

LA ASUNCION DE LA CRITICA IDEOLOGICA EN LA TEOLOGIA

Este artículo quisiera insistir en la necesidad que tiene la razón teológica para no tergiversarse y ser tal de asumir la crítica ideológica. Me sumo así a las llamadas ya numerosas¹ que los teólogos nos hacemos desde hace más de una década para emprender o continuar esta tarea. Late de fondo, por tanto, la hipótesis de que esta obra está todavía por realizar. Y más allá se afirma implícitamente que una reflexión que quiera hoy llamarse teológica no puede desconocer ni pasar por alto las aportaciones de la llamada crítica de las ideologías.

Hay algo de beligerante o proselitista en mi exposición, azuzado por un afán doble: *a*) proporcionar al discurso teológico el espíritu crítico y autocrítico que le conviertan en reflexión rigurosa a la altura del desarrollo del espíritu científico del tiempo; *b*) colaborar a la realización de su objetivo de hablar crítica, metódica y sistemáticamente del Dios de Jesucristo y su presencia salvadora en el mundo y de ningún otro (falso) absoluto.

Este esfuerzo se inscribe ya en el ámbito autorreflexivo de la teología o, como otros dirían, en su nivel epistemológico. Es auto-conciencia de las reglas que rigen el discurso teológico y, por consiguiente, esfuerzo por establecer explícitamente y de forma controlada el «juego de lenguaje» teológico.

No decimos todo cuando abordamos la problemática crítico-ideológica, pero sí algo fundamental que pervade todo el discurso teológico. Por esta razón, abordar las relaciones entre la teología y discurso ideológico es plantear un problema que recorre los momentos principales

¹ A lo largo del artículo aparecerán los autores más representativos que postulan y se esfuerzan por incorporar la crítica ideológica en la teología.

del hacer teológico. Con esta indicación queda sugerida la amplitud de la problemática. Aquí nos contentaremos con: I) situar el problema dentro de las coordenadas históricas que han motivado su aparición («segunda ilustración» y auge de las ciencias sociales), así como la temática donde se inscribe (relaciones teoría-praxis); II) indicar los puntos más sensibles del discurso teológico que le hacen proclive a la caída ideológica, a fin de prevenirla y ayudarla en su función; III) señalar dónde se hallan las tareas más inmediatas que debe llevar a cabo la teología (nuestra teología), si quiere evitar la ideologización.

I. EL DESCUBRIMIENTO DE LA CRÍTICA IDEOLÓGICA Y SU DESAFÍO PARA EL DISCURSO TEOLÓGICO

Hay que efectuar una afirmación pronta, aunque sea triste y dolorosa: la teología todavía no ha asumido la problemática de la historia moderna de la libertad y la ilustración, de la crítica posthegeliana del idealismo y de la crítica de las ideologías y de la religión². Todavía más, si el deshielo neo-escolástico se inicia propiamente en el año 1937 con la colección ecuménica «Unam sanctam» y el libro de Y. Congar, *Chrétiens desunis* (por señalar un indicador externo), hay que decir que la apertura de los años treinta a las filosofías modernas y las teorías históricas dejan, por creerlo superado, los campos de la crítica postidealista de las ideologías y de la religión³. Con frase de Moltmann pudiéramos decir que «así como en la primera Ilustración la teología pasó a través de la crítica histórica para convertirse en una teología consciente histórica y críticamente, así en la segunda Ilustración de nuestros días tiene que pasar a través de la crítica social, política y psicológica para alcanzar un nuevo estado de conciencia⁴. La teología tiene que asumir críticamente toda la Ilustración. Si hoy, ya no se puede caer detrás de Kant y los ilustrados franceses, no podemos olvidar que las llamadas al ejercicio crítico de la razón y a la toma de conciencia de la historicidad de todo discurso se queda

² J. B. METZ, *La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad*, 48, en: Metz/Moltmann/Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica. La iglesia en la encrucijada de la libertad moderna. Aspectos de una nueva teología política*, Sígueme, Salamanca 1973.

³ Ibidem, 48; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Trento: Una interpretación teológica*, Barcelona 1979; J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 30s.

⁴ J. MOLTSMANN, *Conversión al futuro*, Marova, Madrid 1974, 217; JON SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1977, 30s.

en la pura evocación, cuando no se cae en la cuenta de las condiciones socio-político y económicas que posibilitan el ejercicio real de dicha libertad. Ya no podemos olvidar los análisis de Marx, Nietzsche y Freud.

Supuesto lo anterior, ya se advierte con qué tipo de cuestiones es confrontado el discurso teológico, cuando se acerca a la ética ideológica. El interés no se sitúa tanto en el buen ejercicio lógico de la reflexión —que en absoluto hay que desdeñar— cuanto en el cuidado por situar los datos del problema en el contexto social, político y económico del poder y de los mecanismos psíquicos. Se moviliza la sospecha frente a toda racionalización, pues no se acepta que la realidad sea lo que se piensa. Al contrario, se mantiene una actitud de reserva frente a las representaciones de la mente, que se pudiera expresar con el dictamen de Lacan: «Yo no soy lo que pienso y no pienso lo que digo.»

Se comprende que esta sensibilidad choque con cualquier tipo de reflexión que «razona y procede como si la objetividad estuviera infaliblemente asegurada o prometida a todo pensamiento claro y distinto»⁵. Es la liquidación de una teología positiva dogmática u ortodoxa (Fierro) o, como dicen Rahner y Oelmüller, el punto final de una teología encerrada en sí misma, no vinculada con el presente u olvidada de las condiciones del proceso moderno de la libertad y la Ilustración⁶. Si alcanzamos esta grave conclusión para el método teológico y el modo de hacer teología al confrontarla con la crítica ideológica, permítasenos detenernos un poco más en este punto. ¿Qué supone, en concreto, asumir la crítica ideológica en el método teológico? Nuestra respuesta, que queremos comentar, suena así: asumir la razón científica o, mejor, la *mediación de las ciencias sociales*.

1. *Ciencias sociales, crítica ideológica y teología*

La teología dice relación a un discurso racional. Sin duda, ésta fue la concepción de teología que predominó, sobre todo, desde Abelardo hasta Trento, aceptando una tipología debida al P. Jossua⁷. La especu-

⁵ A. FIERRO, *La imposible ortodoxia*, Sígueme, Salamanca 1974, 235.

⁶ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuer Aufgabe der Fundamentaltheologie*, *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 397-408; OELMÜLLER, *Problemas del proceso moderno de la libertad*, en: Metz/Moltmann/Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica, o.c.*, 122-23.

⁷ J. P. JOSSUA, *De la teología al teólogo*, en *Concilium* (El futuro de la iglesia), Madrid dic. 1970, 210.

lación con base filosófica, la sistematización, el lenguaje informado, preciso, crítico, serían características de esta reflexión que se alzaría con la pretensión de ciencia por antonomasia.

Este es un elemento que desde entonces ha mantenido la reflexión teológica como necesario, aunque no exclusivo. Conviene hacer notar, siguiendo a Santo Tomás, que la teología aparece como una disciplina intelectual, fruto del encuentro de la fe y la razón. El encuentro con este momento racional de la fe⁸ se efectúa con la razón y no meramente con la filosofía, aunque ésta juegue un papel importante en el discurso teológico⁹.

Esta aclaración es de suma importancia en un instante en que el concepto de ciencia evoluciona, desplazándose hacia el lado y la metodología de las ciencias naturales, en pugna con las ciencias sociales o del espíritu¹⁰. Quiere decir, que hablar hoy de razón sin referencia al amplio campo de las ciencias no tiene sentido. La inteligencia de la fe pasa hoy por la *razón científica*, no sólo por la filosófica. «Sin esta aportación de las ciencias no se puede comprender el sentido mismo del mensaje, ni cabe expresar en lenguaje humano la fe cristiana»¹¹.

