



Zielinski, J. M. (2025). Discursos escatológico-utópicos en la teología cristiana de la liberación, modernidad filosófica y modernización capitalista: un análisis sobre su significación filosófico-social. *Perseitas*, 13, 140-173. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4990>

Forma de citar este artículo en APA:

DISCURSOS ESCATOLÓGICO-UTÓPICOS EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LA LIBERACIÓN, MODERNIDAD FILOSÓFICA Y MODERNIZACIÓN CAPITALISTA: UN ANÁLISIS SOBRE SU SIGNIFICACIÓN FILOSÓFICO-SOCIAL^a

Eschatological-utopian discourses in Christian liberation
theology, philosophical modernity and capitalist
modernization: an analysis of their philosophical-social
significance

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4990>

Recibido: mayo 17 de 2024. Aceptado: septiembre 23 de 2024. Publicado: marzo 10 de 2025

*Juan Matías Zielinski**

^a Artículo derivado de tesis doctoral, titulada: “De la Redención a la Liberación. Modulaciones filosófico-teológico políticas sobre la ‘justicia mesiánica’ en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, judeo-europeo y cristiano-latinoamericano”, dirigida por la Dra. Alcira B. Bonilla (UBA-CONICET, Argentina), codirigida por la Dra. Silvana Rabinovich (UNAM, México) y financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina).

* Doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becario Interno Posdoctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (ICI-UNGS). Codirector del proyecto de investigación UBACyT: “Culturas, ciudadánias y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia”. ORCID: 0000-0002-0581-5458. Correo electrónico: jmzielinski@gmail.com



OPEN ACCESS

Perseitas | Vol. 13 | pp. 140-173 | 2025 | ISSN (En línea): 2346-1780 | Medellín-Colombia

Resumen

En este escrito se analiza un aspecto central de la significación filosófico-social de la teología cristiana de la liberación, a saber, el vínculo teórico que se propuso, en algunos de sus discursos, entre los grandes hallazgos de la Modernidad filosófica y la ideología de los proyectos de modernización implantados en América Latina, a partir del horizonte de sentido de una escatología-utopía liberacionista. En esta última, se condensa la cuestión del tipo de relación que establecieron algunos planteos, inscriptos en esta corriente de pensamiento teológico, entre el ámbito trascendente de la “escatología-salvación” y el inmanente de la “praxis histórico-política”. El artículo consta de cuatro instancias de análisis específicas; en la primera, se realiza una presentación sucinta de la teología cristiana de la liberación; en la segunda, un análisis del vínculo entre su formulación teórica y el horizonte hermenéutico de la modernidad filosófica; en la tercera, se examina su postura crítica ante los proyectos de modernización capitalistas-desarrollistas; por último, se analiza su interpretación de las nociones: *escatología* y *utopía*, que se desarrollan en algunos textos clave de dos de sus autores más significativos: Gustavo Gutiérrez (2009) e Ignacio Ellacuría (2008a, 2008b), considerando como eje de análisis la conexión entre las esferas de la *salvación* y la *praxis histórica*.

Palabras clave:

Desarrollismo; Escatología; Liberación; Modernidad; Modernización; Teología; Utopía.

Abstract

This article analyses a central aspect of the philosophical-social significance of Christian liberation theology: the theoretical link proposed in some of its discourses between the great findings of philosophical Modernity and the ideology of the modernization projects implemented in Latin America from the horizon of meaning of a liberationist eschatology-utopia. The question of “liberationist eschatology” reveals the mode of relationship established by some approaches within this theological thought between the transcendent sphere of “eschatology-salvation” and the immanent sphere of “historical-political praxis”. Four main elements are analyzed: First, a brief presentation of Christian liberation theology; second, the relationship between its theoretical formulation and the hermeneutic horizon of philosophical Modernity; third, its critique of capitalist-developmental modernization projects; and fourth, its interpretation of the concepts of “eschatology” and “utopia” in key texts by two of its most important authors: Gustavo Gutiérrez (2009) and Ignacio Ellacuría (2008a, 2008b), from the connection between the spheres of “salvation” and “historical praxis”.

Keywords:

Development; Eschatology; Liberation; Modernity; Modernization; Theology; Utopia.

Introducción

En este escrito se analiza, desde una perspectiva estrictamente filosófica, la resemantización de las nociones escatología y utopía que llevaron a cabo algunos discursos teológico-liberacionistas latinoamericanos, como piedra de toque de la reconceptualización de la idea mesiánica, de su inscripción en el horizonte de la Modernidad filosófica y de su crítica a los proyectos de modernización capitalista-desarrollista en Latinoamérica.

En términos generales, por Modernidad se entiende aquel proceso, iniciado en 1492 con la conquista de América, mediante el cual Europa se consolidó progresivamente como centro por la constitución originaria de Amerindia como periferia (Dussel, 2012, pp. 345-349), a partir de la instauración de un *sistema-mundo* colonial modulado por la coexistencia del eurocentrismo, el colonialismo y el capitalismo (Dussel, 2016, p. 332). De sus diferentes etapas, el texto indaga por la recepción creativa del pensamiento teológico-liberacionista latinoamericano de los grandes hallazgos de la Modernidad madura, iniciada con la revolución científica del siglo XVII y las consecuentes revoluciones político-burguesas de los siglos XVII y XVIII —Revoluciones francesa (1789) e industrial (1815)—, montadas sobre la Ilustración, en especial, la alemana y la francesa, y su impregnación cultural al resto del globo, *modernizaciones periféricas*. Uno de esos hallazgos histórico-filosóficos, a la par que la democratización, la ideologización y la politización (Koselleck, 2003, p. 46), fue el fenómeno de la *secularización*¹, así como también una concepción del curso histórico (*temporalización, futurocentrismo*) basada en la idea moderna de *progreso*².

¹ En referencia al contexto europeo, Jean-Claude Monod comenta que “la secularización ‘cubre’, por un lado, la emancipación del ‘mundo’ cultural y social de Occidente respecto de la religión, y, por el otro, la disimulada ‘metabolización’ de esta última en el propio fondo de esa modernidad ‘laica’” (2015, p. 48).

² Esta idea implicó un tipo de significación ya no de carácter suprahistórico (de recurso a lo exterior, trascendente y/o divino), sino metahistórico, un ideal regulativo inmanente caracterizado por la aproximación asintótica y el aplazamiento infinito (Koselleck, 2021, p. 167; Navarrete Alonso, 2012, pp. 321-322). Dicha concepción teleológica condensó el proceso mediante el cual el *progressus* (perfeccionamiento del mundo, apoyado en la mejora del conocimiento y de la moral) reemplazaba de modo creciente el profectus transhistórico de la visión religiosa (espiritual, referido al plan salvífico de Dios) (Koselleck, 2003, p. 58). Aunque en cierto sentido esta idea puede ser entendida como una “mundanización de las metas cristianas” (Koselleck, 2003, p. 55), no debe ser reducida a una secularización de la escatología judeo-cristiana. En primer término, porque con ella la voluntad del ser humano se impuso a la voluntad de Dios. En segundo término, porque la “aceleración” moderna remite a un progreso cuantificable en el tiempo natural (rectilíneo y uniforme), mientras que el acortamiento temporal del horizonte escatológico-apocalíptico indica la supresión de la regularidad del tiempo natural (Koselleck, 2003, p. 54).

Con respecto al primero, y sin poder dar cuenta de las múltiples implicancias y consecuencias del proceso secularizador europeo, solo se aclara que, para pensar el desenvolvimiento de este fenómeno en las naciones periférico-neocoloniales, es necesario considerar, desde una perspectiva descolonial crítica (Panotto, 2022), la existencia de “secularizaciones múltiples”, producto de diversas formas históricas, geoculturales y geopolíticas de modernización (Casanova, 2017).

Sobre el segundo, vale mencionar que, desde la década del cuarenta, el macrodispositivo del progreso tuvo en América Latina un heredero legítimo: el *desarrollo*, que asumió buena parte de los atributos que antes fueron predicados del “progreso indefinido”, lema de ciertas vertientes de la Modernidad ilustrada, liberal e industrialista, extranjera y regional. Aquellas teorías clásicas de la modernización constituyeron un caso icónico de *nortecentrismo*, básicamente porque concibieron la entrada a la Modernidad de la periferia global como una repetición necesaria de las etapas y de los procesos históricos acaecidos en los “países desarrollados”, lo que trajo consigo, además, una creencia tácita en la fuerza irrefrenable de la racionalidad instrumental, el secularismo y el industrialismo (Larraín, 2005, p. 24). En definitiva, se trata del asunto problemático de la posible (o imposible) implantación de la Modernidad europea en la periferia y del *desarrollismo* modernizador como su falacia ideológica inherente (Dussel, 2020, p. 30).

