



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 5

CT 114 PASTORALES ESPECÍFICAS

Boff, Clodovis. “Planteamiento correcto del problema: la referencia a la praxis”. En *Teología de lo político: sus mediaciones*, 35-65.

Salamanca: Sígueme, 1980.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

1

Planteamiento

correcto del problema: la referencia a la praxis

1. *Perspectivas marginales*

La articulación particular que queremos exponer ahora entre la teología y las «ciencias sociales» tiene que quedar bien situada frente a otros modos de articulación¹. Dentro de esos modos que aquí descartamos, podemos señalar cuatro principales.

a) *Perspectiva de la unidad del saber*

No entra dentro de las intenciones de este trabajo analizar cómo las verdades a las que llegan las diversas disciplinas a partir de sus diversos puntos de vista pueden encontrar una unidad posible. Esta visión supone un lugar epistemológico exterior a cada

1. Las reflexiones sobre este problema abundan desde los últimos años, aunque no siempre se han cuidado de precisar el nivel y los términos de la relación, dentro de la verdad multiforme, entre teología y CdS. La mejor bibliografía es la que publicó el Instituto Fe y Secularidad, *Sociología de la Religión*. Estudio bibliográfico, Edicusa, Madrid 1975, donde se ofrecen 1.291 títulos (!). Para el problema específicamente *metodológico* de las relaciones en cuestión, cf. de esta obra el c. 9, arts. 1 y 2. Notemos que entre las recensiones dadas por esta bibliografía sobre las obras más importantes de cada Sección, en nuestro caso, de las ocho obras analizadas, no hay más que una que se sitúa directamente en la perspectiva que aquí hemos tomado, excepto, tal vez, el artículo de H. Schelsky, *Religionssoziologie und Theologie*: Zeitschrift für evangelische Ethik 3 (1959), 129-145, que asienta algunos principios teóricos ilustrativos en la línea de lo que exponemos en la parte II. Cf. también: G. Girardi, *Vérité et libération: les présupposés philosophiques d'une théologie de la libération*: Etudes Théologiques et Religieuses 3 (1974), 271-297: una buena aportación en el aspecto descriptivo, pero desprovista de articulación. Como términos de las «relaciones nuevas que definen a la teología» el autor cita cinco: la praxis revolucionaria, el sistema económico y social, el inconsciente colectivo, las ciencias humanas y la comunidad cristiana militante.

una de las disciplinas en cuestión. Dicho lugar sería, para hablar sencillamente y de acuerdo con la tradición, o el de una filosofía o el de una meta-teoría, como dicen los modernos. El proyecto de una síntesis del saber responde efectivamente a un anhelo del propio espíritu que, al ser uno, no puede contentarse con verdades atomizadas, sin un lazo unitario que las ligue en un todo, y procura irresistiblemente una totalización, aunque sea provisional, bajo la forma de un síntesis abierta y capaz de una reorganización interna ulterior, según el ritmo de desarrollo del propio saber. Por nuestra parte, vemos en esos esfuerzos la expresión de una exigencia de la razón teórica más que de una búsqueda de la razón práctica. Se trata del interés de los «intelectuales» más que del de los «prácticos». La totalidad que se intenta encuentra su realización en una «interpretación del mundo» más que en una «transformación del mundo», sin que por ello pueda ignorarse la relación necesaria que hay entre esos dos términos². Por lo que acabamos de decir puede verse el motivo de nuestras distancias respecto a esta perspectiva.

b) *Perspectiva de la crítica social*

Tampoco pretendemos examinar la contribución que eventualmente puede ofrecer la teología a las CdS, bien protegiéndolas de las «falsas hipostatizaciones» (M. Horkheimer) constituidas por la absolutización de sus métodos, bien contribuyendo a la creación de una teoría de la sociedad en la que puedan salvaguardarse los derechos de la subjetividad³. Es esta una perspectiva que nos parece todavía demasiado general y poco orientada hacia la praxis.

c) *Perspectiva pastoral*

En un sentido un tanto contrario al punto de vista anterior, podría buscarse también la contribución que las CdS pueden ofrecer a la teología pastoral. Se debería analizar entonces la cuestión particular de la utilización de los resultados de las ciencias men-

2. Esto ha sido, por ejemplo, lo que ha hecho magistralmente J. Ladrière en muchas de sus contribuciones, especialmente en *L'articulation du Sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Aubier-Montaigne, Paris 1970.

3. Podemos situar aquí el diálogo que la «teología política» de inspiración alemana ha procurado entablar con el marxismo de la escuela de Frankfurt: H. G. Geyer-H. N. Janowski-A. Schmidt, *Theologie und Soziologie*, Stuttgart 1970.

cionadas en función de unos objetivos pastorales específicos. Por otra parte, es sabido que fueron los objetivos religiosos prácticos los que suscitaron el interés de la teología por las CdS⁴. Sin embargo, esta perspectiva queda también marginada en nuestro trabajo, que quiere adoptar un horizonte más amplio y al mismo tiempo más radical. No se limita a la práctica pastoral, esto es, a la práctica *religiosa* de la fe, sino que se extiende a la praxis, poniendo el acento en la práctica *política* de la fe, o mejor dicho, en la «práctica cristiana de la política»⁶.

d) *Perspectiva de la sociología del conocimiento teológico*

Finalmente, nuestra empresa tampoco consiste en abordar el tema de un análisis y de una crítica sociológica de las diversas teologías. Aunque toda TdP pueda e incluso deba aprovecharse de esos estudios para poder colocar socialmente su discurso con toda conciencia y también para mantener el dominio de su propio objeto teórico, se trata allí realmente de una tentativa que no pertenece rigurosamente hablando a la jurisdicción propiamente teológica⁶. Sin embargo, si en nuestra exposición tocamos con cier-

4. Para el problema de la «sociología pastoral» o «religiosa», cf. el estudio bibliográfico antes citado, 390-394: sociología y praxis teológico-pastoral; 396-399: teología pastoral; 111-149: sociología de la religión.

5. *Pratique chrétienne de la politique* es el título del «Documento de Lourdes» del episcopado francés (1972).

6. Para la sociología del conocimiento teológico, cf. G. Liénard y A. Rousseau, *Rapports sociaux et systèmes symboliques. Conditions et implications sociales des innovations théologiques et de leur utilisation*, en Varios, *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*. Casterman, Tournai-Paris 1970, 216-236; A. Rousseau, *Le discours théologique sur la société*. *Lumière et Vie* 25 (1975), 95-102, presentando el análisis sociológico de unos treinta trabajos: y especialmente J. Séguéy, *Sociologie de la connaissance et sociologie des religions*: *Archives de Sociologie des Religions* 30 (1970), 91-107. Después de una crítica perfectamente acertada contra la mescolanza llena de prejuicios de las aproximaciones científicas que practican especialmente los teólogos, el autor reclama la autonomía de cada disciplina, refiriéndose a la «discontinuidad del lenguaje», que existe entre ellas y que hace que no exista ningún «puente» que pueda unir a la teología y a la sociología (p. 167). La «interdisciplinaridad» sería «estrictamente imposible desde un punto de vista científico» (p. 104) A nuestro juicio, aunque haya que salvaguardar el «dialecto» de cada disciplina, no vemos qué es lo que impide que una disciplina pueda articularse con otra. Por otra parte, esto es un hecho en la práctica científica ordinaria. La verdadera cuestión reside en la normativa de esta articulación.

ta frecuencia este aspecto, lo hacemos sólo de manera *indirecta* y siempre que las cuestiones de la sociología del conocimiento (teológico) se hallan en conexión clara o confusa con las cuestiones de orden epistemológico; todo ello para poder deshacer esas esas conexiones a fin de volver a articularlas de forma correcta. Los principios de esta articulación quedarán ya asentados en el párrafo 6 de este capítulo y los desarrollaremos de forma general en toda la III parte.

Estas son las principales perspectivas frente a las cuales señalaremos a continuación nuestra propia postura.

2. *Perspectiva propuesta: referencia a la praxis*

El planteamiento que deseamos proponer y desarrollar ahora en lo que concierne a las relaciones posibles entre la teología y las CdS tiene de particular el hecho de que está determinado finalmente por la existencia y las exigencias de la praxis (cristiana).

En efecto, esta cuestión tiene su punto de partida en el hecho que puede describirse de la siguiente manera:

Hay cristianos que se encuentran comprometidos en múltiples prácticas políticas. Su fe, con la visión que de ella se deriva, se enfrenta con las cuestiones de las implicaciones teóricas y prácticas de esa misma fe en la trama de relaciones de un campo *socio-histórico* determinado⁷. Esos cristianos sienten entonces la necesidad de una síntesis orgánica entre la opción fundamental de su vida, que se expresa en las coordenadas de la fe y por medio de ellas, y las opciones históricas, a las que se ven obligados de una forma o de otra. Se verifica entonces un cuestionamiento enfrentado entre la fe y la política. Esos cristianos, decididamente comprometidos o por lo menos provocados, se preguntan qué ocurre con su fe en sus enfrentamientos políticos, a dónde puede conducirlos esa fe y qué sentido puede dar a esos mismos enfrentamientos. En todo caso, la fe ya no puede poner hoy entre paréntesis la mediación política concreta, si realmente quiere ser lúcida y eficaz.

7. El concepto compuesto «socio-histórico» es una designación concreta que se refiere a una sociedad bien definida («socio») en un momento histórico bien determinado («histórico»). Esta determinación se aplica más concretamente al concepto de «coyuntura».