La razón teológica se pudo sentir segura de su status de discurso riguroso de la fe, mediada por la razón filosófica, mientras la sociedad no constituyó un problema para la conciencia. Pero cuando la organización social comenzó a ser objeto de análisis y se desveló su problematicidad, se hundieron las condiciones de plausibilidad para mantener un discurso especulativo sobre la realidad social. Esto comenzó a ocurrir a finales del siglo XVIII y más claramente con la crisis de la sociedad occidental manifestada en la Revolución francesa. Los esfuerzos por superar la crisis originaron un auge de la historiografía y el nacimiento de las ciencias sociales¹². Desde esta fecha se fue haciendo evidente que los productos del pensamiento había que situarlos dentro de esa nueva comprensión de la realidad social para tener una idea adecuada de su funcionamiento y contenido real.

Ya hemos indicado cuál fue la reacción, negativa, de la razón teológica a partir de las determinaciones de la institución eclesiástica. Pero serían los creyentes los que sintiéndose llamados a responder a

⁸ ST. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, q 1; In Boet. de Trin., q 3, a 1, c.

⁹ Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974 (5.ª ed.), 25; W. KASPER, *Función de la teología en la iglesia*, Concilium (dic. 1970) 205.

¹⁰ Cfr., por ejemplo, la disputa entre Popper y Adorno, en: ADORNO y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1973.

¹¹ E. SCHILLEBEECKX, *La «categoría» crítica de la teología*, Concilium, diciembre 1970, 218.

¹² Cfr. J. HABERMAS, *Teoría y praxis*, Sur, 1966, 105s.; M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, s. XXI, Barcelona 1968, 334s.

los desafíos políticos, acercaron la fe a las ciencias sociales. Por consiguiente, «ha sido la relación histórica fe-política la que ha provocado la relación teórica teología-ciencias de lo social»¹³. La praxis creyente y no la labor intelectual de los teólogos ha sido determinante en este punto.

Desde este momento, y supuestos estos dos datos, la pérdida de ingenuidad ante el fenómeno social y la necesidad de responder desde la fe a los desafíos político-sociales, la teología no puede seguir manteniendo la antigua metodología. Hacerlo equivale a seguir viviendo en la prehistoria de las ciencias del hombre y de espaldas a su tarea de ser autoconciencia crítica de la actualización de la fe de la comunidad creyente. Olvidar o no pensar en las consecuencias que para el quehacer teológico presenta la nueva situación es ya, como diremos, caer en el discurso ideológico. Persistir en el silencio ante las relaciones sociales del hombre, como, por ejemplo, su situación de clase, su actitud política, etc., reduciéndose a la captación de los rasgos comunes a todos los hombres, tomados en su trascendentalidad, es una ideologización¹⁴.

Y es justamente ante este tipo de discursos que se contenta con lo especulativo, situándose ilusoriamente por encima de la realidad, sobre el que caen las sospechas de la crítica ideológica. Con frase de Marx, este pensamiento es «la expresión transcendente, abstracta, de la situación existente y de los hombres reales»¹⁵.

2. *El interés de la crítica ideológica y el interés de la fe*

Si hoy la mediación de las ciencias sociales en el quehacer teológico aparece como un imperativo cultural (C. Boff), cuando se examinan las raíces de la crítica ideológica se observa que hay que retrotraerla hasta los orígenes del pensamiento crítico. Es decir, que la crítica ideológica se inicia allí donde la razón polemiza contra sí misma en favor de la verdad de la realidad. Desde este punto de vista tenemos una incipiente crítica ideológica desde los comienzos del pensamiento reflexivo que ejerce una vigilancia sobre sí mismo y sospecha de las rápidas identificaciones entre realidad y representaciones de la misma.

¹³ CLODOVIS BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, 39.

¹⁴ *Ibidem*, 50; J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad, o.c.*, 79s, 167s.

¹⁵ K. MARX/F. ENGELS, *Die heilige Familie*, Mega I, 3, 210-213.

La crítica ideológica surge ligada a la vigilancia reflexiva, la actitud de sospecha frente a los productos del pensamiento y la experiencia dolorosa de la distorsión de la realidad en aras de determinados intereses. Quizá sea esto último el auténtico motor de la crítica. La tradición griega ya conoce los sofismas y los sofistas, aquellos que explotan el ofuscamiento que la misma teorización produce en beneficio propio o de determinados fines. Será desde la experiencia de la contradicción que se nutre del dolor, la injusticia, la no-identidad, de la que brotarán todos los esfuerzos crítico-ideológicos. La crítica kantiana, la dialéctica hegeliana y los análisis de Marx y Freud nacen de la experiencia de inhumanidad. Se agudiza el filo de la razón para obtener una visión de la realidad lo más adecuada posible que facilite una transformación de dicha realidad. Tras la crítica y el esfuerzo racional está el interés por instaurar la vida buena, justa y racional y el futuro lúcido y libre del hombre.

Advertimos que el concepto ideología y crítica ideológica tiene un puesto tardío en la filosofía, aunque su realidad data desde los orígenes de la reflexión, pues está en la raíz de la razón¹⁶. Será a partir de Marx cuando se asiente, tras haber pugnado en ilustrados e «ideólogos». Es decir, cuando la sociedad pasó de las relaciones de poder simples e inmediatas a un intento de legitimación de unos mecanismos que se han vuelto problemáticos, lo cual sucede con la burguesía, se dan las condiciones sociales para instaurar las funciones sociales de la ideologización y para que aparezca propiamente la crítica ideológica¹⁷. Esta entra definitivamente en la filosofía cuando se tomó conciencia de los mecanismos y métodos que el hombre, consciente o inconscientemente, utiliza cuando afronta el problema de lo humano o lo inhumano, para engañar o engañarse. Es lo que Kant caracterizó como «una dialéctica natural» y lo que Marx, y tras él gran parte del pensamiento de las ciencias de lo social, criticarían como *ideología*.

A esta tradición les pertenece la aceptación de la pre-formación que tiene el sujeto cognoscente y todo objeto de conocimiento en el *todo social*. De aquí el carácter situado, parcial y afectado por intereses determinados, de todo conocimiento. Supuesto esto, el pensamiento crítico-ideológico está atento a la ubicación del sujeto que conoce y la situación del objeto dentro del todo social. Desarrolla una actitud

¹⁶ Cfr. los estudios de la Escuela de Frankfurt: HORKHEIMER/ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires 1971; HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1975; ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1976; HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Ffm 1973.

¹⁷ HORKHEIMER/ADORNO, *La sociedad. Lecciones de sociología*, Proteo, Buenos Aires 1969, 191.

crítico-negativa que se niega a hipostasiar como definitivo o verdadero cualquier realidad o teoría existente.

Reserva el nombre de ideología para aquellas teorías que creen haber anticipado ya una situación neutra, incondicionada o poseedora dogmática de la verdad, contribuyendo con la falsedad de su pretensión más o menos consciente al mantenimiento de situaciones objetivas de injusticia y opresión. La ideología expresa, por tanto, una relación quebrada, falsa, con la realidad, pero que pretende ser objetivamente necesaria¹⁸. Por esta razón, la ideología es un momento práctico del dominio que ejerce una clase sobre otra, expresado por la vía del lenguaje y las significaciones. Desde este punto de vista, lleva ya vicariadas las demás prácticas de dominación.

Se comprende así que la crítica ideológica o la lucha ideológica sea un momento importante de la lucha por derribar una sociedad e instaurar otra. En el fondo, la problemática que se aborda cuando se trata de la *ideología* es una *cuestión filosófico-política de teoría y praxis*. La crítica ideológica nos conduce a la confrontación entre diversas teorías del conocimiento y de la ciencia, a cuestionarse sobre el condicionamiento del conocimiento y el conflicto de las interpretaciones. Pero, además, el problema de la ideología nos enfrenta con cuestiones políticas, como la estructura social del poder, la justificación o legitimación de formas concretas de organización social, económica o estatal, la situación en el proceso de producción, así como la existencia o no de libertades democráticas. El afán y motivación o interés que recorre el momento intelectual de la crítica ideológica, como ya quedó insinuado, es mediar la historia de la libertad o, dicho con la Tradición de la Teoría Crítica, el interés emancipador¹⁹.