Para analizar la cuestión tematizada, se realiza, primero, una presentación general de la teología cristiano-latinoamericana de la liberación; segundo, una aproximación teórica sobre la localización de la teología cristiano-liberacionista frente a los grandes hallazgos de la Modernidad filosófica; tercero, se muestran las características nodales de su postura ante la modernización desarrollista en América Latina; finalmente, se realiza un análisis filosófico de algunos discursos clave de la reconceptualización de la teología cristiano-liberacionista de las nociones de escatología y utopía y, con ello, del vínculo entre la esfera material de la *praxis* histórica y la trascendente de la salvación.

Teniendo en cuenta el sinnúmero de materiales teológicos disponibles y, particularmente, la amplitud del tema, se consideran sobre todo algunos escritos fundamentales de dos de sus más conspicuos representantes iniciales: *Teología de la liberación. Perspectivas* de Gustavo Gutiérrez (2009) e “Historicidad de la salvación cristiana” y “Utopía y profetismo” de Ignacio Ellacuría (2008a, 2008b), así como algunos estudios complejivos sobre la relación entre esta corriente de pensamiento teológico y la Modernidad filosófica (con sus proyectos de modernización inherentes).

La teología cristiano-latinoamericana de la liberación

Esta corriente de pensamiento teológico³ significó en su origen —a finales de los años sesenta y, sobre todo, a comienzos de los setenta— un esfuerzo reflexivo de sistematización categorial de la *praxis* liberadora de los y las cristianos y cristianas del decenio precedente, o sea, una contribución especializada del ala intelectual del movimiento socioreligioso del “cristianismo liberacionista” (Löwy, 2019, pp. 139-162). Como formaciones socioculturales novedosas, la teología y el cristianismo de liberación fueron expresión de una cultura socioreligiosa crítica de la Modernidad capitalista y su pretensión modernizante sobre las periferias; en términos teóricos, esto se mostró, especialmente, en su reconceptualización del tópico escatológico, vertebrada por la idea de utopía.

En sus diversas corrientes internas (Scannone, 1982, pp. 19-29) —unas veces complementarias y otras antagónicas entre sí, con trayectorias posteriores de sus autores y autoras a todas luces distintas—, como escuela de pensamiento puso en juego una reflexión teórica desde y sobre la práctica transformadora del cristianismo popular latinoamericano, brindándole con su formulación una fundamentación teológica sistemática al compromiso político motivado por la fe (Dussel, 2008, p. 123).

³ Resulta imposible dar cuenta en este texto de la heterogeneidad y conflictividad que existió y existe en el interior de esta escuela teológica. Se habla de la “teología cristiana de la liberación” únicamente a fin de explicitar algunos nudos teóricos o ideas-fuerza centrales de su teorización, sin suponer por ello una identidad homogénea del movimiento. Algunos de sus autores insignia, entre los cuales hubo católicos y protestantes son Rubem Alves, Hugo Assmann, Frei Betto, Leonardo Boff, Joseph Comblin, Rubén Dri, E. Dussel, I. Ellacuría, Segundo Galilea, G. Gutiérrez, Carlos Mesters, José Míguez Bonino, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Samuel Silva Gotay, Jon Sobrino, entre otros.

Con el correr del tiempo, y luego de dos intensas décadas de producción teórica articulada en medio de dictaduras militares y realidades políticas y eclesiales sumamente adversas (Martínez Andrade, 2019, pp. 100-101), se hizo patente la consolidación discursiva de su contribución en todas las áreas vertebrales de la reflexión teológica, tal como evidencia, por ejemplo, la publicación en 1990 de la compilación *Mysterium Liberationis*, a cargo de Ellacuría y Jon Sobrino (2008). Por otra parte, es destacable que, desde finales de la década del setenta y comienzos de la del ochenta, comenzaron a desplegarse un conjunto considerable de ramificaciones que nutrieron y complejizaron el núcleo ético-epistémico original (en una operación de “plurificación” de la figura-eje del “pobre”).

Algunas de las más importantes, que contribuyeron a que esta corriente se mantenga vigente (Costadoat, 2021), son las teologías feminista, ecofeminista, la de la economía, ecológica, indígena, campesina, afro, *queer*, etc. (Tamayo-Acosta, 2011, pp. 119-171), que tienen una orientación de claro cuño intercultural (Fornet-Betancourt, 2007; Fornet-Betancourt & Tamayo-Acosta, 2005; Panotto, 2022), interreligioso y, en un sentido amplio y con matices, también descolonial (Martínez, 2019; Panotto, 2023, 2024; Tamayo-Acosta, 2017).

Teología cristiano-latinoamericana de la liberación y Modernidad filosófica

A continuación, se detallan las ideas nucleares de la teología cristiana de la liberación con el fin de indicar en qué sentido y de qué manera metabolizó el horizonte hermenéutico y epistémico de la Modernidad filosófica.

Su formulación efectivizó un giro notorio en la producción teológica, fundamentalmente porque asumió, como elementos centrales de su perspectiva, las categorías: *opción por los pobres* —desde la III Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) en Puebla— y *praxis histórica* (González, 1993, p. 146). La teología de la liberación significó una propuesta alternativa ante la crisis generalizada de las teologías europeas en América Latina, sobre todo, las inscriptas en las tradiciones neotomista y existencialista

cristianas. Con ella, se plasmó un cambio de perspectiva importante, que se basó en una idea renovada del vínculo entre la salvación y el proceso histórico de liberación (Silva, 1989, p. 75). Por ello, esta corriente teológica puede ser entendida como una consolidación superadora de la tradición teológica europea que promovió, desde principios del siglo XX, la historización del pensamiento religioso, en general, y de la escatología, en particular (Tamayo-Acosta, 1993, pp. 276-308)⁴.

En esta dirección, su planteo implicó una ruptura en, al menos, dos frentes definidos; por un lado, con la metafísica greco-romana adoptada por la teología tradicional, caracterizada por un idealismo antihistórico plagado de antinomias: cuerpo-alma, materia-espíritu, historia-suprahistoria, natural-sobrenatural, etc.; por otro, con la doctrina social reformista de la teología posconciliar europea, la mentada “humanización del capitalismo” de la Democracia Cristiana, de orientación personalista-desarrollista.

En cuanto al primer punto, se trataba del paso de una concepción esencialista de la historia y del ser humano, justificadora de la “natural” o “querida por Dios” desigualdad social, a otra que asumía radicalmente la idea de historicidad, es decir, la praxis histórica en cuanto tal. En esto último, sobresale su consideración del ser humano como fuerza social o agente de la historia, de la autonomía y libertad del curso histórico y su futuro (desacralización del mundo y antiprovidencialismo abstracto), así como la asunción dialéctica de la conflictividad inherente a las contradicciones histórico-sociales –lo que legitima la transformación social en el plano terrenal–. De esta manera, se enlazaba la renovación teológica de la escatología con la creciente revalorización de la praxis histórica y de la acción política (Gutiérrez, 2009, p. 65).

Su *locus enuntiationis* quebró el paradigma dominante de la teología clásica, situándose discursivamente más allá del horizonte intelectual que vertebró la cuasi totalidad del pensamiento filosófico occidental, desde el fisista mundo griego hasta la subjetivista autopoiesis moderna. Esto implicó romper la identificación entre la alteridad y el mal con la negatividad y el no-ser (filoso-

⁴ Se alude a las teologías de la historia, a la teología de la secularización y, en particular, a las teologías políticas y de la esperanza. Sobre la última, considerando la influencia notable que tuvo entre los teólogos liberacionistas latinoamericanos, como por ejemplo Gutiérrez, se sugiere ver Moltmann (2006).

fía griega), así como superar la idea de un sujeto trascendental abierto al *absoluto* (filosofía moderna). En consecuencia, se afirmó que tanto el otro como la pobreza no significan carencia de ser, constituyéndose, por el contrario, como un lugar epifánico privilegiado, de revelación y encuentro de-con Dios (González, 1993, pp. 157-158).

De modo particular, Gutiérrez (2019, p. 117), uno de los referentes teóricos más importantes de esta corriente de pensamiento, reconocía en su planteamiento inicial un conjunto significativo de aportes provenientes de la filosofía moderna, entre los cuales destacaba los aspectos creadores de la subjetividad de René Descartes, el “giro copernicano” del pensar de Immanuel Kant, las ideas de historia, dialéctica, libertad y reconocimiento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, la reconceptualización crítica del amor como afirmación del ser humano de Ludwig Feuerbach y, en especial, la agencia transformadora y revolucionaria del ser humano de Karl Marx. Asimismo, reivindicaba la contribución de otro “maestro de la sospecha” —necesario para la liberación psicológica—, aludiendo con esto al hallazgo de los condicionamientos inconscientes del comportamiento humano de Sigmund Freud, así como también la traducción de categorías psicoanalíticas a la crítica social, que muestra el carácter unidimensional y opresivo de la sociedad industrial de acuerdo con Herbert Marcuse.