En otras palabras, la cuestión que se plantea a la conciencia cristiana es la siguiente: «¿Qué es ser cristiano en una situación histórica determinada, por ejemplo, en la América latina dependiente?, ¿y qué significa esa misma situación histórica a los ojos de la fe?».

Hay además otro hecho derivado del primero, que consiste en que la preocupación por una TdP ha nacido de ese terreno original que es el compromiso de los cristianos en la política. Las producciones de la TdP se han elaborado de hecho y quieren seguir elaborándose en función de ese mismo compromiso. Se trata de dos comprobaciones importantes, relaciones entre sí y que están en la base de la articulación teología-CdS.

Se ve, por consiguiente, que ha sido la relación histórica fe-política la que ha provocado la relación teórica teología-CdS. En términos más sencillos, el encuentro práctico de los cristianos con los desafíos políticos ha sido el punto de partida y la base del encuentro teórico de los teólogos con las «ciencias sociales». De esta forma la relación teología-CdS fue postulada y lo sigue siendo en su raíz por la relación fe-praxis. Consiguientemente, no hay teología a partir y en función de la praxis (política) más que por una mediación socio-analítica. Este hecho socio-histórico conduce a efectos metodológicos decisivos⁸.

Ciertamente, la TdP traduce una exigencia interna de la comunidad eclesial. Es vivida por los cristianos, los cristianos «politizados». Pero esto no significa que la cuestión que plantea la TdP sea puramente coyuntural y confesional ni mucho menos sectaria, de forma que no pueda afectar por eso en nada a los no-cristianos, como si se tratase de una «necesidad» puramente

8. Cf. Y.-M. Congar, *Situación y tareas de la teología hoy*, Sígueme, Salamanca 1970, 89-90: «Si la iglesia quiere acercarse a los verdaderos problemas del mundo actual y esforzarse por bosquejar una respuesta, tal como ha intentado hacerlo en la constitución *Gaudium et spes*, y en la *Populorum progressio*, debe de abrir un *nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral*. En vez de partir solamente del dato de la revelación y de la tradición, como ha hecho generalmente la teología clásica, *habrá que partir de un dato de hechos y problemas, recibido del mundo y de la historia*. Es mucho menos cómodo. No podemos ya contentarnos con repetir lo antiguo, partiendo de las ideas y de los problemas del siglo XIII o del siglo XIV. Tenemos que partir de los problemas y de las ideas de hoy, como de un 'dato' nuevo que es preciso, ciertamente, esclarecer por el 'dato' evangélico de siempre, pero sin poder aprovecharnos de las elaboraciones ya adquiridas y poseídas en la tranquilidad de una tradición segura» (el subrayado es nuestro).

subjetiva y arbitraria. Al contrario, el cristiano vive la experiencia de la fe en la política como si se tratase de algo que toca al destino del hombre y a su vocación más profunda, como si se tratase de una posibilidad óptica de la realización última del hombre, de todo el hombre. El cristiano se pregunta si el desafío de las luchas políticas no le afecta más de lo que parece a primera vista o más de lo que puede ver un cientista social. En eso consiste quizá el porqué más radical del interés que manifiestan los cristianos comprometidos por una síntesis teórico-práctica entre fe y política, a cuya elaboración está llamada la teología.

Digamos entonces que lo que postula de hecho una reorganización interna del discurso teológico es precisamente lo político, en la medida en que unos cristianos realizan la experiencia de ello en sus vivencias y en sus prácticas concretas.

Entretanto, puesto que las tareas y las prácticas políticas no pueden realizarse adecuadamente más que por una comprensión exacta de su naturaleza y puesto que no es posible esa comprensión más que a través de los análisis positivos de las disciplinas respectivas, la relación que la Teología puede mantener con las tareas y con las prácticas políticas mencionadas no puede mantenerse debidamente más que por medio de la asimilación de los resultados de dichas disciplinas por el propio teólogo. Por consiguiente, para una teología que mire a la praxis, las CdS ejercen una función de mediación teórica necesaria, que es lo que hemos convenido llamar «mediación socio-analítica»⁹.

De esta manera, cuando decimos que la praxis es el referente decisivo de la articulación TdP-CdS, consideramos a la praxis como el *conjunto de prácticas* que tienden a la transformación de la sociedad o a la producción de la historia. Por consiguiente, «praxis» tiene para nosotros una connotación fundamentalmente

9. La inevitabilidad, de hecho, para la teología, de una mediación analítica «profana» no se ha escapado a la percepción de K. Rahner en el momento en que reflexionaba, *post festum*, en el estatuto teórico de la *Gaudium et spes: Réflexions sur la problématique théologique d'une Constitution Pastorale*, en Varios, *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Mame, Paris 1967, 13-42. Sobre este mismo problema, cf. E. Schillebeeckx, *La «categoría» crítica de la teología*: Concilium, supl. al n. 60 (1970), 216-223: «en el momento actual es imposible la teología sin la crítica y la aportación positiva de las ciencias» (221); igualmente J. Ladrière, *La sociologie, son introduction dans la pensée catholique*, en Varios, *Jacques Leclercq, l'homme, son oeuvre et ses amis*, Casterman, Tournai 1961. 185-205: «La teología social tiene que apoyarse en un conocimiento lo más adecuado posible respecto a la realidad social» (203).

política, dado que es por medio de lo político como es posible intervenir sobre las estructuras sociales¹⁰.

Por otro lado, «política» encierra siempre un contenido teórico bastante amplio, que implica sustancialmente cuatro elementos: estratégicos, técnicos, éticos y utópicos (en el sentido del proyecto histórico). Como nuestro estudio no pretende directamente la elaboración de una «teología política», sino la de una teoría de la «teología política», no desarrollaremos aquí el concepto de «política» ni sus implicaciones teóricas y prácticas. Así pues, este concepto tendrá en nuestra exposición un contenido forzosamente abstracto¹¹. Esta actitud explica por qué hablamos de lo «político» («teología de lo político») y no de la «política». La primera idea designa la instancia o el orden político, a saber, el lugar del poder de organización y transformación social; la segunda idea se refiere a una práctica histórica particular, que concierne siempre a la instancia del poder¹².

Por tanto, lo «político», tal como lo comprendemos, tiene que definirse en referencia al poder. Pero es preciso añadir que

10. Distinguimos con Cl. Lévi-Strauss entre «praxis», que es «la totalidad fundamental» o la «actividad social» que pertenece a la infraestructura, y «prácticas», que son «las realidades discretas, localizadas en el tiempo y en el espacio»: *La pensée sauvage*, Plon, París 1962, 172s. Además, adoptamos por nuestra cuenta, incluso en función de la «práctica teológica», la definición de «práctica en general» que da L. Althusser: «Todo proceso de transformación de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de 'producción') determinados»: *Pour Marx*, 167 (el subrayado es nuestro). En Althusser lo que nosotros llamamos «praxis» lleva el nombre de «práctica social». Esta, para él, «supone un número elevado de prácticas distintas», a saber, la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica, la práctica teórica, etcétera: *Ibid.*, 167s. En eso Althusser coincide con Lévi-Strauss. Cf. también G.-G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, A. Colin, París 1968, donde se define a la «práctica» como «una experiencia totalizante y activa», que incluye su «contexto» social.

11. Cf. las obras generales siguientes, las dos primeras de las cuales ofrecen una extensa bibliografía: J. Touchard et al., *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid 1970; M. Duverger, *Métodos de las ciencias sociales*, Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1972; Id., *Introducción a la política*, Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1976; M. Prélôt, *La science politique*, PUF, París 1969 (bibl.: 126); G. Boutoul, *Sociologie de la politique* (bibl.: 124; los clásicos de la política).

12. Para esta distinción cf. P. Ricoeur, *Le paradoxe politique: Esprit* (mayo 1957), 729-731. Para las definiciones dadas y para la expresión «teología de lo político» cf. R. Coste, *Les communautés politiques*, Desclée, París 1967, 7-11 y 21-28.

el lugar de ese poder no es solamente el Estado, sino más ampliamente la sociedad. Mejor dicho, su lugar es la relación entre la sociedad y el Estado. De esta manera se evita tanto una idea minimizante de lo político, en la que lo político se confundiría con la política del aparato estatal, como una idea maximalista de lo político, en donde lo político absorbe todo lo social. Si en un sentido todo lo social es político, en otro, todo lo social no es solamente político¹³. A pesar de las discusiones de las CdS en torno al concepto de «política», era preciso dotar a dicho concepto, en nuestro trabajo, de un contenido determinado, aunque precario.

Por lo que se refiere a la expresión «mediación socio-analítica», hay que superar inmediatamente el equívoco que pueda suscitar. Cuando hablamos de «mediación socio-analítica», queremos decir que los análisis y estudios en general de las CdS son una mediación para la *teoría* teológica. Son mediación teórica de la teología. Se trata de un problema que interesa a la teoría. Es distinto afirmar que los estudios de las CdS son mediación (teórica) para la *práctica* de la fe. Es éste un problema que se sitúa del lado de la práctica. Pero es preciso reconocer la vinculación recíproca de estos dos problemas. De hecho, lo que defendemos en este párrafo es que el segundo problema está en la base del primero: dado que los cristianos sienten la necesidad de recurrir a las Cd en función de su práctica concreta, por ser algo que afecta a su propia vida de fe, por eso precisamente se plantean esos cristianos la necesidad (derivada) de una articulación teórica sistemática entre teología y CdS. Tal es el sentido de la MSA. Está determinada, en última instancia, por la praxis concreta, pero no de un modo mecánico y directo.

