

# Teología Crítica de la Liberación. A propósito de Iván Petrella (proyecto de trabajo)

David A. Roldán\*  
[david@teologos.com.ar](mailto:david@teologos.com.ar)

La reciente investigación del argentino Iván Petrella<sup>1</sup> sobre el futuro de la Teología de la Liberación (TL) —lo que fuera su tesis doctoral presentada en Harvard— ha inquietado la reflexión sobre este problema que atraviesa a gran parte de los teólogos y teólogas de Latinoamérica.<sup>2</sup> Por el momento vamos a remitirnos solamente a su obra *The Future of Liberation Theology: an Argument and Manifesto* (2006) y a la entrevista personal que sostuvimos con él<sup>3</sup>. En lo que sigue haremos una exposición crítica de los principales argumentos de Petrella; luego elaboraremos una breve discusión, y finalmente haremos una opción por el marxismo crítico para el desarrollo de un futuro proyecto de investigación. Este proyecto está atravesado por la impronta de Martín Cremonte, un colega con el que debatimos periódicamente sobre todos estos temas.

El tono polémico del escrito no debe atribuirse necesariamente a Petrella, sino a cierto “periodismo” teológico latinoamericano que pretende abandonar, muy sueltamente, a la TL, sin ofrecernos una alternativa teórica mínimamente respetable. Procederemos en tres partes, primero la “exposición”, luego la “discusión”, y finalmente el “manifiesto”.

## I

Los argumentos centrales de Petrella son los siguientes. Los teólogos de la TL han articulado tres tipos de respuesta<sup>4</sup> ante la crisis coyuntural de la desaparición del Socialismo Real:

---

<sup>1</sup> Entrevista con Ivan Petrella, “Conversación acerca de la actualidad y el futuro de la teología de la liberación,” Buenos Aires, 13 de noviembre, 2006.

<sup>2</sup> Empleamos homogéneamente la expresión “Teología de la Liberación” para rechazar la tendencia fragmentaria que nos obligaría a escribir “teologías latinoamericanas de la liberación”; de aceptar ese imperativo, sería imposible hablar de “marxismo”, “existencialismo”, “teología neo-ortodoxa”, “filosofía”, “teología” y “pensamiento” sin más. La tendencia hiper-fragmentaria es un rasgo ideológico contemporáneo, como veremos en lo que sigue.

<sup>3</sup> Lamentablemente este texto ya estaba escrito antes de que tengamos la noticia de la aparición del último trabajo de Petrella, *Beyond Liberation Theology: A Polemic (Reclaiming Liberation Theology)* (Londres: SCM Press, 2008). Dejaremos para un trabajo ulterior el análisis de la misma.

<sup>4</sup> “Liberation theology finds itself on the defensive and is perceived as struggling to respond adequately to this new context. In this chapter I present and assess the three ways liberation theologians have responded to this situation: reassertin core ideas, revisin or reformulatin central categories and the critique of idolatry” Ivan Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and*

- a) El primer grupo se ha dedicado a separar lo “esencial” de lo “secundario”, donde lo esencial tiene que ver con la opción por los pobres y el Reino de Dios, y lo secundario tiene que ver con el “instrumental” apto para llevar a cabo esa tarea. Petrella ubica aquí a Gustavo Gutiérrez (principalmente “Mirar lejos”, que es el prefacio a la 6ta edición de su clásica obra *Teología de la Liberación. Perspectivas*<sup>5</sup>) y a Jon Sobrino. La crítica de Petrella aquí es muy básica: la TL no cumplió con su “promesa” de transformación de la realidad, por lo cual la mediación (“sea el marxismo o no”), es clave para proponer una alternativa al orden global vigente.
- b) El segundo grupo habría respondido a la crisis revisando las categorías básicas. Pedro Trigo es el paradigma de este segundo grupo, aunque también se incluye a Juan Carlos Scanonne. Trigo propone abandonar el clásico lenguaje de la TL (que buscaba que los pobres fuesen los sujetos de su propia historia y revolucionaran completamente la sociedad) por uno actualizado: ante la realidad del Mercado (en el cual, supuestamente, todos estamos corriendo nuestra propia carrera), se debe buscar una inclusión de los excluidos del Mercado y la Sociedad, volviendo al concepto de “humanidad”, “socialización”, y resistencia “en la vida cotidiana”. Aunque “los pobres” (sin más) no son eliminados del proyecto de Trigo (como sujetos), dejan de ser “el sujeto privilegiado”; se incluye a profesionales (de naciones ricas y pobres), y otros sectores populares. Esta reformulación de ideas centrales de la TL también implica un abandono de la dicotomía “reforma vs. revolución”. Además, se abandonan temas clave como “lucha de clases” (o los pobres como pasibles de organizarse en clases), o “intelectual orgánico”. La crítica de Petrella a esta posición consiste en dos puntos: este giro hacia la sociedad civil como el sujeto del cambio es una muestra del *wishful thinking* pero no se condice con la realidad (la apatía en participación política se ha incrementado en Latinoamérica). En lugar de unificación, según Petrella (y la literatura a la que remite) tenemos fragmentación. La segunda crítica consiste en mostrar que Trigo, al focalizar en la sociedad civil como el sujeto de transformación, abandona la atención que también debería recibir un análisis macro-estructural, político, económico. Finalmente, de la “necesidad” hace una “virtud”, en el sentido de que ante la inexistencia de una alternativa real al

