporcionando una teología de la historia. Esto es lo que se propuso Lucas. Más aún que Lucas es el Apocalipsis de Juan una autointerpretación histórica. El Apocalipsis interpreta proféticamente hechos muy concretos que acaecen a los cristianos en el siglo I (las persecuciones que sufren los fieles en el imperio); los interpreta a la manera de la teología apocalíptica hebrea. Ese es también un modo de hacer teología en torno de los hechos sagrados y concretos de una comunidad. Toda la objetivación primitiva de judíos y cristianos en el antiguo y nuevo testamento es siempre una hermenéutica histórica. Es un Jesús concreto, un niño, que va evolucionando y que crece; en él crece la gracia y después es la iglesia la que sigue creciendo. Se van describiendo aquellos hechos primigenios, pero no anecdóticamente, sino dándoles un *sentido*: es una teología de la historia. Esto sigue pasando en el «judeo-cristianismo», ese movimiento que se origina en torno al año 60 d. C. hasta el 100 d. C. o aún 120 d. C. Este movimiento «judeo-cristiano» es muy interesante porque es un movimiento cristiano pero con una teología apocalíptica judía. De tal modo que el instrumental lógico expresivo sigue siendo el del pensamiento hebreo, y, por ello, se sigue moviendo en un plano histórico. Eran revelaciones que se proponían a la comunidad y donde se interpretaba la evolución de ciertos fenómenos cristianos. Estamos todavía en el tiempo de una teología que es descripción de una historia santa, de la liberación.

Pero en allí, a fines del siglo I, cuando se produce la ruptura. Es ya en aquel tiempo cuando la teología, que ha sido hasta ese momento o la descripción o la explicitación de la revelación de Dios en la historia, se va a helenizar. Y entonces, se pasará de una consideración reflexiva de lo que ha sido la historia de la revelación de Dios a su pueblo, a una teología sistemática que va a comenzar a argumentar al modo de los griegos.

## 8. LA TEOLOGÍA HELENIZANTE

Un caso paradigmático es ya Clemente de Alejandría con su teoría de la *gnósis*. Sin embargo, mucho antes que él, están los apologistas. En los apologistas se puede ver bien claro la transición. Ellos no dejan de lado totalmente la historia. Por ejemplo, Justino tiene en consideración la historia del pueblo ya que los apologistas usaban un argumento de antigüedad y explicaban que los judíos son más antiguos que Homero y que los sabios griegos, porque se originan en Abrahán.

Se puede observar la continuidad de la conciencia cristiana, que se siente solidaria con Abrahán y no con Homero. De todos modos, los cristianos aceptan un instrumental lógico helénico, desde la época de los apologistas. Ellos comienzan a argumentar silogísticamente. Dicen, como ya lo habían expresado los profetas, pero de un modo helénico, en el caso por ejemplo de Taciano, que es insostenible pensar como los griegos que el sol sea Dios, porque no es Dios, sino su creatura y creada «para nosotros»; y la luna tampoco es Dios, y el mar tampoco es Dios, y va destruyendo así uno por uno los dioses romanos. Lo que para nosotros se nos