Aquí dejamos expresamente al margen las otras mediaciones posibles de la teología, aunque vayan ordenadas a lo político, por ejemplo la mediación que ha ofrecido tradicionalmente la compañera clásica de la teología, la *mediación filosófica*. No cabe duda de que ésta puede prestar su colaboración a una TdP, en lo que se refiere a la esencia del poder, del Estado, del conflicto,

13. Cf. O. Mongin, *Quelques livres sur la politique, l'Etat et l'auto-gestion*: Esprit 7-8 (1976), 38-54. E. Morin: «desde la computadora hasta el coito todo tiene ahora una dimensión política»: cit. por P. Blanquart: *Lumière et Vie* 19 (1970) 12. Es muy conocida la declaración lapidaria de E. Mounier: «La política no lo es todo, pero está en todo»: *Oeuvres*, Seuil, Paris 1962, t. 3, 528.

de la sociedad, del derecho, etc. Pero aquí prescindimos de la idea de una articulación *mantenida* con la filosofía, no porque sea inútil esta articulación, sino por la decisión lúcida de introducir a la teología en la praxis real, y esto bajo la presión de la urgencia histórica.

Sea como sea, no queremos conceder el privilegio a la mediación filosófica, incluso por su carácter especulativo o al menos por su tendencia al especulativismo. Escogemos voluntariamente establecer una relación con los análisis empíricos y positivos más que con las especulaciones filosóficas, pues tenemos miedo de que en la actual coyuntura socio-histórica que es la nuestra, especialmente en el «tercer mundo», la filosofía intervenga fatalmente en la mistificación de la realidad, ordinariamente dramática, de las masas oprimidas. De todas formas, si fuera preciso filosofar, lo haremos en la medida de los propios imperativos históricos.

✓ La vinculación de la teología con la praxis por medio de la MSA tiene por objeto salvar a la teología del teorismo vacío que en ciertas circunstancias es la marca del *cinismo académico*, si prestamos atención al escándalo clamoroso de las muchedumbres famélicas y sufridas de nuestro mundo¹⁴.

Realmente se sabe ya desde Kant que la ciencia puede presentarse bajo la forma de un modelo abierto, con posibilidades infinitas de desarrollo, y esto en virtud del dinamismo interno que le da vida¹⁵. Se sabe, por otro lado, que en lo concreto de

14. «Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales (...). Por eso... 'es necesario salvar a la teología de su cinismo': H. Assmann, *o. c.*, 40; cf. también 126.

15. Cf. J. Ladrière, *Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension*, en Varios, *Chemins de la raison*, 29-46. «Como se ha observado en varios países y para otras ciencias más avanzadas que la nuestra (sociología), el conocimiento científico puede irse acumulando *ad infinitum* ritualmente sin que la ciencia avance, produciendo, en cambio, confirmaciones y reconfirmaciones de hipótesis o acumulación de meros datos, pasando inclusive al cliché y a lo insulso e impidiendo síntesis comprensivas»: O. Fals Borda, *La crisis social y la orientación sociológica: una réplica*: Aportes (Paris) 15 (1970), 74. Igualmente H. E. Todt, *La méthodologie de la coopération interdisciplinaire*, en Varios, *Recherche interdisciplinaire et Théologie*, Cerf, Paris 1970, 20: «Si abandonáramos las disciplinas científicas a su lógica inmanente, no cesarían de producir paradigmas nuevos y cada vez más diferenciados».

las determinaciones socio-históricas, toda ciencia se define por la realización efectiva de sus posibilidades intrínsecas, con vistas a los objetivos concretos que le adjudican ciertos grupos sociales, y más en concreto los grupos dominantes en la medida en que actúan en función de sus intereses particulares. En este momento la crítica epistemológica de la ciencia cede su lugar a la crítica ético-política. De hecho, la ciencia no se sostiene en el aire, sino que conoce una existencia y una significación social, y por consiguiente una posición de fuerza. La ciencia no deja de estar, también ella, prendida en la red de las relaciones de poder. Este es el sentido de una «política científica» más o menos establecida, que impone un modo de organización y de utilización favorable a los intereses de los grupos sociales¹⁶.

Si asociamos la reflexión teológica a las tareas históricas por la mediación de las CdS (MSA), es porque queremos evitar el peligro de una teología «pura», que acabaría siendo inevitablemente una superproducción gratuita de significaciones, en otras palabras, una «hemorragia del sentido» debida a la «infinitud de las palabras» de su incontinencia¹⁷.

3. *La «moral social» de la teología clásica*

Es cierto que la teología tradicional se preocupó también de las cuestiones llamadas «políticas».

Pero su consideración de lo político se muestra impropia para captar lo político, tal como podemos hacerlo hoy por medio de las CdS. Esa teología se movía todavía dentro del espacio que le ofrecía la mediación filosófica. La problemática dentro de la que estudiaba la cuestión social y política estaba marcada por el idealismo, incapaz de percibir los datos positivos de los hechos y situaciones sociales.

Hoy nos damos cuenta (y sólo hoy podemos hacerlo) de que la consideración tradicional no estaba en condiciones para apro-

16. Para la crítica ético-política de la ciencia, cf. Ph. Roqueplo, *L'énergie de la Foi*. Science, Foi, Politique, Cerf, Paris 1973; G. Fourrez, *La science partisane*. Essai sur la signification des démarches scientifiques, Duculot, Gembloux 1974 (bibl.: 163-165); J. M. Lévy-Leblond - A. Jaubert (ed.), *(Auto) critique de la science*, Seuil, Paris 1975 (bibl.: 299-310); J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Ffm. 1968.

17. Son expresiones de R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*: Communications 8 (1966), 1.

piarse de lo político en su expresión concreta, empírica e histórica. La verdad es que la «teología social» dejaba fuera de su perspectiva las determinaciones positivas propias de lo social. En consecuencia, tampoco ella podía adoptar un método correspondiente a ese objeto particular. r

De este modo la teología tradicional, por un lado, no consiguió tratar de los problemas políticos a no ser bajo la forma de cuestiones vinculadas con la *ética*. Por otro lado, la propia perspectiva ética, debido a su naturaleza abstracta, conducía necesariamente a la reflexión teológica hacia el moralismo. Esta deformación suplementaria del objeto social podía llevar el nombre de «idealismo ético». Se trata, a nuestro juicio, de dos limitaciones o restricciones fundamentales que la «moral social» imponía a las cuestiones sociales y políticas, cuyo efecto era un estrechamiento del campo de la *interpretación*, por parte del objeto, y del campo de la *interpelación*, por parte del método.

En lo referente a la primera restricción, en dependencia del concepto del *objeto teórico* en cuestión —lo social—, contentémonos con señalar que para la fe cristiana lo político no es solamente un espacio vacío de aparición de los valores éticos. Es más bien un espacio estructurado, que tiene una consistencia propia y que está cargado desde siempre de una significación particular que el discurso teológico tiene que poner de manifiesto. Con anterioridad a la operación teológica la historia, campo y efecto al mismo tiempo de la praxis (política), es el lugar posible y real de la epifanía de Dios, de la llegada de su reino, del acontecimiento de la salvación, tal como lo percibió la fe judeocristiana y como atestiguan las Escrituras¹⁸.

La historia (y lo mismo puede decirse de la política) no debe por tanto considerarse simplemente como una tarea que realizar o un valor que buscar, sino también y sobre todo bajo la forma de una revelación o de un sentido que se va descubriendo a su manera en el curso de los tiempos. Por eso el trabajo de la teología no es solamente ético, sino también dogmático o hermenéutico. En su cualidad de hermenéutica, la teología intenta manifestar la «verdad» de Dios (revelación) en la historia y sobre la sociedad.

18. Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, Sígueme, Salamanca 31976 esp. 131ss y 461ss; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vol., Tübingen 1920-1921: «Yahvé era un Dios de la historia y más en concreto de la historia política y militar», «el Dios del destino político».

En su cualidad de ética, la teología, basándose en la primera operación, procura identificar los imperativos socio-históricos que se plantean a los cristianos y a los hombres en general a partir del plan de Dios, de la utopía del reino, o también del horizonte escatológico. Por consiguiente, la TdP no es simplemente una «teología aplicada», sino que es también en su raíz y ante todo una «teología dogmática».

Pasemos ahora a la segunda limitación que deforma a la «teología social», la que se refiere al *método*. Esta limitación arrastraba consigo el defecto del punto de partida. Al no darse cuenta de la consistencia profana de lo político y su posible significación teológica, las consideraciones de la «teología social» se contentaban con una *trasposición* pura y simple de las reglas de la moral privada al ámbito de lo político. Según un modelo fundamentalmente taxinómico, enunciaba toda una serie de normas que juzgaba válidas para guiar la vida y la acción privada del cristiano individual en el área de las prácticas sociales. Por eso mismo, el *desnivel* existente entre la conciencia y las estructuras, entre la subjetividad individual y la objetividad política, era un tema que quedaba totalmente ignorado.