En el interés por la propia liberación puede descubrir el hombre la unidad fundamental de conciencia y voluntad. Habermas llamará autorreflexión al proceso en el que «el conocimiento por amor del conocimiento mismo llega a fundirse con el interés por alcanzar la emancipación»²⁰. Como muestra la gran tradición filosófica y enfatizó Fichte, el conocimiento en su raíz vehicula la mayoría de edad, la emancipación. Y justamente serán las ciencias sociales o de la praxis, economía,

¹⁸ Ibidem, 191. Se advertirá que mi concepto de ideología es deudor de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, que prosigue de forma revisionista la tradición marxiana. Cfr. J. M. MARDONES, *Teología e Ideología*, Univ. de Deusto/Mensajero, Bilbao 1979, 19s.

¹⁹ Cfr. HORKHEIMER, *Teoría tradicional y teoría crítica*, en: *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires 1974, 269-70; idem, *Notizen 1950-1969*, Fischer, Ffm 1974, 51; HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, 242.

²⁰ J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, en: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp, Ffm 1971, 46-168, 164.

sociología y política, aquellas que encarnan el interés emancipador. Sin tal interés, son impensables tales disciplinas. Buscan un saber de tipo nomológico que estructure de forma humana y racional la sociedad. Aunque es precisamente en este campo de lo socio-político-económico donde más se dan las ilusiones inconscientes o manipuladas, es decir, las «racionalizaciones» e «ideologías».

La crítica ideológica (y el psicoanálisis) pertenecen al dominio de las ciencias de lo social y ejercen la tarea de destruir la apariencia de verdad que estos engaños y manipulaciones tienen para la conciencia acrítica. A través de este esfuerzo crítico se eleva la conciencia desde el estado ingenuo al ámbito reflexivo.

Sólo la potencia iconoclasta de la crítica verdadera es capaz, según la Teoría Crítica, de liberar al hombre de sus ídolos, es decir, de las ideologías, racionalizaciones o pseudolegalidades revestidas siempre de una apariencia socialmente necesaria.

Con razón se ha dicho que la veracidad de la tesis de Habermas se fundamenta «en la anticipación de lo que debe ser una vida auténtica»²¹, es decir, en la *creencia* en la sociedad emancipada, libre de toda dominación. A su contraluz se dibuja e interpreta la historia en su dolorosa e injusta realidad, pero siempre *esperando* realizar en el futuro lo que ahora es mera anticipación. El carácter religioso, la herencia judío-cristiana se percibe claramente en la tradición de la Teoría Crítica y es reconocida por Horkheimer, cuando acepta que el ansia de justicia que guía la emancipación liberadora procede del pueblo judío²². Hay mucho del talante o interés profético bíblico, que clama contra la «fetichización» de cualquier realidad humana e histórica, tras la crítica ideológica según la Escuela de Frankfurt. O dicho de otra manera, la fe judeo-cristiana vehicula en su sed de justicia y su lucha contra los ídolos, que prohíbe adorar imágenes o apariencias que se absolutizan, un interés de liberación. El interés de que todos los hombres sean verdaderamente hombres, sujetos responsables ante Dios. Metz lo ha expresado magníficamente:

«Las historias de fe del Antiguo y Nuevo Testamento no vienen a añadirse a una humanidad ya constituida en su condición de sujeto, como una superestructura o accesorio ornamental. Son más bien historias de la dramática constitución de los hombres como sujetos..., justamente mediante su relación con Dios. Los hombres son llamados a salir de las servidumbres y los miedos de las socie-

²¹ Ibidem, 164.

²² HORKHEIMER, *La añoranza de lo completamente otro*, en: MARCUSE/POPPER/HORKHEIMER, *A la búsqueda de sentido*, Sígueme, Salamanca 1976, 70.

dades arcaicas, deben llegar a ser sujetos de una nueva historia. Este ser-sujetos se caracteriza por su dimensión dinámica: son llamados en situación de peligro, invitados a salir de la angustia, el éxodo, a la conversión, a «levantar cabeza», al seguimiento... La religión no es un fenómeno accesorio, sino que toma parte en la construcción del hombre como sujeto. En el A. T. se muestra esto claramente a través del proceso de subjetivación de Israel en el éxodo»²³.

Es decir, que «luchar por Dios y luchar por la posibilidad universal de ser libremente sujeto no discurren por caminos opuestos, sino paralelos, aunque en distinto plano»²⁴. No se identifican el interés emancipador que está en la raíz de la crítica ideológica con el interés liberador de la fe, pero tampoco se oponen. Marchan paralelos. Y en cuanto adquiere concreción histórico social el interés liberador de la fe, busca hacerse carne concreta a través del interés emancipador que cristaliza en uno de sus momentos, en la crítica ideológica. La teología, en cuanto reflexión crítica rigurosa de la praxis de fe eclesial, no puede, como decíamos, prescindir del carácter situado socio-históricamente de esa fe y de su propio discurso sobre ella. De aquí que el rigor y la vigilancia epistemológica, vehiculada por el interés emancipador, al servicio del interés emancipador de la fe, la impulsen a mediar su discurso con la crítica ideológica.

Pero, en concreto, ¿en qué consiste tal mediación? ¿Se puede decir cómo funciona metodológicamente la crítica ideológica en la teología?

II. MÉTODO TEOLÓGICO Y CRÍTICA IDEOLÓGICA

Para plantear el problema de la incidencia de la crítica ideológica en el método teológico y cómo pueda ser asumida con provecho y enriquecimiento por la teología, me parece que es iluminadora la disputa que en teoría de la ciencia se viene manteniendo acerca de la influencia de «lo social» en la epistemología.

Frente a la concepción de K. Popper²⁵, para quien habría que delimitar muy bien entre «contexto de descubrimiento» (o modo y causas de la producción de la ciencia por científicos determinados en un

²³ J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 77.

²⁴ *Ibidem*, 78.

²⁵ K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1973.

preciso momento socio-histórico) y «contexto de justificación» (o modo lógico, sistemático, justificado, como se debe presentar una teoría a fin de que pueda recibir el calificativo de científica), cobra cada vez más fuerza la tesis de que hay que atender a la influencia del lugar social sobre el lugar epistémico²⁶. Como señala Kuhn²⁷, la situación social e histórica del científico, con su conjunto de variables de carácter psicosociológico e histórico, su pertenencia a determinados grupos, con sus intereses, lugar desde donde escriba y para quien escriba..., influye en la producción y aceptación de la teoría científica. Aunque haya que mantener el carácter diferenciado de las cuestiones epistemológicas o del contexto de justificación, con su relativo régimen de autonomía, no podrá olvidarse su dependencia relativa, o el condicionamiento del contexto socio-histórico y psicológico, o el influjo del contexto de descubrimiento sobre el de justificación. La cuestión es vieja y late en la parte de verdad apuntada por el relativismo, y más tarde hecha tema en la sociología del conocimiento. En el ámbito de estas cuestiones se sitúa actualmente la incorporación de la crítica ideológica al método teológico²⁸.

La teología, en cuanto producto de hombres situados y condicionados, no trasciende la historia, sino que está bien ligada a un determinado contexto. Por esta razón la posición social y política influye en el estatuto teórico de la teología. Me parece que uno de los grandes servicios que puede prestar la asunción de la crítica ideológica a la teología es hacerla consciente y cauta ante los inevitables condicionamientos y asunciones de la producción teológica. Vamos a indicar a continuación algunos de los puntos a los que debe prestar particular atención el quehacer teológico que no quiere incurrir en ideología.

²⁶ T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., Madrid 1971, 31; ídem, *Reflections on my Critics*, en LAKATOS/MUSGRAVE, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970, 238.

²⁷ Idem, *La estructura de las revoluciones científicas*, 54, 152ss, 244.