muestra como un inocente juego, en la época de este apologista significó un choque cultural inmenso; diría aún, que es un momento esencial en toda la historia de la iglesia, cuando el pensamiento judeo-cristiano se enfrentó frontalmente contra un pensamiento helénico, y le criticó en sus fundamentos, en su «núcleo ético-mítico». Aquellos valores fundamentales del mundo greco-romano son destruidos poco a poco, hasta que poco tiempo después no hay más nadie que crea y viva en ese mundo. En el 529 d. C. se cierra la última escuela de filosofía de Atenas por designio de Justiniano. Esto fue la sepultura final del pensamiento helénico, como *vivido*, como *existencialmente dado*, en el sentido que alguien pueda decir: «yo vivo y creo en ese *mundo* helénico». Después de esa época ya no vivió nadie de un modo real el mundo griego. Había muerto. ¿Por qué? Por la crítica a fondo que realizan los apologistas. Este hecho nos interesa mucho a nosotros, a nuestra América latina, porque ese proceso que hicieron los cristianos desde dentro de la cultura romana trans-formándola, en su sentido fuerte (es decir, que le cambiaron de *forma* o de *sentido* en sus últimos valores), no se realizó en América latina. ¿Por qué? Porque los indios no tuvieron apologistas; es decir, que no hubo aztecas, incas o diaguitas que desde «dentro» de esa cultura, habiendo previamente comprendido y vivido sus valores, hayan podido cambiar su mundo por otro nuevo, sin tener necesidad de abandonar su propia civilización. Esto, sin embargo, no pudo acaecer en América, porque no hubo la suficiente evolución cultural en las culturas amerindianas, para que hombres de esas propias culturas pudiesen hacer ese «pase». El apologista es un hombre que está en el *mundo* y que lo trans-forma. Esta es la tesis primera de toda misión; aún hoy. Eso no pudo pasar con los indios y, entonces, le «pusieron» desde «arriba» a Guanahani el nombre de San Salvador y Guanahani desapareció; mientras que en la época romana fue realmente lo autóctono lo que creció hasta ser cristiano.

## 9. OLVIDO DE LA HISTORIA

Esa era la tarea del apologista, un ir poco a poco trans-formando la cultura desde «dentro». En el imperio helenístico se rodeó el apologista de todo un instrumental lógico<sup>1</sup>. Y entonces hubo un olvido progresivo del pensar teológico en su nivel histórico y se fue pasando más y cada vez más a una ciencia argumentativa. Clemente de Alejandría en los *Strómata* habla muy claramente de esta ciencia, de esta *episteme* que quiere constituir. Es una reflexión a un nivel epistemático de tipo aristotélico, una teología argumentativa. Se comienza por pensar en principios, y después viene la argumentación, y la conclusión teológica. Aquella consideración teológica que partía de la historia comienza a quedar en el olvido. Hubo siempre, de todas maneras, una cierta reflexión histórica, pero a un nivel no propiamente teológico, sino al nivel del comentario de las Escrituras. Van a aparecer cada vez más numerosos, junto a los tratados teológicos, comentarios de la Escritura. Porque en esos comentarios se está dando de alguna manera la subsistencia de una cierta consideración histórica. En la edad media, esos comentarios se hacen de tal modo escolásticos que aún el sentido histórico se pierde. Los comentarios de la Biblia no

<sup>1</sup>. Sobre esta cuestión de la adopción del pensamiento cristiano del «instrumental lógico» helénico hemos realizado un seminario de filosofía en el Instituto de la Facultad de Filosofía (UNC) en el primer semestre de 1968. Véase mi obra sobre *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires 1974, donde esta cuestión es tratada con más detalle.

tienen un sentido histórico en el medioevo. San Agustín en esto es una excepción y una excepción importante. Cité más arriba y en primer lugar a Clemente de Alejandría, pero el que comienza con esta tradición es Ireneo de Lyon. Ireneo fue el primer gran teólogo de tipo sistemático helénico; propuso una teología pensada a modo helénico. Vemos, entonces, que hay una pérdida del antiguo sentido histórico y al haber una pérdida del sentido histórico hay una pérdida del profetismo como tal en la teología. Yo me acuerdo de haber hablado con Benoit en Jerusalén, y él me decía que los profetas, hoy, son los exegetas. ¿En qué sentido? En el sentido que son los que interpretan la palabra de Dios, *hoy*. Esto, creo, es reductivo, porque los profetas no sólo interpretan la «palabra escrita», sino que lo que tienen que hacer es interpretar el presente histórico, la «palabra vivida». El exegeta lo que puede hacer es conocer la «palabra escrita» de Dios, hasta el siglo I. Y después del siglo I ¿qué pasó? ¿no sigue acaso la historia del pueblo de Dios en un nivel tan radical y tan alto como lo fue antes? Y Jesucristo ¿no está presente en su iglesia por su Espíritu? De modo que lo que continúa a esa historia santa constitutiva, ya la «palabra escrita» en el nuevo testamento, lo que continúa es la historia de la iglesia, y el hacer una exégesis de esa realidad, es tarea del profeta. El profeta es entonces el prototipo del historiador de la iglesia. Es el que descubre el *sentido* del presente, pero no a partir de una «ocurrencia», sino a partir de la lógica de la fe, que es la revelación que Dios nos dona de la historia, de la historia presente.

