

Sujeto-objeto en el pensamiento de ISAL

David A. Roldán

(Argentina)

Resumen

En este artículo el autor discute el problema “sujeto-objeto”, en términos de la búsqueda de la constitución de un sujeto revolucionario que transforme la realidad de injusticia social. El movimiento ISAL se anticipó a varios temas de la Teología de la Liberación en la denuncia del rol ideológico de la religión y propiciando una lectura bíblica que permitiera acompañar el proceso revolucionario.

Palabras clave: sujeto, objeto, ideología

Abstract

In this article the author discusses the “subject-object” problem, in terms of the seeking for a constitution of a “revolutionary subject” which will be able to transform the social unjust reality. ISAL movement anticipated several topics of Liberation Theology, denouncing the ideological role that religion has played and bringing a biblical reading that allows Christians to attend upon revolutionary process.

Keywords: subject, object, ideology

Introducción

Junto a la crisis de la teología latinoamericana, que tiene lugar en la década de 1990, el campo protestante latinoamericano se convierte en escenario de una puja de intereses e identidades colectivas, lo que produce una fractura que nos atraviesa, como protestantes latinoamericanos, todavía hoy. Me refiero, naturalmente, al proceso de “renovación carismática”¹ que licuó las identidades protestantes (en particular, muy fuertemente, en el caso de los movimientos evangelicales como los bautistas, los cuales abandonaron las prácticas democráticas, que los habían caracterizado otrora). El protestantismo (tanto en su versión europea como en su inserción latinoamericana) se ha caracterizado por un significativo componente político, en el sentido de una preocupación por los problemas sociales y su legitimación (y resolución) en términos de “bien común”, justicia social o, sencillamente, “reino de Dios”.

Con el cambio cultural que se vive en la Argentina bajo el Kirchnerismo, una ostensible diferencia en cuanto al valor de la política para la resolución de los problemas sociales y económicos, resulta relevante evaluar si acaso el legado de ISAL no constituye un valioso documento para volver a pensar qué significa (y debe significar) ser “protestante” en Latinoamérica. Para ello, tomaremos el eje sujeto-objeto como clave para comprender tanto el principal aporte de dicho movimiento como las posibilidades de una reinterpretación fecunda. Debido a cierta “zona fronteriza” entre los teólogos de ISAL y los teólogos de la Liberación, en la tercera

¹ Nos hemos ocupado de este problema, parcialmente, en David A. Roldán, «Theologia paulina perennis: San Pablo en el interés de filósofos y teólogos del siglo XXI. Balance y perspectivas para la realidad latinoamericana», *Teología y cultura* 7 (Agosto 2007): 5-47; David A. Roldán, «Espiritualidad y misión. Hacia una espiritualidad contrahegemónica», *Teología y cultura* 11 (2009): 73-94; David A. Roldán, «Holistic Mission Revisited: Theological insights from Argentina», *Evangelical Review of Theology* 33, n.º. 3 (Julio 2009): 221-227; David A. Roldán, «Dilemmas in the Evangelical Movement and its Theology. Argentinean Perspective», *Evangelical Review of Theology* 34, n.º. 4 (Octubre 2010): 300-306.

sección se profundizarán algunas tensiones en relación al problema sujeto-objeto al interior de dicha zona de indeterminación.

I.

La teología de ISAL se elaboró al abrigo de un contexto revolucionario, a punto tal que se la ha identificado como “teología de la revolución”. Sin embargo, una lectura atenta de las fuentes nos muestra que en modo alguno estos teólogos identifican positiva y completamente las fuerzas revolucionarias (como condiciones subjetivas) existentes en Latinoamérica como “el sujeto” de la revolución, claro y transparente. Sin decirlo explícitamente, estos teólogos ya estaban advertidos de este problema desde 1923, con la publicación de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, y sus posteriores retractaciones.²

Antes bien, lo que se observa en los teólogos de ISAL, es un esfuerzo por construir mediaciones que permitan evaluar el proceso desde una perspectiva cristiana y protestante madura. Pero aunque se tomen estas precauciones, es cierto que autores como Richard Shaull se mostraron mucho más propicios a hacer de la propia revolución el tema teológico capital sobre el cual reflexionar. En este sentido, Shaull representa una temprana recepción de la investigación de Walzer sobre los puritanos ingleses, desde una comprensión teológica del fenómeno³. Bajo este paradigma, Shaull considera que es justamente el calvinismo, o cierta interpretación del calvinismo, el que rompe con la “síntesis medieval” y, mediante el concepto de un Dios soberano, desintegra la carga metafísica de la institución eclesial medieval, a favor del individuo y su libre conciencia para juzgar las instituciones. Así, los puritanos aprendieron a vivir fuera del sistema y la autoridad de los obispos.⁴