---

*Manifiesto* (Londres: SCM Press, 2006), 2. Este acercamiento se complementa con su “artículo liminar”, “Teología de la Liberación, capitalismo y democracia: hacia un nuevo proyecto histórico,” *Cuadernos de Teología XIX*, Cuadernos de Teología (2000), que está prácticamente reproducido en Ivan Petrella, “Liberation Theology - A programmatic Statement,” en Ivan Petrella (ed.) *Latin American Liberation Theology. The Next Generation* (Maryknoll NY: Orbis Books, 2005), 147-172 . El colega Nicolás Panotto ha elaborado una interesante recepción del artículo liminar de Petrella, en “Entre bipolaridades y pluriformidades,” <http://www.otraiglesiaesposible.es/vocesdelsur/?p=31> (accedido el 2-6-2008).

<sup>5</sup> Conversación con Juan Carlos Scanonne, “Pasado y presente de la teología y filosofía de la liberación,” entrevista, Buenos Aires, 28 de abril, 2008; nos informaba que las autoridades eclesásticas de Lima exigieron a Gutiérrez que cambie el concepto “lucha de clases” por “el conflicto entre capital y trabajo” en la reedición de la mencionada obra.

- capitalismo, no parece haber más alternativas que “llamar a la sociedad a una conversión”<sup>6</sup>.
- c) El tercer grupo ha respondido con una crítica a la idolatría del Mercado. El paradigma aquí es Franz Hinkelamert. La argumentación tiene tres pasos: Dios es el Dios de la vida; b) un ídolo es un Dios al cual se le sacrifican vidas; c) el Capitalismo y el Mercado son ídolos, porque exigen el sacrificio de vidas humanas. Hinkelamert mismo ha mostrado uno de los principales problemas que afronta la TL, toda vez que su lenguaje ha sido cooptado por sectores que se ubican en las antípodas de la TL, como el FMI (Hinkelamert refiere un discurso de Camdessus, del FMI en el que hay una coincidencia en “la opción preferencial por los pobres” y en la “realización histórica del Reino de Dios”). La crítica de Hinkelamert pasa por denunciar la irracionalidad y la ineficiencia del capitalismo. Con lo cual, según Petrella, se delinea un acuerdo en la teología de fondo, y el problema pasaría por un problema de “aplicación” de dicha teología. Aunque, como nos comentaba personalmente, Petrella se sitúa cerca del proyecto del DEI (en el que se incluye a Hinkelamert, Jung Mo Sung, Pablo Richard, entre otros), una necesidad retórica lo obliga a criticar esta tercera posición: si bien esta postura supera notablemente a la posición a) (la protección de las ideas centrales), el problema radica en qué sucede después de la crítica de los ídolos del capitalismo (aunque según Petrella, para Hinkelamert son ídolos no sólo el Mercado y el Capitalismo, sino también el Socialismo<sup>7</sup>). En otras palabras, Petrella demanda de la nueva TL un camino concreto por el cual la retórica del Dios de la vida (el Dios afirmativo, anti-ídolo) pueda plasmarse institucionalmente.

Luego de estas críticas, Petrella realiza su movimiento clave: el redescubrimiento de la noción de “proyecto histórico”. Petrella aquí recurre a Míguez Bonino y Hugo Assmann: un proyecto histórico implica dar contenido a los conceptos teológicos; el mostrar cómo pueden realizarse “los valores del Reino de Dios”; cómo puede llegar a darse, históricamente, “el nuevo hombre” o “la nueva humanidad”.

