



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 8

CB 105 HERMENÉUTICA BÍBLICA

Segundo, Juan Luis. “El círculo hermenéutico”. En *Liberación de la teología*, 11-45. México, D.F.: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.

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.

Capítulo I

El círculo hermenéutico

Para no comenzar con el principio de los principios, comencemos por la realidad de cada día y preguntémosnos si es posible diferenciar las actitudes de un teólogo de la liberación de las de un teólogo cualquiera.

Mi experiencia pasada y presente me enseña que, a pesar de muchos cambios, la teología se sigue enseñando de una manera autónoma, y ello no a futuros profesores de teología, sino a las personas normales que sólo deben hacer uso de ella frente a problemas reales de gente ordinaria.

Cuando hablo de la autonomía de la teología académica me refiero a una larga tradición en las Iglesias cristianas. El cristianismo es una religión *bíblica*, esto es, la religión de un *libro* o de varios libros, ya que eso es precisamente lo que significa la palabra Biblia. Esto significa también que la teología no puede desviarse por su cuenta de ese camino, sino volver repetida e indefinidamente a interpretar el mismo libro. La teología no es —o por lo menos no es en primer lugar— una interpretación del hombre o de la sociedad.

Por supuesto, ligada como está a un libro, la teología no se declara autónoma con respecto al pasado y a las ciencias o aspectos científicos para conocer ese pasado, como la historia en general, las antiguas lenguas y culturas, la historia de las formas bíblicas o de la redacción de la Biblia, etcétera. Pero sí se declara, explícita o implícitamente, autónoma con respecto a las ciencias del presente.

Por ejemplo, un teólogo tan progresista como Schillebeeckx puede llegar a decir que la teología no puede nunca ser ideológica —en el sentido marxista de la palabra— porque no es otra cosa que la aplicación de la palabra divina a la realidad presente.¹ Parece creer ingenuamente que la palabra de Dios se

¹ “La interpretación basada en la fe no agrega nada a la realidad; simplemente explicita un elemento que las demás interpretaciones descuidan o confunden. En este sentido, sí; no

aplica a las realidades humanas en el interior de un laboratorio inmune a todas las tendencias y luchas ideológicas del presente.

Pues bien, un teólogo de la liberación es alguien que empieza exactamente al revés. Sospecha que todo lo que tiene que ver con las ideas está íntimamente relacionado, aunque más no sea inconscientemente, con la presente situación social, incluso, por supuesto, la teología.

La diferencia fundamental, por lo tanto, entre un teólogo académico y un teólogo de la liberación, está en que este último se ve obligado a cada paso a poner juntas las disciplinas que le abren el pasado y las disciplinas que le explican el presente, y ello en la elaboración de la teología, esto es, en su intento de interpretar la palabra de Dios dirigida a nosotros, hoy y aquí.

Sin esta conexión no existe, a la larga, teología de la liberación. En otras palabras, podrá existir una teología que *trate de* la liberación, pero su ingenuidad metodológica le será, tarde o temprano, fatal. Su destino será ser reabsorbida por los mecanismos más profundos de la opresión, uno de los cuales es, precisamente, incorporar un lenguaje revolucionario al lenguaje del *status quo*.

Vamos a tratar de mostrar que este método que pretende relacionar, tratándose de la palabra de Dios, el pasado con el presente, exige una metodología especial que vamos a llamar, con un nombre pretencioso, *círculo hermenéutico*. Una primera definición puede ser ésta: el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar. . . y así sucesivamente.

La fórmula *círculo hermenéutico* se ha usado en un sentido estricto para designar el método usado por Bultmann para la interpretación de la Escritura y, en particular, del Nuevo Testamento. Podría parecer a primera vista que

hay señales de misterio en la vida secular, habría que admitir que el cristianismo y cualquier interpretación religiosa es siempre *una superestructura y una ideología*. Pero no es superestructural si se puede demostrar que en la misma vida secular existen esas señales. . . Lo único que puede hacer una interpretación religiosa o de fe, es explicitar lo que ya está presente en esa vida. . . No se puede dar el nombre de ideología a una interpretación que saca a luz un aspecto de la realidad misma; es simplemente una explicación, es dar un nombre a algo que ya estaba anteriormente" (en la *La respuesta de los teólogos* [en colaboración con K. Rahner, Congar, Schoonenberg, Metz y Daniélou], trad. cast., Ed. CARLOS LOHLÉ, Buenos Aires, 1970, pp. 60-61).

el uso que hacemos aquí de la fórmula es menos estricto. Espero poder probar, y los lectores serán jueces de ello, que nuestro *círculo hermenéutico* merece todavía más que el de Bultmann ser llamado así en el sentido más estricto de la fórmula. Pero ello supone conocer más en detalle a qué nos referimos concretamente.

Pienso que existen dos condiciones necesarias para lograr un círculo hermenéutico en teología. La primera es que las preguntas que surgen del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y del mundo en general. Sólo un cambio tal o, por lo menos, la sospecha general acerca de nuestras ideas y juicios de valor sobre esas cosas nos permitirán alcanzar el nivel teológico y obligar a la teología a descender a la realidad y a hacerse nuevas y decisivas preguntas.

La segunda condición está íntimamente ligada con la primera. Si la teología llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por de pronto, termina el círculo hermenéutico. Además, si la interpretación de la Escritura no cambia junto con los problemas, estos últimos quedarán sin respuesta o, lo que es peor, recibirán respuestas viejas, inservibles y conservadoras.

Es muy importante, por lo tanto, comprender que, sin un círculo hermenéutico, o sea sin aceptar las dos condiciones mencionadas, la teología es siempre una manera conservadora de pensar y actuar. No precisamente por su contenido, sino a causa de que una tal teología carece de criterios *actuales* para juzgar nuestra realidad, y ello se convierte siempre en un pretexto para aprobar lo que ya existe, o aun para desaprobarlo por no corresponder a cánones más viejos todavía.

Pienso que la teología más progresista en América Latina está más interesada en *ser liberadora* que en *hablar de liberación*. En otras palabras, la liberación no pertenece tanto al contenido sino al método usado para hacer teología frente a nuestra realidad.

Antes de presentar a los lectores cuatro ejemplos de lo que podría ser un círculo hermenéutico en autores tales como Harvey Cox, Marx, Max Weber o James Cone, me parece oportuno repetir las dos condiciones que ha de tener dicho círculo: la riqueza y profundidad de nuestras preguntas y sospechas acerca de la realidad, y la riqueza y profundidad de una nueva interpretación de la Biblia. Estas dos condiciones suponen a su vez cuatro puntos

decisivos en el círculo. *Primero*: nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; *segundo*: la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular; *tercero*: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes, y *cuarto*, nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición.

Si fijamos nuestra atención en estos cuatro puntos, los buenos y malos ejemplos que vamos a presentar se volverán comprensibles y —así lo espero— útiles.

1. PRIMER INTENTO. COX Y LA CIUDAD SECULAR

El círculo que acabamos de describir teóricamente, comienza, como decíamos, con una manera especial de experimentar y valorar la realidad en general. Se trata de una experiencia crítica, casi diría por definición, al menos si ha de ser el comienzo de un círculo hermenéutico. Un hombre satisfecho con el mundo no tendrá jamás el menor interés en desenmascarar los mecanismos que le ocultan la verdadera realidad.

Karl Mannheim escribe: “Un número cada vez mayor de casos concretos viene a demostrar que a) el planteo del problema sólo es posible gracias a una *previa experiencia real y humana* donde ese problema está contenido; b) al hacer su elección entre una infinidad de datos, el pensador realiza un *acto de voluntad*, y c) las fuerzas que surgen de la experiencia viviente son muy significativas para explicar *la dirección que sigue el tratamiento del problema*”.²

Pues bien, con esta concepción del punto de partida, podemos tomar como primer ejemplo, entre otros muchos posibles, el conocido libro de Harvey Cox *La ciudad secular*. De acuerdo con Mannheim, su punto de partida, ade-

² K. Mannheim, *Ideología y utopía*, trad. cast., F.C.E., México 1941, p. 234. Estando ya escrita esta obra, llegó a mis manos el interesante libro de Walter Wink, *The Bible in human transformation*, Fortress, Nueva York, 1973. Wink expone una dialéctica interpretativa parecida, en muchos aspectos, a nuestro círculo hermenéutico. Una de esas semejanzas es que el punto de partida está situado igualmente en una cita paralela de K. Mannheim.

más de la experiencia de Cox de su propia sociedad secular, supone una selección significativa de entre los muchos datos de dicha sociedad. Concretamente, Harvey Cox está interesado en estudiar la diferencia existente entre la antigua manera de solventar los problemas apelando a los más altos valores humanos, y la nueva manera, propia de la tecnópolis, basada en la tecnología, en la eficacia, o sea, al fin de cuentas, en criterios pragmáticos.

Además, uno de los subtítulos de *La ciudad secular*: “Una celebración de su libertad y una invitación a su disciplina” muestra claramente lo que Mannheim define como “un acto de voluntad” de parte del que investiga. Harvey Cox *quiere* celebrar la libertad de la nueva sociedad pragmática, y al mismo tiempo, hablarle del cristianismo y de su mensaje. Por lo tanto, como escribe Mannheim, ese acto de voluntad adquiere significación para definir cómo va a ser tratado el problema. Concretamente, Harvey Cox no acepta la manera de tratar los problemas teológicos que tiene, por ejemplo, Tillich.

Con esto estamos en el segundo punto del círculo hermenéutico: la secularización y la urbanización proveen una base ideológica para interpretar de una manera nueva e hipotéticamente más justa la realidad, aun la realidad tecnológica. El segundo subtítulo de *La ciudad secular* lo indica claramente: “secularización y urbanización desde una perspectiva teológica”. En otras palabras, la “celebración de la libertad y la experiencia de la disciplina” de la ciudad secular deben darnos, según el punto de vista de Cox, una significativa orientación sobre cómo tratar los problemas teológicos.

