

INFLUENCIA DE LA CONMEMORACIÓN DEL QUINTO CENTENARIO EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA*

JOSEP-IGNASI SARANYANA

I. PRELIMINARES

1. *Tres sentidos del término «historia»*

Es evidente que la Iglesia tiene memoria histórica. En ello le va la continuidad real entre la predicación de Jesús y el kérigma apostólico acerca de Jesús; y también el entronque o engarce entre la predicación apostólica y nuestra predicación¹. En efecto: sólo se recuerda lo que ya se ha conocido. Y si se recuerda, es porque en una sensación presente se capta lo pretérito como pretérito. La memoria, por tanto, es el puente entre el presente y el pasado.

Los primeros versículos del evangelio de San Lucas testimonian la preocupación histórica de la segunda generación cristiana: «Ya que muchos han intentado poner en orden la *narración* (*diéguesin, narrationem*) de las cosas que se han cumplido entre nosotros, conforme nos las transmitieron

*. Ponencia leída en el 16 Simposio de Misionología, de la Facultad de Teología de Burgos, el día 7 de marzo de 1992.

1. Las discusiones iniciadas por los teólogos evangélicos Ernst Käsemann, en 1953, y Günther Bornkamm, desde 1956, constituyen una de las últimas reacciones, y quizá la más vigorosa, contra la Entmythologisierung bultmanniana. Cfr. la excelente exposición de José María CASCIARO, *El acceso a Jesús a través de los Evangelios*, en VV.AA., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, EUNSA, Pamplona 1983, pp. 79-110.

quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me pareció también a mí —dice San Lucas—, después de haberme informado con exactitud de todo desde los comienzos, escribírtelo de forma ordenada, distinguido Teófilo, para que conozcas la indudable certeza de las enseñanzas que has recibido». El evangelista dice: «narración de las cosas que se han cumplido» o, como otros traducen: «historia de lo sucedido entre nosotros»².

Es conocida de todos Vds. la polisemia del término «historia», del griego *historein*, conocer. Esta palabra designa tanto los acontecimientos o sucesos en cuanto «sucedidos» (*die Geschehen*) y su narración (*die Geschichte*), como el conocimiento científico y sistemático de ellos (*die Historie*). «La historia —como ha escrito Zubiri— no está tejida de hechos, sino de sucesos y acontecimientos»³.

Cuando decía, al comienzo de mi disertación, que la Iglesia tiene memoria histórica quería expresar, obviamente, que ella recuerda su propia fundación y todos sus pasos. Este recuerdo se transforma en narración, para que pueda ser transmitido. Tal narración constituye, para el teólogo, un *locus theologicus*, en el sentido acuñado por Melchor Cano († 1560). Es un lugar teológico privilegiado si la narración está inspirada, como en el caso de la Sagrada Escritura. Es sólo el décimo lugar teológico, si se trata de un relato humano. Sin embargo, es un lugar imprescindible para todo teólogo. Con palabras del mismo Cano: «Todos los hombres doctos están de acuerdo en que son sobremanera incultos los teólogos que olvidan la historia en sus estudios»⁴. Esta historia, de la que habla Cano, es lo sucedido,

2. San Lucas emplea el término: *diéguesis*, en el original griego, es decir, *narratio*, según la Vulgata y la Neovulgata; a saber: exposición detallada de un hecho para que sea conocido. Las biblias españolas suelen traducir: «narración de las cosas» (*narratio rerum*). En cambio, la famosa *Biblia* de Nacar-Colunga (BAC, Madrid 1963, ad loc.) ha preferido: «historia de lo sucedido entre nosotros», o sea: historia bien ordenada y documentada de la vida de Jesús desde sus orígenes. Eoloíno Nacar y Alberto Colunga eligieron, pues, una expresión equívoca, que nos vendrá bien para precisar algunos extremos.

3. Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios* (1ª ed. 1944), Editora Nacional, Madrid 1981, p. 322. Me voy a apoyar principalmente en el epígrafe titulado: «El acontecer humano». Este trabajo ha sido posteriormente desarrollado en un artículo, titulado: «La dimensión histórica del ser humano», publicado en 1974, que no modifica, sino sólo amplía, las tesis anteriores.

4. «Viri omnes docti consentiunt, rudes omnino theologos illos esse, in quorum lucubrationibus historia muta est» (*De locis theologicis*, lib. XI, cap. 2, ed. H. Serry, Madrid 1792).

es decir, la *Geschichte*. En cambio, la exposición sistemática en acto segundo, o reflexión sobre la narración, es la *Historie*⁵.

Lo sucedido, tomado en cuanto pasado, permanece en el presente. Esto es obvio. Pero el pasado no permanece sólo como puro «recuerdo», es decir, sin existencia *real*; sino, por el contrario, lo pasado se conserva y revive en el presente. Por eso se puede hablar de un *revival* histórico. La historiografía del siglo XIX nos lo ha hecho ver. Este nuevo enfoque del pasado resulta más apropiado para los análisis teológicos, que el enfoque de la historia como mera sucesión de hechos pasados, como les mostraré seguidamente.

2. Delimitación de nuestro objeto de estudio

Volvamos ahora, armados con la nociones que acabo de formular, al tema que nos ocupa, a saber: la influencia del Vº centenario en la actual teología latinoamericana. ¿En qué sentido —nos preguntamos— se dice que la conmemoración de un acontecimiento histórico ocurrido hace quinientos años influye en la teología que se cultiva hoy en América Latina (=AL)?