Cuando ese sentido profético se pierde, a lo más se puede hacer una exégesis filológica de la Biblia, y por otra parte, la teología se va racionalizando cada vez más. ¿De qué modo? Por una parte, en un considerar la coherencia misma del dogma; esto es, un ver que todas sus partes tengan sentido interno. Se puede caer en un cierto logicismo, en el sentido que todo puede tener un orden perfecto interno, pero la realidad puede ser dejada de lado, y eso es lo que a veces pasa. No en vano la geometría moderna puede tomar un axioma que no sea euclidiano, y a partir de ese axioma puede construir toda una geometría que «funciona» perfectamente, aunque no sea *real*. En eso hemos caído a veces; a partir de ciertos axiomas, que han sido tomados del pasado, pero que poseían en dicho pasado otro sentido, construimos toda una teología argumentativa, pero todo el sistema queda en el aire; es decir, hacemos una teología quedando la realidad presente de lado. El profeta es precisamente el que «toca» la realidad y le da sentido al presente, a la realidad y luego reflexiona a partir de ella. Mientras que el teólogo que se ha encerrado en su bola de cristal, puede caer en cierto logicismo, un poco al modo de Hegel, cuando, plantea toda su interpretación del espíritu universal: el espíritu universal funciona dentro de un sistema coherente, pero irreal. El teólogo puede analizar también las partes constitutivas del antiguo testamento y del nuevo testamento y las usa muchas veces como axiomas, pero desgastados, helenizados, des-historificados.

Esto comienza a superarse en el presente caso, pero hasta el siglo pasado se utilizaban los textos de la Biblia para hacer de los versículos axiomas primeros de una teología que era totalmente irreal. ¿Por qué? Porque faltaba esa consideración histórica y profética. La historia concreta que debía ser el punto de partida, se la relega al nivel de las hagiografías, es decir, de una historia de los santos, por otra parte estereotipada. En la edad media esto fue el único tipo de historia, mero anecdotario; existían las crónicas donde se recordaba que el convento o el obispado había sido fundado en tal época; las historias de los santos eran cada vez más fantásticas, míticas, e irreales; es decir, que también perdían *fundamento in re*.

## 10. PROFANIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Toda la cultura cristiana se va así irrealizando, y, por otra parte, paradójicamente, pero por necesidad, la historia se va como profanando porque como no era historia santa, no podía ser sino historia profana. El proceso de secularización que comienza ya en el siglo XI y XII d. C. en la lucha de las investiduras, este proceso de profanización de la historia va escribiendo poco a poco una historia profana, que no tiene que ver con la historia de la iglesia. Los problemas eclesiásticos se van dejando de lado poco a poco en la historia; paulatinamente no se hace más historia de la iglesia como historia sagrada, de tal grado que la única historia que existe a fines del siglo XIX es la profana. Se produce así el hecho que los que quieren todavía escribir historia de la iglesia, lo hacen, aunque sin conciencia, como una mera descripción profana. Hacen la mera historia de la «institución eclesial», pero como yo puedo hacer la historia de una institución sin más. Interesa si Pablo llegó o no llegó a España, si llegó o no en el 62 o en el 63; interesa si tenía tal bula o no la tenía, cuándo Boyl llegó a la Isabela, y si se puso a trabajar contra Colón o no. En fin, lo mismo que se dice de Boyl puede decirse de Colón o de los que iban con el uno o con el otro. Existe una descripción, a un nivel meramente profano y se dice, sin embargo, que es historia de la iglesia. Hay algunas historias de la iglesia de los países de América latina, y casi todas son descripciones concretas a un nivel profano. Pero no debe ser así, porque la historia es el lugar (el *loco*-teológico, el *ubi*), el horizonte si ustedes quieren, el hontanar concreto de la teología. No hay teología sin la historia, y la historia es el punto de partida y el punto de llegada de toda abstracción teológica. Pero claro, no la historia anecdótica, sino la historia como historia santa, historia de la liberación. Es en esa historia donde el pasado, desde Abraham hasta hoy, tienen que tener *sentido* en el presente, y así podrá haber tensión escatológica hacia el futuro. Esa historia es, como digo, el *lugar*, privilegiado, sin ella no puede haber teología, pues sin ella la teología lo pierde todo.