Y, como decía, esta orientación comienza separando la manera en que Cox trata el pragmatismo, de la manera en que lo trata Tillich. Según Cox, “no debemos preocuparnos por el hecho de que cada vez menos personas se interesen por lo que normalmente llamamos los problemas ‘religiosos’. El hecho de que el hombre urbano-secular sea incurable e irreversiblemente pragmático... no es de ninguna manera un desastre”.³ Y Cox continúa escribiendo: “Comenzamos por aceptar al hombre pragmático *tal cual es*, lo cual nos lleva a separarnos de Tillich”,⁴ “ya que en la problemática de Tillich no hay lugar para el hombre pragmático. Su teología está basada en el supuesto de que el hombre, por su verdadera naturaleza, *debe* plantearse esas preguntas ‘últimas’ o existenciales... Tillich sostiene que debemos descubrir y llevar

³ Harvey Cox, *The secular city*, Macmillan, Nueva York, 1965, p. 69.

⁴ *Ib.*, p. 81.

al nivel de la conciencia esa preocupación última, porque ella plantea la pregunta para la cual el Evangelio es la respuesta".⁵

El verdadero desafío que se le plantea a la teología de Cox es precisamente éste: ¿Puede el Evangelio contestar las preguntas no preguntadas por el hombre pragmático? O, en otras palabras, ¿puede contestar preguntas en las que la preocupación última esté ausente?

Cuando comprobamos que Cox da a estas cuestiones una respuesta afirmativa, nos situamos en el tercer punto del círculo: ¿Cuál es la nueva experiencia teológica que permite plantearle nuevas preguntas a las fuentes cristianas? Por supuesto, lo fundamental de esa experiencia lo constituye el diálogo del teólogo con el hombre pragmático. Dialogando con él, Cox encuentra una nueva luz para interpretar muchos pasajes del mensaje bíblico, en una palabra, la posibilidad de establecer lo que él llama "una teología viable del cambio social revolucionario".⁶ Por supuesto, no es éste el lugar para analizar toda la riqueza de esa nueva interpretación. Lo que aquí nos interesa exclusivamente, dado nuestro propósito, es preguntarnos: ¿Le llegará esa teología al hombre pragmático?

La respuesta no es fácil. Por de pronto, si el hombre pragmático, por el hecho de elegir una Miss América por año, le está preguntando al teólogo por el sentido de ese símbolo sexual, la respuesta de Cox es la siguiente: "La objeción protestante al presente culto de La Chica debe basarse en la comprensión de que La Chica es un ídolo. . . Como todo ídolo, es, en *último* término, una creación de nuestras propias manos y no puede salvarnos. Los valores que representa como satisfacciones *últimas* —el confort mecánico, el éxito sexual, el ocio despreocupado— no tienen carácter *último*".⁷

¿Qué es lo que ha sucedido? Cox está respondiendo a esta pregunta exactamente como Tillich, apelando a los valores últimos, en lugar de aceptar al hombre pragmático tal cual es, es decir, sin preocupación alguna por dichos valores. La prueba es que, según Cox, el hombre pragmático erigió ese ídolo porque "La Chica es. . . la imagen omnipresente de la sociedad de consumo".⁸

Por supuesto, Cox nunca pretendió que la palabra de Dios no tenía otra

⁵ *Ib.*, p. 79

⁶ *Ib.*, p. 110.

⁷ *Ib.*, p. 197.

⁸ *Ib.*, p. 194 "La Chica simboliza los valores y aspiraciones de una sociedad de consumo" (*ib.*, p. 196).

función que la de aprobar todo lo que se le ocurre al hombre pragmático. Por el contrario, supone que el cristianismo debe constituir para ese hombre un fermento crítico. Pero, ¿cuál puede ser la base para esa función crítica si, al mismo tiempo, el teólogo debe aceptar al hombre pragmático tal cual es? Si esto último es aceptado seriamente, el hombre pragmático, sin dejar de serlo, debe aceptar *la base*, por lo menos, de esa crítica. Pero esa base justamente no puede ser el apelar a los valores últimos, porque, claro está, no es ésa una base común al teólogo y al hombre pragmático.

La única manera de ser crítico dejando al hombre pragmático tal cual es, en la cuestión que nos ocupa, sería mostrarle que el culto de La Chica no es *conveniente* para los intereses de la sociedad de consumo. Pero, ¿se puede usar la Escritura para un argumento de esa clase? Cox parece no pensarlo así, puesto que vuelve atrás y se refugia en argumentos como los de Tillich, que serán, quizás, válidos, pero que dejan frío al hombre pragmático, si verdaderamente lo es.

Pero tal vez no sería totalmente imposible interpretar la Biblia y dialogar por medio de ella con el hombre pragmático tal cual es. Al fin y al cabo, la palabra de Dios dialogó siempre con hombres preocupados por problemas históricos bien prácticos. Por ejemplo, con hombres preocupados con la pragmática necesidad de salir de la esclavitud de Egipto, de establecerse en la tierra prometida, de volver de la diáspora o del exilio, de restaurar el reino de David. Jesús mismo dialogó constantemente con discípulos sistemáticamente preocupados por obtener los primeros lugares en la inauguración del Reino. Además, varias partes de la Biblia, como el Libro de los Proverbios, o aun muchos consejos de Jesús mismo, parecen ser puramente pragmáticos si no astutos, como, por ejemplo, la manera con que enseña a los discípulos a apoderarse indirectamente de los mejores lugares en los banquetes. . .

De todos modos, Harvey Cox no intenta hacer una nueva interpretación —pragmática— de la Biblia, para seguir dialogando con el hombre de la ciudad secular. El círculo hermenéutico se interrumpe cuando parecía llegar a su término —provisorio— de una nueva interpretación de la Escritura.

Por supuesto que *La ciudad secular* es mucho más que un círculo hermenéutico interrumpido. Sólo que nuestro interés se centra aquí en ese punto y no en enumerar la cantidad de cosas interesantes y fecundas de esa obra.

Ahora bien, ¿por qué o dónde se interrumpe el círculo? Al parecer la segunda pregunta es fácil de contestar: se interrumpe en el tercer punto, antes

de pasar al cuarto que consiste precisamente en la nueva interpretación bíblica. Pero si atendemos a la primera pregunta, al porqué, tal vez lleguemos a la conclusión extraña, pero interesante, de que el círculo estaba condenado desde el *primer* punto. Aunque sea *a posteriori*, sabemos que Cox nunca aceptó al hombre pragmático tal cual es, ni a la sociedad de consumo tal cual es. Nunca se comprometió con ellos. Así, una de las condiciones —el acto de voluntad— que Mannheim señala como esencial para el punto de partida, nunca existió plenamente. Y esa falta de base entusiástica, diría yo, le va a impedir a Harvey Cox realizar un círculo completo y revolucionar así, por lo menos en cierta medida, la teología, al menos con *La ciudad secular*.

Resumamos. Un círculo hermenéutico en teología supone siempre un profundo compromiso humano, es decir, una *parcialidad* conscientemente aceptada, y no ciertamente por criterios teológicos, sino humanos.⁹

La palabra *parcialidad* puede sorprender, puesto que se supone comúnmente que una ciencia comienza con la más absoluta imparcialidad. Y ésa es precisamente la pretensión de la teología académica. Pero es muy importante no caer en el error de aceptar esa pretensión como valedera. La teología académica podrá ignorar su inconsciente parcialidad, pero el mismo hecho de presentarse como imparcial es un signo de su parcialidad conservadora en el mismo punto de partida. Seamos conscientes de que no existe tal cosa como una teología autónoma, imparcial, académica, flotando por encima de las opciones humanas y de las parcialidades. La teología más académica está íntima, aunque tal vez inconscientemente, comprometida con el *status quo* psicológico, social o político.

⁹ “Esto es válido también en el terreno teológico. La elección del punto de partida está determinada y dominada por normas que descansan de antemano en la teología, la que, a su vez, debiera ser la consecuencia de este primer comienzo. Pero entonces ya no es posible hablar de un punto de partida elegido ‘sin prejuicios’. Lo que se tiene por punto de partida ‘desprejuiciado’ en la realidad parece ser, sin embargo, un salto ‘arbitrario’ en una determinada corriente del pensamiento o de la fe. Sucede a veces que, a la larga, alguien comienza a darse cuenta de que la corriente a la que se ha lanzado no conduce a ninguna parte. Esta experiencia le hace ver que debe sustraerse a la corriente, y, una vez en la orilla, que debe elegir un nuevo punto de partida e intentar un nuevo salto. . . Toda elección de un punto de partida en ciencia, en filosofía y en teología significa ya *∴ priori* la elección de una determinada visión del mundo y de la vida. . . La elección del comienzo señala que, *ya antes de la elección*, se ha escogido. . .” (W. H. van de Pol, *El final del cristianismo convencional*, trad. cast., Ed. CARLOS LOHLÉ, Buenos Aires, 1969, p. 199).

2. SEGUNDO INTENTO. MARX Y SU CRÍTICA RELIGIOSA

El primer ejemplo presentado nos mostró cómo se interrumpía el círculo hermenéutico por falta de un compromiso definido y total frente a una alternativa humana. Tomemos, pues, como segundo ejemplo, un autor cuya parcialidad y compromiso están fuera de toda duda, cualquiera que sea la opinión que se tenga de él o de su pensamiento: Karl Marx.

Aunque, por supuesto, es difícil incluir a Marx entre los teólogos, y él sería el primero en protestar ante esa inclusión, no puede haber duda alguna sobre la influencia de Marx en la teología contemporánea, y muy en especial en la más imaginativa y creadora.¹⁰

El punto de partida del pensamiento de Marx y, en especial, de su relación con la religión, es la opción hecha por él entre interpretar y cambiar el mundo. Para Marx, debemos cambiar el mundo, y hacerlo con el proletariado y para el proletariado.

“La historia —escribe Marx— de todas las sociedades existentes hasta ahora, es la historia de la lucha de clases.”¹¹ Y luego continúa: “Nuestra época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado la lucha de clases. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado.”¹²

¹⁰ Sobre la influencia del pensamiento marxista en la creación de la teología de la liberación latinoamericana, véanse, en especial, los dos capítulos siguientes. No cabe, empero, negar que, en la asignación de la etiqueta “marxista” a un pensamiento o a una influencia, existe un evidente problema de lenguaje. Prescindiendo de que existen mil maneras diferentes de interpretar y concebir el marxismo por quienes se sienten identificados con él, está también el hecho de que los grandes pensadores no se substituyen unos a otros, sino que se fecundan y completan. El pensamiento, a partir de Aristóteles, no será nunca lo que fue antes de él. En ese sentido, todos los que pensaron filosóficamente en Occidente son aristotélicos. Tampoco el modo de concebir y plantear los problemas de la sociedad será en lo sucesivo lo que fue antes de Marx. Acéptese o no todo lo que Marx dijo, concíbese de tal o cual manera su pensamiento “esencial”, siempre será cierto que no hay pensamiento social actual que no sea, en una u otra medida, “marxista”, es decir, profundamente deudor a Marx. En este sentido la teología de la liberación de América Latina es ciertamente “marxista”. Ya sé que esta frase será usada fuera del contexto; pero nadie puede esquivar eternamente los malentendidos torpes o interesados.