²⁸ No puedo sino advertir una ambigüedad en las expresiones de C. BOFF, *Teología de lo político*, 303, 307, cuando afirma que «la positividad de la fe —contenido sustancial del discurso teológico— cambiaría por este hecho? (e.d. por la posición política del teólogo). Parece que no». Esta postura que el autor defiende, ya que su extrapolación conduciría a una mezcolanza de ciencia/poder desastrosa (p. 302), tiene gran tradición y su razón de ser, pero, sin embargo, no hace justicia, rigidamente entendida, a los datos de la historia de la ciencia y de la teoría de la ciencia (Cfr. T. S. Kuhn), ni a lo acertado de las críticas de Mannheim a Scheler (Cfr. *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid 1973, 274s.). El mismo C. Boff parece matizar su posición en 57 y 308-309.

1. *Los lugares sociales de la teología proclives a la caída ideológica*

Tres son los puntos que deben estar bajo la vigilancia crítico-ideológica del quehacer teológico: a) la posición social del teólogo o lugar desde el que se hace teoría teológica; b) la elección y relevancia del tema o incidencia socio-histórica de los tratados; c) las funciones político-sociales del discurso teológico. Nos damos cuenta que estas cuestiones nos llevan a considerar cómo se relaciona la teoría ideológica con las condiciones sociales o la praxis social.

a) *La posición social del teólogo*

Conviene aclarar desde el principio algunas cuestiones epistemológicas que se deslizan al plantear este punto: no hay ningún lugar o posición social que asegure la captación objetiva de los hechos, proporcione la verdad y ponga al abrigo de la caída ideológica. Las afirmaciones contrarias no pueden evitar el dogmatismo o el mecanicismo del conocimiento. Tanto la teoría de la ciencia de tradición positivista como el neomarxismo²⁹ están hoy lejos de esos planteamientos. Aunque de aquí no deba deducirse una equiparación lisa y llana de todas las posiciones sociales frente a la objetividad del conocimiento. No todas son iguales. Y si ninguna asegura la objetividad, no todas poseen las mismas posibilidades.

El problema surge cuando se pregunta cuál es esa posición que posibilita la mejor comprensión de la realidad y, en nuestro caso, también del tema central de la teología: el Padre de nuestro Señor Jesucristo y su incidencia en la vida de los creyentes.

En la teología política y de la liberación se viene observando la «afinidad estructural» que guarda la opción o participación orgánica o encarnatoria con los pobres y marginados, con una exacta captación de Jesucristo³⁰. Al contrario, los olvidos, énfasis y aun distorsiones de la figura y mensaje de Jesús van ligados a la vinculación del teólogo con posiciones de poder que están en el polo opuesto del pobre y marginado. De nuevo aquí la categoría *interés* nos puede explicar el

²⁹ Cfr., por ejemplo, BACHELARD, *La filosofía del no*, Amorrortu, Buenos Aires 1973; A. SCHAFF, *Historia y verdad*, Grijalbo, México 1974; J. GUICHARD, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Sigueme 1973, 13s.

³⁰ Cfr., por ejemplo, G. FAUS, *La opción por el pobre «lugar» para interpretar la divinidad de Jesús*, en *Sal Terrae* 3 (1980) 163-473. L. BOFF, *El fruto mejor de la teología de la liberación: la opción preferente por los pobres*, en *Naturaleza y Gracia* XXVII, 1 (1980) 111-124.

origen de esta distorsión: la razón ha desvariado en su discurso porque no iba guiada por el interés liberador del Crucificado Resucitado, que apunta a la liberación de todos, que no puede ser otra que la de liberar hasta el último entre los últimos. No poseer tal interés es incapacitarse para la adecuada captación del mensaje de Jesús. La razón teológica, vagando por el bosque de los intereses sociales o de la pretendida asepsia académica, acaba por no ver la realidad de la fe; aparece sesgada por los árboles de su entorno político-social. La verdad evangélica sólo se revela en la historia a quien «enfoca» su intelecto con la luz del interés liberador de Jesucristo, que vino a salvar lo perdido. Dicho en clave hermenéutico-crítica: todo conocimiento es conocimiento «comprometido», condicionado por intereses; posee, por tanto, precomprensiones (Vorverständnis). Pero no toda pre-comprensión es fuente de verdad, sino sólo la que se puede declarar teológicamente adecuada.

Aquí se avista una tarea para la crítica ideológica: descubrir los lugares sociales con sus vinculaciones al poder, de los diversos discursos teológicos. Nos ofrecerá así un criterio para explicar los énfasis, acentos y aun distorsiones del contenido sustancial de la fe. Nos puede ayudar a ser cautos y velar sobre los intereses que guían nuestro quehacer teológico, colaborando de esta manera a la limpieza y no obstaculización del buen funcionamiento teórico.

La forma como puede, en concreto, funcionar la vigilancia crítico-ideológica en este ámbito ha sido indicada por hombres por K. Mannheim³¹. El lenguaje puede servir como indicador de las opciones políticas, los intereses, etc., es decir, la perspectiva socio-política y cultural desde la que se elabora el discurso teológico. Por ejemplo, los conceptos utilizados, así como los marginados, el fenómeno del contraconcepto, los énfasis y la relación o entramado conceptual, revelan las solidaridades reales del teólogo. A éstas hay que atender, más que a las que explícitamente se invocan.

b) *Elección y relevancia del tema*

Es un conocido topos weberiano que la elección del tema de estudio se efectúa desde la significatividad que posee para nosotros³². Un «para nosotros» ligado a lo que en última instancia nos interesa, pero que no puede ser desvinculado del significado cultural que tenga en el momento histórico y la sociedad donde vivamos.

³¹ K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, 275s.

³² M. WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona 1971, 50s.

De aquí se deduce que los temas y problemas abordados por el teólogo dependen de sus gustos personales, formación, etc., pero revelan, asimismo, mucho más: la parte de la realidad teológica que tiene importancia para nosotros, dado que esa parte se halla en relación con las ideas e intereses de valor cultural, político, social, etc., de la sociedad o clase social desde la que hace teología. Detrás del tema y modo de abordarlo se esconde lo que es relevante para una sociedad o grupo social; se trasluce quiénes son los dialogantes y cuáles son las cuestiones que despiertan interrogantes al teólogo. Aunque a veces tengamos que discernir indirectamente o por la carencia de determinadas temáticas, cuáles con los intereses reales de una determinada producción teológica. La elección y relevancia de un tema teológico indica, por tanto, la conciencia desde la que se vive y cómo se viven las preguntas de la realidad social. Si se captan los «signos de los tiempos», o si la problemática candente de los hombres de una sociedad pasa desapercibida para el quehacer teológico.

De nuevo el problema que se agudiza es el modo como podemos controlar la relevancia de la temática teológica y cómo identificar las cuestiones dignas de estudio.

Habrà que comenzar recordando de nuevo la imposibilidad de situarse en un lugar objetivo para discernir tales cuestiones. Todo discernimiento, también el que quiera ser crítico-ideológico, es inmanente a la historia y situado político-socialmente. Requiere, por tanto, una ubicación social y una comprensión o teoría de la historia y la sociedad. Sólo desde una situación e interpretación se puede llamar relevante o irrelevante a otra.

Ahora bien, ¿cómo determinar la relevancia de un tema teórico con una situación histórica? El problema es complejo como vamos viendo. Y muy actual. Conocemos ya la queja divulgada por nuestros ambientes, y de la que se ha hecho eco la teología de nuestros días³³: contraponen una fe piadosa e irreal a una increencia con los pies en el suelo y en su tiempo; una fe sin significatividad ni relevancia a una relevancia temática sin fe. Habrá que tener en cuenta también que la búsqueda desenfrenada de relevancia puede conducir a un vaciamiento teológico o pérdida de la identidad cristiana³⁴.

La solución que se avista:

1) Acepta el carácter inevitablemente tenso entre la salvaguarda de la identidad de la fe cristiana y su búsqueda de relevancia histórico-social.

³³ J. MOLTSMANN, *Conversión al futuro*, 24.

³⁴ Idem, *Der gekreuzigte Gott*, Kaiser, München 1973, 23s.