En este escenario, el concepto de sujeto se yuxtapone al concepto de “individuo”. Shaull fundamenta su tesis a partir del doble carácter de la libertad del cristiano según Lutero, en su famosa carta⁵, en la cual afirma que el cristiano no está sometido a nada ni a nadie. Sin embargo, resulta más que claro que esa ideología del individuo también puede albergar terribles consecuencias. ISAL no estuvo exento de sospechas sobre tal repliegue del protestantismo sobre sí. Precisamente, el brillante artículo de Rubem Alves nos alerta sobre “el protestantismo como ideología”⁶. Es precisamente la concepción del sujeto protestante como “individuo aislado”, y replegado en su “interioridad kierkegaardiana”, el que debe someterse a crítica. Es el

² Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* (Berlin: Der Malik Verlag, 1923); Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, trad. Manuel Sacristán (Buenos Aires: RyR, 2009).

³ cf. Michael Walzer, *La revolución de los santos*, trad. Silvia Villegas (Buenos Aires: Katz Editores, 2008); Michael Walzer, *Éxodo y revolución*, trad. Mirta Rosenberg (Buenos Aires: Per Abbat, 1986).

⁴ Richard Shaull, «Iglesia y teología en la vorágine de la revolución», en *De la Iglesia y la Sociedad* (Montevideo: Tierra Nueva, 1971), 28.

⁵ Martín Lutero, *La carta de la libertad cristiana*, trad. Witthaus (Buenos Aires: La Aurora, 1983).

⁶ Quizá Rubem Alves se constituya en el nexo más claro entre ISAL como movimiento *teológico* predecesor de la Teología de la Liberación, con su obra Rubem Alves, *Religión: ¿opio o instrumento de Liberación?* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970). El título original, como tesis de doctorado, es *Towards a theology of liberation: an exploration of the encounter between the languages of humanistic messianism and messianic humanism* (Princeton, 1968).

propio protestantismo el que, profundizando el giro moderno de la subjetividad que liquida todas las mediaciones, puede ser sospechado de ideología.⁷

Los teólogos de ISAL son conscientes de que la cuestión clave es reinterpretar la teología desde la antropología, es decir, que la cuestión de Dios es la cuestión del hombre y la cuestión del hombre es la cuestión de Dios. Néstor García Canclini (quien firmó sus tempranos trabajos en ISAL como “Néstor García”), había advertido claramente el desafío de pensar el reino de Dios y la “nueva humanidad” que el cristianismo predica en estrecha relación y diálogo con las “nuevas antropologías” del siglo XX. La estampa sartreana de los 60’s es explícita en lo metodológico: se debía dialogar con el psicoanálisis, el marxismo y la fenomenología⁸. El marco teórico de ISAL parece sólido y consistente.

Sin embargo, todavía no son conscientes de la crítica radical del culto y la religión, tal como puede leerse en los profetas. Mientras que Alves tiene la lucidez para plantear al protestantismo mismo como “ideología” (abriendo la interpretación hacia “un nuevo protestantismo”), Julio de Santa Ana, por ejemplo, todavía queda preso de un esquema dualista en la comprensión de la fe cristiana: como si la adopción religiosa de un dogma constituyera algo así como un “ser cristiano”, con independencia de las prácticas concretas en que se plasma esa presunta adhesión. Así, de Santa Ana llega a afirmar, en la introducción de un trabajo colectivo, que “los que oprimen, explotan y se enriquecen a expensas de los pobres, también son pueblo de Dios”⁹. Desde una tesis radical como la que exhiben Porfirio Miranda¹⁰ y Enrique Dussel¹¹, los opresores de ningún modo son “pueblo de Dios”, ni tampoco se considera que los profetas creyeran tal cosa. En realidad, sería un reduccionismo injusto decir que de Santa Ana, efectivamente, estaba legitimando la dominación; pero también sería injusto considerar que ISAL pudo resolver, consistentemente, el dilema sujeto-objeto. En el contexto revolucionario, el sujeto aparecería como “ya constituido”. La “opción por los pobres” imponía ya un tránsito desde el sujeto y la interioridad hacia el objeto y la exterioridad; pero ISAL todavía no podía romper totalmente con la ideología del individuo creyente en soledad frente a Dios (sólo desde ahí podía entenderse esa afirmación de Julio de Santa Ana, con una evidente primacía del sujeto y la interioridad como determinante para ricos y pobres, ambos “pueblo de Dios”). De acuerdo al repliegue moderno sobre el sujeto, la fe individual de la subjetividad luterano-kierkegaardiana, como ámbito originario, se sustrae a todas sus objetivaciones y manifestaciones históricas. Este esquema (válido para comprender los derroteros del existencialismo en el siglo XX¹²) puede ser acusado de