¹¹ *Manifiesto del Partido Comunista*, trad. cast., en Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Ed. Progreso, Moscú, 1971, t. I, p. 19.

¹² *Ib.*, p. 20.

Pensar, por lo tanto, con la intención de cambiar el mundo, significa pensar desde el interior de esta lucha, y ciertamente pensar lo que puede inclinar la balanza en favor del proletariado.

No obstante lo dicho, parece evidente que Marx sintió la necesidad de explicar, de manera más o menos implícita, desde el comienzo hasta el fin de su vida, cómo era que el proletariado, inmensa mayoría en todas las naciones desarrolladas, no conseguía superar inmediatamente las fuerzas minoritarias de la burguesía. En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx reconoce que “la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma”.¹³ Razón de más para esperar un rápido triunfo en una lucha tan desequilibrada. Sin embargo, la revolución, a pesar de mil intentos, no llega y Marx muere sin verla. Parece como si, desde el principio, Marx fuera consciente de esa tardanza y sintiera la necesidad de explicársela a sí mismo y de encontrar una sólida base para su esperanza.

Creo que Marx encuentra ambas cosas en el *materialismo histórico*. Y precisamente, con una teoría como el materialismo histórico, llegamos al segundo punto de nuestro círculo: tenemos una teoría que nos permite descubrir la verdadera realidad en el sentido mismo de nuestro compromiso histórico.

Para nuestros fines aquí baste decir que el materialismo histórico podría sintetizarse en esta sola frase del *Manifiesto*: “Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.”¹⁴ Esto significa, por un lado, que aun el proletariado debe cambiar su manera de pensarse a sí mismo, dado que esa manera, aparentemente *natural*, le ha sido impuesta por las clases dominantes para ocultarle los mecanismos del modo de producción existente contra los cuales debería luchar; y, en segundo lugar, que debemos considerar las ideas de cada época —y entre ellas, las filosóficas, las religiosas, las políticas, etcétera— como más o menos determinadas por el modo material de producción propio de dicha época.

En otras palabras, el materialismo histórico nos enseña dos cosas: primera, que la superestructura teórica y práctica depende inconscientemente,

¹³ *Ib.*, p. 27.

¹⁴ *Ib.*, p. 37.

pero en gran medida, de la estructura económica de la sociedad; y, segunda, que aun si es imposible esperar un profundo cambio de la superestructura si no se modifica la estructura económica, los cambios ideológicos son, con todo, no sólo posibles, sino aun decisivos para que la clase proletaria se vuelva consciente de sus propios intereses y posibilidades. O sea para que, amén de oprimida, sea revolucionaria.

No podemos, por supuesto, discutir aquí el consabido problema de especificar todavía más el exacto contenido que Marx le da a ese término de materialismo histórico. Y ello, en primer lugar, porque Marx mismo nunca definió tal concepto con un término exacto que sirviera para designar las relaciones entre la superestructura ideológica y la estructura económica. Usa distintos verbos para ello y, lo que es peor, los matiza con diferentes adverbios, de modo que es relativamente comprensible el que tengamos hoy en día tantas explicaciones del materialismo histórico cuantos sociólogos y filósofos han tratado de interpretar a Marx en este punto. A veces parece que los textos de Marx sostienen que la estructura económica *determina* las ideologías, a veces parece que las *produce*, a veces que las *condiciona* y aun, a veces, que *es condicionada* en parte por ellas.

De todos modos, y tomando la obra de Marx en general, se puede afirmar sin temor a errar, que Marx nunca dejó de incluir estas dos condiciones en la lucha revolucionaria del proletariado: el cambio económico del actual modo de producción, y la liberación teórica de la conciencia con respecto a las ideologías que esconden y sacralizan precisamente ese modo de producción que explota al proletariado.

Veamos algunos pasajes de Marx que pueden confirmarlo. En el "Prólogo" de la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx escribe: "El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual *en general* [he aquí una de esas formas adverbiales —*en general*— que matizan un verbo determinista]. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia." Y continúa poco después: "Al cambiar la base económica, se revoluciona, *más o menos rápidamente*, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas

o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres *adquieren conciencia* de este conflicto y luchan por resolverlo.”¹⁵

¿Estará destinada esta distinción a indicarle al proletariado que deje de lado la lucha *ideológica*, o que se la confíe al mero proceso económico? Si el conjunto de la obra de Marx desmiente obviamente tal hipótesis, algunos pasajes de Marx parecerían ir en esa dirección. Por ejemplo, en la *Ideología alemana* escribe: “La moral, la religión, la metafísica y otras ideologías. . . ya no conservan. . . su apariencia de existencia autónoma. No tienen historia ni desarrollo; es el hombre el que, al desarrollar su producción material, cambia, junto con su existencia real, su pensamiento y los productos de su pensamiento.”¹⁶ Más tarde, en la misma obra, Marx escribe: “No explica la praxis por las ideas, sino la formación de las ideas por la praxis material y, de acuerdo con ello, llega a la conclusión de que todas las formas y los productos de la conciencia se pueden disolver, no por una crítica intelectual. . . sino sólo por la transformación práctica de la presente relación social. . . que no es la crítica sino la revolución la fuerza conductora de la historia, así como de la religión, de la filosofía y de todos los demás tipos de teorías.”¹⁷

Todo esto puede ser verdad, pero Marx no puede olvidar la otra cara de la revolución, es decir, la necesidad de crear una clase revolucionaria. En la misma *Ideología alemana*, reconoce que “junto con esto está la emergencia de una clase. . . que contiene a la mayoría de los miembros de la sociedad y en la que se desarrolla una *conciencia* de la necesidad de una revolución fundamental”¹⁸.

Aun en *El Capital*, Marx insiste en la necesidad de usar este modo de estudiar los problemas ideológicos, insinuando que se trata de una nueva y científica manera de tratar estos problemas, y especialmente el religioso: “Ninguna historia de la religión que falle en tener en cuenta esta base material puede ser crítica. Es mucho más fácil en la práctica descubrir el núcleo terreno de la creación mítica de la religión que, al revés, *inferir, a partir de las relaciones de vida existentes en un período, las formas ‘espiritualizadas’* correspon-

¹⁵ *Obras escogidas en dos tomos, ed. cit.*, p. 343.

¹⁶ *Ideología alemana*, trad. ingl., en K. Marx, *Selected writings in sociology and social philosophy*, Watts, Londres, 1963³, p. 75.

¹⁷ *Ib.*, p. 54.

¹⁸ *Ib.*, pp. 64-65.

dientes a esas relaciones. Pero este último método es el único materialista, y, por lo tanto, el único científico."¹⁹

Con esas palabras Marx pretende separarse de la manera que usa Darwin para descalificar a la religión, es decir, la manera fácil. La manera difícil, pero científica, de tratar los problemas religiosos —la única que Marx acepta en teoría— supone, por lo tanto: a) que cada forma religiosa tiene un lugar específico en la superestructura ideológica de una determinada época; b) que las actuales formas religiosas, aun las aceptadas por la clase oprimida, vienen de una experiencia vital hecha por las clases dominantes, y c) que el descubrir esa conexión ayuda a las fuerzas revolucionarias del proletariado.

Por lo menos, esto es lo que Marx afirma, además, con respecto a todos los otros niveles de la superestructura social: leyes, partidos políticos, sindicatos, formas culturales, etcétera.

Estamos, pues, en el tercer punto del círculo. La religión, bajo la sospecha ideológica, aparece, por una parte, como una determinada interpretación de las Escrituras impuesta por las clases dominantes para mantener su explotación (aunque tal intención no aparezca explícitamente); y, por otra parte, como una posibilidad abierta para el proletariado de hacer, por medio de una nueva y más fiel interpretación de las Escrituras, de la religión un arma para la lucha de clases.

Pero, ¿qué ocurre aquí con Marx? El círculo se detiene porque Marx, contra sus propios principios, en lugar de estudiar posibilidades particulares, concretas e históricas de la religión y de la teología, toma el camino fácil de descalificar lo religioso en general, tomándolo como un monolito autónomo y ahistórico. La religión, en el pensamiento de Marx, más que pertenecer a una superestructura ambigua, parece pertenecer a un plano puramente espiritual o, aún más, constituir una pura refutación ideal del materialismo histórico.

Por una parte, Marx escribe: "El sufrimiento religioso es al mismo tiempo una expresión del sufrimiento real y *una protesta contra el sufrimiento real.*"²⁰ Si ello es así, y todo parece indicar que Marx va a inferir cuál es, en cada época, la forma concreta, espiritualizada, de esa protesta contra el sufrimiento real, ¿por qué continúa escribiendo: "Es el opio del pueblo... *La*

¹⁹ *El Capital I*, trad. ingl., en *Selected writings*, ed. cit., p. 64.

²⁰ *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, trad. ingl., en *Selected writings*, ed. cit., p. 26.

abolición [no el cambio para acentuar y corregir esa protesta] de la religión en cuanto ilusoria *felicidad* de los hombres, es una condición para su real felicidad”²¹

El círculo hermenéutico de la teología está, por lo tanto, interrumpido. Es cierto que podríamos citar varios pasajes de Marx en que, con profunda intuición, señala la influencia social de dogmas como el del pecado original, la salvación individual, etcétera. Pero Marx, que junto con Freud y Nietzsche es llamado por Paul Ricoeur uno de los tres “grandes maestros de la sospecha”, parece no haber sospechado jamás que la ideología puede haber deformado la mente de los teólogos que interpretaron las Escrituras, haciéndolos interpretarlas inconscientemente en el sentido favorable a los intereses de las clases dominantes. Parece no tener interés alguno en determinar si ha habido o no distorsión del mensaje cristiano y si es posible y necesaria una nueva interpretación en la dirección misma de la lucha del proletariado.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, es importante decidir dónde exactamente se interrumpió el círculo. Parecería que en el tercer punto. Pero tal vez sea interesante mostrar que ello no es así y que ya desde el segundo punto el círculo estaba destinado a interrumpirse en el pensamiento de Marx.