2) Responde de una forma general al problema con estos dos indicadores: la identificación cristiana con el Crucificado, para mantener la identidad, y la solidaridad con los pobres y oprimidos, para salvar la relevancia. La teología cristiana es fundamentalmente teología de la cruz. La cruz de Cristo se convierte en fundamento y crítica de la teología cristiana. Pero tal teología de la cruz es, tiene que ser, una teoría crítico-liberadora de Dios y del hombre³⁵.

3) Cultiva la sensibilidad de la atención a la realidad y los signos de los tiempos, desde la vigilancia política y la cercanía experiencial a la situación cultural y social. Aunque somete esta experiencia a la criba del análisis racional para depurar lo verdaderamente relevante³⁶.

4) Es consciente de la primacía de las condiciones materiales sobre el proceso lógico y la posición personal. No se elige lo que se quiere, sino lo que se puede y en cuanto se puede.

A través de estas breves indicaciones nos daremos cuenta que la tarea crítico-ideológica en este ámbito tiene un momento negativo, frecuentemente más fácil de discernir que su parte positiva³⁷. Este dato nos indica ya que ni la opción de clase, ni la pertenencia teológica de los temas, soluciona de una vez por todas este problema. Como habrá que repetir continuamente, y es palpable en este punto, la crítica ideológica es una tarea permanente y jamás está libre ella misma de tergiversarse. Lo contrario sería justamente la negación de la crítica y el comienzo de la ideologización. Nos damos cuenta que una teología que asuma el talante y las prácticas crítico-ideológicas funciona frecuentemente como teología «negativa»: como protesta contra la objetivación de Dios y el peligro permanente de hipostatizarlo, olvidarlo o invertirlo en sus funciones.

❖ c) *Las funciones político-sociales de la teología*

Quizá el apartado anterior nos ha llevado a un equívoco: confundir la irrelevancia de una temática teológica con su carencia de funcionalidad. Este es un error que tiene que desbaratar la crítica ideológica. Las producciones teóricas que frecuentemente calificamos de irrelevantes desde nuestra concepción y lugar social, suelen ser relevantes para otros intereses y clase social. Hay, por tanto, unas funciones

³⁵ Ibidem, 30.

³⁶ C. BOFF, *Teología de lo político*, 329s.

³⁷ Así, por ejemplo, aceptamos que es más fácil darse cuenta de la irrelevancia temática de la teología española de la postguerra, centrada en la mariología y la josefología, que en aquellos temas que la situación socio-histórica requería.

sociales que permanecen ocultas y que hay que desvelar. La crítica ideológica puede prestar un gran servicio al quehacer teológico responsable, acostumbrándolo a prestar atención a las funciones socio-políticas de sus teorizaciones. Como venimos repitiendo, ninguna teorización es desinteresada ni apolítica. Tras su pretendido desinterés, corre la pretensión disimulada de una práctica social mantenedora o transformadora de la realidad vigente. Toda teología tiene sus opciones y repercusiones políticas, lo sepa o no. Por tanto, no se trata de politizar la teología, como temen algunos cuando se habla de crítica ideológica, sino de saber cómo se puede salir de una teología política practicada inconscientemente y llegar a una teología política con conciencia crítica³⁸. La crítica ideológica conciencia políticamente a toda teología.

La teología atenta a la eficacia socio-política de su discurso, será cauta y vigilará las legitimaciones conscientes o inconscientes que presta a los fenómenos marginales de la sociedad y de la desigual distribución del poder. El fenómeno de la legitimación va tradicionalmente ligado a la ambigüedad social de la religión en cuanto realidad sociológica³⁹. Uno de los modos como difunde y ejerce su actividad socio-política es mediante las explicaciones o sistemas teóricos más o menos complejos, denominados teodiceas⁴⁰. La teología cristiana ha olvidado con frecuencia el carácter legitimador que ha ejercitado y ejercita en la sociedad. Como tales funciones justificadoras (de un statu quo o de desigualdades inaceptables) varían según la relación global que tenga el subsistema religioso respecto al sistema social total, vamos a recordar, solamente a título indicativo, por dónde se encuentran hoy los peligros de deslizamiento ideológico en el terreno de la legitimación.

1) Existe un peligro, que vamos a calificar de permanente caída ideológica, frente al cual debe ejercer una vigilancia continua el teólogo. Se trata del punto de partida o perspectiva que suele adoptar el teólogo y la teología (y frente al que reivindicamos aquí la mediación crítico-ideológica): situarse «jenseits der Gesellschaft» (más allá de la sociedad). Acude dogmáticamente a la fe para legitimizar el uso imperativo y último de sus explicaciones. La teología se concibe y actúa como la que proporciona las últimas explicaciones de las cosas, por-

³⁸ J. MOLTSMANN, *Conversión al futuro*, 217.

³⁹ P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971, 150.

⁴⁰ *Ibidem*, 83-84.

que da las explicaciones más profundas venidas de «más allá del mundo».

Lo primero que consigue la teología que así actúa es inmunizarse falsamente contra la crítica ideológica. En segundo lugar, se eleva como instancia crítica frente a los demás saberes. En tercer lugar, ejerce funciones de ocultación de la realidad o desplazamiento de los problemas, al utilizar la revelación bíblica para proporcionar una explicación racional y enmascarar su falta de análisis de la realidad. De esta forma la teología moviliza en los individuos la capacidad de ignorar o de relativizar los antagonismos sociales. Ocurre así que una teología que comprende a la iglesia desde el punto de vista puramente teológico la definirá como «ecclesia», «sacramento» o «comunión», pero no tiene ojos para ver la realidad de la iglesia existente. Este tratamiento constituye un camuflaje ideológico⁴¹. En situaciones de desigualdad social y lucha de clases, esta teología, sirviéndose de un lenguaje que no es más que simbólico, conduce al lector al convencimiento de que el antagonismo supremo y decisivo está en las esferas celestiales —Dios y el diablo—, en el mundo de la abstracción —gracia y pecado—, o en el cenáculo de la intimidad —conversión interior y pecado interior—. De esta manera, se deja vía libre a las clases privilegiadas, tanto para abolir o relativizar el problema, como para modificar su percepción, todo lo cual no es sino reforzar su posición de dominio⁴².

2) La religión en la sociedad capitalista ha perdido el monopolio legitimador. Pero todavía en una sociedad dividida en clases y con un gran déficit de credibilidad en sus instituciones y ética democrática, puede jugar un rol legitimador último: expandir ese áurea de humanitas y de respeto institucional necesario para que la «benéfica aproblematicidad» (Gehlen) de las instituciones prosiga. Se resalta la seguridad institucionalizada de la vida y la no necesidad de instituciones distintas de las que ahora existen⁴³. Lo que actualmente quiere el sistema es que cada subsistema social (por ejemplo, la religión) se comporte sólo como lo es, es decir, sólo como religión. Con ello se prosigue la privatización de la religión iniciada con el ascenso de la burguesía. En los últimos años hemos asistido a la denuncia de las formas camufladas de teología que responden a las funciones sociales de reforzamiento o de potenciación simbólica de las relaciones sociales

⁴¹ Cfr. L. DULLAART, *Institution et légitimation*, en: Varios, *Les deux visages de la Théologie de la sécularisation*, Casterman, Paris 1970, 138.

⁴² Cfr. XHAUFFLAIRE, *El lugar político eclesial de los grupos de base*, en: M. XHAUFFLAIRE (ed.), *Práctica de la teología política*, Sígueme, Salamanca 1978, 259.

⁴³ J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, 415-419.

dominantes, que se ejerce manteniéndose exclusivamente dentro de «lo religioso». Entre estas formas de hacer teología se cuentan todas aquellas que asumen el principio de la privatización de la religión, es decir, la teología existencialista, personalista o transcendentalista⁴⁴. La insignificancia que tiene en estas teologías la dimensión político-social frente a lo subjetivo las convierte en fuentes de compensación y de justificación de su existencia en la posición social que detentan, con todas las propiedades que les afectan socialmente.