## 11. ESTAMOS COMO PERDIDOS POR FALTA DE «ORIGEN», ALIENADOS

Cuando un pueblo o grupo no tiene conocimiento de la evolución de su comunidad, de qué modo se injerta concretamente hasta los orígenes del cristianismo, entonces, la teología que hace es irreal. Lo que pueden hacer los teólogos es alienar a los que estudian proponiéndoles cosas que se dicen en Japón, Europa o en Norteamérica, pero no pueden «funcionar» aquí. Cuando entramos en la cuenta de que no funciona, entonces pensamos echar mano a la sociología y decimos «hagamos sociología religiosa». Tampoco va a «funcionar» porque la sociología religiosa se queda muchas veces en un plano estadístico; no es sociología sino sociografía, no explica la realidad en profundidad. La profundidad tiene que estar explicada por la totalidad de las ciencias humanas incluyendo la economía, la política, por una historia de la cultura que a su vez es re-pensada por la fe, y eso comienza a ser teología; teología de un momento presente. Es por eso que la historia es el lugar privilegiado de la teología, y de esto se han dado cuenta todos los teólogos. Pero pasa que, en Europa, esto es normal, es lógico, el teólogo sin saberlo, y sin quererlo, está bien injertado en la historia. No así en América latina.

No voy a relatar la historia de los hechos eclesiales anecdóticos, sino que a partir de ciertos hechos, voy a pensar el sentido; y al pensar el sentido de esos hechos, ya

estamos haciendo teología; y cuando exponamos los resúmenes de esta cuestión, en cierta manera, caeremos en una redundancia, porque en la propia exposición habremos ido dando una interpretación teológica.

## 12. HACIA UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

La teología latinoamericana puede surgir sólo después de tomar en cuenta la comprensión cotidiana histórica, es decir, económica, cultural, política. De ahí surge la teología. ¿Por qué? Porque los europeos siempre han hecho teología europea, a partir de la cotidianidad europea; nosotros sólo la hemos imitado alienándonos. Solamente volviendo a nuestra realidad hemos descubierto una historia ocultada desde el siglo XVI; y entonces sí, comienza a ser nuevamente posible la teología en la iglesia latinoamericana; y ese hecho es muy auspicioso.

Sólo en 1968 comienzan a aparecer los primeros textos teológicos latinoamericanos. Pero, al decir «latinoamericanos» indico que es una reflexión propia de esta parte de la iglesia, distinta a todas las demás. Y tan distinta, que ahora, cuando hablo con un teólogo alemán, por ejemplo, y le explico lo que estamos pensando, no lo entiende ni le interesa. Me ha pasado hace dos meses. En Quito, hablaba con un teólogo alemán y le decía: –Nosotros pensamos ahora la cuestión de la liberación. –¿Sí? ¡No me diga! Explíqueme –me decía–. Y le explicaba, pero, en verdad, a él le estaba interesando el librito de Küng sobre la infalibilidad pontificia, y no el problema de la liberación que tenemos entre manos. Los europeos tienen que «cortar un pelo en cuatro»; nosotros tenemos que preguntarnos si tenemos pelo, y si lo tenemos, cómo hacer para que crezca. Es decir, que la cosa es muy distinta: ellos están ya en sutilezas de los casi cansados, mientras que nosotros estamos sólo en la aurora del que comienza. Marcuse se pregunta cómo hacer para que el hombre de la sociedad opulenta coma menos, mientras que nosotros nos preguntamos cómo hacer para que el hambriento coma algo. Pero, el que quiere comer algo tiene más entusiasmo y pasión que aquel que tiene que empezar a comer menos sin saber por qué. El movimiento de los hippies es la rebelión de la sociedad opulenta, mientras que la nuestra es muy distinta y tiene mucho más sentido. El hombre se expresa mucho más espiritual y completamente en nuestros procesos actuales de América latina o del África o del Asia, que en esos movimientos de la sociedad opulenta.