Para comprender bien lo que el tercer punto significa en el círculo hermenéutico de la teología, es menester comprender que es la repetición del primero, pero en el reducido campo de la teología. Si el primer punto suponía un compromiso de cambiar el mundo, el tercero supone un compromiso de cambiar la teología. En otras palabras, reproduce los tres elementos que Mannheim señalaba para el primero; una experiencia valorativa concreta de la teología, un acto de voluntad por parte del teólogo con respecto a su teología y una dirección para tratar los nuevos problemas provenientes de ese acto de voluntad.

Ahora bien, si Marx se compromete a cambiar el mundo, nunca tuvo una experiencia de la teología como ciencia ligada a las fuentes. Una filosofía de la religión no puede desempeñar la misma función que la teología, puesto que no se siente ligada a una interpretación de las fuentes bíblicas. Por otra parte, el acto de voluntad de Marx de abolir la religión no es un acto de voluntad desde dentro de la teología que pueda significar un cambio en el modo de tratar los problemas teológicamente. Es un abandono de ellos.

²¹ *Ib.*, p. 27.

En realidad, sabemos que, a lo largo de su vida, el pensamiento de Marx derivó desde los problemas de la superestructura ideológica hacia un creciente interés por la estructura económica. Si el tema de la ideología aparece aún en *El Capital*, ello se debe a la necesidad de refutar las ideas de las clases dominantes concernientes a la economía o, más particularmente, a la ciencia económica.

Por supuesto que se puede discutir, como lo ha hecho Althusser, acerca de si hubo un Marx o dos. Para mí la discusión no tiene sentido. Pero, aunque lo tuviera, poco importa para nuestro intento aquí. Lo importante es señalar que, por una causa o por otra, Marx nunca llegó a realizar esa tarea científica que él pregona, de inferir en cada época las formas particulares y espiritualizadas que en la superestructura corresponden a las relaciones materiales de la producción. O, mejor dicho, no lo llegó a realizar al nivel de las complejas sociedades contemporáneas, y le legó ese difícil trabajo al marxismo actual. Su profundo y poderoso análisis, por ejemplo en la *Ideología alemana*, de las relaciones entre cultura y producción en las sociedades primitivas, se vuelve cada vez más débil y superficial cuando toca el nivel de la sociedad industrial o aun el nivel del feudalismo de la Edad Media.

Esto debe significar en principio que ciencias sociales más y más desarrolladas deberían poder realizar ese análisis que Marx previó, definió, orientó, pero que, en ciertos niveles decisivos hoy, nunca realizó. De todos modos, lo que Marx hizo ha estimulado tanto a la teología, a pesar de su rechazo por Marx, que nuevos métodos y profundas cuestiones teológicas en la actualidad son herencia suya.

Resumiendo, podemos decir que la función de este segundo ejemplo consistió en mostrar que una teoría general sobre nuestra percepción de la realidad está llamada a insertarse en la metodología teológica, puesto que, al descubrir una realidad más profunda o más rica, enriquece a la teología con nuevas preguntas y la obliga a una nueva interpretación de sus fuentes. Aunque sólo fuera esto, es decir, el mantener en movimiento la interpretación bíblica desde la realidad presente, toda teoría general capaz de proporcionar el método para un análisis ideológico, merecería ser llamada liberadora. Porque, al menos, libera de su atavismo a una teología académica, fría, encerrada en su torre de marfil, y le mueve su propio cimiento: el creerse una simple, eterna e imparcial interpretación, o traducción autorizada, de la palabra de Dios.

3. TERCER INTENTO. WEBER: CALVINISMO Y CAPITALISMO

Para nuestro tercer ejemplo podemos tomar a un pensador que ciertamente dio ese paso entre el segundo y el tercer punto²² del círculo hermenéutico: Max Weber.

Así como Marx no fue un teólogo, tampoco lo fue Weber. Pero su misma obra lo obligó a hacer un trabajo teológico hasta tal punto que Weber se declara “teólogo amateur”. Y ciertamente que lo fue, y brillante.

Concretamente en una de sus más conocidas obras, su interés sociológico lo llevó a estudiar los principales dogmas del calvinismo en relación con las actitudes económicas del capitalismo occidental, con una metodología cuyas raíces hay que buscarlas en el materialismo histórico de Marx.

Por supuesto que ello puede parecer extraño, ya que Weber ha sido llamado con frecuencia el *anti-Marx*. Y es cierto que su más o menos implícito compromiso con el capitalismo occidental puede situarse en las antípodas del compromiso de Marx con el proletariado. Pero no es ésta precisamente la clave por la que se denomina a Max Weber el anti-Marx. A mi entender, en esta denominación entra a jugar un papel principal el presupuesto de que el materialismo histórico de Marx es una especie de determinismo económico, presupuesto fomentado, por otra parte, por el marxismo oficial. Si se tiene en cuenta, en cambio, la famosa interpretación de Engels de que Marx sólo

²² La necesidad de un *tercero* y *cuarto* punto en el círculo hermenéutico que estudiamos, viene de que, como establecimos desde el comienzo, se trata de una hermenéutica para la *teología cristiana*. En efecto, la hermenéutica es siempre necesaria frente a una *tradición*, y es imposible en la práctica tener un pensamiento sistemático, una determinada y coherente visión de la realidad, sin interpretar esa realidad. Los dos primeros puntos del círculo hermenéutico son, pues, necesarios y suficientes para que una tradición cualquiera dé origen a un pensamiento más rico y creador a medida que problemas o situaciones nuevas se presentan en la historia. Ahora bien, la tradición es a menudo vehiculada por métodos especializados, que nos hacen hablar de tradición *teológica*, *filosófica*, *sociopolítica*, etcétera. En tal caso, y para quienes así se concreta la tradición, el compromiso y la sospecha genérica tienen que penetrar el área *específica* de la teología, filosofía, pensamiento sociopolítico, etcétera, para que surja una nueva y más rica hermenéutica y, finalmente, una nueva y más rica realidad. Y como, además, la teología, a diferencia de la filosofía, no saca de sí misma su interpretación de la existencia, sino de ciertas fuentes escritas, es menester que el círculo de la interpretación llegue a proponer una nueva hermenéutica para dichas fuentes, si algo profundo ha de cambiar de acuerdo al compromiso básico con el que comenzó el círculo hermenéutico. En cuanto a que este círculo haya de pasar específicamente por la Biblia y no por otras tradiciones teológicas existentes, cf. nota 55 de este mismo capítulo.

pretendió que la economía determinaba *en última instancia* la superestructura ideológica, prescindiendo de que muchos textos del mismo Marx ya parecen indicarlo así,²³ la oposición radical entre el método de Weber y el de Marx no puede mantenerse. Parece claro que la intención de Weber, además, fue la de completar y no la de corregir a Marx; o, a lo más, la de corregir un acento excesivo puesto en la estructura económica.

De todos modos, tanto Weber como Marx basan su análisis sociológico sobre la relación necesaria que debe existir entre las formas económicas y las culturales, entre estructura y superestructura. Weber trata concretamente de mostrar con su análisis dos cosas: la *necesidad* y las *posibilidades* de llevar adelante el análisis de la superestructura cultural de la sociedad moderna, dada, por una parte, la *relativa* independencia de los elementos de una superestructura compleja con respecto a la producción económica inmediatamente existente; y dada, por otra parte, la *relativa* influencia de esas formas superestructurales para adaptar las actitudes humanas a un determinado modo de producción. No creo que ninguna de estas dos bases se oponga al pensamiento profundo de Marx.

En la primera parte de su obra *La ética protestante y el espíritu del capi-*

²³ Es harto conocido el hecho de que Engels, a partir de 1890, tuvo que defenderse en varias oportunidades contra una concepción puramente "materialista" o "economicista" del *materialismo histórico*. De ahí que escriba a Bloch (21-22 de setiembre de 1890): "Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es *la base*, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etcétera, las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, *las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas*— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y *determinan, predominantemente en muchos casos, su forma*" (en *Obras escogidas en dos tomos, ed. cit.*, t. II, p. 490). Véanse también las cartas de Engels a K. Schmidt de 5 de agosto y 27 de octubre de 1890 y a N. F. Danielson de 17 de octubre de 1893. De no aceptar esta "independencia relativa" de la superestructura, sería difícil explicar muchos casos traídos a colación por el mismo Marx, como, por ejemplo, el contraste entre "la inmutabilidad económica de las sociedades asiáticas... (y) la disolución y reconstrucción incesantes de los Estados asiáticos... las tormentas de la región política" (*El Capital* I, secc. IV, cap. XIV). Un materialismo mecanicista podría quizás explicar la intrascendencia, pero no ciertamente la producción de tales tormentas superestructurales.

talismo, Weber define con mucha precisión cuál es su intento en sociología: “No tenemos la menor intención de sostener una tesis tan loca y doctrinaria como que el espíritu del capitalismo sólo pudo surgir como resultado de ciertos elementos de la Reforma, o que el capitalismo, como sistema económico, es una creación de la Reforma [tesis estrictamente opuestas al materialismo histórico de Marx] . . . *Por el contrario*, deseamos únicamente descubrir si, y en qué medida, fuerzas religiosas han tomado parte en la formación cualitativa y en la expansión cuantitativa de ese espíritu en el mundo.”²⁴ Realmente, es difícil encontrar, por lo menos en teoría, una expresión más genuina del pensamiento de Marx acerca del análisis ideológico en relación con el materialismo histórico.

Por eso y a pesar de que la falta de compromiso social de Weber hace prever que tampoco él logrará completar el círculo, vamos a tomar a Weber como nuestro tercer ejemplo, suponiendo algo así como que en Weber encontramos el paso del segundo al tercer punto del círculo. En otras palabras, como si Marx hubiera cumplido finalmente su propósito o su promesa de inferir qué formas espiritualizadas correspondieron al modo de producción del comienzo del capitalismo.

Por supuesto, es inútil tratar de hacer aquí un resumen del análisis desarrollado que hace Weber de los principales dogmas de la primera época calvinista, así como también de los de sus seguidores, los posteriores calvinistas prácticos, el pietismo, el metodismo y las sectas baptistas. El teólogo amateur que era Weber expone correctamente los dogmas y los relaciona inteligentemente. Capta, además, muy bien las diferencias entre el pensamiento de Calvino y el de las dos principales teologías de su tiempo: la luterana y la católica.