Este género de teología, hecho de principios puros y abstractos, no tenía condiciones más que para ordenar una práctica ética correlativa, esto es, una moral hecha a la medida de la conciencia individual y regida por las intenciones del cristiano particular. Era incapaz de pronunciarse a propósito de los medios efectivos para aplicaciones concretas. Todas estas cuestiones quedaban limitadas al *laissez-aller* y *laissez-faire* de la conciencia privada, cuyas contradicciones frente a otras prácticas privadas se resolvían por medio de la ideología del «pluralismo»¹⁹.

No es difícil comprobar que esta moral se mostraba desprovista de una percepción concreta, no-especulativa, de lo social que manejaba. No deja de merecer entonces las críticas que le han hecho de abstraccionismo y de a-historicismo²⁰.

19. En este párrafo recogemos, remodelándolas, las críticas de la moral social que ha hecho J. Comblin, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Ed. Universitaires, Paris 1974, 25-30.

20. Para el estatuto epistemológico de la TdP resulta instructivo examinar las circunstancias que dieron origen a la célebre y enorme (unas mil páginas) obra del teólogo, historiador y sociólogo alemán E. Tröltzsch, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* en *Gesammelte Schriften* I, Tübingen 1912: un teólogo había desarrollado el tema de la cooperación de la iglesia en la solución del problema social desconociendo

Hasta aquí nos hemos referido a la «moral social» clásica. Pero si quisiéramos ser más completos, tendríamos que referirnos también a las orientaciones particulares de esta moral. Entre ellas podríamos aludir a la «teología política» inspirada en la escolástica²¹, a la «politische Theologie» clásica alemana²², a la corriente inspirada en esta última y que dio su visto bueno al nacionalismo alemán²³, y también a la corriente que se opuso a la anterior y que tuvo a K. Barth como jefe de fila²⁴. Y podríamos continuar todavía citando a la «nueva teología política»²⁵ y algunas otras.

por completo la verdadera naturaleza del problema —lo social— así como las posibilidades reales de la iglesia para resolverlo; esto llevó a Tröltzsch a tratar esa elaboración de «libro miserable» y le replicó analizando las relaciones entre iglesia y sociedad. De allí salió una obra de... *sociología* del cristianismo. Esta es para nosotros una primera lección: necesidad de una MSA. Sin embargo, Tröltzsch se quedó allí: respondió a un libro de teología (social) con un libro de sociología (religiosa). Esto fue lo que le llevó a Bodenstein a tratar a Tröltzsch de «teólogo fallido»: H. H. Schrey, *Neuere Tendenzen der Religionssoziologie: Theologische Rundschau* 38 (1973), 54-63 y 99-118. Esta es para nosotros la segunda lección de la controversia: la necesidad de una MH.

21. Pensamos aquí en los que idearon la «nueva cristiandad»: N. Berdiaeff, E. Gilson, E.-I. Marrou, E. Mounier y sobre todo J. Maritain.

22. Cf. el famoso trabajo de A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (1929).

23. Cf. los casos de C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923; W. Stapel, *Theologie des Nationalismus* (1932); F. Gogarten, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Jena 1932; H. M. Müller, etc.

24. En la oposición podemos citar a E. W. Eschmann, H. Keller, R. Grusche, E. Peterson y un ala del «socialismo religioso», al que pertenecían P. Tillich y K. Barth. Cf. del primero, *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus*, en *Gesammelte Werke* II, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962. Pero es la figura profética de Karl Barth la que domina la escena con su celo devorador por la palabra de la revelación, que dispensa de toda mediación humana, incluso de una mediación de tipo socio-analítico, como demuestra de manera elocuente la famosa *Confesión de Barmen* (1934), de la que Barth fue inspirador y redactor: «Jesucristo, tal como nos atestiguan las sagradas escrituras, es la única palabra de Dios que debemos escuchar, en la que hemos de confiar y a la que hemos de obedecer en la vida y en la muerte. Rechazamos la falsa doctrina según la cual, más allá de esa única palabra de Dios, la iglesia podría y debería reconocer igualmente, como fuente de su predicación, otros acontecimientos y poderes, otros fenómenos y verdades, más allá de la revelación divina», cit. por D. Cornu, *Karl Barth et la politique*, Labor, Genève 1968.

25. Es inútil recordar aquí los nombres de J. B. Metz, D. Solle, J. Moltmann, etc., cuyas teologías pasan sin duda por la mediación del

Desde que nos situamos en el nivel estrictamente metodológico, nos damos cuenta de que todas estas corrientes, independientemente de sus respectivas posiciones ideopolíticas, no han adoptado realmente una MSA segura. Quedaron arrinconadas en la MH, llegando a veces a asumir mediaciones socio-especulativas con preferencia a las mediaciones socio-positivas.

Las observaciones que acabamos de hacer a propósito de las corrientes citadas no pretenden constituir una crítica que haga abstracción de sus respectivos contextos históricos y culturales y de su «posible grado de conciencia» (L. Goldmann). Su función es la de permitirnos precisar tanto la diferencia como el carácter actualmente imperativo de la relación TdP-CdS, tal como la discutimos en esta I parte.

4. *El imperativo cultural por una MSA*

Antes de seguir adelante, quizá convenga recordar el lugar teórico en que nos situamos para hacer nuestras reflexiones. Digamos que practicamos aquí un discurso que tiene por objeto la práctica teórica de la TdP; así pues, lo que está en juego en el debate que hemos emprendido es precisamente la *razón teológica*. Se trata de la posibilidad teórica y de la necesidad práctica de producir una TdP que reciba todo su rigor de una sintaxis probada y aprobada.

Debe quedar claro que no es nuestro propósito reducir todo el lenguaje de la fe al discurso *teológico* solamente, negando la legitimidad de otras prácticas discursivas de la fe, como el discurso profético, el discurso místico, el discurso pedagógico o catequético, el discurso parenético, etc. No cabe duda de que esos discursos tienen su propio carácter específico, pudiendo también tratar de lo político a partir de su propia sintaxis y según su lugar y su momento de intervención dentro de una coyuntura socio-histórica determinada.

Por lo que a nosotros atañe, creemos que lo que hoy tiene que imponerse respecto a esas prácticas discursivas siempre legítimas es la determinación epistemológica del *logos* teológico en

marxismo, pero de un marxismo todavía muy hegeliano, especulativo, humanista y casi podríamos decir teológico, tal como se presenta en el joven Marx y como exploró la escuela de Frankfurt.

frentado con los problemas políticos. Puede ser que existan ventajas en reservar el nombre de «teología» para un discurso construido a partir de una gramática establecida, mientras que conferir esa apelación a todo *discurso religioso*, como los que acabamos de citar, sería demostrar que no se sabe muy bien de qué se habla y suprimir toda la diferencia que pueda existir entre discurso teológico y discurso religioso. Lo que aquí está en discusión no es una palabra, cuya aplicación está ligada en gran parte a las conveniencias y convencionalismos sociales, sino aquello que designa la palabra «teología», las exigencias teóricas que señala y las posibilidades racionales que encierra.

Pensamos que es la situación actual de la fe, ante el desafío del momento histórico presente, lo que empuja a la teología a buscar un nuevo rigor teórico. En el pasado, cuando la sociedad no constituía todavía un problema para la conciencia por el hecho de su relativa coincidencia con ella, todavía era posible practicar un discurso especulativo, bien filosófico, bien teológico, respecto a la realidad social. Debido al escaso grado de desarrollo de sus relaciones sociales, la sociedad caminaba en cierto modo por sí misma, sin problemas especiales. Pero desde el momento en que se convirtió en un problema para sí misma a nivel de la práctica (modo de organización), debido a la situación histórica particular en que desembocó la sociedad europea de finales del siglo XVIII, se hizo evidente que también en el nivel de la teoría (modo de comprensión) era preciso situarse de manera distinta, esto es, de modo consecuente. Este parece ser que fue el contexto de aparición de las ciencias del hombre, en particular de las que conciernen a la sociedad²⁶. De este modo, el estado crítico en que se encontraron las sociedades occidentales, enfrentadas con los problemas concretos de una nueva reordenación social, fue una sollicitación sumamente poderosa en favor de una intervención consciente y reflejo de la sociedad sobre sí misma²⁷.

26. Cf. G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la conscience occidentale*, Paris 1966-1972 (6 vols. publicados); Id., *Sciences humaines*, en *Encyclopaedia Universalis* t. 14, Paris 1968, 767-772; M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Seix Barral, Barcelona 1968, especialmente la parte II.

27. La revolución francesa fue la gran experiencia histórica por la que una sociedad tomó conciencia de que ella era producto de su propia acción, en el sentido de J. B. Vico, *Scienza Nuova* (1725): «La humanidad es obra de ella misma». Cf. también A. Touraine, *La production de la société*, Seuil, Paris 1973, 62s: «El nacimiento de la sociología», y 10: «La sociedad no es lo que es, sino lo que ella se hace ser».

La reflexión cristiana, por su parte, reaccionó ante este fenómeno de la civilización a partir de las determinaciones idiosincrásicas de la institución eclesial. Ahora bien, ésta se encontraba ligada al antiguo orden de cosas: el feudalismo, puesto en cuestión. El modo como reaccionó fue entonces una vuelta al pasado —la edad media— convenientemente idealizado. En el campo de la intelectualidad católica, el movimiento de la neoescolástica encuentra aquí en parte su explicación. De la misma forma que la iglesia había asimilado con retraso y con pesar el movimiento de la historia, también aconteció lo mismo con el movimiento de la cultura que le correspondía y que se expresaba entonces en las nuevas ciencias (humanas) que surgían²⁸.