⁷ Rubem Alves, «Función ideológica y posibilidades utópicas del Protestantismo Latinoamericano», en *De la Iglesia y la Sociedad* (Montevideo: Tierra Nueva, 1971), 13–21.

⁸ Néstor García, «El concepto cristiano de “humanidad”», en *Hombre, ideología y revolución en América Latina* (Montevideo: ISAL, 1965), 42-47. Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode)*. Tome I *Théorie des ensembles pratiques* (Paris: Gallimard, 1960).

⁹ Julio de Santa Ana, ed., *Hacia una iglesia de los pobres* (Montevideo: Tierra Nueva, 1979), 24.

¹⁰ Ver más abajo nota 16.

¹¹ Cf. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana [orig. 1983], 2007); Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (Resistencia: Edición del autor, 1966); Enrique Dussel, «Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina», en *Fe Cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1973), 65-99.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Existencialismo y marxismo*, trad. Bernardo Guillén (Buenos Aires: Deucalión, 1954); Richard J. Bernstein, *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*, trad. Gabriel Bello Reguera (Madrid: Alianza Editorial [orig. 1971], 1979); Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode)*. Tome I *Théorie des ensembles pratiques*.

ideología muy fácilmente. Si el cristianismo quería seguir siendo relevante, pensaron los teólogos de ISAL, éste debía replantear la relación sujeto-objeto: el pueblo cristiano, atento a la voz de los pobres, debía situar al objeto aquí en la historia, en lugar de transponerlo al más allá. No es necesaria mucha imaginación para advertir que, en el fondo, esta inversión hunde sus raíces en la crítica de Feuerbach al cristianismo, la cual, como se sabe, hereda Marx.¹³

Algunas advertencias deben hacerse en esta inversión. Primero, en el caso del catolicismo, la ruptura con un cristianismo burgués aparecía, en principio, como una tarea algo más fácil que para los protestantes. Los católicos tenían dos ventajas: por un lado, no había problema teológico alguno en llamar a los creyentes a acciones concretas en la historia como actos de “valor salvífico”. Por otro lado, podían remitirse normativamente a una sensibilidad romántica pre-capitalista (como ha mostrado Löwy).¹⁴ Claro que no siempre estas “ventajas” constituían las mejores opciones (en particular esta última). En segundo lugar, en el caso del protestantismo, el llamado a una vivencia efectiva del amor y la fe “aquí y ahora”, en la historia, y en compromiso de lucha contra las injusticias sociales, era algo más difícil. La acusación de un rechazo de la salvación por la “sola fe” y la “sola gracia” fue una acerba crítica contra Gustavo Gutiérrez.¹⁵ Esta es una frontera entre ISAL y la Teología de la Liberación.

Ya promediando la década de 1970, Míguez Bonino haría las salvedades propias de una identidad protestante “comprometida” con una manera de hacer teología “en el contexto revolucionario”. En su principal obra, el teólogo metodista sigue muy de cerca la interpretación del jesuita mexicano Porfirio Miranda en su crítica a la “filosofía de la opresión”, que considera a la “verdad” y la “fe” como abstracciones del sujeto que nada tienen que ver con el objeto o con la praxis, la transformación de un mundo injusto en uno justo o, en definitiva, la “esperanza” que los creyentes tienen, y deben tener, en dicha transformación aquí en la Tierra. Miranda es muy claro en mostrar que en realidad la “fe”, tanto en el AT como en el NT, debe entenderse como una viva y real “esperanza” en la transformación de este mundo, de esta realidad en la que vivimos. Sin embargo, Míguez Bonino se esfuerza en seguir fiel a cierto barthianismo, al negar, explícitamente, un valor salvífico a las acciones históricas; proyecta esto en la interrelación fe-auténtica, obras-históricas, como vivencia (paulina) de la anticipación del “nuevo eón”.¹⁶

Es claro, por otra parte, que este fue el proyecto de la Escuela de Frankfurt, ya desde la década de 1920.