No pretendo, pues, referirme a los diferentes relatos de la historia de la evangelización, que se han escrito con motivo del Vº centenario: estos constituyen puras «historias de la Iglesia en AL», en el sentido de narraciones del pasado (son, por tanto, la *Geschichte der Kirche in Lateinamerika*). Mi propósito es ahora diferente; intento mostrarles que, con ocasión del Vº centenario, algunos teólogos y filósofos latinoamericanos se han sentido empujados a elaborar ciertas síntesis dogmáticas, en las que la historia de la evangelización fundante cobra un especial protagonismo. La memoria de esa primera evangelización constituye, en tales teologías y filosofías, un momento mayor de la construcción epistemológica, que convendrá anali-

5. Xavier Zubiri (cfr. *op. cit.* en nota 3) ha señalado tres sentidos del término «historia», que sólo en parte coinciden con mi nomenclatura: a) la historia ha sido entendida como simple *sucesión* de realidades presentes (así, por toda la historiografía hasta el siglo XVIII); b) la historia ha sido considerada como *actualización* progresiva de lo que virtualmente el espíritu humano era ya desde los comienzos (ha sido lo propio de la historiografía del siglo XIX); y c) la historia ha sido tenida como alumbramiento de *posibilidades* (concepción historiográfica de Zubiri, en *op. cit.*, pp. 327-328). «La historia en su conjunto se halla constituida por la totalidad de las posibilidades humanas» (*ibidem*, p. 328, en nota 1). Según Zubiri, en a) el pasado se pierde; en b) se conserva; y en c) se pierde y se conserva.

zar con sumo cuidado. Espero que el relato de esta aventura intelectual, que tiene *dos corrientes* principales, frecuentemente opuestas entre sí, tenga interés para Vds. y les ilustre sobre las intenciones de algunos colegas que trabajan al otro lado del Atlántico.

II. DOS PLANTEAMIENTOS TEOLÓGICOS SOBRE LA BASE DE LA HISTORIA RELIGIOSA LATINOAMERICANA

En los últimos veinticinco años han surgido dos líneas de pensamiento latinoamericanas, que pretenden sendas síntesis filosófico-teológicas sobre la base de la propia experiencia histórico-religiosa. La primera de ellas, claramente impulsada por Papa Juan Pablo II y por el CELAM; la segunda, con unas componentes que la emparentan con lo que se ha llamado filosofía y teología de la liberación (= FL y TL). Diremos algunas palabras sobre la primera corriente, para centrarnos después en la segunda opción.

3. *De la historia como «magistra vitae» al paradigma histórico*

El Santo Padre Juan Pablo II pronunció, el 11 de octubre de 1984, en Santo Domingo, una importante homilía⁶, en la que declaró inaugurado el novenario de años preparatorio del Vº centenario. El Papa denominaba «principio salvífico» al comienzo de la evangelización americana. Hablaba también de «seguir las huellas de todos aquellos mensajeros de la fe», que pasaron a América a finales del siglo XV. Recordaba, además, el famoso sermón de Antonio de Montesinos, de 1511, denunciando las actitudes de los encomenderos antillanos. Y al hilo del *Magnificat* de María, el Romano Pontífice señalaba el sentido cristiano de la opción preferencial por los pobres y de la solidaridad con los desvalidos, y precisaba los contenidos de la verdadera liberación cristiana. Casi al término de su homilía, insistía: «¿Qué mejor homenaje se podrá rendir a los primeros misioneros de América latina que el de seguirles en su entrega total a Cristo, y el de organizar —a escala diocesana, nacional y continental— una inmensa acción catequética que lleve a un mejor conocimiento de la Palabra revelada y a un mayor empeño en traducirla en vida?».

6. Cfr. *Insegnamenti de Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, VII, 2, pp. 876-884.

Hace relativamente poco, con ocasión de la LV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, el Nuncio Apostólico en España abordaba de nuevo los principales textos americanistas proclamados por el Papa durante sus viajes a España (en 1982) y a Santo Domingo (en 1984):

«A nadie se les escapa —decía Mons. Tagliaferri— que el significado y el valor de esos cinco siglos son objeto de un vivo debate cultural. En realidad, lo que está en juego no es tanto el pasado como el presente; lo que se discute es más bien el significado del catolicismo en la sociedad actual, y se trata de orientar mediante el recurso al pasado, el presente y el futuro de las sociedades latinoamericanas. [...] Como el Papa indicaba en su visita a España en 1982, no podemos quedarnos mirando atrás, contemplando el esplendor de una historia pasada. Esa historia 'debe servir de inspiración y estímulo para hallar en el momento presente las raíces profundas del ser de un pueblo. No para hacerle vivir en el pasado, sino para ofrecerle el ejemplo a proseguir y mejorar en el futuro'»⁷.

A partir del impulso otorgado por Juan Pablo II en 1984, hemos asistido a importantes iniciativas, muchas de ellas patrocinadas por el CELAM. En esta línea se inscriben los seminarios organizados por el CELAM en México, Venezuela y Argentina, en 1988 y 1989, y, sobre todo, la famosa primera parte del *Documento de consulta de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, titulada: «Perspectivas históricas»⁸.

También es destacable el desarrollo de una serie de investigaciones históricas, promovidas por las principales órdenes religiosas evangelizadoras de América: cuatro volúmenes sobre la acción franciscana, tres sobre las actuaciones dominicas, dos sobre los agustinos en América y Filipinas, y otros dos sobre los mercedarios. Estos trabajos ofrecen miles de páginas de investigaciones novedosas que están a disposición de los especialistas para ulteriores reflexiones. El Congreso, convocado por la Pontificia Comisión para América Latina, que tendrá lugar en el Vaticano a comienzos del próximo mes de mayo, será, sin duda, una ocasión de oro para algunas reflexiones teológicas sobre el pasado histórico latinoamericano, todavía muy

7. Mons. Mario TAGLIAFERRI, *Palabras a los participantes en la LV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española* (Madrid 18.11.1991), texto mecanografiado, p. 3. La cita de Juan Pablo II está tomada del saludo del Papa a las autoridades españolas, el 31.10.82, en el aeropuerto de Barajas (Madrid).

8. CELAM, Bogotá 1991, pp. 9-32. Es muy interesante también el volumen VV.AA., *Nueva evangelización. Génesis y líneas de un proyecto misionero*. CELAM, Bogotá 1990.

escasas hasta ahora en los cenáculos profesionales atentos a las inspiraciones pontificias. Aunque pocas aún, merece la pena que les dediquemos unos minutos.