Para Petrella, lo que caracterizó a la TL fue una clara opción política que señalaba un proyecto histórico en el cual un grupo de teólogos se comprometía en una determinada dirección política. Eso es lo que no habrían hecho los teólogos políticos europeos (Moltmann, Metz). La idea de “proyecto histórico” está definida por Assmann de este modo:

La noción de proyecto histórico puede ser tomada a *diversos niveles* según el carácter más genérico o más detallado de su contenido programático. Tomados en un sentido más genérico, los proyectos históricos acostumbran limitarse a enunciaciones básicas diferenciadoras. Simplificando, podríamos

---

<sup>6</sup> Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*, 6.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 10.

decir que se presentan como un máximo de línea política y un mínimo de tecnicidad.<sup>8</sup>

Este es el concepto clave que sirve de mediación a Petrella para minimizar el marxismo como “componente estructural” de la TL. Así, la TL podría hoy recuperar la noción de “proyecto histórico” y abandonar el marxismo en la construcción de un nuevo proyecto histórico. Petrella propone repensar la TL superando algunos obstáculos en su formulación temprana; la más importante es la caracterización general y abstracta del capitalismo, la cual ignora las diferencias de matices entre un capitalismo y otro, como muestran diversas teorías contemporáneas de análisis sobre el capitalismo. En este punto, Petrella considera que la TL tendrá futuro si cumple dos condiciones: acepta matices en cuanto al análisis de capitalismo, y emprende un camino de especialización. En el primer caso, Petrella ensaya como anticipo una posible vinculación entre la TL y la teoría social del brasileño Roberto Mangabeira Unger. En el otro, ensaya un proyecto (Petrella está trabajando en ello hoy en día) de especialización que significaría la configuración de respuestas completas a preguntas como estas: ¿qué significa la TL en el derecho? ¿Qué significa la TL en la ética del trabajo o la medicina? ¿Qué significa la TL en la política de patentes sobre medicamentos?<sup>9</sup> Para Petrella la TL habría faltado a sus propios presupuestos, al quedar en un nivel excesivamente teórico y simplista (Petrella no está solo en esta crítica; gran parte de los teólogos latinoamericanos contemporáneos parece darle la razón). Por lo tanto, la tarea de la TL ya no es indagar teóricamente sobre cuestiones teológicas de rigor, sino en las aplicaciones de los principales presupuestos teológicos.

Podríamos decir que Petrella emplea un recurso de “formalización”. Al hacer énfasis en la noción de “proyecto histórico”, vacía de contenido la propuesta de la TL, la cual significó una clara opción por el socialismo marxista. Aunque algunos de los teólogos de la primera generación de la TL se hayan mostrado cuidadosos al hablar del marxismo (como “instrumental”, como “mediación científica”, etc.), no puede negarse que lo propio de la TL fue que de todas las posibles herramientas de análisis o teorías sociales, eligieron el marxismo. Esto es esencial a la TL, no accidental. Consideramos que todo posproyecto que abandone la crítica radical del capitalismo (es claro que la TL nunca aceptó una postura desarrollista o reformista) dejará de ser un proyecto de la TL. El mismo Míguez Bonino (a quien entrevistamos en varias oportunidades, siendo la última el 9 de mayo de 2007) continúa tomando distancia del marxismo, aduciendo que el principal aporte de la TL fue el abrir la reflexión teológica a la realidad social y política coyuntural (es decir, se ubicaría en el primer grupo caracterizado por Petrella). Pero si esto es así, la TL no habría aportado nada a su antecesora (la teología política alemana), más allá del concepto formalizado de “proyecto histórico”. Si Míguez Bonino criticaba a Moltmann y Metz porque su “proyecto histórico implícito” era el liberalismo<sup>10</sup>, ¿cómo reaccionaría el Míguez

---

<sup>8</sup> Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de liberación* (Salamanca: Sígueme, 1973), 159.

<sup>9</sup> Petrella, “Conversación acerca de la actualidad y el futuro de la teología de la liberación.”

<sup>10</sup> José Míguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress, 1975), 149.

Bonino de 1975 ante esta propuesta de Petrella? ¿Cómo se distinguiría aquella “teología política liberal” de esta propuesta de Petrella que rechaza el marxismo? Nuestra tesis es que lo propio de la TL consistió —y consiste— en la relación entre marxismo y cristianismo<sup>11</sup>. Y además de ello, afirmamos que el futuro de la TL consiste en la tarea de repensar los conceptos teológicos en diálogo con el marxismo crítico, como veremos más abajo.