En su visión, este cuerpo de ideas, enmarcadas en el macrodispositivo de la secularización⁵, valoraban la existencia y la acción humanas, su protagonismo en el devenir histórico y la potencia de su libertad-responsabilidad como agenciamiento del destino propio.

En suma, Gutiérrez (2009) se refería a un proceso de largo alcance que consistía en la vitalización de la “conciencia histórica” contemporánea o en el crecimiento de la libertad crítica, mediante el cual “la razón humana se ha hecho razón política” (p. 97). En buena medida, gracias a la contribución de la filosofía contemporánea europea, sostenía que fue clave la asunción en esta

⁵ “La secularización ... favorece una mayor plenitud de la vida cristiana, en la medida en que ofrece al hombre la posibilidad de ser más plenamente humano.... La fe bíblica afirma en efecto, la existencia de lo creado como algo distinto al creador, como el espacio propio del hombre.... La mundanidad aparece así como exigencia y condición de una auténtica relación del hombre y la naturaleza, de los hombres entre ellos y, finalmente, de éstos con Dios” (Gutiérrez, 2009, pp. 115-116).

corriente teológica de algunos vectores filosóficos renovadores, como la centralidad de la categoría de praxis social y la preeminencia de un sujeto comunitario, la idea de “alteridad” —revelación de los pobres como crítica situada de la subjetividad moderna—, la primacía de la acción como apoyatura de la reflexión —influjo del fenomenólogo Maurice Blondel— y la vocación del pensamiento por transformar el mundo —legado de Marx— (Gutiérrez, 2009, p. 72).

En lo atinente a la crítica teológico-liberacionista del capitalismo, esta teología-política subcontinental se configuró, desde el inicio, como una “política normativa” —o de orientación ético-política—, en tanto sistematización teológica de una “experiencia social de indignación” (Santos, 2014, p. 10). Boaventura de Sousa Santos (2014, p. 97) concibe la teología de la liberación como una teología crítica del orden social existente al advertir que uno de sus planteamientos vertebrales radicó en la diferenciación entre una “religión de los opresores”, o “religión del capitalismo”, naturalizadora de las desigualdades sociales, y una “religión de los oprimidos”, promotora del cambio de las estructuras injustas.

Ahora bien, para desentrañar las coordenadas principales de su significación filosófica, resulta necesario identificar algunas de las ideas-fuerza que vertebraron este planteo teórico. Una de ellas fue la formulación de un “nuevo punto de partida” de la reflexión teológica, que se sustenta en la *praxis* de la comunidad cristiana en el proceso latinoamericano de liberación (Gutiérrez, 2009, p. 186), así como la formulación de un *locus theologicus* (Costadoat, 2015, 2018) basado en la “opción preferencial por los pobres” y en la centralidad del “empobrecido” como sujeto activo de la transformación social —concebido por unos como *clase* y por otros como *pueblo* — (Gutiérrez, 2009, p. 166)⁶. Otra fue la preponderancia de la “liberación”, entendida, sobre todo, como la expresión sociopolítica de las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, teniendo en cuenta el carácter conflictivo de la historia y la oposición a las clases opresoras y los pueblos opulentos (Gutiérrez, 2009, p. 91)⁷.

⁶ Se trataba de la polémica entre algunas concepciones provenientes del marxismo de cuño “clasista” y otras provenientes de los movimientos nacional-populares de extracción “populista” (Dussel, 1995, pp. 126ss.). Un debate similar pero en terreno filosófico se dará luego en los primeros años de la filosofía latinoamericana de la liberación (Cerutti-Guldberg, 2006, pp. 330ss.).

⁷ Sobre los tres niveles de significación de la noción de “liberación”, ver: Gutiérrez, 2009, p. 224.

También, se destacó la renovación del método teológico a partir de la atención a los “signos de los tiempos”, expresada en la dinámica “ver-juzgar-actuar” que se inspiró en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), junto con la centralidad de la Biblia, leída desde una hermenéutica política del evangelio (Gutiérrez, 2009, p. 70) y la *praxis* comunitaria del pueblo (Costadoat, 2019). Además, fue central la primacía analítica de la categoría de *ortopraxis*, comprendiendo el quehacer teológico como “acto segundo”, esto es, como una reflexión crítica sobre la *praxis* orientada por la revelación (Gutiérrez, 2009, pp. 61ss.). Otro punto fuerte fue la actualización de la denuncia profética veterotestamentaria de los “ídolos”, representados por las mistificaciones seculares de la sociedad moderna, así como la recuperación del “Jesús histórico” en clave sociopolítica, haciendo hincapié en su compromiso con los marginados y las marginadas de su época —instauración del Reino de Dios en la historia humana—. Por otra parte, fue elemental la distinción entre la fe y la “religión-ideología”, en el sentido de un desenmascaramiento de la legitimación que ciertos discursos religiosos ofrecen a los intereses de las clases dominantes (Gutiérrez, 2009, p. 117).

En términos temporales, fue imprescindible la afirmación de una cierta correlatividad entre la salvación escatológica, el Reino de Dios y la liberación histórica de los pobres, vinculadas por la tensión mesiánica del “ya pero todavía no”. Asimismo, se destaca su respuesta ético-teológica crítica ante el sistema de dominación vigente en América Latina, especialmente de la estructura y el funcionamiento inequitativos del sistema capitalista, en general, y del capitalismo periférico, en particular (“pecado estructural”), así como de los proyectos de modernización implantados en el subcontinente desde el Norte (“desarrollismo” o “ideología del desarrollo”). Del mismo modo, fue determinante la reapropiación selectiva y situada del instrumental analítico marxista para el estudio de las contradicciones sociales en el capitalismo latinoamericano, matizada y/o rechazada en la vertiente “populista”, y sus respectivas “aplicaciones” a las ciencias sociales y humanas latinoamericanas críticas.

Por último, se puso en evidencia la predilección por formas horizontales del ejercicio del poder eclesial, tanto en la esfera institucional como en la de la organización popular (Comunidades Eclesiales de Base), en su carácter de

alternativa comunitaria al individualismo del horizonte neoliberal (Löwy, 2019, pp. 142-143; Tamayo-Acosta, 1991, pp. 25-144). Las mencionadas ideas-fuerza sentaron las bases de buena parte de las coordenadas del pensamiento crítico latinoamericano posterior, sobre todo, por favorecer la localización geocultural de los discursos teológico, filosófico y político atendiendo a los condicionantes propios del mundo periférico-neocolonial.

A la hora de tematizar en qué sentido esta corriente teológica metabolizó el horizonte hermenéutico de la Modernidad filosófica europea, conviene comenzar diciendo que esta teología se constituyó como un discurso teórico formalmente moderno, pero sustancialmente crítico de la modernización capitalista. En referencia a lo primero, defendió algunas de las conquistas modernas más destacables, como los principios derivados de la Revolución francesa —libertad de conciencia, igualdad social y derechos humanos—, el empleo de las ciencias sociales desde el respeto de su autonomía cognitiva y la separación formal entre la Iglesia católica y el Estado —valoración positiva de la “Gran división” moderna: autonomía de lo y la político/a respecto del aparato doctrinario e institucional confesional— (Gutiérrez, 2009, p. 165).

Además, incorporó otros elementos importantes del legado moderno, como la negación de todo tipo de privilegio de la Iglesia católica respecto del Estado y la defensa de una concepción secularizada de la dignidad de la persona humana; la reivindicación de la forma comunitaria de vida —propias de la religiosidad y la cultura populares, asumiendo que la revelación y la autoridad infalible han perdido legitimidad como mecanismos de control social y epistémico—; cierta creatividad para activar experiencias de fe en las cuales los aspectos personales se entrelazan con los comunitarios, los identitarios con las diferencias culturales, los actos libres y voluntarios con la normativa institucional; el respeto de la autonomía de lo religioso, en tanto factor motivacional y racional del comportamiento subjetivo y social, en interacción permanente con un “mundo de la vida” dado —significados lingüísticos intersubjetivamente compartidos—; el abandono de una posición “premoderna” a partir del Concilio Vaticano II, en franca apertura a la filosofía social contemporánea y sobre todo al instrumental de las ciencias sociales críticas y, por último, la promoción de

ciertos valores religiosos releídos modernamente como la libertad personal, la fraternidad intersubjetiva o la igualdad social —todos ellos conjugados en la “opción preferencial por los pobres”— (Ortiz, 2011, pp. 102-117).