Algunos, como el teólogo venezolano Luis Ugalde, han interpretado las palabras del Pontífice a modo de nuda pragmática, es decir, como si la historia fuese una pura sucesión de estados reales, que dejan de ser a medida que suceden y que sólo enriquecen nuestra experiencia. Véámoslo.

«El pasado de nuestra evangelización —dice Ugalde—, leído y estudiado con libertad y honestidad intelectual y discernido con el Espíritu de Jesús, ayuda a la Iglesia de hoy en una evangelización más vigorosa y renovada del presente hacia un futuro más humano y cristiano para nuestros pueblos y sociedades. La mejor manera que la Iglesia tiene de conmemorar el V centenario de la Evangelización, es evangelizando, aprendiendo de los grandes aciertos y de los apóstoles insignes de la Iglesia fundadora en el Nuevo Mundo, y también descubriendo las omisiones, los errores e incluso los rasgos que pudieran contradecir a un genuino espíritu del Evangelio»⁹.

Estos planteamientos, aunque epistemológicamente correctos e interesantes a todas luces, se limitan a un *revival* histórico un tanto periférico. Acceden a la historia sólo como testimonio de una experiencia colectiva pretérita. Entienden que la historia es, en primer lugar, *magistra vitae*; y que sólo en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, podría insinuar nuevos comportamientos..., y poco más. La historia sería, pura y simplemente, un auxiliar para las decisiones prudentiales de carácter pastoral, como una escuela donde aprenderían nuestros pastores.

Sin embargo, la intención del Papa era mucho más ambiciosa, si interpretamos sus mensajes a la luz de las recientes palabras del Nuncio Apostólico en España. Otros teólogos lo han comprendido así, intentando superar el plano meramente experiencial o pragmático, es decir, la consideración de la historia como simple *magistra vitae*. El teólogo argentino Rubén-Darío García, por ejemplo, ha subrayado —en un libro póstumo— que el propósito papal, al instaurar el novenario de años, era mucho más pretensioso; que no anhelaba sólo un recordatorio piadoso o panerético. Según Rubén García, el Romano Pontífice nos habría propuesto un verda-

9. Luis UGALDE, *De la evangelización fundante a la Iglesia colonial*, en «Iter. Revista de Teología», I/2 (1990) 109-125 (Caracas). La referencia está tomada de las pp. 109-110.

dero paradigma, es decir, un modelo de inspiración para el porvenir evangelizadorio. Y así, Rubén García se ha fijado especialmente en el siguiente párrafo del Santo Padre, pronunciado durante su viaje de octubre de 1984:

«Conmemorar lo que inauguró un período nuevo y significativo [es decir, los comienzos de la evangelización], no es sólo recordar los hechos más importantes, sino transformarlos en fuente inspiradora del vivir de hoy, de nuestro modo de adherirnos a la fe en Cristo»¹⁰.

Fiel a esta exégesis de los textos papales, Rubén García ha titulado la segunda parte de su libro: «Las múltiples lecturas de la primera evangelización son también un desafío a la nueva evangelización»; y la tercera parte: «Una nueva evangelización debe prestar atención a los desafíos de la primera evangelización y a sus actuales lecturas».

A la vista de su experiencia como historiador, y siguiendo las pautas marcadas por el Santo Padre en su viaje de 1984 —sin olvidar las enseñanzas de Medellín (1968) y Puebla (1979)—, el P. Rubén García señala una serie de puntos que deberían ser tratados a fondo por una teología latinoamericana que, sin olvidar sus orígenes, mirase al futuro de una nueva evangelización. Tales temas son: la escasez de ministros, la secularización de la sociedad, las cortapisas a la libre expresión de la fe, las divisiones eclesiales, el antitestimonio de ciertos cristianos incoherentes, el clamor por la urgente justicia, la corrupción de la vida pública, los conflictos armados, la insolidaridad internacional y los desequilibrios sectoriales (problema de la deuda pública), etc.¹¹. Sobre todas y cada una de estas cuestiones conocemos la reflexión de los primeros teólogos americanos, las conclusiones doctrinales a que llegaron y las medidas pastorales que aplicaron. Es aquí precisamente, en estos desarrollos especulativos, donde la experiencia histórica puede fecundar la nueva «teología latinoamericana», y originar así una dogmática y una moral hábiles para la evangelización que se pretende con ocasión del Vº centenario.

10. Cfr. Rubén Darío GARCÍA, sdb, *La «primera evangelización» y sus lecturas, desafíos a la «nueva evangelización». Lectura latinoamericana de los discursos de Juan Pablo II en Zaragoza, Santo Domingo, San Juan de Puerto Rico, Roma (10.11.12.17 de octubre de 1984)*, Centro Salesiano de Estudios «San Juan Bosco» («Estudios Proyecto», 1), Buenos Aires 1991, p. 22 (la primera edición es de 1990). El autor falleció el 2 de abril de 1990, dejando preparado este libro para imprenta. También póstumo es: ID., *Historiografía de la Iglesia en Latinoamérica. Panorama actual*, Centro Salesiano de Estudios «San Juan Bosco» («Estudios Proyecto», 3), Buenos Aires 1990.

11. Cfr. ID., *La primera evangelización...*, cit. en nota 10, pp. 20-21.

4. *Del «revival» histórico a la teología latinoamericana de la liberación*a) *Sobre la posibilidad de una teología latinoamericana*

He terminado el anterior apartado con unas alusiones a la «teología latinoamericana». Esta terminología merece una justificación, porque en ella están implicadas importantes cuestiones.

Ustedes conocen la polémica que se encierra detrás de esta adjetivación¹². Hubo, en efecto, un importante debate, en los años 1968 a 1970, entre el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy¹³ y el filósofo mexicano Leopoldo Zea¹⁴. Ambos postulaban la existencia de una filosofía latinoamericana. Sin embargo, el escritor peruano estimaba que toda la filosofía latinoamericana había sido una filosofía inauténtica. El pensador mexicano, por el contrario, consideraba que esa filosofía había sido una verdadera filosofía.