De todas formas, en la actualidad, la teología no puede ya permanecer ajena a la nueva *episteme* so pena de seguir viviendo en la prehistoria de las ciencias del hombre, cargada en adelante con su pasado ideológico. Realmente debe ser considerada como «ideológica» una teología que se contenta con un discurso filosófico-antropológico, pasando en silencio las relaciones sociales del hombre, como por ejemplo su situación de clase, su actitud política, etc., reduciéndose a la captación de los rasgos comunes a todos los hombres, tomados en su trascendentalidad. En esos términos el humanismo que apoya esa teología antropológica no deja de ser una ideología²⁹. No es que una reflexión teológica

28. Cf. D. Dubarle, *Epistémologie des sciences humaines* (mimeo), en el Institut Catholique de Paris, 1973, 177-179: «El efecto retardado del estremecimiento de la teología católica». En cuanto a la reacción de la Iglesia ante el nacimiento de las sociedades liberales, cf. E. Poulat, *L'Eglise romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique*: Archives de Sciences Sociales des Religions 37 (1974), 5-21.

29. Una de las tesis más importantes de Althusser es que el marxismo no es un «humanismo teórico», sino una ciencia, la «ciencia de la historia». Cf. especialmente *Pour Marx*, 255-258: «Marxismo y humanismo». La teología no se ha dado suficiente cuenta todavía de la superación del humanismo ideológico realizado por las ciencias, ni siquiera dentro de los círculos de la «teología política». Aludiendo a esta situación, Althusser escribe: «La 'trascendencia' autoritaria o escatológica... florece en nuestros días en muchas teologías, unas de ellas reaccionarias, pero otras muy progresistas, desde Alemania y Holanda hasta la América latina, pasando por España»: *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris 1973, 22. Léanse también los dos testimonios siguientes, uno de un sociólogo y otro de un intelectual. Y. Le Gal, refiriéndose a los teólogos clásicos que «hicieron» el Vaticano II, dice: «...esas grandes tentativas... ignoraron los principales acontecimientos culturales de su época... No es posible ya pasar en silencio la utilización tranquilizadora, en el Vaticano II, de estos teólogos de 60 años, qui ignoraban las cuestiones más candentes de la actualidad... (Los cristia-

trascendentalizante esté desprovista por completo de sus títulos de legitimación. Incluso puede ser necesaria como mediación filosófica para una T 1. Pero el humanismo teológico no puede *ya* ocupar el lugar de una TdP vinculada a la praxis. No puede ya pretender ocupar *todo* el espacio de la problemática teológica. Si no reconoce la aparición de una nueva serie de cuestiones que ahora tienen en cuenta las «ciencias humanas» y si no sabe dialogar con esa nueva positividad, por ejemplo, como MSA para una T 2, corre el peligro de elevarse por los cielos vaporosos de la ideología hasta desaparecer entre las nubes...

Así pues, una perspectiva como la del *De civitate Dei* de Agustín o la del *De regimine principum* de Tomás de Aquino, se muestra hoy ampliamente insuficiente para responder a la problemática socio-histórica actual. La integración de la nueva positividad de las ciencias del hombre es hoy una condición *teórica* indispensable para el rigor de un discurso teológico (MSA) y una condición *práctica* esencial para su inserción en la praxis (política). Por otra parte, es esto lo que sienten los ambientes teológicos, más despiertos, pero sobre todo los ambientes cristianos politizados, que se esfuerzan en pensar la fe según la medida de sus nuevas tareas históricas³⁰.

nos) apenas han salido del humanismo»: *Déplacements dans l'Eglise: une cartographie*: Autrement 2 (1975), 91. Y el director de la revista *Esprit*, J.-M. Domenach, afirma por su parte: «Mostradme una teología que esté a nivel de nuestra cultura; yo no la conozco. La del P. de Lubac o la del P. Chenu se situaba en el nivel del discurso humanista del siglo XIX..., y los que llevan hoy a cabo una reflexión sobre la fe son gente que ha pasado por el molde de las ciencias humanas, que hablan el discurso contemporáneo y se sirven de las argumentaciones que están de moda. Pero no son, propiamente hablando, teólogos»: citado por S. Maillard, *Un langage en mittes*, *ibid.*, 24, y por G. Morel, *ibid.*, 80. Reaccionando contra Althusser, más quizás que respondiéndole, el exegeta español J. M. González Ruiz ha escrito *El cristianismo no es un humanismo*, Madrid 1966.

30. *Gaudium et spes*, n. 62: «Los más recientes estudios y descubrimientos de las ciencias... suscitan nuevas cuestiones que... piden también a los teólogos nuevas investigaciones». Y más adelante, *ibid.*: «La investigación teológica persiga un conocimiento profundo de la verdad revelada y al mismo tiempo no descuide el contacto con el tiempo».

5. *Crítica de Marx a la teología*

La necesidad de la relación esencial de la teología con las CdS se hace sentir con especial agudeza cuando se examina la crítica que dirigió Marx a la teología hegeliana de su época, acusándola de mistificar los problemas reales en virtud de su carácter especulativo y abstracto.

Todavía hoy podemos sacar provecho de aquella crítica³¹. No discutiremos aquí el caso concreto de la crítica marxiana de la religión, sino más en concreto la crítica de Marx a la teología, especialmente a la teología de los jóvenes hegelianos, en particular la de B. Bauer y D. F. Strauss. Observemos que Marx se coloca en el punto de vista de la praxis. De hecho, lo que le interesa es dar una solución efectiva a los problemas reales de su tiempo.

El programa de Marx se puede resumir en esta fórmula: «Nosotros no transformamos las cuestiones profanas en cuestiones teológicas. Transformamos las cuestiones teológicas en cuestiones profanas»³². También podríamos recordar aquella otra afirmación: «La crítica de la teología se transforma en crítica de la política»³³.

La principal queja de Marx contra la teología, que asemeja por otra parte a la filosofía especulativa hegeliana, consiste en que la teología da una explicación espiritual e ideal a los problemas materiales y reales. La teología, según Marx, «des-realiza» las contradicciones concretas volatilizándolas, disolviendo su densidad material, hasta transformarlas en entidades espirituales, «fuera de la realidad». Por eso la teología opera como abstracción del mundo y de la historia, como separación frente a la realidad, en suma, como fantasmagoría. Esta forma de pensamiento —dice Marx— es «la expresión trascendente, abstracta, de la situación existente y de los hombres reales»³⁴.

Para Marx la teología es el sistema de la religión, una «ideología teórica», como dirá su discípulo Althusser. Pues bien, la

31. Para esta crítica nos referimos de buena gana a Ch. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après K. Marx*, PUF, Paris 1963, 165-190 y 248-253. De esos pasajes hemos tomado la mayor parte de las citas de este párrafo.

32. K. Marx, *Zur Judenfrage* (1844), MEGA I, 1/1, 581s.

33. K. Marx, *Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie* (1843-1844), MEGA I, 1/1, 608.

34. K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* (1845), MEGA I, 3, 210-213

La religión es para Marx una teoría alienada (en segundo grado) de un mundo ya alienado (en primer grado). La teología sería, en resumen, *la ciencia (invertida) de la conciencia invertida de un mundo pervertido*³⁵.

A los ojos de Marx los discursos sobre la moral³⁶ o sobre el amor³⁷ ocultan la realidad de la alienación, engañan al hombre por el hecho de ser «la expresión fantástica del mundo real» «desde un punto de vista religioso, la respuesta a todas las *cuestiones reales* no puede consistir más que en algunas *imágenes* llenas de énfasis religioso y que ahogan en neblina toda significación. Sólo puede consistir en etiquetas altisonantes, tales como 'género humano', 'humanidad', 'especie', etc., y en la transformación de toda *acción real* en una *frase fantástica*»³⁸.

Este género de soluciones ilusorias y espiritualizantes —piensa Marx— inmovilizan las energías humanas y no producen, en consecuencia, resultado alguno: el viejo mundo sigue siendo el mismo.

Pero, ¿cómo se sitúa el propio Marx frente a la realidad que, según él, la teología es impotente para explicar y para resolver?

Empieza en primer lugar *desteologizando* los problemas. Es lo que se desprende del tratamiento que aplica a un problema particular, «la cuestión judía»: «En lo que respecta a Bauer..., atribuir al judaísmo una significación 'únicamente' religiosa, podría preverse que la emancipación de los judíos se trasformaría igualmente en un acto filosófico-teológico (...). Nosotros, por nuestra parte, preferimos *romper con la formulación teológica de la cuestión*. La cuestión de la capacidad de emancipación del judío se transforma para nosotros en la cuestión de saber cuál es el elemento *social (gesellschaftlich)* particular que es preciso ven-

35. Cf. K. Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, 607: «La religión es la teoría general de este mundo (al revés), y su suma enciclopédica, su lógica en la forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, sus sanciones morales, su cumplimiento solemne, su razón general de consuelo y de justificación».

36. Cf. K. Marx, *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral*. Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte. Gegen Karl Heinzen (1847), MEGA, I, 6, 298-327.

37. Cf. K. Marx, *Der Volkstribun, redigiert von Hermann Kriege* (1846), MEGA, I, 6, 1-21.

38. K. Marx-F. Engels (ed. H. Assmann y R. Mates), *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca 1974, 171.

39. Id., *o. c.*, 173s; cf. también 339 y 354ss. En la frase citada es Marx el que subraya.

cer para suprimir el judaísmo (...). Consideremos al judío real, profano, no al *judío sabático* como hace Bauer, sino al *judío cotidiano*. No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real»⁴⁰.