Con respecto a lo segundo, la crítica sustancial de la modernización capitalista, predomina su denuncia radical del orden social realmente existente; básicamente, hacia el capitalismo y sus estructuras de injusticia, mostrándose reticente a la idea del “progreso indefinido” y al primado impersonal de las leyes de mercado, así como al individualismo posesivo de la ideología burguesa desde la crítica del interés individual, la competencia y el afán de lucro como motores de la economía, y su consecuente reificación de las relaciones interpersonales.

Otra de las coordenadas de acceso fundamentales para pensar la relación de esta corriente teológica con la Modernidad filosófica radica en la asunción teórico-epistémica de la herencia marxiana y posmarxista. Principalmente a partir de la atmósfera esperanzadora que instaló el triunfo de la Revolución cubana, la “conciencia cristiana” se mostró cada vez más permeable a este ideario, motivado, en buena medida, por la constatación de la situación de pobreza y dependencia padecidas en el subcontinente (Dussel, 2008, pp. 115-120). Dicho fenómeno patentizó la necesidad de los y las creyentes y de los teólogos y las teólogas de recurrir a un “nuevo” marco explicativo (Löwy, 2019, pp. 193-194).

Por su parte, la corriente intelectual del marxismo se abría a las demandas de la época, especialmente, a la de su necesario arraigo cultural en los distintos contextos sociales en los que era puesto en juego. Según Dussel (2008, p. 117), en ese momento la izquierda comenzaba a mostrar cierta porosidad ante la cuestión de lo popular (simbología y religiosidad), consolidada más tarde con la construcción del marxismo post-estaliniano. En plena superación de los estrechos marcos del estalinismo soviético y sus sucursales locales (los Partidos Comunistas), el liberacionismo recibió con agrado ciertas reformulaciones de la tradición marxista que asumían la especificidad histórico-cultural latinoamericana, como fue el caso, por ejemplo, de algunos de los “marxismos

periféricos”: el “indoamericano” o del “comunismo inca” de José Carlos Mariátegui, el de la “praxis” de Adolfo Sánchez Vázquez o el “dependentista” de los sociólogos y economistas del marxismo regional.

En términos generales, la convergencia entre los horizontes cosmovisionales cristiano-liberacionista y marxista puede ser explicada por la zona de contacto entre sus concepciones de la historia, conformada por algunos elementos comunes como el rechazo del “individualismo posesivo” emergente del imperio de la propiedad privada, en nombre de ciertos valores y fines de orientación utópico-comunitaria; la crítica de la formación social capitalista, con base en la noción de fetichismo —autonomización de la mercancía y cosificación de la subjetividad productora—; la centralidad ético-epistémica de un “sujeto histórico” que, sufriendo los efectos del capitalismo industrial y/o dependiente, lucha por su liberación, sea en la figura de los pobres (de la perspectiva teológica, *pobretariado*) o en la del proletariado (del análisis económico-político); la formulación de un discurso de cuño universalista, operativizado como catolicidad o internacionalismo respectivamente y, sobre todo, la articulación de una esperanza (mesiánica) de futuro, vertebrada por la imagen de un orden histórico adviniente, más justo e igualitario —Reino de Dios o Reino de la libertad— (Löwy, 2019, pp. 188-189).

En una recepción tal del marxismo, fue clave el reconocimiento por parte de los teólogos liberacionistas de la pertinencia para el quehacer teológico de las “aplicaciones” de este en las ciencias sociales latinoamericanas críticas. Dos casos modélicos fueron la teoría de la dependencia y la sociología de la liberación, que sirvieron como marcos explicativos de las causas de la opresión o la subalternidad geopolítica latinoamericana (“subdesarrollo”) (Devés Valdés, 2003, pp. 139-155). La emergencia de estas teorías tuvo lugar en el contexto de la renovación de la teoría social latinoamericana, enmarcándose en el paso del funcionalismo desarrollista al dependentismo dialéctico (estructurado por el binomio “dependencia-liberación”).

En suma, el diálogo entre esta perspectiva teológica y los aportes críticos de las ciencias sociales fue, además de novedoso para la historia de la teología cristiana, sumamente fecundo. Gracias a ese intercambio, se asumía en el plan-

teamiento teológico que la causa del subdesarrollo latinoamericano mantiene una relación constitutiva con el desarrollo y la expansión tecnológica de los países capitalistas centrales o, en fórmula más apretada, que la “dependencia estructural” del subcontinente —externa pero también internalizada— representa el subproducto histórico del desarrollo de otros países, lo cual implicaba, a su vez, tomar en cuenta el imperialismo geopolítico y la lucha de clases en el plano nacional e internacional (Gutiérrez, 2009, p. 131).

En este sentido se subraya que en el discurso de la teología de la liberación no se redujo el aporte de las ciencias sociales a las “verdades de fe”, sino que, por el contrario, se reconoció su independencia y validez científica considerando sus hallazgos explicativos y la pertinencia analítica y capacidad de incidencia contextuales que le brindaron al discurso teológico (Löwy, 2019, p. 168).

En cuanto a la recepción teórica de la tradición marxista, es notable que fue desde el inicio plural, variando notoriamente según el enfoque de cada uno de los teólogos. No obstante, pueden señalarse algunas corrientes predominantes; una de extracción althusseriana, centrada en el uso del marxismo como instrumento de análisis de la realidad social latinoamericana (“ciencia social”); otra, crítica del “cientificismo”, que veía en el marxismo no solo un cuerpo explicativo de la realidad, sino, también, una corriente humanista, es decir, una fundamentación ético-antropológica del compromiso práctico con los oprimidos (condena del capitalismo) y de la *praxis* socialista y/o revolucionaria (utopía de cambio social).

Sin embargo, a juicio de Dussel (2008), un punto en común entre estos dos abordajes radicó en que, en la mayoría de los casos, se rechazó el materialismo dialéctico como perspectiva filosófica englobante, en especial algunas de sus herencias fosilizadas, mecanicistas o ateístas, aunque aceptando, sí, su insumo para la crítica social. Esto explica, por ejemplo, la posición que tenía Ellacuría (2008a) sobre el tema, cuando afirmaba: “En el conjunto de la teología de la liberación la presencia del marxismo es siempre algo derivado y subordinado” (p. 362). En esta línea, Fornet-Betancourt (2000) afirma que, en la primera etapa de producción teórica de esta teología, las ciencias sociales lograron disputarle la exclusividad que tuvo tradicionalmente la filosofía en el armazón

del discurso teológico y que la reapropiación liberacionista del marxismo debe ser leída en el marco de dicha operación: un “marxismo” no asumido como filosofía general sino primordialmente como mediación socialítica (p. 689).

Asimismo, es menester señalar que la introducción al marxismo se dio a través de, por lo menos, tres tipos de fuentes. De acuerdo con Dussel (2008), la primera al principio del movimiento, leyendo directamente las obras del “joven Marx” (hasta el *Manifiesto* de 1848); la segunda, por medio de los comentarios sistemáticos más difundidos de los intelectuales católicos europeos, como el filósofo jesuita Jean-Yves Calvez, en Francia, o Bernhard Welte, en Alemania, así como por las reapropiaciones de corte humanista-personalista del mundo intelectual francés, como las de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier o Louis-Joseph Lebret, o las de Jean Cardonnel o Paul Blanchart; la tercera, sobre todo después de la Revolución cubana, se intensificó entre ellos la interpretación del “Marx humanista”, para Dussel (2008, p. 124) no-dogmática, ni economicista, ni materialista ingenua, mediante la aproximación al pensamiento de José Carlos Mariátegui, Adolfo Sánchez Vázquez, Ernesto “Che” Guevara, Fidel Castro, Paulo Freire, Ernst Bloch, Marcuse, Louis Althusser, Antonio Gramsci, Giulio Girardi y György Lukács (Dussel, 1995, pp. 169-170).

Con todo, para Dussel (2008) más que el “marxismo teórico” fue el marxismo económico-sociológico de la dependencia, con su crítica radical del funcionalismo y del desarrollismo, el que posibilitó la “ruptura epistemológica” de la teología de la liberación (p. 125). Gracias a la incorporación de la corriente dependientista, la teología de la liberación reforzó la antecedente “latinoamericanización” del marxismo, otorgándole a esta tradición intelectual situacionalidad geopolítico-cultural y localización histórico-social. Más allá de las variadas (y necesarias) distinciones pertinentes al caso, es evidente que se trató de una recepción selectiva situada en las condiciones propias del subcontinente y adaptada a un cuerpo de ideas que necesitaba determinar los términos de la mediación analítica empleada.