Tal vez un teólogo académico sienta cierto disgusto ante el poco interés de Weber por las fuentes teológicas. Ciertamente que presta muy poca atención a la conexión entre los dogmas que estudia y la lógica interna de la Reforma. Mucho menos se interesa en una posible distorsión del mensaje bíblico (con dos excepciones que estudiaremos luego). Su único interés es encontrar la relación entre ideas realmente existentes, vengan de donde vengan, y actitudes igualmente existentes en el dominio de la práctica tanto

²⁴ *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, trad. ingl., Scribner's Sons, Nueva York, 1958, p. 91.

ética como económica. Él mismo escribe: “Más bien nos interesa algo (completamente diferente): la influencia de esa sanción psicológica que, *brotando de una creencia religiosa* y de la práctica de la religión, da una dirección a la conducta práctica y mantiene al individuo unido a ella.”²⁵

A pesar de este punto de vista pragmático sobre las ideas religiosas, Max Weber examina cuidadosamente la compleja estructura del pensamiento de Calvino y las causas que lo forzaron a separarse tanto de la Iglesia Católica como de Lutero. La obra de Weber estudia profundamente, tanto en sí mismos como en comparación con otros sistemas teológicos sobre los mismos temas, los dogmas del pecado original, de la gracia de Dios, de la predestinación para el cielo o el infierno, de los medios para probar el estado de gracia, así como la preocupación desesperada por signos de la predestinación al cielo, la concepción de la gloria de Dios en los acontecimientos naturales o históricos, la búsqueda de una certidumbre proveniente del exterior de uno mismo, y otras muchas cosas más.

Así, en lugar de tomar el camino fácil de descalificar el “núcleo terreno . . . de la religión”, como hace Marx, aun pretendiendo que no hay que hacerlo, Weber toma el camino difícil, pero científico, de “inferir las formas espiritualizadas” correspondientes a la conducta real de los hombres en ese momento del proceso de la producción material.

Para lograr esa inferencia, Weber tiende un puente psicológico entre las actitudes económicas y las creencias religiosas. Por ejemplo, sostiene que la superestructura religiosa no está conectada por la sola lógica con las actitudes económicas. Muchas veces existe entre ambos niveles una conexión psicológica inesperada. “La fe calvinista —escribe— es uno de tantos ejemplos en la historia de las religiones, de la relación existente entre las consecuencias lógicas y *psicológicas* que permiten hacer derivar ciertas actitudes religiosas prácticas de ciertas ideas religiosas. Por supuesto que el fatalismo es la única consecuencia *lógica* de la predestinación. Pero, cuando se tiene en cuenta la idea de una prueba [de dicha predestinación], el resultado psicológico es precisamente lo contrario [del fatalismo].”²⁶

El hecho de acentuar la relación psicológica entre la superestructura y las

²⁵ *Ib.*, p. 97.

²⁶ *Ib.*, p. 232. Esta conexión psicológica está aún más estudiada, y desde un punto de vista psicoanalítico, por Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, trad. cast., Ed. Paidós, Buenos Aires, 1967, cap. III.

actitudes económicas, no significa de ninguna manera que Weber quiera escaparse de examinar las consecuencias sociales y políticas de las ideas. Por el contrario, la psicología le permite inferir, como propone Marx, en el campo de una compleja superestructura, las extrañas “formas espiritualizadas” que corresponden a menudo a las actitudes económicas. En otras palabras, la psicología constituye una parte decisiva de todo moderno análisis ideológico aplicado a una compleja superestructura social.

Pues bien, después de todo, los lectores no deben ignorar que la relación descubierta por Weber entre el calvinismo protestante y el espíritu del capitalismo occidental nunca fue probada por una sociología empírica y mucho menos por un cálculo estadístico. Volvamos a las palabras con que Weber indicaba su intención: “Descubrir si y en qué medida fuerzas religiosas han tomado parte *en la formación cualitativa y en la expansión cuantitativa*” del espíritu capitalista. ¿Cómo evaluar entonces el resultado de esa doble intención?

No parece probable, ni siquiera posible, que el segundo punto pueda ser nunca probado por una sociología *behaviorista* como es la actual, ni por otra alguna con objetivos métodos científicos. La parte que pudo caberle a las fuerzas religiosas en la expansión cuantitativa del espíritu capitalista parece destinada a seguir siendo definitivamente un misterio. Hasta es difícil explicarse cómo, en su tiempo, Max Weber pudo imaginar tal comprobación científica, por no decir estadística.

Por el contrario —o tal vez podríamos decir igualmente—, la primera intención de Weber, si no es susceptible de una prueba empírica es, fundamentalmente, porque no la necesita. La fuerza probativa de la hipótesis weberiana reside en una comparación de conceptos. Siendo, además, cualitativa, mal se ve cómo se podría probar con los métodos cuantitativos de una ciencia empírica. En ese sentido, la hipótesis de Weber puede decirse probada, puesto que es evidente la relación conceptual que llega a establecer, por analogía, entre unos fenómenos y otros.

Si se puede discutir parcialmente la tesis de Weber, es desde el punto de vista de su traductor al inglés, Talcott Parsons, el cual en su “Prefacio” escribe: “La tentación de todo el que expone una idea nueva y fructuosa, es convertirla en llave para abrir toda clase de puertas, o sea explicar con relación a un principio único cosas que, en realidad, son el resultado de varias

causas convergentes.”²⁷ De todos modos, nuestra tarea aquí no consiste en juzgar a Weber, sino en estudiar el método que usa para pasar de una ideología general al análisis particular de las ideas teológicas.

Estamos, pues, en el tercer punto de nuestro círculo. Y, por ende, debemos preguntarnos: ¿Cuál es la experiencia que tiene Weber de esa realidad teológica que acaba de descubrir, y que acaba de descubrir vinculada con tantas vicisitudes y opciones humanas como las relacionadas con el curso del capitalismo? ¿Experimenta esa vida teológica captada en la historia como una necesidad de juzgar al calvinismo por sus frutos? ¿Cuál puede ser su valor en la interpretación de las Escrituras, una vez que uno advierte que dicha interpretación estructura en esa forma la vida entera de muchos hombres?

Aunque parezca extraño, ninguna de esas preguntas interesa a Max Weber: “No nos interesa la *evaluación* —escribe— sino el significado histórico del dogma.”²⁸ Quiere decir que, aunque el resultado hubiera sido que tal creencia religiosa fue causante de una guerra atómica, Weber seguiría no evaluando dicha creencia, sino investigando su significación histórica, es decir, sus resultados escuetos. Un poco antes, en la misma obra, había expresado la misma intención, pero tal vez con mayor precisión: “Quede definitivamente aclarado que en este estudio no se hace la menor tentativa de evaluar las ideas de la Reforma en ningún sentido, ni en lo que concierne a su valor *sociol* ni en lo que concierne a su valor *religioso*.”²⁹

Si conservamos en la mente el eco de la apasionada voz de Marx, nos será relativamente difícil creer en tal imparcialidad cuando Weber afirma, por ejemplo: “El acento puesto en la importancia ascética de una vocación [ya] fijada, le dio una justificación ética a la moderna *división del trabajo* especializada. Del mismo modo la interpretación providencial de las ganancias justificó las actividades del hombre de negocios.”³⁰ ¿Por qué? Porque “le brindó la confortable seguridad de que la desigual distribución de los bienes de este mundo era una disposición especial de la Divina Providencia, la cual, en tales diferencias, así como en la gracia particular, perseguía fines secretos, desconocidos para los humanos. Calvino mismo es el autor de la

²⁷ “Translator’s Preface”, *ib.*, p. 7.

²⁸ *Ib.*, p. 101.

²⁹ *Ib.*, p. 90.

³⁰ *Ib.*, p. 163.

frase tan citada, según la cual sólo cuando el pueblo, es decir, la masa de los campesinos y obreros, sea pobre, será porque ha sido obediente a Dios”.³¹

Esta descripción de las actitudes éticas provenientes de ideas religiosas, la inequívoca ironía con que Weber las describe, el recuerdo de Marx cuando cita algunos de sus términos, todo parecería mostrar una abierta parcialidad, esto es, un juicio de valor. Lo mismo ocurre en otro párrafo en que Weber escribe: “Esta conciencia de la gracia divina de los elegidos y santos no era acompañada de simpatía y comprensión hacia los pecados del vecino, dada la propia flaqueza, sino de *odio y desprecio* hacia él, considerado como un enemigo de Dios y signo viviente de la condenación eterna.”³² Pues bien, ni siquiera esta cruda descripción de actitudes que sin duda parecerán a cualquier desprejuiciado innobles e inhumanas, constituye para Weber un juicio negativo sobre las ideas teológicas que sustentan dichas actitudes.

Más aún, Weber es capaz de utilizar “imparcialmente” adjetivos tan parciales como “extremadamente inhumano”, por ejemplo. En un párrafo central expresa: “Esa doctrina extremadamente inhumana debe haber tenido sobre todo una consecuencia para la vida de aquella generación que se rindió ante su magnífica coherencia: la de un sentimiento hasta entonces desconocido de soledad interior en cada individuo. En aquello que, para el hombre de la época de la Reforma, era la cosa más importante en su vida, es decir, su salvación eterna, se veía forzado a seguir solitario su camino para salir al encuentro de un destino que le había sido fijado desde toda la eternidad. Nadie podía ayudarlo.”³³ Pero ni siquiera con tales palabras y con tales adjetivos pretende Weber hacer un juicio valorativo del calvinismo. Y se lo advierte claramente a sus lectores. Casi cabría preguntarse si no es más inhumano aún comprender esa red de implicaciones sin juzgarla, que el haberla creado sintiendo que era la única que correspondía coherentemente con las fuentes de la Revelación.

Es cierto que en dos ocasiones Weber se permite a sí mismo discutir lo bien fundado de la interpretación bíblica de Calvino. Pero ello sólo constituye una observación de pasada, no un compromiso teológico valorativo. Inmediatamente antes del párrafo anteriormente citado, Weber escribe: “El Padre celestial del Nuevo Testamento, tan humano y comprensivo, que se regocija

³¹ *Ib.*, p. 177.

³² *Ib.*, p. 122.