Esta cita traduce el espíritu de la crítica marxiana a la teología especulativa. Esta sería simplemente una «ideología», por el hecho de explicar las cosas al revés. Pues bien, la teología, según Marx, no explica absolutamente nada. No hace más que dar una solución *simbólica* a los problemas *reales*, mientras que es preciso dar una solución real a los problemas reales. Y esto no puede hacerse más que captando la causalidad real de esos problemas reales. Una vez dada esta condición previa, estaremos dispuestos a dar un remedio real a unos problemas igualmente reales.

Ahora bien, en opinión de Marx, la teología hace todo lo contrario. Disuelve los problemas concretos dándoles una respuesta abstracta. Realizaría entonces una *metátesis eis allo genos*, una extrapolación (indebida) a otro orden de cosas. Y el resultado es que el hombre y el mundo del hombre siguen sin cambiar⁴¹. Sin embargo, siempre según Marx, la supresión efectiva de las condiciones de vida existente llevará consigo la supresión de la teología en su cualidad de sistema ilusorio de explicación de esas mismas condiciones, que son las que la engendraron⁴².

40. K. Marx, *Zur Judenfrage*, 600s. Fuera de la primera fase subrayada, es Marx el que subraya.

41. Cf. K. Marx, *Critique de l'économie politique* (Manuscritos de 1844), Union Gén. des Editions, Paris 1972, 259-262: «Contra los jóvenes hegelianos».

42. Cf. H. Marx-F. Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Dietz Verlag, Berlin 1960, 42: «La verdadera resolución práctica de esta fraseología, la eliminación de estas representaciones en la conciencia de los hombres, no se realizará —lo repetimos una vez más— sino a través de una transformación de las circunstancias y no a través de las deducciones teóricas». *Carta a A. Ruge*, noviembre 1842: «He insistido en que hay que criticar a la religión desde el punto de vista de la política, y no a la política desde el punto de vista de la religión... Ya que la religión, que vive de la tierra y no del cielo, no tiene en sí misma ningún contenido y se disuelve apenas se liquida la realidad absurda de la que ella es teoría»: citado por G. Morel, *Problèmes actuels de religion*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, 73. Sin embargo, leemos: «Ciertamente el fenómeno místico es susceptible, entre otros muchos, de un intento de interpretación científica, al mismo tiempo necesaria e insuficiente, en nuestra perspectiva cristiana; pero ¿por qué ha de huir de una lectura a la luz de la fe que aceptamos hacer, por ejemplo, en lo que respecta al universo político?»: Ph. Warnier, *La foi d'un chrétien révolutionnaire*, Fayard-Mame, Paris 1975, 123.

Frente a estas críticas la reacción de la teología tuvo un carácter generalmente apoloético. Y tenía razón, al menos en parte, ya que al imperialismo espiritual (espiritualismo) que él creía ver en la religión, Marx opuso un materialismo que a los ojos de los teólogos no podía ser menos imperialista. Por otro lado, es preciso reconocer en beneficio de Marx el mérito de haber permitido ver que efectivamente una teología (y antes de ella una fe) que no reconozca objetivamente una situación histórica real determinada y que no le haga justicia se convertirá necesariamente en un discurso vacío, imposible de acreditar, mistificador.

Así pues, *después de Marx se hace imposible teologizar como antes en lo relativo a los problemas sociales*. Y en cuanto que la teología los siga ignorando, esas críticas tendrán razón en contra de ella, de forma que no les será posible más actitud que la de mantenerse en su posición antiteológica de base.

La prueba auténtica de una respuesta adecuada de la teología a estas críticas será la de ser capaz de asumir la verdad que contienen sin sucumbir en ese intento. Pues bien, en función de este desafío es como se situó y se sigue situando la MSA⁴³.

6. Los dos regímenes de la práctica teológica

Nuestra posición respecto a la realización de la TdP con la praxis a través de la MSA suscita una serie de cuestiones que ponen en juego la posibilidad misma de una TdP a título de un discurso articulado. En efecto, la tesis que vincula la teología a la praxis puede conducir bien al *empirismo* de una teología sacada directamente de la praxis y que trata directamente de la praxis, o bien al *pragmatismo* de una teología orientada directamente a la praxis o dirigida inmediatamente en favor de la praxis.

43. «No es posible liberarse del marxismo más que asimilándolo y superándolo: J. Comblin, *Autour de la «athéologie de la révolution»*: La foi et le temps 5 (1975), 529. Cf. todo este número, consagrado a la cuestión que aquí analizamos, así como el n. 117-118/23 (1974) de *Lumière et Vie*. Entre las recientes reacciones teológicas frente a la crítica marxista podemos señalar: J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972; Fr. van den Oudenrijn, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx*. Herausforderung der Theologie, Kaiser, München 1972; F. Refoulé, *Marx et saint Paul*, Cerf, Paris 1973; L. Boisset, *La théologie en procès face à la critique marxiste*, Centurion, Paris 1974.

Planteamiento correcto del problema: la referencia a la praxis

En este debate teología-praxis, la teología puede concebirse de tal manera que no parezca tener más determinaciones que las de la praxis como tal. Sería la propia praxis la que le dictase las reglas de su práctica. Y no sería entonces, por consiguiente, más que una simple «reflexión» de intereses exteriores.

En el extremo opuesto puede ser que se considere a la teología como absolutamente desligada de todo contexto histórico. Sería como una instancia que trascendería a la historia y a la praxis, como si no tuviese ninguna relación con ellas. Esa sería, a nuestro juicio, una concepción *idealista* y especulativa de la teología.

Observemos que este debate no es específico de la teología, sino común también a otras disciplinas. Agita vigorosamente a los ambientes científicos de hoy, sobre todo en lo que atañe a las *implicaciones políticas* de las ciencias. Incluso parece ser que no hay ninguna ciencia que no se haya visto envuelta actualmente en esta discusión. En ella las posiciones se encuentran de alguna manera repartidas entre los dos puntos extremos que acabamos de señalar: el empirismo o el pragmatismo y el idealismo o el teoricismo ⁴⁴.

Estas son, en resumen, las posiciones características de ambas orientaciones, que dependen en el fondo de una opción, o por la justicia o por la verdad, o por la práctica política o por la práctica científica. Sería simplista y hasta pretencioso decir que cada una de estas posiciones tiene su parte de verdad. La cuestión está en comprender la articulación de las verdades parciales.

44. El debate más interesante fue sin duda el de la *Werturteilsstreit* (controversia sobre los valores) a comienzos de siglo, debate que dividió a los miembros de la *Verein für Sozialpolitik* (Asociación de política social) de Berlín. M. Weber, miembro de dicha asociación, rompió clamorosamente con ella en favor de una *wertfreie Wissenschaft* («ciencia pura»). Sobre este caso y para bibliografía, cf. R. Dahrendorf, *Sociedad y Sociología*, Tecnos, Madrid 1974, 12-17. Pero la cuestión sigue abierta. A título de ilustración, cf. la discusión tan interesante que ha opuesto a O. Fals Borda y a A. E. Solari, dos analistas sociales latinoamericanos, defendiendo el primero una «sociología comprometida» y el segundo una «value-free sociology». Los documentos de este debate realmente típico son: O. Fals Borda, *Ciencia y compromiso: problemas metodológicos del libro «La subversión en Colombia»*: Aportes 8 (1968), 118-128; A. E. Solari, *Algunas reflexiones sobre el problema de los valores, la objetividad y el compromiso en las ciencias sociales*: Aportes 13 (1969), 6-24; O. Fals Borda, *La crisis social y la orientación sociológica: una réplica*: Aportes 15 (1970), 62-76; A. E. Solari, *Usos y abusos de la sociología: una duplica*: Aportes 19 (1971), 42-53.

Para poner un poco de luz en este claroscuro sostendremos una tesis cuya exacta comprensión resulta capital para todo nuestro estudio ulterior. Tendremos más adelante ocasión de resumir y de ampliar las observaciones esquemáticas que vamos a hacer, cuando tengamos que estudiar la cuestión de la teoría y de la praxis en general en la III parte, que tiene precisamente como tema esta cuestión. Pero ya desde ahora es necesario exponer los principios de la problemática referida, ya que nos parecen esenciales para la definición correcta del estatuto teórico de la teología, por un lado, y de su posición social y política, por otro ⁴⁵.

Así pues, afirmamos que en relación con la praxis la teología es al mismo tiempo:

- a) autónoma y
- b) dependiente.