Teología cristiana de la liberación y modernización capitalista

La cuestión de la relación entre la teología de la liberación y los proyectos políticos, económicos y culturales de cariz modernizante posibilita un conjunto sustancioso de revisiones teóricas. Una de ellas radica en la reconfiguración que propuso este movimiento teológico del vínculo entre las esferas de la religión y la política. En el cristianismo de liberación, se dio una “activación mutua” entre dos macrodispositivos de sentido, heredados del mundo religioso antiguo y del secularizado de la Edad Moderna: el “espíritu” mesiánico y el revolucionario (Löwy, 2019, p. 144). Sin embargo, dicha “confluencia dialéctica” entre los polos motivacionales de la religión y la política no derivó en sus teorizaciones en una especie de identificación “premoderna”. Por el contrario, asumiendo la separación formal-funcional entre las esferas, sostuvo una crítica ético-social de la injusticia estructural, no atándose, en general, a un programa definido en materia política o económica.

Por ejemplo, Gutiérrez (2009) indicaba con claridad que el discurso de la teología de la liberación se ubica estrictamente en el campo religioso y en el de sus repercusiones éticas, pues proviene de modo exclusivo de la experiencia de fe y del compromiso de los y las creyentes con el proceso de liberación (p. 13). Aunque, como era también previsible, buena parte de sus proclamas ético-teológicas transformadoras acercó prácticamente su discurso a aquellas organizaciones de izquierda (frentes, partidos o movimientos) que perseguían un mismo fin.

Todo ello puso en evidencia un modelo de comprensión alternativo de la relación entre las dimensiones política y religiosa. Sin desconocer la diferenciación y la autonomía relativa de cada una de las esferas, su postura fue antagónica frente a uno de los pilares ideológicos de los proyectos de modernización, como era la “privatización de la fe” o la relegación de las creencias al “ámbito privado”, fruto de la ilusión liberal que afirma la existencia de un “mundo privado” no cruzado por lo político. Contra la tradición liberal de la *intelligentsia* progresista del centro, esta posición asumía el impulso de la “desprivatización

de la fe” a partir de un compromiso doble; por un lado, el de explicitar la politización del campo religioso; por otro, el de la participación activa de los y las creyentes en la arena política.

En este punto, Gutiérrez (2009) observaba que, para lograr una síntesis adecuada entre ambas esferas, no era conveniente ni un “mesianismo político-religioso”, que al derivar normas y criterios de acción de “verdades de fe” le negara autonomía al campo político y al campo religioso respectivamente, ni una separación tajante entre ellas, que impidiera todo tipo de relación (p. 283). Sobre el vínculo entre la acción de la iglesia y las “realidades terrestres” (compromiso político), el teólogo peruano mostraba su rechazo irrestricto a las posiciones heredadas de la cristiandad, caracterizadas por un cierto “agustinismo político”, es decir, por la negación de la autonomía de la “historia profana” y la afirmación de la iglesia como única “depositaria” de la salvación y el poder (p. 104). Esta postura puede ser entendida como “pluralista” o “anti-fundamentalista”, refiriéndose con esta designación a aquellas corrientes teológicas que conciben la revelación como un aporte a la vida pública, pero asumiendo la autonomía y la separación formal-funcional entre ambas esferas (Santos, 2014, pp. 33-34).

En suma, sin caer en una actitud restauracionista o premoderna, típica del integrismo de la neocristiandad, y negándose a adoptar una escisión tajante entre la dimensión religiosa y la política, desde parte de esta corriente teológica se reivindicó en el nivel institucional la separación irrestricta entre la iglesia y el Estado y la autonomía de los partidos políticos y de los movimientos sociales respecto de las prerrogativas eclesiales y las creencias religiosas (Gutiérrez, 2009, p. 169); y en el ético-político, la participación efectiva de los y las creyentes en la vida política de sus naciones, aunque desechando todo intento de retorno a un “catolicismo político” en sentido fuerte (Löwy, 2019, p. 173).

Por otro lado, el planteo teológico-liberacionista superó la antinomia —en sí misma moderna— de “tradicición-Modernidad”. Sus postulados representaron una reelaboración creativa entre algunos de los elementos provenientes de la tradición religioso-comunitaria latinoamericana con otros propiamente

modernos; por ello, asumió una posición inidentificable tanto con el tradicionalismo cristiano, mantenimiento incondicional del pasado, propio del integrista conservador, como con el discurso modernizador *standard*, negación rotunda de toda herencia histórico-cultural en nombre de un futuro completamente disruptivo, especialmente reacio al componente simbólico, ritual y mítico del pueblo (Dussel, 2003, p. 60).

Otro tema nodal fue la crítica que lanzaron los teólogos de la liberación a la ideología del desarrollo, no solo defendida a ultranza por la derecha extranjerizante, sino, también, por las tendencias de izquierda, socialistas o comunistas que todavía confiaban en el “progreso indefinido” por la vía del “desarrollo de las fuerzas productivas” (Löwy, 2019, p. 199). En oposición al magisterio de la “teología del desarrollo”, tendencia premarxista imperante en el pensamiento eclesial entre las décadas del cincuenta y el sesenta (Gutiérrez, 2009, pp. 87-89), así como a algunas vertientes de la “teología de la revolución”, la perspectiva liberacionista encaró una lucha frontal contra la ideología desarrollista.

Desde el punto de vista liberador, los proyectos de “desarrollo” no habían hecho más que agravar las ya pésimas condiciones de vida de las grandes mayorías populares latinoamericanas, ocluyendo, además, la conflictividad inherente a las contradicciones sociales que estos producían (Gutiérrez, 2009, pp. 127-130). No obstante, en casi todos los casos, su respuesta no consistió en un rechazo global de los avances tecnológicos, sino, más bien, en el discernimiento crítico de su utilidad en función de un criterio ético de base: la vida de los seres vivos humanos y no humanos, según la denominación de Martínez (2019), un “ecologismo de los pobres” (pp. 71-90).

En su obra precursora *Teología de la liberación. Perspectivas*, Gutiérrez (2009) sostenía que, si bien la idea del “desarrollo” se pregona en casi todo el planeta, no debería darse en todos los lugares del mismo modo, oponiéndose así a cualquier intento de homogeneización de la diversidad sistémico-estructural e histórico-cultural de los países y regiones. El teólogo peruano partía de dos constataciones fundamentales; por una parte, que la expectativa actual de los países periféricos excedía por mucho la imitación del camino seguido por

los países centrales y, por otra, que tanto la desigualdad interna como los condicionamientos externos generaban una dinámica necesariamente opresiva (p. 74).

Atento a las múltiples experiencias de resistencia subcontinentales ante la avanzada modernizadora, recuperaba particularmente la aspiración de no repetir en América Latina la vía de desarrollo propugnada por el mundo europeoamericano, poniendo de relieve que el modelo de opulencia para los ricos (países desarrollados, industrializados) necesita indefectiblemente de la pobreza de las mayorías populares (países subdesarrollados, no industrializados). Desde su punto de vista, el problema no radicaba tanto en la idea de “desarrollo”, sino en la “ideología desarrollista” aneja a ella (Gutiérrez, 2009, pp. 78-79). En efecto, consideraba el desarrollismo como sinónimo de “reformismo” modernizador, al tiempo que afirmaba que la verdadera causa del subdesarrollo se encuentra en la dependencia de los pueblos periféricos respecto de los centrales. De este modo, veía con acierto que los proyectos de modernización no acarrearán solo efectos económicos, sino que implican, fundamentalmente, un “proceso social global” que condiciona hondamente los aspectos políticos y culturales. Por este motivo, creía indispensable la promoción de un proceso que, partiendo de la crítica al desarrollismo, condujera a la “revolución social” o, al menos, a la instauración de una “sociedad socialista” (p. 79).

Escatología-utopía liberadora vs. modernización desarrollista

Considerando los fines que persigue este escrito, se muestra conveniente revisar de qué manera ha sido reinterpretada la idea de utopía en algunos textos centrales de esta corriente teológica, tomando como hilo conductor el vínculo entre la “escatología-salvación” (registro teológico) y la *praxis* histórico-social (registro político). Es notorio que uno de sus hallazgos teóricos principales consistió en la valorización de la idea de *praxis*. Sin embargo, aún más importante es el hecho de que esta haya sido reinterpretada en relación con la trascendencia, reuniendo de modo original, al menos para la tradición cristiano-occidental de matriz intimista, la “obra salvífica” con la acción política.

Se trataba de la explicitación del vínculo entre la “fe-compromiso cristiano” (de la dimensión religiosa) y la formación del “hombre nuevo-compromiso liberador” (de la dimensión sociopolítica).