Para terminar este apartado de los lugares sociales de la teología proclives a la caída ideológica e ir asumiendo el talante y las prácticas crítico-ideológicas, sugiero que en nuestro trabajo teológico debiéramos atender a estos aspectos:

1. Al *lugar social* desde el que se hace teología. Para ello debemos acostumbrarnos a buscar la *práctica social* desde la que se hace o hacemos teoría teológica: la universidad, la pastoral tradicional, la comunidad, ... y atender, sobre todo, al sector social-clase-con la que se identifica, y esto no por lo que explícitamente dice, sino a través de las solidaridades que manifiesta.

2. La opción o *proceso socio-político* en el que se sitúa o nos situamos para hacer teología.

3. La *alternativa utópica* en aras de la cual nos ubicamos para desde su «posibilidad deseable» hacer teoría teológica.

4. Las funciones que nuestro discurso puede realizar:

- *compensación* por lo que no existe;
- *legitimación* directa de algún comportamiento o práctica socio-política, o bien justificación *indirecta* de las relaciones sociales existentes, asumiendo papeles de relativización de los antagonismos sociales, por medio de explicaciones últimas que velan su carácter arbitrario, deudor de una determinada organización basada en relaciones de dominio, etc.

5. El *punto de vista* asumido por la teología: dogmático-especulativo, «puramente teológico», árbitro último de toda cuestión, o parcial, situado, que busca mediar sus conceptos con los datos y análisis de la realidad social.

⁴⁴ J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 70, 164s.

2) *Algunos problemas epistemológicos de la mediación crítico-ideológica*

Aunque, como hemos dicho anteriormente, nos situamos con aquella orientación de la teoría de la ciencia que no mantiene una separación tajante entre «contexto de descubrimiento» y «contexto de justificación», sí juzgamos provechoso no olvidar el carácter relativamente autónomo del estatuto teórico de la teología y no confundirlo, por consiguiente, con su relativa dependencia respecto a su posición social y política. Si hasta ahora hemos atendido predominantemente a esta última cuestión, vamos a abordar brevemente estas tres cuestiones más estrictamente epistemológicas que han quedado latentes en lo expuesto más arriba: *a)* cómo mediar las categorías teológicas con los datos de las ciencias sociales en orden a asumir la crítica ideológica; *b)* con qué instrumental concreto de las ciencias sociales se efectúa la mediación; *c)* cómo encarar la relativización histórica de toda pretensión cognoscitiva y significativa que brota de la crítica ideológica.

a) Cómo mediar las categorías teológicas

Es ésta una cuestión epistemológica donde se desliza también la ideologización. De aquí la necesidad de una clarificación que descubra la mala articulación entre teología y ciencias sociales.

C. Boff ofrece una tipologización de este problema⁴⁵. Aun aquellas teologías que optan por una asunción de las ciencias sociales pueden ofrecer:

1) Una *mezcla semántica*: aceptación pasiva de los temas sociales por pura coyunturalidad, pero bajo la lógica de la teoría social aceptada; o el discurso híbrido donde la revelación o el magisterio tienen la clave del mundo y la historia. Lo típico de esta articulación sería que no llega a constituirse en tal, permanece mezcla, porque se organiza siempre bajo el dominio de la lógica de uno de los lenguajes en cuestión.

2) El *bilingüismo*: consiste en practicar dos lecturas de lo real o yuxtaponer el discurso socio-analítico y el discurso teológico.

3) La *relación de constitución*: consiste en un intercambio orgánico en el que los términos asumidos forman realmente parte de aquello a lo que se refieren. La teología, para ello, tiene que transformar

⁴⁵ C. BOFF, *Teología de lo político*, 66s.

e incorporar el dato sociológico en el interior de su operación propia. Utilizando la terminología clásica, C. Boff nos dirá que en esta relación constitutiva las ciencias sociales entran como materia prima de la teología, como su objeto *material*, pero no a nivel de su pertinencia propia o como objeto *formal* de la misma. Mantener esta relación supone aceptar que no existe una transición continua entre lo sociológico y lo teológico, se da un salto de nivel o ruptura epistemológica.

A mi modo de ver, el peligro actual de una mala asunción de las ciencias sociales y, por consiguiente, un peligro para efectuar una adecuada incorporación de la crítica ideológica es olvidar precisamente este diverso plano epistemológico de los conceptos teológicos y sociológicos. La tentación para la mezcla semántica o el bilingüismo es tanto mayor cuanto que entre los conceptos utilizados por la sociología y la teología hay palabras homónimas. Se utilizan los vocablos *libertad, solidaridad, historia, igualdad, ...* y no se cae en la cuenta el diverso sentido y contenido, dado el distinto encuadre teórico.

No hay otra solución que la vigilancia epistemológica para evitar rápidas asunciones, que suelen desembocar en mezcolanza de lenguajes y, una vez más, en servicios ideológicos a diversas causas. Me parece que en el predominio de cierto lenguaje religioso o teológico, que se sitúa en la nueva sensibilidad superadora de la mediación política de los partidos y opta por alternativas más globales y pro-libertarias de la sociedad, este peligro es real⁴⁶. Con el agravante, esperado por otra parte, de que el discurso teológico asume el mando lógico de los lenguajes, terminando por prescindir de los datos y teorías sociales, ya que se cree poseedor de la ciencia necesaria y segura para impartir desde su altura soluciones a los problemas socio-políticos.

b) *Con qué instrumental mediar las categorías teológicas*

Aquí abordamos el espinoso problema del método de análisis concreto o «teoría social» que tiene que escoger el teólogo para efectuar la mediación en concreto.

El problema es arduo, dado el actual nivel de desarrollo de las ciencias sociales y la pugna por la científicidad que se da entre ellas. Además, toda teoría de la sociedad posee una teoría de la historia donde se encuadra⁴⁷ con sus opciones éticas.

⁴⁶ J. M. MARDONES, *Escatología y sociedad libertaria*, Iglesia Viva 85 (1980) 25-42.

⁴⁷ Esta es una insistencia machacona de la Escuela de Frankfurt frente al racionalismo crítico. Cfr. *Disputa del positivismo en la sociología alemana, o.c.* Con referencia a la teología: H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*, Suhrkamp, Ffm 1978, 55s.

Dos son, por tanto, las precisiones que hay que efectuar:

1. No hay ninguna teoría sociológica que «a priori» sea «la teoría científica» y nos asegure de manera incontrovertible la objetividad de sus análisis. La ciencia es falible. Habrá, pues, que elegir en cada caso, conforme a los criterios de capacidad explicativa, justificación de los datos, aceptación entre la comunidad de científicos, etc., la teoría más adecuada.

2. Detrás de toda teoría de la sociedad o de cualquier análisis social de rango medio hay siempre alguna concepción de la sociedad y de la historia, que no se puede justificar empíricamente. Pertenece a las opciones que vehicula el interés que guíe a dichas teorías.

La concepción cristiana de la realidad y de la historia es una concepción abierta. Es realista, con el realismo que quisiera no apartar los ojos de las miserias del presente, ni de las posibilidades del futuro. De aquí que, manteniendo la voluntad de respetar los datos de la realidad, deba elegir, en una concepción dinámica, de cambio y conflicto de la sociedad, entre el instrumental que le ofrece la ciencia actual, aquel que posibilita más y mejor la solidaridad radical con los pobres y marginados y permite mantener abierta la historia. Aunque, como señala Horkheimer⁴⁸, la teología debe ser la encargada de mantener esta apertura, de indicarle a la ciencia lo que no tiene en cuenta: «que tras la búsqueda de la verdad predomina el deseo de otra cosa, el deseo de percibir algo de lo que no sólo es relativo, sino absoluto».