Para Salazar Bondy, era inauténtica, porque había surgido en una cultura de dominación; por eso Salazar vinculaba la posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica al cambio radical de las estructuras, al abandono de la situación de subdesarrollo. Para Zea, en cambio, la misma historia de la filosofía en América atestigua no sólo la posibilidad, sino incluso la realidad de una reflexión filosófica auténtica, en un medio marcado por el subdesarrollo. En definitiva: para Salazar, sólo era *auténtica* filosofía latinoamericana, la «filosofía latinoamericana de la liberación», opinión a la que se oponía Zea.

A la luz de la discusión que acabo de resumirles, mantenida a finales de los sesenta, el historiador cubano Raúl Fornet-Betancourt ha escrito: «Queda claro que la filosofía de la liberación nace en un contexto histórico-cultural en el que ya se ha perfilado con exactitud suficiente la necesidad de revisar críticamente *desde* América Latina la historia del conti-

12. Cfr. sobre este tema, el importante trabajo de Raúl FORNET-BETANCOURT, *La filosofía de la liberación en América Latina*, en Eudald FORMENT (ed.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Promociones Publicaciones Universitarias (Universitat de Barcelona), Barcelona 1987, pp. 123-150. Vid. también José Luis ILLANES MAESTRE, *La Teología en España y las nuevas demandas científicas y sociales*, en VV.AA., *Universidad y sociedad*, Universidad de Deusto, Bilbao 1989, pp. 331-348.

13. Cfr. Augusto SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, UNAM, México 1968.

14. Cfr. Leopoldo ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, UNAM, México 1969.

nente»¹⁵. Y, en la misma línea, ha escrito el teólogo español Martínez Gómez: «Filosofía de la liberación sería una interpretación filosófica de la realidad latinoamericana en una situación concreta, pero no sólo como un trozo de historia humana que brinda una reflexión, sino como una exigencia ética que lleva esencialmente a la praxis desde un análisis y toma de conciencia»¹⁶.

b) *El Congreso de Bogotá de 1980*

Saltemos ahora la década de los setenta y consideremos los debates que tuvieron lugar en el I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, celebrado en Bogotá en 1980¹⁷, sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía genuinamente latinoamericana. Tales discusiones tienen, para nuestro tema, un interés relevante.

Como en casi todo, hubo allí dos posturas extremas y una intermedia. El pensador venezolano Mario Sambarino Silva sostuvo, durante los debates, la opinión contraria a la posibilidad de una auténtica filosofía latinoamericana: «No existe, ni puede existir, ni es deseable que exista una filosofía latinoamericana en el sentido de una filosofía con caracteres propios, por su método, por su objeto o por sus tesis»¹⁸. Y añadía lo siguiente: «La pregunta [por la filosofía latinoamericana] se completa con otra: ¿la filosofía latinoamericana se define o se caracteriza por la llamada 'filosofía de la liberación'? La respuesta —terminaba— es negativa». En su opinión, la «filosofía latinoamericana de la liberación» no era una filosofía propiamente dicha, sino sólo una ideología. Por consiguiente: ni filosofía latinoamericana ni, por ello, filosofía de la liberación deben enmarcarse, técnicamente hablando, dentro del género filosófico.

El teólogo brasileño Hugo Assmann, que intervino a continuación, comenzó con las siguientes palabras, que quizá puedan resultar sorprenden-

15. Raúl FORNET-BETANCOURT, *La filosofía de la liberación...*, cit. en nota 12, p. 133.

16. Luis MARTÍNEZ GÓMEZ, *¿Existe una filosofía hispanoamericana?*, en José Joaquín ALEMANY (ed.), *América 1492-1992. Contribuciones a un centenario*, UPCM Departamento de Publicaciones, Madrid 1988, pp. 455-469. La referencia está tomada de la p. 468.

17. I CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, *Actas*, en «Análisis», XVI/33-34 (1981). Bogotá. Estas Actas incluyen sólo los debates. Las ponencias se publicaron en un volumen editado por el Centro de Enseñanza Desescolarizada (Bogotá), al que no hemos tenido acceso.

18. *Actas* cit. en nota 17, en «Análisis», XVI/33-34 (1981) 113.

tes: «Evidentemente que no comparto los puntos expresados por Mario Sambarino, y no perderé un minuto en manifestar que no los comparto»¹⁹. No hubo una réplica razonada a las críticas de Sambarino, sino sólo su rechazo total. Assmann, pues, simbolizaba el otro extremo.

Entre ambos pensadores, el venezolano y el costarricense, podríamos encuadrar la intervención de Enrique Dussel, pensador argentino afincado en México. Dussel es —hoy por hoy— el autor más representativo en la filosofía de la liberación, en una línea que fluctúa o ha fluctuado entre posiciones populistas y posiciones más o menos marxistas²⁰. Pero Dussel es además un conocido historiador, especializado en la historia de la Iglesia en América Latina y, por ello, es también un investigador interesado por las cuestiones teológicas.

Dos fueron las tesis histórico-teológicas sostenidas por Enrique Dussel en el congreso bogotano:

1ª tesis: «La teoría, independientemente de la praxis, no tiene sentido. Y no sólo es el caso de la filosofía latinoamericana»²¹.

2ª tesis: «La historia de la Iglesia latinoamericana constituye, como un momento esencial, parte de la única teología que puede pensarse en América Latina»²².

En otros términos: la historia se convierte en la praxis o, al menos, en una parte de la praxis que justifica una teoría; es decir, la historia legitima una filosofía o una teología. Por ello, la historia de la Iglesia en Améri-

19. *Ibidem*, p. 115. Assmann se confesaba abiertamente marxista. Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, *Teología de la liberación*, Magisterio Español, Madrid 1981, pp. 93-116.