45. Es preciso decir aquí que casi no hemos encontrado fuentes específicas y sistemáticas para la elaboración de la articulación teoría (científica) y praxis (política), problema que es sumamente difícil como señala, por ejemplo, uno de los mejores epistemólogos actuales de las ciencias del hombre, G.-G. Granger, *Science pratique et pratique de la science*, en Varios, *Dialogues en sciences humaines*, Publications des facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles 1975, 55-57. L. Althusser está entre los teóricos más rigurosos y fecundos que pensaron en esta articulación. En *Lire le Capital* I, 69-71, ofrece excelentes elementos teóricos para esta articulación. Subraya allí la diferencia entre las prácticas diferenciadas y se opone a «una concepción igualitaria de la práctica», defendiendo la necesidad de pensar «una nueva concepción de las relaciones entre la teoría y la práctica» (70). Podríamos decir que el Althusser I (hasta 1967) es el de la «autonomía», mientras que el Althusser II (desde 1967) es el de la «dependencia». Pero más adelante, en la parte III, haremos algunas críticas a las insuficiencias de su reciente evolución. En su estudio *Vérité et praxis dans la démarche scientifique*: *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 284-310, J. Ladrière pone un principio básico para la articulación que analizamos, afirmando que la práctica científica tiene que concebirse por una parte como un «sistema» particular, o sea, «como una totalidad compleja, relativamente capaz de aislarse respecto a lo exterior, dotada de un grado suficiente de estabilidad y capacidad de evolucionar... en virtud de recursos puramente internos» (293), y por otra parte como un sistema «situado también en relación con otros sistemas», entre ellos el «político» (301s). Cf. del mismo autor, *La science, le monde et la foi*, Casterman, Tournai 1972, 59s, y *L'articulation du sens*, o. c., 50, passim. Véanse las posiciones tan claras y tan iluminadoras de R. Dahrendorf, o. c., 13-31 y 287-311. Cf. finalmente Tomás de Aquino, *S. T.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 2: *Quamvis dicit possit quod ipse actua speculativae rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio, quantum ad suum exercitium et per consequens cadit sub ordinatione prudentiae (dependencia), sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, non cadit sub consilio nec sub prudentia (autonomía).*

Esta formulación parece, a primera vista, contradictoria. Sin embargo, basta una sencilla ojeada, que no sea tan superficial como la que recae sobre el contenido semántico y hasta etimológico de estos dos términos, para darse cuenta de la posible relación entre ellos y para disipar consiguientemente la impresión inicial.

En efecto, el término «autonomía» quiere decir simplemente la propiedad de ser gobernado por uno mismo, por una ley propia. Esta noción designa la estructura interna, la lógica inmanente de lo que está en cuestión. Si está permitido hablar así, se diría que la «auto-nomía» mira hacia dentro, hacia el lado de la esencia.

Por su parte, la «dependencia» mira hacia fuera, en dirección de la existencia. Esta noción sugiere una relación exterior, algo así como las condiciones efectivas que permiten poner en movimiento la lógica anteriormente referida. De esta manera, un sistema autónomo puede muy bien estar en dependencia de unos factores externos en lo que respecta a su efectividad concreta y a otras determinaciones de su existencia.

Pasando ahora a la aplicación de estas dos categorías a la práctica de una disciplina determinada, en nuestro caso, la práctica teológica, puede decirse que el primer término, «autonomía», designa el modo propio de funcionar la teología. Su normativa no le viene de fuera ni es dictada por unas instancias extrínsecas. La teología posee en su propio interior lo que le permite constituirse y funcionar, sin que sea «en el vacío». Desde este punto de vista, dentro de los límites que la definen, la teología no tiene que dar cuentas de su práctica a ninguna instancia exterior, como por ejemplo la política, la ciencia, etc. Ella se constituye a sí misma. De este modo la teología es *autónoma* en el sentido kantiano del término, esto es, está sujeta a la ley de la que ella misma es el sujeto.

Por consiguiente, nos oponemos a la concepción pragmatista que pretende servirse de la empresa teológica como si fuera una agencia de prestación de servicios pastorales o políticos determinados. Si así fuera, la teología no sería ya más que *la voz de la praxis*. No tendría más nombre propio que el de «ideología», precisamente por ser incapaz de sostenerse en pie a partir de unas determinaciones inmanentes y conscientemente establecidas. Y en el mismo momento en que esa «teología» se creyera «realizada» y «consumada» en la praxis y por la praxis, habría perdido todo interés para esa misma praxis, pasando a ser un mero simulacro,

un instrumento muerto, apto para cualquier clase de uso, hasta de usos contradictorios.

Es necesario afirmar ya desde ahora con toda claridad las tesis que desarrollaremos luego en la III parte: no es la posición social de una producción teológica, ni su destino político, ni siquiera su relevancia temática lo que decide de su *calidad teórica*. Una práctica teológica como tal, sólo es «culpable» de los criterios de su gramática, o sea, del conjunto de las reglas que organizan su discurso. Por eso, el juicio sobre su «verdad» no puede pronunciarse más que en el interior de su perímetro epistemológico, incluso en lo que se refiere a la «verificación por los hechos».

Pasemos ahora a la dimensión de «dependencia» de la teología respecto a la praxis, la sociedad, el mundo o la historia. En este nivel, la teología se presenta como una práctica concreta, ejecutada por unos agentes concretos y que desemboca en unos resultados concretos, gracias a unos instrumentos teóricos y técnicos igualmente concretos. Así la disciplina teológica, como por otra parte cualquier otro saber, está inserta dentro de una red compleja de determinaciones materiales e históricas que las sitúa en algún lugar dentro del campo socio-histórico. Cualquier teoría es susceptible de una localización geográfica y de una señalización histórica. Esto significa que está, ante todo, en dependencia de múltiples condiciones de producción: materiales, culturales, políticas, etc. Y luego, que sus resultados pueden destinarse a tal objetivo social o político o a tal otro.

Por consiguiente, hemos de afirmar: a diferencia de la relación interna de autonomía, que se define como una *relación teórica de verdad*, la relación de dependencia que estamos exponiendo ahora se define como una *relación práctica de función*. Esta relación puede ser pluriforme: una aplicación técnica, una utilización política, una mediación ética, etc.

Observemos, sin embargo, que la distinción entre el régimen interno (autonomía) y el régimen externo (dependencia) de una disciplina es solamente una distinción formal, aunque esté dotada de una base real. Estos dos aspectos coexisten evidentemente y sólo a través de una operación abstractiva es posible diferenciarlos, con la intención de percibir mejor la articulación existente y sus implicaciones. Si los distinguimos aquí es para unirlos mejor. «Distinguir para unir» (Maritain). Por eso puede decirse que toda ciencia es al mismo tiempo *neutra y comprometida*.

Consiguientemente, en lo que atañe al orden de la existencia concreta, esto es, en el plano de las prácticas teóricas actuales,

esas dos dimensiones son difícilmente discernibles en lo que cada una de ellas tiene de propio en comparación con la otra. Bástenos aquí con haber propuesto la perspectiva que nos parecía capaz de iluminar relativamente la cuestión planteada. Creemos que la distinción analítica que hemos sugerido nos proporciona un instrumento conceptual que puede capacitarnos para poner un poco de orden en la definición de la identidad epistemológica de la teología y de su relación con la praxis⁴⁶.

Surge aquí una objeción que consiste en decir que el lenguaje de la teología se refiere al orden del sentido o del valor, y no al orden de los hechos o de las estructuras (ciencia), y que entonces la «verdad teológica» es necesariamente «funcional» («verdades saludables») y que está por consiguiente orientada hacia unas finalidades exteriores al conocimiento.

Digamos simplemente que no se puede confundir el *conocimiento* de una cosa con la misma *cosa*. Pues aunque la teología trata de valores, no por eso el conocimiento teológico es idéntico a esos valores.

Por otro lado, si la teología habla del *bien*, no puede hacerlo más que *bajo el aspecto de lo verdadero*. Esta necesidad pertenece a la naturaleza o a la estructura de la razón, cuyo objeto trascendental es precisamente la verdad⁴⁷.

Existe, por tanto, una función de la inteligencia que puede ejercerse sobre las significaciones y los valores, con el propósito de juzgar de su «verdad» y determinar así los «verdaderos» valores, las significaciones «auténticas». Es un abuso reducir el ejercicio responsable y serio de la razón únicamente al campo de las ciencias (en el sentido moderno). La razón teológica dispone

46. Dejamos aquí de lado la cuestión del descubrimiento científico, la del nacimiento y constitución de una teoría y hasta de una nueva ciencia. Es ésta una región intermedia entre la epistemología (autonomía) y la sociología del conocimiento (dependencia) y que sería de la competencia de la historia de las ciencias y de la psicología del saber. En efecto, se sabe que hay que distinguir en una ciencia el «contexto del descubrimiento», en relación con sus condiciones exteriores (psicológicas, sociales, etc.), y el «contexto de la justificación», que se sitúa en su lado interno (construcción racional y validez lógica y experimental). Sobre estas ideas cf. H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, The Univ. of Chicago Press, Chicago 1961 (orig. 1938); K. Popper, *Logic of scientific Discovery*, Basic Books, New York 1958.

47. Cf. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 3, a. 3, ad 9: «El bien puede ser considerado bajo un aspecto especulativo», aun cuando en sí mismos coincidan el bien y la verdad.

de una sintaxis propia, proporcionada a su objeto teórico y que le prohíbe decir cualquier cosa.

En este sentido es siempre necesario aplicar la distinción capital entre *objeto real* y *objeto teórico*. El Dios del teólogo no es ni puede ser más que un objeto *teórico* y el teólogo, como tal, no puede tener otra pretensión, pero el Dios del creyente no es ni puede ser más que un objeto *real*⁴⁸. Confundir estos dos niveles es cerrarse el camino para hacer teología. En el nivel estrictamente teológico será menester afirmar lógicamente: el conocimiento de la salvación es tan poco salvador como resulta poco azucarado el conocimiento del azúcar⁴⁹.