¹³ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. Franz Huber (Buenos Aires: Claridad, 2006); Ludwig Feuerbach, *La filosofía del futuro*, trad. Julio Vera (Buenos Aires: Ediciones Caldeón, 1969); Ludwig Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. José Luis García Rúa (Madrid: Alianza Editorial, 1993); Rodolfo Mondolfo, *Feuerbach y Marx: la dialéctica y el concepto marxista de la historia* (Buenos Aires: Editorial Claridad, 1936); Karl Marx, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, trad. Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Nuevas, 1968); Cf. Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenseslao Roces (Buenos Aires: Santiago Rueda Editores, 2005).

¹⁴ Cf. Michael Löwy, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, trad. Josefina Anaya (México DF: Siglo XXI [orig. 1996], 1999).

¹⁵ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación: perspectivas* (Salamanca: Sígueme [orig. 1971], 1994); Cf. Juan R. Stumme, «El concepto de Gutiérrez sobre la salvación; Un comentario evangélico», en *Fe, compromiso y teología. Homenaje a José Míguez Bonino* (Buenos Aires: Asociación Interconfesional de Estudios Teológicos - ISEDET, 1985), 55-83.

¹⁶ José Míguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress, 1975); José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* (Salamanca: Sígueme, 1977); José Porfirio Miranda, *El ser y el Mesías* (Salamanca: Sígueme, 1973); José Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia: crítica a la filosofía de la opresión* (México: Edición del autor, 1971).

II.

Se ha criticado al “cristianismo de la Liberación” (Löwy) por haber confundido *Vox Populi - Vox Dei*¹⁷. Lo que se verificaba en el ámbito de la militancia (tanto política como eclesial) se correlacionaba con los movimientos o desplazamientos teóricos. El “populismo” fue ganando terreno también en las teorías sociales, al ritmo que crecía el pensamiento de la “descolonización”. Este desplazamiento en la teoría social se dio en conjunto con otros desplazamientos, en el nivel de las teorías filosóficas, en particular, con la jerga de la filosofía de la diferencia (que hunde sus raíces en la década de 1960, y de allí hasta Heidegger y Nietzsche)¹⁸. Las críticas a la “razón occidental”, la modernidad, el “logocentrismo” y la “violencia” de una praxis que “quiere liberar al otro aunque éste no lo haya pedido” se juntaron con la necesidad de dotar al “pueblo latinoamericano” de una autenticidad que lo ponía en la vanguardia de la historia. Este desplazamiento se observa en Dussel, de joven heideggeriano, y luego participe principal de las tesis de la descolonización y la reinterpretación de la teología y la “ética de la liberación” en términos anti-occidentales. El pensamiento de ISAL carecía de la fortaleza conceptual para resistir los desplazamientos teóricos. El sujeto privilegiado eran “los pobres latinoamericanos” y luego “tercermundistas”. Pero este compromiso con un sujeto revolucionario en la historia (que ya incluía, en el caso de ISAL, un “sujeto ampliado”, es decir, no sólo los pobres sino las mujeres, los negros, etc.) no pasó inadvertida para algunos teólogos.

Concretamente, Juan Luis Segundo, en *Masas y minorías*, ya había criticado las tendencias populistas, y había destacado el rol de las elites y los intelectuales en los procesos de cambio social.¹⁹ Posteriormente la crítica a sus colegas fue explícita, poniendo el eje “sujeto-objeto” como criterio para distinguir entre “dos teologías de la Liberación”. En 1984 sostenía que la primera, la original TL, consideraba al pueblo como “objeto”, no como sujeto. La TL había planteado la necesidad de una conversión teórica del teólogo hacia el pobre, con una “opción preferencial” para pensar el mundo y la teología desde su perspectiva²⁰, pero sin confundirse totalmente con él, con el pueblo, o idealizarlo al punto de perder toda distancia crítica. El pobre es objeto de la liberación, objeto de la preocupación de los teólogos. Pero Segundo critica los desplazamientos que se produjeron en Leonardo Boff y, principalmente, en

¹⁷ Löwy, *Guerra de Dioses*.