³³ *Ib.*, p. 104

con el arrepentimiento de un pecador como una mujer que encuentra la moneda de plata perdida, *ha desaparecido*. Su lugar ha sido ocupado por un ser trascendental, más allá de los límites de la comprensión humana.”³⁴ Y un poco después señala: “Y así fue como, al fin de cuentas, el carácter peculiar, fundamentalmente ascético, del calvinismo le hizo *elegir y asimilar aquellos pasajes del Antiguo Testamento que le convenían más.*”³⁵

Con tales juicios, Weber estaría dando, a primera vista, los primeros pasos entre el tercero y el cuarto punto del círculo, es decir, encaminándose hacia una nueva y enriquecida interpretación de las fuentes bíblicas. Pero, como ya dijimos, eso es sólo una ilusión. A Weber no le interesa una teología más rica y más verdadera, o, si se quiere, liberadora de esa soledad, ansiedad, despiadada competencia, que él mismo atribuye a la influencia de la susodicha teología. A Weber le interesa únicamente establecer, en aras de un conocimiento lo más universal posible, una comparación entre la influencia de diversas ideas religiosas sobre diversas actitudes económicas. Eso es todo. Sin compromiso.

Mannheim —otro discípulo de Marx— puede explicarnos esta actitud. El lector recordará que Mannheim requiere, para comenzar una auténtica interpretación sociológica, “un acto de voluntad” por parte del pensador. Pero luego, después de haber mostrado la necesidad de un análisis ideológico de todas las ideas y moldes culturales, Mannheim parece olvidar su punto de partida sobre aquel acto de voluntad y concluye: “Lo que dentro de determinado grupo se acepta como absoluto, parece al observador [como] condicionado por la situación de grupo y se reconoce su carácter ‘fragmentario’. Este tipo de conocimiento presupone *una perspectiva desprendida.*”³⁶ Eso es exactamente lo que ocurre con Weber.

Creo que, en este momento, ya queda suficientemente claro cuál es el último obstáculo sistemático para una teología comprometida con la liberación humana: un cierto tipo de academismo que coloca como criterio último una neutralidad ideológica; que relativiza por igual todas las pretensiones de absoluto y todas las evaluaciones que unas ideas tienen de las otras. Es el equivalente teológico de otro gran adversario ideológico de la liberación: la pre-

³⁴ *Ib.*, p. 103.

³⁵ *Ib.*, p. 123.

³⁶ Mannheim, *op. cit.*, p. 246.

tendida *muerte de las ideologías*,³⁷ o su suicidio en aras de la imparcialidad científica.

4. CUARTO INTENTO. CONE: TEOLOGÍA NEGRA DE LA LIBERACIÓN

Pasemos, por lo tanto, a un cuarto y último ejemplo. Esta vez, el círculo hermenéutico quedará completo. Eso sí, habremos de recordar lo ya dicho: ello no constituye por sí mismo un criterio suficiente de verdad. El círculo hermenéutico prueba sólo que una teología está viva, o sea, conectada a esa fuente de vida que es la realidad histórica y sin la cual la otra fuente divina de vida puede quedar seca, no por su propia culpa, sino debido a nuestra propia impermeabilidad.

El cuarto ejemplo nos lo brinda James Cone en su libro *Teología negra de la liberación*. A pesar de un lenguaje un poco demagógico y chocante —ello depende, por supuesto, del color de la piel y de la mente—, el libro de Cone es una tentativa mucho más seria en teología de lo que muchos pueden pensar a primera vista. En todo caso, nos brinda la ocasión de examinar los cuatro puntos de nuestro círculo.

De acuerdo con la frase ya varias veces citada de Mannheim, la interpretación comienza con una experiencia y con un acto de voluntad de parte del investigador. Ahora bien, es claro que cualquier “acto de voluntad” en el campo limitado de las posibilidades humanas, equivale a tomar posición por un individuo o por una comunidad contra otros individuos o comunidades. No cabe otro remedio. Está en el destino de toda hermenéutica el conllevar una parcialidad consciente o inconsciente. El ser hecha desde un punto de vista partidario, aun cuando pretenda y crea ser neutral.

³⁷ Es sabido que la teología de la liberación nace en oposición a las teorías y modelos desarrollistas preparados por los Estados Unidos para América Latina en la década del 60. El modelo desarrollista se caracteriza, sobre todo, por ocultar la relación decisiva: dependencia-liberación, mediante la idea de un proceso que, sin modificarla esencialmente, hiciera de las sociedades “subdesarrolladas”, sociedades modernas y prósperas, a partir de un punto de despegue, desde donde el desarrollo se volvería acumulativo, como en los países “desarrollados”. Para sostener esta ideología se aludió continuamente a que un rasgo decisivo de tal modernización consistía en aceptar la “muerte de las ideologías”, aportada por una tecnología científica y *neutral* común a todos los modelos sociales. Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Ed. Sigüeme, Salamanca, 1972, cap. II.

Pero es interesante y hasta esencial subrayar aquí que la parcialidad no es, de por sí, enemiga de la universalidad. En efecto, las posibilidades de alcanzar con una interpretación de hechos un alto grado de universalidad no depende de una imposible imparcialidad *horizontal*, por así decir, sino de elegir bien el compromiso y la parcialidad de nuestro punto de vista. Porque la universalidad de que hablamos está en llegar a las raíces humanas profundas que explican actitudes de valor y de influencia universales.

Desde la primera página del libro de Cone, una parcialidad conscientemente aceptada aparece como una cualidad positiva y aun decisoria. La teología, de acuerdo con la definición de Cone: "Es el estudio racional del ser de Dios en el mundo, a la luz de la situación existencial de la *comunidad oprimida*, relacionando las fuerzas de la liberación con la esencia del evangelio, que es Jesucristo. Esto significa que *la única razón de ser* de la teología está en traducir a lenguaje ordenado el significado de la acción de Dios en el mundo, en términos que *lleven a la comunidad de los oprimidos a reconocer cómo su impulso interior hacia la liberación* no sólo armoniza con el evangelio, sino que *es el evangelio de Jesucristo*."³⁸

Por lo tanto, y sin miedo de escandalizar a la teología académica, Cone establece la utilidad de una cierta comunidad histórica como el criterio para cualquier posterior investigación teológica: "La teología negra —escribe— no debe perder mucho tiempo tratando de contestar las críticas, pues *sólo ha de responder ante la comunidad negra*."³⁹

Como veíamos, la universalidad a la que se renuncia en la horizontalidad, se recobra, y con creces, en la profundidad de la condición humana que se revela en una comunidad oprimida y necesitada de libertad. Y ¿dónde podríamos encontrar esa necesidad por la libertad con rasgos más agudos, creadores y universales que en la comunidad de los oprimidos? Por eso Cone concluye: "En el momento de la liberación, no hay *verdades universales*; *la única verdad es la de la liberación misma, verdad que los oprimidos definen por sí mismos*, en la lucha por la libertad."⁴⁰

Antes de continuar nuestro camino hacia el segundo punto del círculo.

³⁸ James Cone, *Teología negra de la liberación*, trad. cast., Ed. CARLOS LOHLÉ, Bs. As., 1973, p. 15.

³⁹ *Ib.*, p. 25.

⁴⁰ *Ib.*, p. 127.

no estarían demás algunos comentarios sobre este punto de partida de la hermenéutica.

Estamos, por supuesto, acostumbrados por seminarios y universidades a considerar a la teología como una profesión académica o letrada. Tal vez el adjetivo que más le cuadre sea el de profesión liberal. El hecho histórico es que, antiguamente, la teología constituyó un tipo de actividad muy distinto y, a veces, muy peligroso. No fue, ciertamente, una profesión liberal para los profetas de Israel o para el mismo Jesús. Así, tanto aquéllos como éste murieron antes de tiempo a causa de su teología, es decir de su manera específica de entender la palabra de Dios y sus implicaciones para la liberación de los oprimidos.

Tal vez el lector comprenda mejor ahora cómo sólo dentro de esa profesión liberal llamada teología se puede hablar de la “muerte de Dios”. Por el contrario, en la lucha concreta por la liberación, el peligro no está en la muerte de Dios, sino en la muerte de su intérprete, el teólogo, y ello en el nombre del mismo Dios que divide con su espada las dos posiciones opuestas relativas a la liberación.

Ante esta alternativa teológica de ser o profesión liberal o actividad revolucionaria, confieso que comprendo mejor al que se rehúsa a hacer teología o a interesarse en ella por considerar que no tiene sentido o influencia para la liberación, que a los que la practican como una profesión liberal, inmune a todo peligro. Gracias a Dios, nuestro Dios toma posición en la historia, y nuestra interpretación de su palabra está obligada a seguir el mismo camino. No se equivoca Cone cuando describe a la teología como un “lenguaje apasionado”.⁴¹

Volviendo al segundo punto de nuestro círculo, debemos encontrar la teoría, más o menos general, que le permite a Cone desenmascarar la realidad opresora en general, y en particular en la teología. Porque, en efecto, la opresión no se manifiesta generalmente a cara descubierta, sino ocultando y sacralizando mediante ideologías lo que realmente ocurre al nivel humano concreto.

No se puede decir que, en su análisis ideológico, Cone sea marxista. En algún punto se separa explícitamente de Marx, como por ejemplo cuando afirma que la base de la explotación no está en la diferencia económica que

⁴¹ *Ib.*, p. 35.

constituye las clases sociales, sino en la diferencia racial, enraizada mucho más hondamente en la psicología humana. Con todo, esta oposición, si bien se mira, no es tan ajena al materialismo histórico. Tal vez completa, más que corrige, a Marx, haciendo ver un elemento importante que incidió y sigue incidiendo en la división del trabajo.

Tal vez habría que decir de Cone lo que afirma Mannheim más en general, y es que muchos elementos que Marx utilizó en su análisis ideológico de la explotación del proletariado, se han convertido en elementos universales de la cultura occidental y, más en particular, en métodos universales de la sociología del conocimiento. Ello significa concretamente que pueden ser utilizados, y muchas veces lo son, independientemente de una afiliación marxista y aun de un compromiso socialista.