Desde un horizonte encarnacionista, el discurso teológico liberador propuso la “reconciliación”, “unidad sin identidad” o “unión sin confusión”, entre los ámbitos de lo natural y lo sobrenatural, lo utópico-trascendente y lo histórico-inmanente, lo material y lo espiritual, lo profano y lo sagrado; en definitiva, entre lo salvífico (crecimiento del Reino) y lo político (liberación histórico-material) (Gutiérrez, 2009, pp. 118ss.). Es destacable que la categoría-símbolo que nucleó la comprensión cristiano-liberacionista de la escatología fue la de Reino de Dios, influyente tanto en la dimensión histórica como en la utópico-escatológica. En este contexto de ideas, Gutiérrez (2009) se preguntaba: “¿Cómo se articula la obra de construcción de una sociedad justa con el valor absoluto del Reino?” (p. 178).

La interrogación misma emergía de un horizonte hermenéutico marcado por una operación teórica previa, como era la historización de la figura del Reino. Desde él, la justicia vivida en el orden terrenal se presenta como una especie de “anticipación” del Reino, el “ya-continuidad” de un proceso histórico mediatizado, y, al mismo tiempo, como un operador utópico que indica la ausencia de “plenitud” en el presente (denuncia de la realidad opresiva) y la esperanza en un tiempo futuro cualitativamente nuevo, ambos aspectos concernidos en el “todavía no-discontinuidad”. Del vasto material escrito desde esta perspectiva teológica sobre el tema, el presente análisis se circunscribe a dos aportes específicos: la reflexión de Gutiérrez expuesta en su *opus magnum* y dos artículos de la producción teórica de Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana” y “Utopía y profetismo”.

Gutiérrez (2009) introducía el tema lanzando un interrogante fundamental: “¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?” (p. 95). Con ello, se refería al vínculo entre la implantación del Reino de Dios, irrupción de la salvación, y la “construcción del mundo”, *praxis* política, con el que pretendía mostrar que la salvación no se reduce al ámbito de lo “ultra” o “supramundano”, sino que concierne, fundamentalmente, a la dimen-

sión histórica de la acción humana (p. 193). La concepción de la “salvación” que de allí surge valora la consistencia ontológica de “este mundo”, priorizando la transformación de la vida presente (semántica profética) en desmedro de la vida ultraterrena (semántica sapiencial). Su reflexión buscaba, en último término, mostrar la crisis que atravesaba el “esquema de la distinción de planos” (natural-sobrenatural) y, sobre todo, la pretendida asepsia eclesial ante la acuciante realidad política (p. 113).

En consecuencia, postulaba la “vocación única a la salvación”, en la cual la formación de una sociedad justa implica aceptar el Reino y promover el proceso de liberación, en tanto obra de salvación (Gutiérrez, 2009, p. 123). Oponiéndose de lleno al mencionado esquema, proponía la idea de “una sola historia”, entendiendo que “no hay dos historias, una profana y otra sagrada ‘yuxtapuestas’ o ‘estrechamente ligadas’, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo”, es decir, una historia “cristofinalizada” (p. 194). En esta perspectiva de claro tinte unitario, el “devenir histórico” y la “obra salvífica” en algún sentido se identifican, pero aún resta saber de qué modo Gutiérrez logró afirmarlo.

Aquello se trataba de un problema teórico de difícil solución, pues el autor tenía claro los dos polos en los que podía caer la discusión; por un lado, en el dualismo teológico clásico, basado en la escisión radical entre la “historia profana” y la “historia de salvación” (“espiritualismo”); pero, por otro, en una identificación absoluta entre las dos esferas que no permitiera advertir, en su justa medida, la especificidad de la “gratuidad divina” operante en la historia (“inmanentismo”). Para brindar una solución adecuada proponía, en primer término, resaltar el vínculo estrecho que une la creación con la salvación, o sea, la acción del Dios creador con la del Dios redentor, a partir de la revelación divina en la historia de liberación del pueblo. Con eso, la creación en su conjunto, la totalidad del derrotero histórico, la acción humana y la liberación política, podía ser comprendida como una parte constitutiva del horizonte salvífico. Además, la salvación quedaba planteada como una dinámica de “recreación”, de la alianza y la liberación, y de “cumplimiento pleno”, *plenitudo temporis* como *tempus salutis* del Mesías-Jesús.

Con esto, mostraba una cierta correlación entre la creación, la salvación y la liberación política, entendida como la participación activa del ser humano en la historia o como la transformación del mundo mediante la instauración de una sociedad justa, en el marco de un proceso general de “desacralización del mundo”⁸. Por tanto, el lugar propio de la conexión entre la creación y la salvación es, para Gutiérrez (2009), la mediación histórica de la “autocreación liberadora” del ser humano, epicentro de la creación y copartícipe de la redención, donde se encuentran al unísono la iniciativa divina gratuita y la respuesta humana libre (p. 203).

En segundo lugar, reivindicaba el carácter histórico de la figura bíblica de la “promesa”, en tanto dinamizador discursivo de la tensión escatológica. De igual modo, resaltaba el carácter dialéctico de la dinámica del Reino, es decir, la relación que se da entre la “utopía radical” y sus “realizaciones parciales”, sintetizada con la fórmula del “ya” (cumplimiento, anticipación del futuro y actualidad) pero “todavía no” (resto de plenitud, siempre por venir). Así, Gutiérrez (2009) reponía en su discurso el núcleo de la concepción profética sobre el futuro (en sus términos, “escatología profética”), en el sentido de la afirmación de un vínculo constitutivo entre la actualidad de un acontecimiento presente y la proyección futura que este trae consigo (p. 213).

En este sentido, planteaba que, a diferencia de la cosmovisión helénica y en tanto legado de la tradición bíblica, la historia se posiciona como una proyección esperanzada hacia el futuro o, en el vocabulario del marxismo de la época, como el ámbito de “construcción del hombre nuevo” en proceso de liberación. Se trataba de un ser humano volcado enteramente hacia el futuro, que transforma el presente desde un horizonte abierto de expectativa (Gutiérrez, 2009, p. 87). Tanto la figura del “hombre nuevo” como la del “socialismo” aparecen como ideales utópicos, ideas regulativas que motivan la acción política del presente desde la tensión de futuridad. En esta reapropiación del motivo escatológico de inspiración profética confluyen dialécticamente tanto la utopía de futuro como la actualidad de la urgencia histórica, ambas releídas desde un enclave crítico centrado en la *praxis* histórica, social y política.

⁸ “Esta ‘desacralización’ significa, en realidad, una noción diferente de lo ‘sagrado’: no lo intocable y separado de la vida profana, sino algo presente y activo en el corazón de la historia humana” (Gutiérrez, 2009, p. 202).

En suma, en esta teorización los dispositivos escatológicos son puestos en juego en el terreno de la factualidad material de la historia única, donde la eliminación de la miseria y la explotación son signos inequívocos de la venida del Reino (Gutiérrez, 2009, p. 213). El “crecimiento del Reino” no debe ser reducido al progreso temporal ni identificado con ninguna de sus etapas efectuadas o en curso, lo cual implica riesgo de idolatría o absolutización de una etapa histórica (“mesianismo político-religioso”), mucho menos si el significante “progreso” es predicado en los términos del desarrollo científico-técnico de los países avanzados, tal como sucedía en buena parte de las teologías-políticas críticas europeas.

Por el contrario, el proyecto salvífico del Reino hay que situarlo en un horizonte hermenéutico-geopolítico más amplio, en aquel que posibilita las diádas de opresión-liberación e injusticia-justicia. De modo conclusivo puede afirmarse, entonces, que al entender de Gutiérrez (2009) la construcción de una sociedad justa se ubica como la tarea última de la *praxis* liberadora, siendo en sí misma “obra salvadora”, aunque no sea “toda la salvación” (p. 225). Con eso aseveraba que, mediante la construcción de una sociedad justa, lo político entra en lo eterno, lo que promueve una *praxis* liberadora en la que confluyen fe, utopía y acción política (p. 277).

En esta dirección, Gutiérrez (2009) distinguía tres notas fundamentales de la “utopía”: su relación estrecha con la realidad histórica o con las posibilidades que ofrece la época y la coyuntura, a través del “anuncio” prospectivo de un orden de cosas distinto y la “denuncia” retrospectiva del orden realmente existente; su necesaria “verificación” en la *praxis* histórica, como *test* empírico-político de viabilidad, y su carácter eminentemente racional, en tanto construcción teórica con basamento científico que pretende transformar la realidad en función de la orientación que le provee la “imaginación creadora” (pp. 279ss.). Por ende, veía con claridad que la utopía, que motoriza la *praxis* transformadora, se opone de lleno a la ideología, que encubre y conserva el orden establecido (p. 281). Asimismo, afirmaba que la relación entre la fe y la acción política o *praxis* de liberación es mediata y multidimensional, pues, si alude a la liberación económica, social y política, necesita la racionalidad científica (de las ciencias sociales); si, además, se refiere a la construcción del

“hombre nuevo” y del “socialismo del futuro”, debe recurrir a la utopía; y si, por último, el término liberación indica la comunión entre los seres humanos con Dios, esto es, la ruptura del “pecado”, necesita también la fe (p. 285).