7. Vigilancia ideopolítica y otras consecuencias

Las relaciones de un saber cualquiera, tanto si es explicativo (estudio de las estructuras) como comprensivo (estudio de las significaciones), con su exterioridad socio-histórica constituye una especie de red de líneas que se entrecruzan y que tienen funciones diversas: técnicas, estratégicas, políticas, éticas, etc.

La vertiente interna y la vertiente externa de una disciplina no están, sin embargo, desprovistas de vinculación. Un saber determinado no se constituye ni existe efectivamente más que en el interior de una sociedad, en un momento definido de la historia, en función de unos intereses concretos, etc. El sentido de una «política científica» consiste precisamente en gobernar la producción, la distribución y el consumo de los productos científicos y culturales en general. Esto quiere decir que la «verdad» está siempre, por así decirlo, «en venta». Ese estado se deduce de manera evidente, ante todo, del hecho de una «política científica» de un estado; luego, de las múltiples prácticas sociales, como la pedagogía (dosificación de la instrucción según el grado de desarrollo de la persona en cuestión), la diplomacia (secretos de estado), el trabajo profesional (secretos de profesión), los medios de comunicación social, el comercio, etc.

48. Recuérdese la distinción de Tomás de Aquino entre lo *enuntiabile* y la *res*: S. T., II-II, q. 1, a. 2, ad 2. Nótese que aquí *res* tiene un valor ontológico y no técnico.

49. Paráfrasis de L. Althusser, *Lire le Capital* I, 132. Más adelante volveremos más detenidamente sobre la distinción entre conocimiento (de lo real) y lo real (por conocer o conocido).

Por consiguiente, no existe un saber total, ni una verdad pura. Ni siquiera la teoría más científica, ni la especulación más metafísica, ni la palabra más mística pueden evitar verse insertas concretamente dentro de las mallas de las determinaciones socio-históricas y ejercer allí una función objetiva, desdoblado quizá una significación objetiva distinta de la intención subjetiva de su autor.

El control absoluto del conocimiento es sin duda un proyecto en el fondo inasequible, por el hecho de suponer aquello mismo que pretende controlar: el conocimiento. Esto no impide que la búsqueda del conocimiento esté marcada por toda clase de condicionamientos, al menos implícitos.

Si quisiéramos aplicar esta condición general del saber a la teología, nos daríamos cuenta de que también ella participa del juego de las determinaciones históricas y políticas particulares. De ahí se sigue que el teólogo tiene que estar permanentemente atento al régimen externo de su práctica. Tiene que ejercer una *vigilancia ideopolítica* continua respecto a la significación institucional política o de otro género de su investigación o de sus resultados. Está llamado a adquirir la capacidad de situarse cada vez con menor ingenuidad en el contexto socio-histórico que es el suyo y de insertarse de una manera crítica frente a la coyuntura política del momento.

En virtud de su doble función de ser la interpretación normalizada de la revelación (hermenéutica) y la de ser también su proposición en términos de actitudes morales (ética), la teología no puede ni mucho menos permanecer insensible a los efectos ético-políticos de su propio discurso.

Además, está llamada igualmente a darse cuenta de la distinción que hay que hacer entre las intenciones subjetivas y los resultados objetivos⁵⁰. De todas formas, éstos no se dejan controlar por completo, debido a la naturaleza misma de la mecánica social. Por eso, el «teólogo político», por muy vigilante que

50. Todos los grandes teóricos de la sociedad han reconocido el des-nivel que existe entre conciencia y estructura, entre intención («subjetiva») y significación (objetiva); así Marx, Durkheim, Weber. Es el problema de la «descentración (social) de la conciencia». Sobre esto cf. P. Bourdieu, J. Cl. Chamboredon y J. Cl. Passeron, *Le métier de sociologue*. Préalables épistémologiques, Mouton, Paris-Haya²1973, 29-34: «La ilusión de la transparencia y el principio de la no-conciencia»; Fr. Houtart, *Sociologie de l'Eglise comme institution*, Louvain 1973-1974 (mimeo), 65-67: «Las limitaciones a la significación de las prácticas de los actores».

tenga que estar sobre los efectos políticos de su práctica, debe en virtud de esa misma vigilancia guardarse de todo voluntarismo, que confiere a las intenciones una fuerza de transformación que ellas no tienen de hecho. Se trata en este caso de una norma que no soporta una formulación en forma de recetas, sino que se aprende en la praxis como tal.

Para que el principio de la vigilancia ideopolítica pueda comprenderse en sus debidos términos, creemos oportuno añadir lo siguiente.

Por parte de la autonomía, la teología tiene necesariamente que abstraer, para constituirse, de su relación con las inmediateces socio-históricas, gracias a la *epojé* metodológica que le abre el espacio y el tiempo específicamente teóricos⁵¹. Es ésta una operación del espíritu que pone entre paréntesis al mundo circundante del yo empírico para elaborar en el espacio de la razón su propio texto según las leyes de su sintaxis particular.

Por parte de la dependencia, la teología no puede practicar una abstracción *real* frente al mundo en donde está necesariamente inserta. No solamente su materia prima, sino incluso su producto, las condiciones de su operación, etc., pertenecen de hecho al mundo histórico. Todo lo que constituye, por así decirlo, el cuerpo material de una disciplina, como los agentes, los lugares, los presupuestos, los planos, los recursos, etc., está ligado a su condición de realidad socio-histórica. Aunque dotada de una lógica propia, la operación teórica no es realmente posible más que con la condición de articularse en un espacio social determinado⁵².

Por consiguiente, no hay que separar, ni mucho menos confundir, el *lugar teórico* con el *lugar sociológico*. El primero se sitúa en el nivel de la razón, en cuanto trascendencia frente al

51. Cf. L. Althusser, *Lire le Capital* I, c. 4, 112ss: «Esbozo del concepto de tiempo histórico». *Etiam nos, secundum quod aliquid aeternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus*: Agustín, *De Trin.* IV, c. 20. Sobre la trascendencia (relativa) del espíritu humano respecto a las coordenadas espacio-temporales, cf. Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 3, a. 10, ad 8; *S. T.*, I-II, q. 53, a. 3, ad 3; *Contra Gent.*, II, cap. 96; y sobre todo *S. T.*, I, q. 112, a. 1, ad 1.

52. Hoy se acentúan bastante en los ambientes marxistas las nociones de «en última instancia» y de «autonomía relativa». Pero no creemos perfectamente seguro que este último concepto explique la situación especial del saber que nosotros, por nuestra parte, intentamos entender por medio de los dos conceptos mencionados. De todas formas, la noción de «autonomía relativa» no nos parece bastante analítica.

mundo; el segundo en el nivel de la sociedad, en cuanto lugar de inscripción histórica de cualquier práctica.

Estas explicaciones pretenden dar a entender cómo una teoría, preocupada de su relación con la sociedad, no puede prescindir del esfuerzo teórico, ya que saldría perturbada esa relación como tal, al quedar la praxis servida por un instrumento poco seguro y de escasa consistencia. Además, si es verdad que es precisamente la relación con la praxis lo que impele finalmente a la teología a pensar en su propio estatuto teórico, no es menos verdad que sólo con esa condición puede ofrecer la teología un servicio válido a la praxis de la fe.

A partir de la distinción fundamental que hemos establecido entre régimen de autonomía y régimen de dependencia creemos que estamos en posesión de los medios conceptuales que nos permitan comprender un poco más claramente el hecho de una teología que, queriendo ser «rigurosa» y «científica», no consigue defenderse de la acusación de «alienada», «irrelevante» o «reaccionaria», ya que, al ignorar e incluso al negar su relación con la historia, está de hecho inscrita en ella de forma que merece realmente la censura señalada. Aunque pueda construir teorías «verdaderas» y «ortodoxas», esta teología «seria», que desconociera los imperativos del momento histórico, estaría ocultando los problemas reales y desviaría al pensamiento más allá de las urgencias, a veces dramáticas, que marcan ciertas situaciones sociales.

Por otro lado, somos también conscientes de que es posible a una teología estar situada de manera estratégicamente correcta frente al movimiento histórico y mostrarse al mismo tiempo desprovista de una calidad teórica suficiente. En este caso esa teología corre realmente el peligro de verse sometida por completo a unos objetivos inmediatos, sin haberse asegurado una distancia crítica satisfactoria. Observemos que no tenemos aquí en cuenta el caso extremo, que consiste en usar y abusar de la teología sin el menor respeto a su propia consistencia, jugando con sus productos y manipulándolos caprichosamente. Ese comportamiento no merece ni siquiera el nombre de «ideología», sino sólo el de «vandalismo» puro y simple. En cualquier caso, el vigor político nunca puede servir de sustituto al rigor teórico.

Si es posible sostener estas posiciones, entonces cabe la posibilidad de ser un «buen teólogo», incluso estando «al margen de la historia, lo mismo que puede uno estar muy «comprometido» aun siendo un teólogo mediocre. Se trata de dos tipos de proble-

mas distintos, como ya señaló Nietzsche: «La objetividad y la justicia son dos cosas que no tienen nada que ver una con otra».

Finalmente, es preciso añadir que los dos aspectos examinados pueden concretamente articularse de tal manera que la verdad teológica pueda practicarse en la historia y que, por su parte, la práctica política puede ser una práctica «verdadera». Pues bien, aquí entramos de lleno en el terreno de la *dialéctica*. Sólo su movimiento es el que mantiene la buena salud de la verdad teológica, así como su fecundidad histórica. Pero éste es el tema que estudiará la III parte.