Supuesto lo dicho, se comprende con qué actitud crítica se debe efectuar la asunción de una determinada teoría. Actitud que, por otra parte, potencia la misma falibilidad del método científico y el desplazamiento de las situaciones socio-históricas. Por tanto, cuando se recomienda una atención a las teorías de inspiración marxista como aptas para mediar una crítica ideológica incorporada a la teología, no se debe olvidar el modo crítico con que debe efectuarse dicha asunción, en permanente confrontación con las demás teorías y los desplazamientos de la realidad.

c) *La relativización inducida por la crítica ideológica*

No podemos eludir el problema de la relativización histórica a que somete la crítica ideológica a toda pretensión cognoscitiva y significativa. Todo discurso, por estar necesariamente referido a un lugar

⁴⁸ HORKHEIMER, *La función de la teología en la sociedad*, en *A la búsqueda de sentido*, 135. A. FIERRO, *El evangelio Beligerante*, Verbo Divino, Estella 1975.

socio-histórico, es situacional, parcial y relativo. Y no hay posibilidad ninguna de escapar a este carácter transitorio. La vía ortodoxo-positivista que trata de huir «por el salto a la revelación» no soluciona nada. La historia de las formas ya conoce desde hace tiempo la necesidad de la crítica. El «Sitz im Leben» es una categoría que brota de la conciencia de que «lo revelado» no se encuentra nunca en estado puro, sino atravesado por los elementos socio-culturales que lo soportan y transmiten. Esto quiere decir que ni los libros sagrados escapan a la crítica ideológica. Tampoco, por tanto, las producciones teológicas.

En cierta teología actual puede existir una actitud crítica con las asunciones ideológicas de las clases dominantes. Pero se puede utilizar esta «crítica a medias» como coartada: por ejercitar la jurisdicción crítico-ideológica con las representaciones orientadas al mantenimiento y legitimación de las clases hegemónicas, se creen dispensados de la vigilancia epistemológica sobre su propio discurso. Hay que decir con rotundidad que una crítica ideológica que no conlleva la autocrítica es falsa. La sospecha de caída ideológica y la reducción de la pretensión de absoluto afecta a toda teoría teológica, por más ortodoxa o progresista que se considere. No hay verdad absoluta en ninguna teología. Todas son discursos *sobre* el Absoluto, pero jamás se puede identificar el habla de un hombre con el de Dios.

Desde este punto de vista, la crítica ideológica, con su relativización, por principio, de todo discurso teológico, se constituye en crítica des-idolizadora, en defensor del único Dios verdadero inmanipulable por el hombre, aunque se llame teólogo. También en la teología existe el peligro de fabricar ídolos y adorar a dioses falsos. La vigilancia crítico-ideológica ejerce así, dentro de la teología, funciones proféticas e iconoclastas de «defensa de Dios», que K. Barth asignaba al teólogo. Y pone coto a lo que Horkheimer y Adorno llamaban el «proton pseudos» del corazón humanos: tratar de apresar el Absoluto, absolutizar lo finito ^{48 bis}.

Desde un planteamiento estrictamente epistemológico, lo que antecede evita la salvaguarda de enclaves que quedan al abrigo de la crítica ideológica, pero plantea el problema que subyace al relativismo: no hay verdad absoluta ni universal. La cuestión se torna desconcertante cuando se concreta en enunciados de fe, como los de «Dios salva al hombre», o «Jesús es el Señor»-^{48 ter}. ¿Caen también éstos bajo

^{48 bis} HORKHEIMER/ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, 210.

^{48 ter} A. FIERRO, *Cambio y cuestionamiento de la teología*, en: *Concilium* 135 (1978) 245-255, 251.

el fuego reductor de la crítica ideológica? Hay que responder afirmativamente, supuesto lo dicho más arriba, y aceptar como ineludible que son formulaciones, expresiones teológicas, situadas. Ahora bien, de aquí no se deduce un relativismo radical de la verdad de las expresiones situadas. Como ha puesto en claro el debate con el relacionismo de K. Mannheim, se constata una implícita asunción de una verdad absoluta, como criterio de toda verdad, cuando se declara falso todo conocimiento situado y, consiguientemente, condicionado socio-históricamente. No se distingue entre verdad objetiva y verdad absoluta, ni se cae en la cuenta de que, si el conocimiento absoluto le está vetado al hombre, no le está negado, por principio, el conocimiento parcial, pero objetivo. En este nivel epistemológico hay que situar nuestro hablar teológico: es de hombres y, por humano, parcial, pero no se nos puede negar necesariamente la posibilidad de decir algo válido y objetivo. Y supuesta la fe, y sin saltarse ninguno de los controles de la crítica ideológica, podemos iniciar un discurso teológico crítico. A semejante discurso, sometido a la criba crítico-ideológica, todavía le exigiría la epistemología moderna otras cualidades, sobre todo la de la contrastabilidad o validación práctica. Pero en este artículo nos estamos circunscribiendo al problema del análisis de las ideologías. Con todo, ya se avista por este camino la apelación a la praxis que entraña una teología cristiana.

III. TAREAS DE UNA TEOLOGÍA QUE ASUME LA CRÍTICA IDEOLÓGICA

Hemos presentado los peligros más o menos permanentes que tienen que volver atenta y cautelosamente a la teología frente al peligro ideológico. Pero la vigilancia crítico-ideológica es sólo la parte negativa de una tarea mayor que supone hoy la incorporación de dicha crítica en la teología. Al recoger esta tarea, proseguimos algunos de los impulsos que ya están en marcha, y recordamos otros ámbitos hacia los que habría que volver la vista. La empresa de asumir la crítica ideológica tiene algo de permanente y jamás concluido, en cuanto a vigilancia, actitud de sospecha y atención a las funciones legitimantes de contextos de ceguera, pero desafía nuestra agudeza y capacidad desenmascaradora cuando nos emplaza con la situación de nuestro tiempo y entorno social. A sugerir algunas pistas en este último sentido se orienta este apartado.

1. *La privatización de la religión cristiana,
un problema no concluido*

Nuestro quehacer teológico está implantado en una sociedad en vías de desarrollo, europea y que, por tanto, aunque sea tardíamente, ha sufrido el impacto de la industrialización y el espíritu burgués.

Desde Hegel sabemos que la sociedad moderna ha conquistado su esencia y su fuerza al emanciparse de la religión. Será ahora el intercambio el principio estructurador de esta sociedad (Adorno). Todos los demás valores que anteriormente habían ayudado a regular las relaciones sociales y al buen funcionamiento de la sociedad quedan relegados al ámbito de lo privado, es decir, de las necesidades del hombre como individuo. Esto significa que esta sociedad se limita en sus relaciones sociales a lo que es necesario para que los hombres se asocien entre sí: el trabajo y el consumo. Todo lo demás pasa a ser un bien privado que cada uno se sirve según su gusto, apetencia o necesidad. La religión, la cultura, la moral, la tradición, la nación, ... pasan a ser así relaciones de la libre decisión individual.

Ya señalamos al comienzo de nuestro trabajo que la teología aceptó muy lentamente y a regañadientes el espíritu ilustrado burgués que forjó esta sociedad. Pero actualmente nos amenaza el peligro de que, en la larga confrontación, hayamos asumido el sujeto burgués sin haberlo hecho pasar por la crítica. Esto se nota cuando vemos que la teología dominante centroeuropea y aun española se cree en el deber de defender acríticamente al sujeto moderno en cuanto sujeto religioso de una religión privada, subjetiva, reducida al ámbito de la afectividad y las relaciones familiares o de pequeño grupo, o cuando la teología acepta, sin problemas, ser sólo teología, es decir, teoría de la religión política de la sociedad moderna.

Pertenece, pues, a las tareas más urgentes de la teología actual hacer una asunción de la Ilustración desde su dialéctica, es decir, desde la depuración de aquellas absolutizaciones que por fijarse se han convertido en mito⁴⁹.

Sigue siendo válido a mi entender, sobre todo para una tarea crítico-ideológica, la insistencia de la Escuela de Frankfurt en la «reducción» de la razón operada por la burguesía: la racionalidad se unilateraliza y queda presa en lo instrumental⁵⁰. Así se entiende la

⁴⁹ HORKHEIMER/ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, 12.