20. Raúl Fornet-Betancourt lo adscribe decididamente a la corriente marxista. Cfr. *La filosofía de la liberación...*, cit. en nota 12, p. 144. Sobre la ideología de Dussel y su particular manera de entender la historia, cfr. también: ID., *La metodología de Dussel y su lectura de la historia de la Iglesia en América Latina*, en «Tierra Nueva», 39 (1981) 5-15. Medellín; Lino GÓMEZ CANEDO, *La Iglesia en Hispanoamérica y su historiografía. Realidad, nacionalismo y política*, en «Tierra Nueva», 63 (1987) 87-96; Lucas F. MATEO-SECO, *En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1207-1220; Diego R. PICCARDO, Jorge Amando VÁZQUEZ, J. I. SARANYANA, *A propósito de los proyectos editoriales de Enrique D. Dussel (1973-1988)*, en VV.AA. *Evangelización y teología...*, cit., pp. 1253-1276; y Rubén Darío GARCÍA, *Historiografía general...*, cit. en nota 10, pp. 40-73.

21. *Actas* cit. en nota 17, en «Análisis, XVI/33-34 (1981) 104.

22. Cfr. Enrique DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*, Nova Terra, Barcelona 1974, pp. 48-49.

ca Latina resulta una pieza esencial de la construcción filosófico-teológica dusseliana. Esencial en el sentido —es mi punto de vista— de que constituye no sólo la referencia obligada para la verificación o falsación de la teoría, sino porque además las hace posibles. El pasado, pues, no sólo inspira el presente y lo condiciona, sino mucho más; el pasado confiere al presente todo su sentido, porque valida la teoría. En otros términos: la teoría no se verifica por su aplicación, sino en función de un pasado.

Podrá objetarse, con razón, que estos planteamientos dusselianos constituyen la quintaesencia del más riguroso conservadurismo marxista. Pero no se olvide que Dussel arranca de presupuestos teológicos. Para un creyente, la referencia a los orígenes cristianos constituye siempre la prueba de la autenticidad, porque Cristo es la plenitud de la Revelación. Sin embargo, en el caso de Latinoamérica, las cosas parecen un poco distintas, y no pueden equipararse, sin más, los principios de la evangelización americana con la vida pública de Jesús en Palestina. En efecto: los primeros momentos de la evangelización americana, a los que acude Dussel para probar sus teorías, no son la plenitud absoluta de la vida de la Iglesia, ni siquiera de la Iglesia en América, por muy extraordinarios que fuesen los frutos pastorales en el siglo XVI, a no ser que se quiera mitificarlos..., convirtiéndolos en una brillante utopía histórica. Quiero decir lo siguiente: la plenitud efectuada de la Iglesia no es alcanzable *in terris*; está reservada para la Iglesia *in Patria*. No obstante, algunos historiadores han sostenido la tesis de que la Iglesia novohispana del siglo XVI, entre 1524 y 1585, habría sido la realización plena del ideal de Iglesia, tal como nos fue revelado en el Apocalipsis joánico o, al menos, tal como habría sido pretendida por Jesucristo su Fundador. Estos serían autores proclives a la TL. Otros historiadores matizan, en cambio, que esa Iglesia novohispana no habría sido en sí misma perfecta; aunque los protagonistas de la primera evangelización mexicana la habrían idealizado tanto en sus escritos, que habrían llegado incluso a creer que ellos estaban construyendo la Iglesia perfecta, tal como se nos presenta en el Apocalipsis²³ o, al menos, con el mismo fervor que tuvo en los días de Pentecostés²⁴.

23. Sobre estos temas cfr. J. I. SARANYANA, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*, EUNSA, Pamplona 1991, caps. I-III.

24. Véase, por ejemplo, cómo Moreira ha presentado los ideales misioneros de Vasco de Quiroga: «Para Quiroga a Igreja é aqui uma 'nova e primitiva igreja'. Nesse sentido há como uma analogia entre a igreja que se constrói no Novo Mundo e as primeiras comunidades cristãs do Novo Testamento. Depois de transcorrido um milênio e meio, aquela igreja já tinha envelhecido. Para renová-la era preciso uma forte infusão de sangue novo que só poderia vir de uma multidão de povos

En definitiva: es fácil comprender, a partir de las premisas dusselianas, mitificadoras de la Iglesia novohispana primitiva, que la conmemoración del Vº centenario constituya un hecho capital para su teología, puesto que se trata de preparar una estrategia pastoral futura sobre la base de unos presupuestos doctrinales, cuya validez teórica debe ser confrontada con el pasado histórico.

Veamos ahora dos modelos teológicos contruidos sobre los presupuestos dusselianos. A fin de resolver cualquier objeción cronológica, debo aclarar que Dussel venía sosteniendo sus tesis desde 1973, mucho antes, por tanto, de participar en el Congreso de Bogotá.

c) *El lascasianismo de Gustavo Gutiérrez*

En uno de los debates del congreso bogotano de 1980, Dussel relató lo siguiente: «El otro día estuve en Harvard, en el Trinity College, y pedí un dólar. Harvey Cox me lo dio. Uno empieza a leer: 'In God we trust': confiamos en Dios. Entonces pregunto: ¿en cuál? La respuesta es obvia: ¿en el dólar! Y no sólo en eso, sino que entre *god* y *gold* la diferencia es una *ele* no más, por lo que uno puede equivocarse fácilmente entre Dios y oro. Cometieron un error de ortografía al acuñar el dólar...»²⁵.

Mantengan en la memoria esta anécdota y comparen el juego de palabras de Dussel con el título de una obra reciente del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Esa obra, publicada en 1989, se titula precisamente: *Dios*

que até então estivera 'fora' da cristandade e não tivera notícia dela. O Novo Mundo tornava possível que a nova igreja que aqui estava sendo construída fosse como uma grande 'volta às fontes' ou uma espécie de reedição da igreja primitiva. Por isso os primeiros missionários de todas as ordens religiosas foram chamados 'apóstolos' ou até 'pais' desta nova igreja» (José Aparecido GOMES MOREIRA, *Escravidão e evangelização no século XVI: o pensamento de dom Vasco de Quiroga*, «Revista Eclesiástica Brasileira», 51[1991]535). Una exposición más completa de los putos de vista de este autor en: ID., *Conquista y conciencia cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga († 1565)*, coedición de Eds. Abya-Yala y CENAMI, Quito-México 1990. Sobre los planteamientos evangelizadores de los primeros «doce» Apóstoles de México, supuestamente utópicos, cfr. Ana de ZABALLA, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún*, EUNSA, Pamplona 1990; y Carmen J. ALEJOS GRAU, *Juan de Zumárraga y su 'Regla cristiana breve' (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991.