¹⁸ Martin Heidegger, «Carta sobre el humanismo», en *Hitos*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 257-297; Martin Heidegger, *Identidad y diferencia - Identität und Differenz (edición bilingüe)*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés (Barcelona: Anthropos, 1990); Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 2006); Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal (Barcelona: Anagrama [orig. 1967], 1998); Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1968); Jaques Derrida, *L'Écriture et la Différence* (Paris: Seuil, 1967); Jaques Derrida, «Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas I», *Revue de métaphysique et de morale* 69, n.º 3 (1964): 322-354; Jaques Derrida, «Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas II», *Revue de métaphysique et de morale* 69, n.º 4 (1964): 425-473; Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1966).

¹⁹ Juan Luis Segundo, *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación* (Buenos Aires: La Aurora, 1973). La relación de Juan Luis Segundo con ISAL siempre fue muy estrecha, pese a pertenecer a dos confesiones distintas del cristianismo; cf. Juan Luis Segundo, «El posible aporte de la teología protestante para el cristianismo latinoamericano en el futuro», *Cristianismo y sociedad* 8, n.º 22 (1970): 41-49.

²⁰ Cf. Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Cómo hacer Teología de la Liberación*, trad. Eloy Raquena Calvo (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986).

Gustavo Gutiérrez (este último prácticamente es acusado de “falsear” las opciones teóricas de la TL) con respecto a la idealización del pueblo como sujeto o como aquél que (levinasianamente) nos enseña desde la superioridad. Vistas así las cosas, el teólogo no podría ejercer ningún tipo de crítica al pueblo. J. L. Segundo rechaza la presunta “superación” del intelectualismo en la “segunda” TL. El teólogo uruguayo pone el ejemplo de Jon Sobrino, quien solapadamente ha pasado de considerar al pueblo de “objeto” a “sujeto”:

La ambigüedad de que hablábamos está en que, a primera vista, todas las expresiones parecen apuntar a la actividad creadora y concientizadora de ese sujeto que es el pueblo eclesial de los pobres. Pero cuando se examina pormenorizadamente cada frase, *ninguna* de las expresiones contenidas en el pasaje citado elimina la posibilidad de ser entendida como alusión al pueblo de los pobres en cuanto *objeto*. Ninguna afirma con claridad que sean materialmente *ellos*, aun de manera incoactiva y oscura, los que han forzado a la Iglesia a comprender su historia diferentemente.²¹

La hipocresía que hay que destruir es la “falsa modestia” del intelectual-teólogo. Como dice Segundo, “hay que llegar al uso de las mediaciones intelectuales. Al fin y al cabo, toda teología, por práctica que sea, es intelectual”²². El teólogo uruguayo hace una rica descripción del rol de las ciencias sociales en la TL 1 (pueblo objeto, pueblo oprimido que no es consciente de los mecanismos de opresión a los que está sometido), a diferencia de la TL2, en la que el rol clave lo ejerce la filosofía (Lévinas²³), en la cual el pueblo se sitúa en la altura, y desde allí le enseña al teólogo. Pero Segundo opta por la TL1: “[...] la Iglesia, si quiere ser fiel al evangelio, sólo puede ser una comunidad profética al servicio de los pobres, marginados y deshumanizados de la tierra. ¿Se llamará, por eso, *elitista*? Lo dejamos a quienes quieran jugar con el vocablo y su impacto. Allá ellos y su terrorismo verbal...”²⁴

Conclusión

Con el ascenso de las “filosofía de la diferencia”, la hermenéutica, la posmodernidad y el posestructuralismo, el pensamiento teórico sufrió un revés, al considerar la actividad teórica, el trabajo conceptual, la universalidad del concepto y la crítica ideológica como meros “epifenómenos” del logocentrismo greco-occidental, presunto responsable de las mayores atrocidades de la historia. Desde este marco teórico, la apelación populista a la autenticidad de un pueblo situado en los márgenes del “centro”, en la periferia, aparecía como una opción metodológica clave para reelaborar la teología. Los pobres, no debían tampoco ser “objeto” de la liberación, sino “sujeto”, constituido como tal ya de manera espontánea. La crítica de Juan Luis Segundo pone de manifiesto que el pasaje de los pobres como objeto a los pobres como sujeto no es: ni un simple cambio de categorías, ni una descripción adecuada de la función del teólogo. Si bien la aspiración a que los pobres empuñen su historia desde sí mismos continua como *desideratum*, tanto la praxis de Jesús de

²¹ Juan Luis Segundo, *Teología Abierta III, Reflexiones críticas* (Madrid: Cristiandad, 1984), 136.