⁵⁰ Ibidem, 8; HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1969; H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona 1968.

insistencia pragmática en los medios, la utilización de la religión, en el ámbito privado, en tanto en cuanto me sirva para algo (religión privada), la desaparición de la tradición, y con ello de la memoria histórica⁵¹.

De los intentos ya efectuados por liberar a la teología cristiana del hombre burgués introyectado⁵² se van deduciendo algunas claves orientadoras para este trabajo, que es lo que nos interesa en este momento. El verdadero baremo de si estamos llevando a cabo esta crítica, es decir, instaurando el verdadero sujeto teológico, radica en este punto: si al hablar del hombre como sujeto responsable ante Dios, al mismo tiempo, lo afirmamos no sólo en abstracto, sino en su concreción social y política. La piedra de toque de la auténtica asunción de la crítica ideológica y del pensamiento moderno, en cuanto impulso para «convertir» a la iglesia y la teología de la religión burguesa, radica en si tal crítica pasa por las concreciones político-sociales. Volvemos por este camino a encontrarnos con la necesidad y actualidad de incorporar la crítica ideológica en la teología, es decir, de hacer un tipo de teología atenta a sus relaciones de dependencia respecto a los procesos sociales y que trata de desenmascarar el fenómeno religioso como función de determinados sujetos de la sociedad⁵³.

2. *La crítica de la religión como crítica del poder*

Hemos visto que el poder, cuando pierde su forma más directa y grosera de ejercitarse mediante la fuerza desnuda, precisa de legitimación. Y la religión ha jugado tradicionalmente este papel justificador. También hay que señalar que, dentro del cristianismo, hay una larga tradición de ejercicio crítico frente al poder⁵⁴. No que el cristianismo rechace todo poder, como quisieran algunas corrientes actualmente, sino la absolutización del poder. La resistencia del Crucificado frente a todo Señor de este mundo y sus pretensiones de absoluto está clavada en la médula del mensaje evangélico y en el destino trágico del Jesús predicador del Reino.

Por este camino volvemos a encontrarnos hoy ante la necesidad y

⁵¹ J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 377s.

⁵² Metz es el teólogo que ha hecho un estudio más sistemático y crítico de esta religión burguesa y la asunción del hombre burgués en la teología. Cfr. *La fe en la historia y la sociedad*.

⁵³ J. M. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, 29.

⁵⁴ Cfr., por ejemplo, las indicaciones históricas de J. Moltmann, *Teología política*, en *Conversión al futuro*, 215s.

urgencia de prestar atención a las funciones sociales que se le hacen jugar a la religión y la teología en nuestra sociedad. La vigilancia y la crítica de la religión y la teología ante el poder es resistencia a convertirse el cristianismo en religión del Estado y la sociedad burguesa.

Hoy en la España incipientemente democrática este peligro todavía existe. Hemos asistido a los esfuerzos por mantener en el artículo 16 de la Constitución una mención especial y explícita a la Iglesia Católica (votada incluso por la izquierda). Asimismo asistimos a las peripecias de la cuestión de la enseñanza, donde el mantenimiento de un derecho y unos privilegios se consigue acercándose al gobierno vigente. Es sintomático que los obispos tengan que hacer anotaciones a los proyectos de enseñanza o divorcio, pero no al de relaciones laborales. Las últimas elecciones nos recordaron la costumbre que tienen los partidos de «derechas» de traficar con el nombre de cristiano, y adjudicárselo en exclusiva y de forma vitalicia.

En suma, me parece que la vigilancia teológica tiene dónde ejercitarse como crítica de la religión política, para no caer, por sus silencios o desplazamientos de los problemas, en teología política del Estado. Como el problema de la no absolutización y la apertura de la Historia, el de las mediaciones de los conceptos teológicos adquiere su urgencia y nivel socio-político ante los intentos persistentes de monopolizarlo en exclusiva desde ideologías y proyectos de «derecha». Aunque tampoco se pueda estar ciego ante las «transigencias sociales», vaciadoras de sentido, con que «la izquierda» maneja los símbolos y ritos religiosos.

Si fijamos la vista en nuestro entorno de Euskadi, advertimos que los peligros de ideologización de la religión y la teología no son menores. Al contrario, la iglesia, en cuanto institución objetiva, corre el riesgo de forjarse ilusiones de recuperar su predominio socio-político al amparo de la hegemonía nacionalista dominante. Estaríamos ante una forma restauradora del catolicismo político nacional o nacional-catolicismo.

La violencia se ha convertido en un mal de nuestra sociedad. Ante ella las diversas opciones toman partido justificándola o condenándola, y en tales discursos ético-legitimadores no falta la apelación a la fe, que se realiza más o menos sofisticadamente desde pretendidos principios cristianos. Aquí hay una labor de clarificación y de denuncia de las falsas o interesadas mediaciones socio-políticas que se quieren hacer pasar por teología liberadora, étnica o del pueblo. De nuevo los problemas formales enunciados más arriba toman carne, sangre y figura con rasgos concretos. Tras las diversas aclaraciones legitimado-

ras o deslegitimadoras de la violencia en Euskadi, están teorías sociológicas diversas que es necesario confrontar, a fin de ver su adecuación a la situación y sus posibilidades para mediar de forma seria un discurso teológico. Además se plantea la utilización constitutiva o de mezcla de lenguajes. Hay que sospechar que en varios casos tal confusión de niveles de conocimiento se ha dado, supuestas las conclusiones que se obtienen y la seguridad con que se hacen afirmaciones de alcance político-social.

CONCLUSION

La nueva sensibilidad que se va abriendo camino en la teología recoge una larga tradición crítico-ilustrada del pensamiento, que volvió a mostrarse viva y enérgica a fines de los años sesenta. A ella le pertenece la actitud de sospecha ante la hermenéutica histórica y un claro interés por las cuestiones sistemáticas y prácticas. No hay duda que este dato sociológico está tras el descubrimiento de la crítica ideológica y la necesidad de su asunción por la teología. Los movimientos en el ámbito teológico no proceden frecuentemente, y contra lo que se cree, de la misma fuerza del pensamiento, cuanto de las presiones sociales.

El interés en las cuestiones crítico-ideológicas dentro de la teología no se puede desconectar, por tanto, de estos movimientos neo-ilustrados de los años sesenta⁵⁵. De aquí se ha expandido un gusto por someter a crítica los hechos tal cual aparecen o se nos imponen. Se rompió el halo mágico del dato y empezó a crecer la pasión por las categorías generales que dan cuenta de las estructuras, funciones y sentido de dichos hechos. Lo que revela este estilo de pensamiento es un malestar ante lo dado, lo de siempre, y una necesidad de depurar la pretendida transparencia de lo vehiculado en la tradición social y científica. Se desea claridad y distinción, pero aquella que brota tras el paso por el cuestionamiento, la problematización, la crítica y el análisis de las funciones socio-políticas y psíquicas.

Ante un fenómeno tan ambiguo como el religioso, aunque se adjective cristiano, que a lo largo de la historia ha mostrado, no sólo capacidad

⁵⁵ Cfr. A. FIERRO, *El evangelio beligerante*, 97s. G. TEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Mohr, Tübingen 1979, 21.

de enmascaramiento y tergiversación, sino también fuerza para el desvelamiento de las injusticias y las absolutizaciones, no cabe sino alegrarse con la llegada de algunos ecos del talante crítico-ideológico a la teología. Del encuentro entre ambas sólo cabe esperar provecho para la teoría teológica. La condición es efectuar una buena incorporación. Pero la sensibilidad, el método y la teoría que está a nuestra disposición constituye un desafío de la razón científica actual para el quehacer teológico, al mismo tiempo que una interpelación de la fe, en su pasión por ser ella misma, hablar con verdad de nuestro Señor Jesucristo y desencadenar el movimiento liberador del que es testigo. A este fin se han orientado estas reflexiones, que exigen ahora su puesta en práctica.

JOSÉ MARÍA MARDONES

Universidad de Deusto
Bilbao