25. *Actas* cit. en nota 17, p. 188.

*o el oro de las Indias*²⁶. Es un opúsculo que consta de cuatro capítulos: los tres primeros son históricos, y nos narran los comienzos de la evangelización americana y las actuaciones de Las Casas, con especial mención del famoso *Parecer de Yucay*, de tiempos del virrey Velasco. El último capítulo es una construcción más teórica sobre la base de los datos históricos antes expuestos. La tesis se lee casi al término de la obrita y, como me parece significativa, la he copiado para Ustedes:

«Las Casas y los suyos [...] descubren en el indio al otro, al distinto, de la cultura occidental. Desprenderse de la mentalidad del dominador y asumir la de los insignificantes es capital para comprender el sentido de los rápidos y violentos acontecimientos de esos años. Necesario también para evitar que la evangelización se convierta [ahora] en una forma más de sometimiento de los pueblos indios»²⁷.

Pienso que la tesis de Gutiérrez necesita pocas aclaraciones más²⁸.

d) *Pablo Richard o cómo reescribir la historia*

El teólogo chileno Pablo Richard, establecido en Costa Rica, es, desde 1979, uno de los más activos colaboradores de CEHILA. Como Dussel reconoce²⁹, sólo con la incorporación de Richard, el proyecto, aprobado por CEHILA en 1976, de preparar una historia de la teología latinoamericana, comenzó un proceso efectivo de realización.

Parece lógico que unos planteamientos tan teológicos de la historia de la evangelización americana, como los propuestos por Dussel desde 1973, cuando creó CEHILA (=Comisión de Estudios de Historia de la

26. Citaremos la edición española, posterior en un año a la peruana: Ediciones Sígueme, Salamanca 1990. Las mismas ideas son expuestas por Gustavo Gutiérrez en un trabajo anterior (1987), ahora reeditado: ID., *¿Quién es el indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de Las Casas*, en Juan BOTTASSO (ed.), *La Iglesia y los indios. ¿500 años de diálogo o de agresión?*, Eds. Abya-Yala, Quito 1990, pp. 123-140.

27. *Ibidem*, pp. 159-160.

28. Me he ocupado de ella, con cierto detenimiento, en mi trabajo: *Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 1 (1990) 257-285.

29. Enrique DUSSEL, *Presentación*, en Pablo RICHARD (ed.), *Historia de la teología en América Latina*, CEHILA-CEI, San José de Costa Rica 1981, p. 7. Otra obra dirigida por Pablo RICHARD es: *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*, CEHILA-CEI, San José de Costa Rica 1985.

Iglesia en América Latina)³⁰, abocasen finalmente en el proyecto de escribir una historia de la teología latinoamericana. Y, aunque los logros no hayan sido hasta ahora demasiado brillantes —sobre todo si los comparamos con el otro gran proyecto de CEHILA, que es la *Historia General de la Iglesia en América Latina*— no carecen de interés para nuestro propósito.

La tesis central de Pablo Richard suena así:

«Escribir Historia de la Teología es hacer Teología. La Historia de la Teología Latinoamericana es parte del quehacer teológico actual; buscamos superar el nivel puramente empírico o descriptivo; la historia no es una simple adición o suma de hechos teológicos cronológicamente ordenados y yuxtapuestos. Ciertamente será necesario partir del estudio de las fuentes positivas, analizadas con todo el rigor de los métodos históricos, pero todo este trabajo positivo nos debe llevar a una gran síntesis histórico teológica. Esta síntesis es parte importante de nuestro quehacer teológico actual. En el presente de nuestra Teología, encontramos el significado de nuestro pasado y la posibilidad de nuestro futuro teológico»³¹.

Richard ha expresado nítidamente, en sus últimas palabras, en qué sentido el pasado se incorpora al presente: el presente —dice— explica el pasado. Todo historiador ve el pasado desde su contemporaneidad. Otto Maduro, uno de los colaboradores de Pablo Richard, ha glosado estas ideas en los siguientes términos:

«Escribir historia es una tarea *situada* objetivamente (es decir, independiente de la voluntad del sujeto de tal tarea). Escribir historia es, en definitiva, una tarea situada histórica, social, política e intelectualmente [...] Se trata, por consiguiente, de situar al historiador de la Iglesia en el seno de la objetividad a partir de la cual escribe su historia. Ello apunta, precisamente, a potenciar positivamente la capacidad crítica, imaginativa, creadora y transformadora del historiador»³².

30. «La historia de la Iglesia [...] es un quehacer teológico» (Enrique DUSSEL, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, I/1. *Introducción general*, Sígueme, Salamanca 1983, p. 11).

31. Pablo RICHARD, *Introducción*, en *Historia de la teología en América Latina*, cit. en nota 29, p. 11.

32. Cfr. Otto MADURO, *Apuntes epistemológico-políticos para una historia de la teología en América Latina*, en *Historia de la teología en América Latina*, cit. en nota 29, pp. 23 y 25. Es evidente la influencia zubiriana, que se nota en el empleo de la categoría «situación»: «La situación -ha escrito Zibiri- no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre».

Por ejemplo: la situación de opresión, que hoy se descubre *partout* según un análisis más e menos influido por el marxismo, explicaría ciertas situaciones del pasado; y, por lo mismo, cuando en un nuevo presente se den nuevas circunstancias políticas o sociales, el pasado deberá ser reinterpretado.