²² Ibid.

²³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Paris: Kluwer Academic [orig. 1961], 2000); Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Gillot (Salamanca: Sígueme, 1997).

²⁴ Segundo, *Teología Abierta III*, 159.

Nazaret, como una honrada descripción del trabajo teológico nos indican que los pobres son “objeto” de una conversión teórica (puede ser), y de una praxis concreta. Pero los pobres como tales aún no están constituidos en sujeto revolucionario: esa es la gran tarea. Pero para la jerga de la diferencia, toda idea de “sujeto” es moderna, logocéntrica, y debe ser abandonada (con un adiós a la crítica de las ideologías).

ISAL se anticipó a los principales temas de la TL: la necesidad de reinterpretar el Cristianismo desde un compromiso contextual con las fuerzas revolucionarias, en contra de las tendencias “reformistas”; el paradigma del Éxodo y su carga sociopolítica; los pobres como sujeto/objeto de la revolución.

Se trató de una gran variedad de intuiciones pero con pocos desarrollos teológicos. No encontramos estudios exegéticos de envergadura como para sostener (problematizar) las intuiciones. Por ejemplo, la historicidad (o no) del Éxodo (y vastos pasajes del Pentateuco), así como los problemas relacionados al mesianismo de Jesús, el Reino de Dios, y las construcciones cristológicas. Tampoco encontramos trabajos consistentes y profundos en la teología sistemática. Por ejemplo, se remite a Karl Barth como paradigma de una comprensión del evangelio con amplias consecuencias en el terreno de la realidad social y política, pero no se correlaciona ese perfil del teólogo suizo con el individualismo existencial latente en su teología, así como el fundacionalismo de una fe irracional e individual que sostiene todo su sistema.²⁵ En este sentido, hoy el panorama es distinto. Tras el impresionante avance que representa el trabajo sistemático de Pannenberg, una actualización de ISAL hoy tendría que enfrentar seriamente este debate. Por otra parte, una teología post-metafísica deberá des-sustancializar la carga metafísica con que ISAL (y ciertas líneas de la TL) dotaron al pueblo latinoamericano, en particular, a los pobres. Su opresión es demasiado grande como para pedirle a ellos mismos que organicen su liberación, como reconoce Juan Luis Segundo. La conversión teórica del teólogo a la perspectiva del pobre (que, ante todo, es un explotado en el modo de producción capitalista) no implica, de suyo, recuperar la jerga de la autenticidad. Antes bien, en un historicismo crítico, la teología post-metafísica debe reinterpretar los juicios teológicos en el propio contexto histórico de las luchas y las militancias, con todo el peso de su ambigüedad y relatividad. En este sentido, el rápido adiós que ISAL dio a la filosofía occidental, o a la tradición moderna de la Ilustración, quizá sea algo apresurada. En definitiva, el marxismo, como arsenal teórico para poner en cuestión el capitalismo, sigue siendo fundamental a la hora de denunciar la injusticia que todavía hoy somete a la clase obrera, ya sea en el tercer mundo o en los países centrales (con sus matices, claro está)²⁶. Afortunadamente, las jóvenes generaciones de pensadores y teólogos latinoamericanos, tienen un legado en sus manos; hay “algo” antes de nosotros, que debe seguir siendo pensado y transformado. Para esa tarea, la advertencia contra una rápida identificación del sujeto con el objeto será el criterio que ilumine, una vez más, la importancia de la teoría para dirigir nuestra praxis y, en particular, la crítica en el contexto más puro de la ideología, es decir, la religión.

© 2011 David A. Roldán

E-mail: david@teologos.com.ar

Fecha de recepción: 3-10-11

Fecha aceptación: 25-10-11

²⁵ Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, trad. Eloy Rodríguez Navarro (Madrid: Ediciones Cristiandad [orig. 1973], 1981).

²⁶ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. Jorge Piatigorsky (Buenos Aires - Barcelona - México: Paidós, 2001); Slavoj Žižek, ed., *Ideología. Un mapa de la cuestión* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1997); Judith Butler, Ernesto Laclau, y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003).