Esto lo voy a explicar más adelante, pero para que consideren cómo de pronto surge un pensar distinto a partir de la recuperación histórica de lo nuestro, es bueno saber que nuestro pensamiento no puede sino oponerse, de alguna manera, al pensamiento de los países dominadores (Francia, Alemania, Estados Unidos, Italia, Bélgica, por ejemplo), donde nuestras cuestiones ya no pueden ser pensadas. Cuando comencemos a pensar nuestra realidad distinta, llegará el día en que se nos diga: «A ver, enséñenos lo que están pensando desde su realidad». En ese momento, sólo ahí nos van a respetar como teólogos, pero también, quizás, como iglesia; y nos van a tener que dar un poco el derecho a la «mayoría de edad». La iglesia latinoamericana es la que debe descubrir la misión que le toca jugar en el próximo futuro; y no podrá ya esperar ni aceptar que las otras iglesias le indiquen el camino.

Sobre esto hay un artículo titulado: *Crítica a Suenens desde América latina*<sup>2</sup>. Suenens es el gran obispo-cardenal belga. El artículo dice en resumen lo siguiente: detrás de la teología implícita en las declaraciones de Suenens hay todo un mundo

<sup>2</sup>. Víspera 12 (1969).

que no es el nuestro; y por eso es que saca las conclusiones a que llega. Con las conclusiones a que llega el cardenal estamos los latinoamericanos totalmente en desacuerdo. Methol Ferré muestra que hay dos teologías porque también hay dos mundos culturales, dos condicionamientos políticos previos. Este artículo que apareció en 1969, es como el inicio del pensamiento teológico autónomo latinoamericano. Aunque Colón llegó a América en 1492, no sería demasiado audaz decir que estamos sólo ahora «descubriendo» América, sobre todo América latina. Esto no es absurdo. Un niño nace; cuando nace no se descubre. Se descubre cuando, llegado a la plenitud, en la adolescencia, se sabe «otro» que sus padres y por eso se afirma por oposición. Es decir, el descubrirse se produce en la plenitud de alguien que ya comienza a ser adulto; pero se descubre sólo ahora «desde siempre» nuevo. Eso es lo que nos está pasando hoy en América latina: nos descubrimos en los últimos decenios como distintos a todas las otras culturas. El «desde siempre» es desde el comienzo de nuestra historia; y la historia latinoamericana comienza en 1492. Nuestra madre es Amerindia; nuestro padre, si quieren, es España (o inviertan los términos, no importa). Pero el hijo *nuevo* no es ni Amerindia, ni España, ni Europa, ni los incas, ni aztecas, sino algo *nuevo*: es una nueva cultura criolla, mestiza, mezclada. Un hijo. El hijo no es la madre. El hijo no es el padre. El hijo, en el tiempo de la pedagogía, y también cuando es dominación pedagógica, permanece como «lo mismo» que el padre o la madre. Pero cuando logra su independencia, se descubre distinto. Eso es lo que nos pasa hoy. Cuando se descubre otro, entonces vuelve los ojos al pasado y empieza a descubrir su propia historia. Por eso es que no pudo haber antes historia escrita nuestra: porque uno quiere saber quién es en el momento en que se descubre distinto. Para confirmar este hecho vayan ustedes a las historias «Universales» de la iglesia y vean lo que escriben sobre América latina. Por ejemplo, los franceses tienen una *Historia de la iglesia* en veinte volúmenes de Fliche-Martin. Sobre América latina se ocupa dicha historia en pequeños anecdóticos apéndices pospuestos en algunos capítulos; los escribe por lo general Robert Ricard, mi profesor en la Sorbona; pero él mismo no ha podido considerar la totalidad de nuestro proceso. De tal manera que somos arrinconados a reducirnos a un apéndice misional. Pero, no. La iglesia latinoamericana no es una iglesia meramente misional, en el sentido de no tener sus instituciones propias; ha sido —ya lo veremos— una cristiandad colonial, con características absolutamente propias, que merece algo más de un apéndice, junto a la cristiandad bizantina, latina o hispánica.