No sé si Vds. recuerdan la famosa novela, casi profética, de George Orwell, titulada *Nineteen Eighty-Four* (1984), visión apocalíptica de un mundo baldío dominado por la técnica. Pues bien; en ella, el protagonista, que trabaja en el Ministerio de la Verdad —en esto consiste la paradoja—, tiene el encargo de rehacer a diario la historia... Pues bien; una historia que se reescribe en función de los intereses del presente significa —en mi opinión— renunciar de antemano a la objetividad histórica, a no ser que se prejuzgue que no hay tal pasado, sino sólo el presente.

Los escrituristas conocen bien esta hermenéutica, que se popularizó en Europa con la primera generación romántica. Saben el tributo que la exégesis bíblica ha debido pagar a la dialéctica Jesús-histórico vs Cristo-de-nuestra-Fe. Pues algo así podría repetirse, esta vez con relación a la esencia del catolicismo americano, si triunfasen las tesis de CEHILA. Contemplar la primera evangelización americana en función de los intereses ideológicos o pastorales del presente sería revivir la dicotomía historia vs experiencia-de-la-historia.

e) *De la Torre Arranz y la autodeterminación por la historia*

El teólogo ecuatoriano De la Torre Arranz ha publicado recientemente su memoria de licenciatura en Sagrada Teología³³. Se trata de un trabajo primerizo, sin excesivas pretensiones, pero útil para conocer una tercera forma *revival* histórico latinoamericano. El tema de Arranz es la autodeterminación histórica de las comunidades indígenas latinoamericanas.

Siguiendo los planteamientos de los teólogos brasileños Leonardo y Clodovis Boff, la «autodeterminación histórica» presupone, para Arranz, que a los amerindios les ha sido hurtada su verdadera historia, cuando co-

bre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades. Análogas consideraciones podrían hacerse acerca de la realidad social, e inclusive de la propia realidad» (Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, cit. en nota 3, p. 327).

33. Cfr. Jesús A. de la TORRE ARRANZ, *Evangelización inculturadora y liberadora. La praxis misionera a partir de los encuentros latinoamericanos del postconcilio*, Ediciones Abya-Yala, Quito 1989.

menzó el proceso evangelizador. Se trata ahora de devolvérsela, de que reconquisten su propio pasado, obviamente precolombino, y sean así auténticos protagonistas de una historia que se había acabado ya para ellos. Sólo a través de tal reconquista, los indígenas americanos podrán liberarse verdaderamente. En esa lucha por la liberación, «los misioneros y la Iglesia se convierten en sacramento de liberación, en señal del Reino, el cual trae una vida en abundancia y la libertad que Cristo nos conquistó»³⁴.

Como Ustedes habrán advertido, la posición de De la Torre Arranz supone una radicalización de los planteamientos anteriormente presentados, sostenidos por Pablo Richard y Otto Maduro. Pero no introduce, desde el punto de vista especulativo, novedades substanciales en las tesis historicistas ya aludidas. En todo caso, sus puntos de vista implican que toda la evangelización llevada a cabo entre los amerindios debe ser revisada y, probablemente, corregida.

f) *Clodovis Boff y su sobrenaturalización de la historia humana*

He señalado la dependencia, reconocida por él mismo, de Arranz con respecto a los hermanos Boff. Conviene aquí, con todo, precisar que Leonardo Boff no ha mantenido exactamente los mismos puntos de vista y, por supuesto, no ha desarrollado los mismos intereses que su hermano Clodovis.

Leonardo Boff ha tratado explícitamente el tema de los lugares teológicos en su manual de gratología. La teología, en su opinión, es acto segundo, en el sentido de que recibe un cierto tipo de lectura de la realidad. La lectura teológica, en definitiva, viene mediatizada por la lectura cultural elaborada en el ámbito de la sociología, la economía y la politicología «rebeldes»³⁵. Ninguna referencia a la historia. Y eso que podría haberla hecho, pues dedica varios epígrafes de la primera parte de su gratología a considerar la historia de la Iglesia en AL.

Clodovis Boff, en cambio, se ha planteado expresamente las relaciones entre historia humana e historia de la salvación, en un opúsculo titulado: «La sociedad y el reinado. Diálogo entre un militante, un párroco y

34. Jesús A. de la TORRE ARRANZ, *Evangelización...*, cit. en nota 33, p. 90.

35. Vid. Leonardo BOFF, *A graça libertadora no mundo*, Vozes, Petrópolis 1977, pp. 86-87: «A leitura teológica que fazemos vem, portanto, mediatizada por uma leitura cultural elaborada especialmente no âmbito da sociologia, economia, politicologia rebeldes».

un teólogo»³⁶. Conviene considerar atentamente sus puntos de vista. «La presencia de la salvación en la liberación histórica —dice— es objetiva. Lo que puede variar es que en la liberación se realice la salvación, o sea anulada. Eso sí que depende de los hombres, pero no el plan mismo de salvación. Toda la historia humana se desarrolla dentro del orden de salvación, o sea, bajo el signo real de la salvación ofrecida desde siempre y que los hombres aceptan o rechazan a través de sus prácticas éticas»³⁷.

Clodovis Boff ha distinguido dos órdenes compenetrados: liberación y salvación. Puesta la liberación, se produce objetivamente la salvación. Subjetivamente, en cambio, sólo se realiza la salvación en determinadas condiciones. Como se advierte fácilmente, aplica aquí el esquema sacramentológico popularizado por la escolástica medieval: la liberación sería como el signo que produce *ex opere operato* la salvación, si no existe óbice, es decir, si no hay obstáculo por parte de los destinatarios de tal salvación. Las obras de los destinatarios pueden frustrar la salvación, *ex opere operantis*. Por consiguiente, la historia humana es siempre, cuando es liberadora, signo del reino, o sea, de la salvación eterna. Estas conclusiones no pueden aceptarse sin una crítica a fondo. Expresado en otros términos: según Boff, el plan de Dios es que «el reino, es decir, la salvación o la gracia, pase por la realización de una nueva sociedad [...] independientemente de la conciencia que se tenga de Dios...». Así, pues, «la acción de Dios en la historia se anticipa siempre a la acción del hombre»³⁸. En tal contexto, la primera evangelización americana habrá sido salvífica si, y sólo si realmente fue libertadora. El kérigma es secundario. Los misterios de fe evangelizados resultan, en sí mismos, irrelevantes. Lo importante es la liberación, la lucha por la justicia (!)³⁹.