Por su parte, Ellacuría (2008a) realizó también un esfuerzo filosófico y teológico notable en el marco de la historización de la escatología cristiana. En “Historicidad de la salvación cristiana” expuso una reflexión que pretendía justificar la acción política transformadora de los y las creyentes, en el contexto dependiente de América Latina. En primer lugar, en ese texto encontró en la categoría de *trascendencia* un operador filosófico estratégico a partir del cual podía tematizar una figura discursiva que expresara la idea de una “unidad sin identidad” o de una “unidad sin separación ni confusión”.

Al igual que Gutiérrez (2009), afirmaba la existencia de una sola realidad histórica, negando con ello todo tipo de “dualismo de planos” y, por tanto, toda escisión entre la historia terrenal y la divina o entre la historia profana y la sagrada; aunque “lo que se necesita discernir es la distinta intervención de Dios y del hombre y el distinto modo de ‘relación’ en esas intervenciones” (p. 327). En esto último, se condensa su programa teórico: hay una sola historia en la que intervienen Dios y el ser humano, pero ambas intervenciones, aunque formen una unidad por reciprocidad, no son idénticas.

La figura de la “trascendencia” indica aquello que trasciende “en” llamándolo “a-más”, y no algo que trasciende “a” o está “fuera-de”. En efecto, Ellacuría (2008a) sostenía que Dios no es trascendente porque está “fuera” de la historia, sino porque se presentifica libremente, según su voluntad de “auto-donación”, “en” la historia (revelación). Suponiendo, entonces, la idea de una “unidad indivisa”, pero “sin confusión”, postulaba que la trascendencia es histórica y que la historia es trascendente, advirtiendo así que los acontecimientos tienen una significación tanto histórica como salvífica (p. 329). Por ejemplo, en el Éxodo se puso en juego el modo a través del cual el “poder trascendente” de Dios irrumpió en la historia cambiando su rumbo; lo cual mostró, por un lado, la contingencia misma de los acontecimientos históricos y, por otro, la incidencia transformadora de la esperanza humana en la intervención divina. Esto eviden-

cia que, para Ellacuría (2008a), la historia y, en especial, sus saltos cualitativos, como rupturas de la “normalidad de la experiencia”, representaban el lugar teofánico privilegiado para la “probación” y la “mostración” de Dios (p. 333).

El punto nodal de su reflexión radica en que la revelación divina solo puede “ser-más” en la medida en que la historia “sea-más”, a través de un proceso de cambio intensivo que la hace mayor y mejor. En otros términos, que la historia sea un espacio de apertura al futuro posibilita la acción de Dios en ella, posicionándose como un lugar donde se actualiza el pasado (“promesa”) en un presente (“renovación”) hacia el porvenir (“esperanza”). Con esto, proponía una idea de futuro que necesita tanto de la fidelidad de Dios, su acción comprometida con la historia, como de la respuesta humana a su llamado, puesto que en la correlación divino-humana de la dialéctica histórica se da la “unificación no-identitaria” o “unión sin confusión” entre las dos intervenciones salvíficas (Ellacuría, 2008a, p. 335).

Como puede observarse, Ellacuría (2008a) basaba su tesis en la constatación de la hondura de la realidad divina en la historia humana y, por consiguiente, en el quiebre de la “normalidad” de la experiencia histórica y su apertura a un horizonte de plenitud desde la *praxis* liberadora o agencia transformadora del ser humano. Pensaba, así, un proceso mediante el cual la irrupción de Dios (“teopraxis”) hace trascender efectivamente la historia, brindándole a la acción humana una capacidad de transformación que excede sus límites intrínsecos. Aludía, por tanto, a una única *praxis* de salvación en la unidad histórica, donde la liberación sociopolítico-material revela la presencia actuante de Dios (p. 339). Así, sostenía que la salvación, iniciada siempre por el “Dios liberador y salvador”, solo puede adquirir realidad en la medida en que afecte verdaderamente la dimensión histórica y, con ella, la dimensión política. Como se dijo, con esta idea postulaba la ruptura del “esquema de la distinción de planos” (Gutiérrez, 2009) o, en sus palabras, el de la “dualidad acumulada” entre Dios y el ser humano. Por el contrario, proponía la “unidad dual” de Dios en el ser humano y del ser humano en Dios (p. 340).

En una línea similar, argumentaba que la distinción entre la “intervención natural” y la “sobrenatural” de Dios resulta deficitaria, dado que la cuestión central se enmarca, mejor, en la díada “gracia-pecado”. Desde ella, pueden distinguirse las estructuras que objetivan la muerte (“pecado estructural”) de aquellas que institucionalizan la vida (“gracia estructural”). Afirmaba, además, que la presencia divina se presentifica en el todo histórico, siempre de forma mediada, encarnada e historizada, lo cual trae consigo un cierto riesgo de idolatría o de absolutización de lo limitado.

Por otra parte, consideraba que la pobreza es la manifestación más rotunda del pecado en el mundo, siendo la interpelación de los oprimidos el centro del anuncio del Reino. A su vez, que la “trascendencia histórica” cristiana conlleva un ejercicio del poder que ansía *“salvar la historia haciendo presente en ella el poder de Dios”* (Ellacuría, 2008a, p. 365), pero no como teocracia, eclesiocracia o providencialismo, sino mediante la instauración efectiva del Reino en la historia, compromiso de Dios con los seres humanos e identificación de la causa de Dios con la del pobre.

En definitiva, Ellacuría (2008a) sostenía que una “trascendencia histórica” tal supone una concepción movilizadora de la espiritualidad, que en un continente dependiente y explotado se liga, necesariamente, con la *praxis* liberadora, con la lucha contra las minorías dominantes que sostienen, por acción u omisión, las estructuras de muerte (“pecado histórico”) y con la liberación efectiva del “pobre-oprimido” y, desde ella, la de todos (pp. 371-372).

En otro artículo, titulado “Utopía y profetismo”, Ellacuría (2008b) partía de una hipótesis contundente: “Utopía y profetismo, si se presentan por separado, tienden a perder su efectividad histórica” (p. 393). El autor advertía en ese texto diversas dimensiones de un riesgo. En primer lugar, que al separar ambos operadores filosófico-teológicos tanto la proyección de futuro (utopía) como el anuncio y la denuncia (profetismo) podían vaciarse de contenido, reduciéndolos, subjetivista o trascendentalmente, a una figura “intemporal de eternidad”. Por el contrario, para él ambos debían ser interpretados en conjunto, sobre todo porque sostenía que la “eternidad cristiana”, gracias a la

encarnación, remite indefectiblemente a la temporalidad del mundo histórico. De este modo, reivindicaba la figura de la esperanza, entendiéndola como un “enlace dialéctico entre el futuro utópico y el profetismo histórico” (p. 394).

Postulaba, de esta forma, una alianza dialéctica entre la “utopía cristiana” y la “*praxis* profética”, intentando delimitar las condiciones de posibilidad de la historización de la utopía como concretización del Reino de Dios en la materialidad de la historia o como realización de una “utopía concreta”. Con esta última categoría, apuntaba al conjunto de realizaciones histórico-parciales del Reino, en orden a una plenitud escatológica adviniente traccionada desde el futuro universal. A su vez, para la consecución de ese fin, esto es, para la concreción cristiana de la utopía y para la realización histórica del Reino, hallaba en el “método profético” un recurso indispensable. En él, encontraba una dinámica de contrastación crítica permanente entre el anuncio del Reino, plenitud escatológica y utopía, y la situación histórica particular, presente y realización parcial, dando cuenta de aquellos elementos que atentan contra la vida —denuncia de la falta de gracia, en los pecados personales, sociales y estructurales— como de aquellos que anticipan un futuro más adecuado a las exigencias del Reino —preanuncios y anuncios—.

Ellacuría (2008b) apelaba, por tanto, a la dialéctica de la contradicción profética entre el “no” de la denuncia y la incompletitud histórica y el “sí” de la utopía y la plenitud (pp. 398-399). Como puede verse, su apuesta teórica radicaba en un análisis de las condiciones trascendentales de posibilidad de la “historización de la trascendencia del Reino” o, en fórmula más apretada, en el modo en que se da fácticamente la “trascendencia histórica”⁹. En términos filosóficos, se trataba de exponer el carácter trascendente de lo histórico-categorial y la categorización histórico-categorial de lo trascendente: “Así se alimentan mutuamente profetismo y utopía, historia y trascendencia. Ambos son históricos y ambos son trascendentes, pero ninguno de ellos llega a ser lo que ha de ser si no es en relación con el otro” (p. 399).

⁹ Para acceder al desarrollo propiamente filosófico de esta categoría sugiero ver Ellacuría, 1990.