Esas «historias universales» de la iglesia no son tales: son historias de la iglesia europea exclusivamente. ¿Y América latina? Pues nada. No hemos podido comprendernos en esa historia porque, en cierta manera, no se nos ha descubierto como distintos. Sólo el día que nosotros nos descubrimos fuera de la historia y distintos, nos preguntamos quiénes somos; y entonces volvemos los ojos a los orígenes y, después a partir de la historia nos interpretamos hoy. Y esto es ya teología. Esa teología no puede ser sino latinoamericana y, como tal, distinta a todas las demás: distinta, porque nosotros vamos a empezar a pensar desde un escorzo totalmente desconocido de la historia.

A Europa, sin ahora quererlo quizás, pero de hecho, en el juego de la historia universal, le tocó el destino, la responsabilidad, de ser los dominadores. Ellos son los que descubrieron las otras *ecumenes*, las que las dominaron gracias a la técnica y gracias a la fuerza de las armas, de la pólvora, de los caballos y las carabelas. y esa dominación les hizo pensar, aún teológicamente, desde la dominación. Si en cambio nos ponemos ahora a pensar desde los dominados, y miramos «hacia arriba», vemos todo de manera totalmente distinta. La teología pensada «desde los esclavos» de Egipto

no es la misma, de ninguna manera, que la teología que podía hacer el faraón o sus sacerdotes. De tal manera que; de pronto, tenemos un nuevo horizonte, nueva problemática: todo se manifiesta de una manera distinta. Eso es lo que pretenderemos mostrar en las últimas conferencias para que experimenten, desde una historia recuperada, que tenemos un punto de apoyo para poner en obra ahora un pensar innovador, no intencional sino inevitablemente. Todo pensar la realidad es innovador, porque nuevos somos aunque no lo queramos; y desde esa novedad tendremos que ir descubriendo ahora de qué se trata. No podemos ya pedir a los europeos que nos digan el sentido de nuestros acontecimientos, sino que nosotros les vamos a explicar a ellos cuáles son nuestros acontecimientos. No vaya a ser –es lo que creo– que viendo la cosa desde aquí y «desde abajo», podamos ver mucho más claramente, quizás, en el próximo futuro, cuál es el universal concreto, analógico, cuál es el próximo proyecto humano al que ellos mismos van a tener que abrirse. ¿Quién es el que tiene la vida que mueve el proceso de liberación? ¿Quién conduce la historia hacia el futuro: el faraón o los hebreos liberándose? Ciertamente, los hebreos liberándose. Ellos son los que saben por dónde alcanzar la libertad; ellos son ahora el momento esencial de la historia. De tal manera que a nosotros, desde la opresión, oprimidos, quizás nos toque justamente nada menos que el destino de comenzar a formular la salida de la situación universal de la iglesia y no solamente de América latina, porque estamos en una situación privilegiada: «bienaventurados los pobres». Somos pobres. Son los pobres los que están en el desierto; tienen menos cosas que les tapen los oídos; escuchan mejor las palabras provocativas; comprenden al dominador y se comprenden los oprimidos, mientras que el dominador se comprende a sí mismo y tapa al oprimido, y al fin, no comprende nada. No vaya a ser, como digo, que nuestra teología latinoamericana no solamente comience a ser un pensar nuestra situación, sino que comience a ser una palabra mucho más «explicativa» que la propia teología europea.