Por lo menos en este grado, Cone es perfectamente consciente de los mecanismos ideológicos y usa esos elementos en su obra teológica. Por ejemplo, escribe: "Esto no implica que debemos rechazar en su totalidad la teología blanca. Por desgracia, no es posible hacerlo, ya que la opresión conlleva siempre el que las habilidades y capacidad de comunicación de los oprimidos estén determinadas, en buena medida, por los opresores. ¡Éste es, precisamente, el significado de la opresión! Si recordamos que los teólogos negros se forman en seminarios blancos y que los pensadores blancos adoptan decisiones sobre la estructura y la finalidad de la teología, vemos hasta dónde llega la imposibilidad de que los pensadores religiosos negros se distancien, *de golpe*, del pensamiento blanco."⁴²

Por otra parte, Cone no olvida que la teología es sólo *una* de las formas de la superestructura total que desemboca en el Estado. "Por desgracia —escribe— la teología blanca estadounidense no se ha comprometido en la lucha por la liberación negra. Básicamente ha sido una teología del opresor blanco *sancionando, desde la religión*, el genocidio de los indios y la esclavitud del pueblo negro. Desde los primeros días hasta el presente, el pensamiento teológico blanco de los Estados Unidos ha sido pensar 'patriótico', ya definiendo el quehacer teológico *con independencia del sufrimiento negro* (enfoque liberal del Norte) ya definiendo el cristianismo como compatible con el racismo (enfoque conservador del Sur). En ambos casos, la teología se ha convertido

⁴² *Ib.*, p. 84.

en *servidora del Estado*, lo cual sólo ha significado muerte para el pueblo negro.”⁴³

Una prueba de la finura y profundidad del análisis ideológico de Cone es advertir que, en la lucha ideológica, el arma más potente del adversario es una ideología *sin color*. En otras palabras, el opresor construye un edificio ideológico donde la *causa* del dolor de los oprimidos no se menciona ni se estudia. Las leyes, la filosofía, la religión, colocan así de lado el mecanismo opresivo y, consciente o inconscientemente, se hacen cómplices de la opresión. “A esto se debe —escribe Cone— que la teología estadounidense debata el pecado en abstracto, discutiendo acerca de él en relación con *el hombre universal*. En la teología blanca, el pecado es *una idea teórica y no una realidad concreta*.”⁴⁴ Y, siguiendo en la misma línea: “Un Dios *sin color* no tiene cabida en la teología negra, ante *una sociedad donde los hombres sufren precisamente por su color*.”⁴⁵

Por eso Cone apela a una sensibilidad más material y realista a fin de evitar esa racionalización sin color de una realidad donde el color es decisivo: “Cuando se equipara la negritud con la libertad como símbolo conjuntamente de la opresión y de las posibilidades del hombre, los blancos se sienten como si se los hubiera dejado fuera del cuadro. ‘¿Y la opresión de los blancos?’ preguntan. ‘¿Acaso no es verdad que el esclavizador también se esclaviza a sí mismo, lo que lo convierte en miembro de la comunidad de los oprimidos?’ En estas preguntas se oculta un peligro: si los intelectuales, los pensadores religiosos y los liberales blancos en verdad se persuaden a sí mismos de que la condición blanca es *análoga* a la condición negra, se podrá inferir que no hay razón convincente para responder a las demandas de la comunidad negra. ‘Al fin de cuentas, todos somos oprimidos’, dicen *racionalizando* de un plumazo la totalidad de la manera de vivir blanca.”⁴⁶

Cuanto más un humanismo pretende ser universal y espiritual, más peligro hay de que se deje de lado la liberación concreta, porque la causa real de la opresión desaparece así de la mente. Cone escribe: “Sin duda es hasta probable que los teólogos blancos admitan el concepto de liberación como esencial a la concepción bíblica de Dios. Pero aun así, les resulta imposible traducir el énfasis bíblico en la liberación a términos de la lucha contem-

⁴³ *Ib.*, p. 18.

⁴⁴ *Ib.*, p. 134.

⁴⁵ *Ib.*, p. 86.

poránea de blancos y negros. Llegados a este punto, invariablemente se pierden en argucias y oscilan de un punto a otro, señalando siempre los peligros *de los extremismos de una y otra parte*. . . En realidad, son incapaces de llegar a una decisión, porque otros en verdad la han tomado por ellos. La manera en que los eruditos han de realizar sus análisis sobre Dios y el pueblo negro, fue ya decidida cuando se trajeron esclavos negros a esta tierra y los hombres de Iglesia cantaban '*Jesus, Lover of my Soul*' ['Jesús, amante de mi *alma*']'.⁴⁷ Esta nota final de irónico espiritualismo justifica precisamente lo que dijimos al comenzar este mismo párrafo: tanto la universalidad como la espiritualidad son mecanismos ideológicos de la teología.

Con lo dicho se comprende que Cone llega al tercer punto del círculo hermenéutico con una nueva experiencia de la teología, con un acto de voluntad de ponerla al servicio de la comunidad negra; y, para ello, la nueva dirección que ha de tomar la interpretación de las Escrituras estará dictada por el descubrimiento de los mecanismos ideológicos y la voluntad de desterrarlos de la teología.

Para este último paso se comprende que lo importante no es tanto no recibir las respuestas acostumbradas, sino no asumir las preguntas acostumbradas de la teología. Cone escribe: "Las decisiones importantes para la teología se toman en este particular. Fuentes y norma son los presupuestos que determinan *las preguntas que se formularán* y las respuestas dadas. Y por eso Barth, quien cree que el Cristo bíblico es el criterio único de la teología acerca del hombre, no sólo plantea preguntas que brotan del estudio de la cristología, sino que deriva las respuestas del mismo hombre Jesús. Y por el contrario, a Tillich le interesan las preguntas que surgen de la situación cultural del hombre y moldea las respuestas en consonancia con esa situación. El enfoque de ambos está condicionado por sus perspectivas teológicas. Y pues la perspectiva se refiere siempre al *ser total del hombre en el contexto de una comunidad particular*, las fuentes y la norma de la teología negra *deben estar en consonancia con las perspectivas de la comunidad negra*."⁴⁸ En una palabra, "la manera de trabajar de los teólogos negros ha de ser tal que destruya la influencia corruptora del pensamiento blanco. . . construyendo la

⁴⁶ *Ib.*, p. 129.

⁴⁷ *Ib.*, p. 87.

⁴⁸ *Ib.*, pp. 38-39.

teología a partir de fuentes y de una norma apropiadas a la comunidad negra".⁴⁹

Si seguimos preguntándole a Cone qué entiende él como apropiado a la comunidad negra, su primera respuesta será que una comunidad oprimida necesita de la teología para adquirir conciencia de sí misma como "pueblo en busca de nuevas maneras de hablar de Dios que exalten su *autocomprensión*".⁵⁰ El que esta función le toque a la teología (y no, por ejemplo, a la educación o a la política) depende, por supuesto, de un cambio introducido en la concepción de Dios y de sus planes: "Ni concebirse puede —escribe Cone— una mínima capacidad de los opresores para identificarse con el ser y la existencia de los oprimidos y decir así algo significativo sobre la liberación por Dios de los oprimidos. Para ser cristiana, la teología blanca debería dejar de ser teología blanca y transformarse en teología negra, renegando de la blancura como forma adecuada del existir humano y afirmando la negritud como *la intención de Dios para la humanidad*."⁵¹

Desde el punto de vista teológico es interesante observar que, con una excepción, estas opciones tan decisivas para el camino de la teología las toma Cone antes de llegar al capítulo que trata precisamente de las fuentes y la norma de una verdadera teología. Parecería a primera vista que la teología se dirige por criterios que le son ajenos. No obstante, dado que la teología pertenece a la superestructura, tiene que abrirse camino destruyendo las trampas ideológicas. Los criterios ideológicos son, pues, lógicamente *previos*, pero de ninguna manera *ajenos* a la teología.

Así pues, cuando Cone comienza la lista de las fuentes teológicas no por la Escritura sino por "la experiencia negra, la historia negra y la cultura negra", es perfectamente consciente de que escandaliza a una teología académica con una tradición muy larga en sentido contrario. Sin embargo, no está solo en su pretensión, y puede citar a Tillich, quien escribe: "No ignoro el riesgo de que, por esta vía [el método que relaciona teología y cultura], se pierda la substancia del evangelio. Con todo tenemos que correr ese riesgo; no por advertirlo debemos abandonar esa dirección. Los peligros no son razón válida para eludir una demanda legítima."⁵²

⁴⁹ *Ib.*, p. 39.

⁵⁰ *Ib.*, p. 30.

⁵¹ *Ib.*, p. 25.

⁵² *Ib.*, pp. 44-45.

Y Cone continúa: “Aunque Tillich no se refería a la situación negra, sus palabras se aplican a ella. No cabe duda, como lo puntualizó Barth, de que la Palabra de Dios es extraña al hombre y que le llega, por lo tanto, como ‘rayo caído de las nubes’; pero nunca perdamos de vista de qué hombre hablamos. Para los opresores, para los deshumanizadores, el análisis de Barth es exacto. Empero, cuando hablamos de la revelación de Dios a los oprimidos, el análisis se equivoca. La revelación divina viene a nosotros, pero lo hace *a través* de la situación cultural de los oprimidos. Su Palabra es nuestra palabra; su existencia, nuestra existencia.”⁵³

Sí, por el contrario, la Escritura queda como el único y desequilibrado criterio de la teología, no se puede evitar el *literalismo* y, con él, la justificación ideológica de la opresión.

Cone escribe: “El literalismo disipa siempre las dudas en materia de religión y predispone al creyente a justificar, en nombre de Dios y de la patria, todas las opresiones políticas. Durante la esclavitud se exhortaba a los negros a que fueran esclavos obedientes porque tal era la voluntad de Dios. Al fin de cuentas, el propio Pablo había dicho: ‘Esclavos, obedeced a vuestros amos’; y en virtud de la ‘maldición de Ismael’ los negros habían sido condenados a ser inferiores a los blancos. Aún hoy, los eruditos blancos recurren a un literalismo similar para exhortar a los negros a no ser violentos, como si la no violencia fuese la única expresión posible del amor cristiano. Realmente admira que a estos pensadores religiosos blancos ni siquiera se les ocurra pensar que el opresor no está moralmente calificado para dictar lo que es una respuesta cristiana. Las exhortaciones de Jesús a ‘presentar la otra mejilla’ y ‘caminar una segunda milla’, no son argumentos que convengan al negro si con ellos se quiere persuadirlo de que ni puede ni debe impedir que el blanco lo ‘haga trizas’. No podemos usar las acciones de Jesús en la primera centuria como guías de nuestra conducta en el siglo veinte. . . La Escritura no es una guía que tome decisiones por nosotros.”⁵⁴

Para evitar, pues, los dos peligros, el subrayado por Tillich y el literalismo, basta edificar la teología sobre una doble base o fuente: “El pueblo negro está harto de oír hablar acerca de Dios. Quiere, en cambio, saber lo que Dios tiene que decir acerca de la condición negra. O, en términos todavía

⁵³ *Ib.*, p. 45.