III. CONCLUSIONES

Llego ya al término de mi disertación, en la que he procurado repa-

36. Esta obra se incluye dentro de un libro más amplio, firmado por ambos hermanos Boff. Vid. Leonardo BOFF y Clodovis BOFF, *Libertad y liberación* (original brasileño de 1979), trad. cast., Sígueme, Salamanca 1985.

37. *Ibidem*, pp. 157-158.

38. *Ibidem*, p. 159.

39. Una crítica excelente a la indebida identificación entre historia profana e historia de la salvación puede leerse en: Leonardo POLO BARRENA, *La teología de la liberación y el futuro de América*, en VV.AA., *Estudios en homenaje al primer Rector y Fundador de la Universidad Hispano-Americana, Dr. Vicente Rodríguez Casado*, Asociación de La Rábida, Madrid 1988, pp. 235-282.

sar cómo ha influido en algunos teólogos latinoamericanos la conmemoración del Vº centenario.

Hemos considerado, en primer lugar, el interés del Romano Pontífice por impulsar la conmemoración del Vº centenario, de modo que la evangelización fundante de América influya decisivamente en la nueva evangelización que se prepara; es decir, repercuta en los planes pastorales y en la especulación teológica.

Algunos teólogos latinoamericanos han acogido el llamamiento papal, como Luis Ugalde o Rubén-Darío García. Estas mismas intenciones están también presentes, al menos metodológicamente, en el *Documento de consulta* que ha preparado el CELAM para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Los desarrollos doctrinales que se han elaborado a partir de los discursos del Santo Padre son interesantes, aunque no hayan alcanzado todavía resultados definitivos. Serán precisos aún algunos años de maduración.

Por el contrario, y a partir de las discusiones sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía y teología latinoamericanas, han sido elaborados cinco modelos teológicos de gran alcance, que deben ser juzgados con suma prudencia y atención. Allí están Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, Otto Maduro, Leonardo y Clodovis Boff y otros⁴⁰. Tales modelos, aunque consiguen una verdadera reposición o *revival* histórico, pecan, sin embargo, de una excesiva dependencia de unas tesis que, en mi opinión, son muy débiles y sumamente discutibles.

a) Dussel establece una dependencia causal entre la praxis (o historia) y la teoría (o Revelación y, después, teología) que vacía de contenido sobrenatural la comunicación de Dios a los hombres, y difumina los límites entre lo natural y lo sobrenatural. Lo trascendente se hace inmanente. Demasiado Hegel, a mi entender, detrás de los postulados dusselianos, para

40. «La teología de la liberación planteó en cristología una profundización en la comprensión del Jesús histórico para así ahondar en la del Cristo de la fe, en la eclesiología consideró a la historia y la actualidad histórica de la Iglesia como pertenecientes a su ser como misterio y a la reflexión eclesiológica sobre sí misma; en la reflexión sobre la salvación escatológica estudió su articulación inconfusa e indivisa con la liberación humana histórica, etc. Pues bien, también la autocomprensión de la teología misma se replantea epistemológicamente una tal conceptualización y sistematización teológica que esté abierta a lo histórico e impregnada por el sentido cristiano de la historia y la práctica histórica sin reducirse a éstas» (Juan Carlos SCANNONE, *La Teología de la Liberación en la Nueva Evangelización*, en VV.AA., *Nueva evangelización...*, cit. en nota 8, pp. 194-195.

que se pueda salvar la iniciativa libre de Dios y el carácter trascendente de la religión católica.

b) Gutiérrez se acerca a la historia de la primera evangelización con unos prejuicios que recuerdan excesivamente la metodología marxista; interpreta, en efecto, todos los episodios del pasado en clave de dominadores vs dominados, o bien de opresores vs oprimidos. De esta forma queda descalificada, *a priori*, una buena parte de la evangelización fundante. Se repite la conocida dialéctica: Las Casas vs Motolinía⁴¹.

c) Para Richard y Maduro, la historia está al servicio del presente, en el sentido de que aquélla debe reinterpretarse desde nuestros intereses. La historia de la evangelización fundante americana debería servir, pues, a los intereses de las luchas por la justicia que hoy se plantea la TL.

d) Arranz defiende la autodeterminación histórica, en el sentido de que los amerindios recuperen la historia que nunca llegaron a vivir, porque les fue escamoteada. La historia de la evangelización no constituye historia, en sentido propio, para los indígenas americanos.

e) Finalmente, Clodovis Boff al postular el carácter cuasisacramental de la liberación histórica, con relación a la salvación eterna o, mejor, con respecto al establecimiento del reino, difumina el carácter trascendente de la Patria, e ignora el carácter metahistórico de la salvación eterna prometida por Dios a los hombres.

En todo caso, el presupuesto epistemológico presente en los cinco modelos teológicos implica un reescribir el pasado en función del presente, y, además, la pretensión de que el pasado es la prueba para la verificación o falsación de los modelos. Esto se asemeja demasiado a un nuevo círculo hermenéutico, con todas las complejidades noéticas que Ustedes conocen bien. Qué duda cabe que tales modelos están aun paso de una falsificación de los hechos históricos en función de presupuestos ideológicos. Es preciso reconocerles el valor de intentar algo nuevo. Pero... *amicus Plato, sed magis amica veritas!*

Así, pues, estamos de acuerdo en que la nueva teología latinoamericana debería partir de su propia experiencia histórica y ser vivificada por ella. Pero, ¿cómo lograrlo? He aquí una cuestión que está por ver, y que

41. Cfr. nota 28, supra.

yo les brindo a Ustedes, con la seguridad de que si lo consiguen habrán prestado un servicio inapreciable a las iglesias de América, y, por lo mismo, a toda la Iglesia universal.

Josep-Ignasi Saranyana
Instituto de Historia de la Iglesia
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Sobre
«Centesimus Annus»