En resumidas cuentas, Ellacuría (2008b) consideraba que América Latina era un lugar privilegiado para el despliegue del “profetismo utópico”, es decir, un lugar adecuado para la reconfiguración de la idea de libertad desde el proceso histórico de liberación. Para ello, debía considerarse la denuncia de las relaciones internacionales asimétricas, caracterizadas por la dependencia económica, el imperialismo político y la colonialidad cultural; la injusticia estructural del capitalismo periférico, encubierta por la ideología de la democracia y las leyes de mercado; y la complicidad ideológica de la Iglesia institucional con los cánones geoculturales y geopolíticos capitalistas (pp. 408-409).

Además, América Latina representaba un espacio prometedor para la proclamación de un proyecto universalizable, de cara al progreso-desarrollo uniformante de la globalización neoliberal, a partir del respeto y la potenciación de las diferencias y los recursos propios de los pueblos. De este modo, encontraba en la figura del pobre (categoría teológica) y en la de las mayorías populares organizadas (categoría socioanalítica) el “sujeto activo preferencial de la historia”, ciertamente, movido por ese impulso de la esperanza que permite luchar contra la opresión y diseñar prospectivas viables, en las cuales “se conjugan propósitos y metas históricas con seguridades transhistóricas” (p. 412).

Conclusiones

A partir del análisis de algunos textos clave, este artículo sostiene que la teología cristiano-latinoamericana de la liberación asumió selectiva y diferenciadamente los hallazgos de la Modernidad filosófica. Dicho fenómeno, expresado tanto en las fuentes teóricas que empleó como en el modo en el que entendió la relación entre religión y política, la deslinda por completo de posiciones restauracionistas, conservadoras o “premodernas”, al menos en esta cuestión. Asimismo, reconstruye los argumentos centrales de su crítica de los proyectos de modernización en América Latina y la periferia global, en especial, de los supuestos que acarrea una concepción lineal y

desarrollista de la temporalidad y la historia. Esta postura produjo que la utopía escatológica fungiera en algunos de los discursos teológicos del liberacionismo latinoamericano como un freno al *continuum* de la Historia de los dominadores.

Así, buena parte de la teología liberacionista se opuso al viento irrefrenable del desarrollo tecnocrático, reivindicando la potencia crítica contenida en la simbología de los modos de vida autóctonos. La vida de los oprimidos se constituyó como el índice último a la hora de evaluar la justicia de las formaciones sociales, posicionándose como el lugar hermenéutico privilegiado para criticar las injusticias producidas por el capitalismo dependiente, así como para anticipar las posibilidades del futuro venidero (el pobre y América Latina como “polos escatológicos”). En este sentido, la figura de la alteridad como pobre, contenida en la mentada fórmula de la “opción preferencial por los pobres”, se posicionó como un signo inequívoco de la interrupción de la temporalidad desarrollista.

De esta manera, tanto las “víctimas históricas” (de la ética y la política) como las naciones periféricas (de la geopolítica y la geocultura) se presentan allí como los actores protagónicos de la inauguración de un tiempo nuevo más justo. En suma, la reconceptualización liberadora de la escatología les permitió disputar discursivamente la hegemonía temporal del desarrollismo a partir de la afirmación de una trascendencia singular y comunitaria, que resiste y transforma las consecuencias catastróficas de la temporalidad formal, cuantitativa y etapista de la modernización capitalista. La mencionada reconceptualización procuró tender un puente entre la esfera del mundo (la política, la materialidad de la historia) y la salvación (Reino) desde dos operaciones básicas: anunciando la justicia adviniente, lo cual permite denunciar las contradicciones de la realidad presente (“todavía no”), pero, también, viendo en las gestas liberadoras ciertas concreciones parciales de la justicia en la historia (“ya”).

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos; por lo tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Agradecimiento

Le agradezco especialmente a Andrea Hojman y a Marcelo González la colaboración aguda y generosa que me brindaron para la presente reflexión.

Referencias

- Casanova, J. (2017). Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización. En M. Giusti y S. Lerner Febres. (Eds.), *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas* (pp. 25-34). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cerutti-Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1983).
- Costadoat, J. (2015). La historia como "lugar teológico" en la Teología latinoamericana de la liberación. *Perspectiva Teológica*, 47(132), 179-202. <https://doi.org/10.20911/21768757v47n132p31/2015>
- Costadoat, J. (2018). Los pobres como *lugar teológico*. Dificultades con la conceptualización. *Estudios Eclesiásticos*, 93(364), 231-241. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/8361/7976>

- Costadoat, J. (2019). Hermenéutica bíblica de la teología latinoamericana de la liberación. *Revista Latinoamericana de Teología*, 36(107), 120-138. <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/7879/7978>
- Costadoat, J. (2021). Vigencia de la teología latinoamericana de la liberación: a cinco décadas de su origen. *Theologica Xaveriana*, 71, 1-26. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.vtllcdo>
- Devés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). (Tomo 2)*. Editorial Biblos. <https://www.bibliotecanacional.gob.cl/sites/www.bibliotecanacional.gob.cl/files/2022-08/EI%20Pensamiento%20Latinoamericano%20Tomo%20II.pdf>
- Dussel, E. (1995). *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*. Porrillo.
- Dussel, E. (2003). Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial. En J. Ferraro. (Ed.), *Debate actual sobre la Teología de la Liberación* (pp. 49-63). Universidad Autónoma de Madrid. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/279.1997_espa.pdf
- Dussel, E. (2008). Teología de la liberación y marxismo. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. I., pp. 15-144). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Dussel, E. (2012). *Hacia una filosofía política crítica*. Docencia.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Akal.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

- Ellacuría, I., & Sobrino, J. (2008). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (2 Vol.). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. (Obra original publicada en 1990).
- Ellacuría, I. (2008a). Historicidad de la salvación cristiana. En I. Ellacuría & J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. I., pp. 323-372). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Ellacuría, I. (2008b). Utopía y profetismo. En I. Ellacuría & J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. I., pp. 393-442). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Fornet-Betancourt, R. (2000). Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana. *Realidad*, 78, 679-702. <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/realidad/article/view/4372/4367> (Texto original de 1977)
- Fornet-Betancourt, R. (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Abia Yala.
- Fornet-Betancourt, R., & Tamayo-Acosta, J. J. (Eds.) (2005). *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. Verbo Divino.
- González, A. (1993). El significado filosófico de la teología de la liberación. En J. Comblin, J. González y J. Sobrino (Comps.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (pp. 145-160). Trotta.
- Gutiérrez, G. (2009). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme. (Obra original publicada en 1971/1972).
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis, secularización* (F. Ocina Coves, Trad.). Pre-textos. (Obra original publicada en 2000).
- Koselleck, R. (2021). Progreso. En H.U. Gumbrecht, R. Koselleck y H. Stuke (Eds.), *Ilustración, progreso, modernidad* (pp. 165-257). Trotta. (Obra original publicada en 1972)

- Larraín, J. (2005). *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*. LOM ediciones.
- Löwy, M. (2019). *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*. El Viejo Topo.
- Martínez, L. (2019). *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*. Herder.
- Moltmann, J. (2006). *Teología de la esperanza*. Sígueme.
- Monod, J.C. (2015). *La querrela de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*. Amorrortu.
- Navarrete, R. (2012). Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia. *Bajo Palabra*, (7), 315-324. <https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/3241/3452>
- Ortiz, G. (2011). *Tiempos indigentes. Sobre la religión, la educación y la pregunta por el sentido*. EDUCC.
- Panotto, N. (2022). Decolonizar la secularización como nudo epistémico para la construcción de saberes-otros: Hacia una educación intercultural (crítica) de lo religioso. *Aula*, (28), 217-230. <https://doi.org/10.14201/aula202228217230>
- Panotto, N. (2023). Modernidad, posmodernidad y la teología como sensibilidad crítica. En F. Aquino, P. Bonavía, G. Céspedes y A. Ortiz (Eds.), *Susurros del Espíritu. Densidad teológica de los procesos de liberación* (pp. 405-433). Fundación Amerindia.
- Panotto, N. (2024). Teologías de la liberación y giro pos/de-colonial. Distancias, entrecruces y desafíos epistémicos. *Vida y Pensamiento*, 44(1), 317-338. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/720/1374>
- Santos, B. S. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Trotta.

Scannone, J. C. (1982). La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, (38), 3-40.

Silva Gotay, S. (1989). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Huracán.

Tamayo-Acosta, J. J. (1991). *Para comprender la teología de la liberación*. Verbo Divino.

Tamayo-Acosta, J. J. (1993). *Para comprender la escatología cristiana*. Verbo Divino.

Tamayo-Acosta, J. J. (2011). *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*. Tirant lo Blanch.

Tamayo-Acosta, J. J. (2017). *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Trotta.