⁵⁴ *Ib.*, pp. 49-49.

más apremiantes, qué hace Dios a este respecto; cuál es su participación en la lucha contra las fuerzas del mal que buscan la destrucción del ser negro. Estas son las preguntas que han de configurar el carácter de la norma en teología negra. Por otra parte, la teología negra no debe olvidar la revelación bíblica. Y esto significa que la teología negra no deberá forjarse una norma que ignore el encuentro de la comunidad negra con la revelación de Dios. Todo lo que diga de la liberación deberá decirlo a la luz de la experiencia de Jesucristo propia de la comunidad negra.”⁵⁵ O, en otras palabras, para resumir: “La norma de la teología negra debe tomarse en serio dos realidades: de hecho, dos aspectos de una única realidad: la liberación del pueblo negro y la revelación de Jesucristo.”⁵⁶

Con esta nueva experiencia de la realidad teológica, que es también un acto de voluntad y una dirección impuesta al quehacer teológico, Cone llega al cuarto punto del círculo hermenéutico, es decir, a la nueva interpretación de las Escrituras basadas en nuevas y decisivas preguntas. Esta orientación hermenéutica puede ser resumida en las siguientes frases de Cone: “Si leemos correctamente el Nuevo Testamento, la resurrección de Cristo significa que el Señor también hoy está presente en medio de las sociedades llevando a cabo su liberación de los oprimidos; No se circunscribe al siglo primero, razón por la cual nuestro hablar sobre él en el pasado sólo reviste

⁵⁵ *Ib.*, pp. 54-55. He notado que en las facultades teológicas interconfesionales de los Estados Unidos y, más especialmente, en el ámbito de ciertas denominaciones protestantes, este último punto del círculo hermenéutico, que nadie prácticamente discute entre teólogos latinoamericanos, esto es, la vuelta a la fuente de la revelación *crisiana*, o sea precisamente la revelación contenida en la Biblia es discutido. ¿Por qué —se pregunta— no construir otra teoría religiosa más próxima a nuestros problemas, o recurrir a otras “revelaciones” tales como el budismo? ¿Por qué, después de constatar el influjo *ideológico* de y sobre la tradición *crisiana*, volver hermenéuticamente a su fuente? ¿Por qué pensar que Dios se reveló sólo en la tradición judeo-cristiana? Cone, por ejemplo, no puede ignorar que muchos negros en los Estados Unidos, después de haber hecho la vuelta hermenéutica que él mismo hizo, han preferido pasar a la tradición musulmana, en lugar de volver, con preguntas nuevas, a una fuente considerada irremediablemente perdida —según ellos— para el hombre de color. El movimiento de liberación femenina ha hecho una constatación semejante vedándose la vuelta a una “revelación” totalmente dominada por el elemento masculino. No cabe duda, pues, que no es inevitable pasar del tercer punto al cuarto en el círculo hermenéutico que aquí presentamos. Puede pasarse del tercero a una nueva teología o a una diferente “revelación” tradicional. Lo que sí parece extraño es que esa nueva teología siga llamándose *crisiana*, como sucede en muchos casos. El apelativo sólo parece tener sentido como indicación del punto de partida. En capítulos posteriores seguiremos tratando este punto.

⁵⁶ *Ib.*, p. 56.

importancia cuando nos lleva al *encuentro* con él *hoy*. Como teólogo negro, me interesa saber lo que la revelación de Dios significa aquí y ahora, mientras la comunidad negra participa en la lucha por la liberación.”⁵⁷

Es menester comprender, aunque haya que repetirlo, que esta simultánea presencia del pasado y del presente en la interpretación bíblica es un principio hermenéutico esencial. El valor de esta orientación para lograr una interpretación más rica de las Escrituras consiste en redescubrir el principio pedagógico que preside todo el proceso de la revelación: Dios mismo aparece diferente según las diferentes situaciones de su pueblo. Esto significa mucho más que una preocupación por resucitar el contexto concreto de cada palabra de Dios. Si Dios se presenta siempre diferentemente, la verdad acerca de él debe ser diferente también. Los israelitas que salían de la esclavitud egipcia o llegaban a la tierra prometida, recibieron la revelación de la ira de Dios contra sus enemigos. Y esa revelación de la ira de Dios tiene poco o nada que ver con la imagen de Dios que, en el Evangelio, invita a “dar la otra mejilla” o, en las cartas paulinas, a obedecer a los amos.

Y, por ende, ¿qué habría que decir acerca de Dios a hombres que estén hoy en la situación equivalente a las antiguos israelitas? ¿Que la última imagen de Dios destierra la primera? Cone responde: “La teología negra no se pregunta si el amor es un elemento esencial en la interpretación cristiana de Dios, sino si es posible entender con propiedad ese mismo amor sin atender por igual a la visión bíblica de la justicia de Dios. ¿Podemos entender lo que el amor de Dios significa para los oprimidos sin hacer de la *ira* un elemento esencial del mismo?”⁵⁸ Y un poco después: “La ira de Dios es el amor de Dios frente a las fuerzas que se oponen a la liberación de los oprimidos.”⁵⁹

Ahora bien, tal vez nos sea difícil comprender la novedad total de este principio introducido así en la interpretación teológica. Siendo así que, desde el punto de vista de la ortodoxia, una de esas imágenes de Dios, en un momento dado, tiene que ser necesariamente falsa (la vieja o la nueva) para que Dios siga siendo *universal*, Cone se ve forzado por la lógica a rechazar esa búsqueda de la universalidad que parece poseer la clave de la ortodoxia en la hermenéutica de la Biblia. Por eso comenta: “En las afirmaciones precedentes, algunos lectores objetarán la ausencia de la ‘nota universal’ y pregun-

⁵⁷ *Ib.*, p. 46.

⁵⁸ *Ib.*, p. 92.

⁵⁹ *Ib.*, p. 94.

tarán: ¿‘Cómo concilia usted la falta de universalismo con respecto a la naturaleza humana con un Dios universal?’ La primera respuesta consiste en negar que en verdad exista un ‘Dios universal’ en el sentido corriente del concepto.”⁶⁰

¿Qué pretende Cone indicar con esta última frase? Si no me equivoco, significa que la ortodoxia no tiene en sí misma un último criterio, porque ser ortodoxo no significa poseer la verdad final. Sólo se llega a esta última por la ortopraxis, y así la ortopraxis se vuelve el criterio último de la ortodoxia no sólo en la teología sino también en la interpretación bíblica. La verdad es sólo verdad cuando es la base de actitudes verdaderamente humanas. “Hacer la verdad” es la fórmula revelada de esta prioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia cuando se trata de la verdad y de la salvación.

Por supuesto que existen muchos peligros hermenéuticos en esta manera de concebir y de realizar la interpretación bíblica, así como los había en el punto anterior. Pero no hay razón para excluir un método teológico coherente, a causa de sus peligros.

Hablando de peligros, por ejemplo, es perfectamente comprensible el que la comunidad de aquellos a quienes Jesús aconsejaba ofrecer la otra mejilla no podían representar a la comunidad israelita físicamente esclava en Egipto o Babilonia y que, por lo tanto, no hay que generalizar sin más el consejo de Cristo, como si hubiera sido dado a la humanidad para todos los tiempos, corrigiendo así el Antiguo Testamento, también él revelación de Dios. Pero resulta que una de las revelaciones de Dios al pueblo esclavo en Babilonia fue el valor redentor del sufrimiento, personificado en el Siervo Doliente de Yavé. Pues bien, uno podría preguntarle a Cone por qué ese mensaje a una comunidad físicamente esclava no es revelación de Dios para la actual comunidad negra. Porque eso es lo que Cone pretende: “El profeta negro es un rebelde con causa; la causa de más de veinticinco millones de estadounidenses negros y de todos los oprimidos en cualquier rincón de la tierra, la causa de Dios, porque Dios ha elegido como suyos a los negros. Y los ha elegido *no para un sufrimiento redentor, sino para la libertad. El pueblo negro no ha sido elegido para ser el pueblo sufriente de Yavé.*”⁶¹

Por supuesto, yo también lo espero así, como lo espero también para mi propia patria y para mi continente, pero ¿y Jesús mismo? También él fue

⁶⁰ *Ib.*, p. 110.

⁶¹ *Ib.*, p. 78.

elegido para la libertad y, al mismo tiempo, para un sufrimiento redentor. Estoy de acuerdo con Cone en que no podemos aceptar tales decisiones sobre nuestra "elección" cuando nos vienen impuestas por nuestros opresores. Pero ¿qué clave nos permite decidir, si permanecemos fieles a la Biblia, cuál es nuestra real elección? ⁶²

De todos modos, debe quedar establecido que la Biblia no es el discurso de un Dios universal a un hombre universal. La parcialidad está justificada, puesto que debemos encontrar —y llamar palabra de Dios— a aquella *parte* de la revelación que *hoy*, habida cuenta de nuestra concreta situación histórica, es más útil para la liberación a la que Dios nos llama y nos empuja. Otros pasajes de la misma revelación nos ayudarán a completar y a corregir mañana nuestro camino actual hacia la libertad. Dios, desde la misma Biblia, nos volverá a hablar, una y otra vez.

Por eso no tengo la menor intención de discutir aquí la interpretación que hace Cone de las Escrituras. A veces me siento de acuerdo con él, a veces no. Pero, de todos modos, entiendo que la tentativa teológica de Cone nos brinda un excelente ejemplo de círculo hermenéutico.

Si comprendemos este círculo, comprenderemos también una cosa muy importante para la teología latinoamericana de la liberación. Cuando se la ataca de parcialidad, puede tranquilamente responder que justamente es parcial porque es fiel a la tradición cristiana y no al pensamiento griego. Más aún, puede responder que quienes la atacan por ello son aún más parciales sin saberlo, puesto que hacen de una parte de las Escrituras no sólo la palabra de Dios para ese u otros momentos semejantes, sino para todos los momentos, llevando así su parcialidad a amordazar la palabra de Dios.

⁶² Sobre este punto, véase más adelante, cap. IV.