El argumento central de Petrella llega, entonces, en este punto: dado que la TL nunca quiso “hablar de la liberación”, sino llevarla a cabo, la construcción de un nuevo proyecto histórico es la clave del futuro de la TL. Allí está el aporte de Petrella: cómo construir un nuevo proyecto histórico. Para ello, construye una interesante premisa (que la TL no es incompatible con la democracia), para llegar a la teoría de Roberto Mangabeira Unger sobre la democracia y el capitalismo.

Antes de cerrar esta breve exposición, se debe destacar el esfuerzo de Petrella no sólo en cuanto a una investigación exhaustiva sobre la TL (su manejo bibliográfico es admirable), sino en cuanto a intervenir críticamente en el debate con pensadores contemporáneos como John Milbank, William Cavanaugh, Daniel Bell Jr., y otros. En este segmento, el trabajo de Petrella es impecable, señalando las limitaciones de muchos de estos acercamientos.

## II

El acercamiento de Petrella, y el abandono de la TL por parte de ciertos sectores de la teología latinoamericana (principalmente evangélica<sup>12</sup>), se construye sobre una serie de sofismas o problemas mal planteados.

Como herencia de una mala interpretación de la famosa Tesis XI de Marx sobre Feuerbach, se pretende abandonar al marxismo y a la TL por la razón de no haber cumplido su “promesa” de una transformación de la realidad social.

Pero la tesis XI debe interpretarse en el terreno de la “lucha de interpretaciones” (Ricoeur, Foucault). Como ha señalado Foucault (en su conferencia sobre Nietzsche, Freud y Marx<sup>13</sup>), Marx comenzó por “interpretar la interpretación de la burguesía”. No se trata de que la filosofía como tal deje de existir; no se trata de que la teología como tal deje de existir (TL). Tal como ha mostrado Louis Althusser, en su célebre opúsculo “Los aparatos ideológicos del Estado”, la dominación ideológica opera “sin violencia” (a diferencia del aparato represivo del Estado). Por tanto, la tarea de los intelectuales (ya se trate de filósofos o teólogos) consiste en

---

<sup>11</sup> Aquí no debe minimizarse el rol clave que le cupo, como bien ha señalado Martín Cremonte, a José Porfirio Miranda, con su clásica obra *Marx y la Biblia: crítica a la filosofía de la opresión* (Salamanca: Sígueme, 1972), que llegó a precursar muchas de las lecturas del propio Dussel, y significó uno de los andamiajes filosóficos y exegéticos más sólidos de las primeras formulaciones de la TL.

<sup>12</sup> Esto tiene que ver con nuestra procedencia y nuestro “ámbito vital”.

<sup>13</sup> Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx,” *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie* 6 (1967): 183-200; “Nietzsche, Freud, Marx,” trad. Carlos Rincón, *Revista Eco* 113, no. 5.

denunciar el rol ideológico de los imaginarios sociales o los discursos que circulan para legitimar el estado de cosas vigente (la explotación de una clase sobre otra)<sup>14</sup>.

De manera subsidiaria, hay dos sofismas más que deben eliminarse: otra vez, siguiendo a Althusser, no se puede esperar que de la Iglesia (tanto Católica como Protestante, para circunscribirnos a estas dos formas de Cristianismo) se propicie una transformación radical de la sociedad. Su “cuarto de hora” ya ha pasado, y tiene que ver con lo que fue la Edad Media y la génesis de la Modernidad, según la tesis de Weber (hoy en día el Capitalismo no necesita de la legitimación de una ética protestante del trabajo). Por lo tanto, la dominación ideológica no está primeramente en los discursos religiosos, teológicos, sino en la escuela, en el ámbito educativo (como señala Althusser, donde los ciudadanos son formados con una notable capacidad, resultante de la altísima cantidad de horas a que son sometidos los niños y jóvenes en este aparato ideológico del Estado, o del sistema capitalista<sup>15</sup>). Además, sin duda, están los Medios de Comunicación (tal como ha señalado la Escuela de Frankfurt), y el rol general de los intelectuales en la transformación de la cultura (Gramsci). El propio Karl Marx (según descubrimientos hechos por Dussel), en cartas a Engels justificaba su abandono de la práctica política cotidiana para poder dedicar tiempo a la (cuarta) redacción de *El Capital*, diciendo que con esta obra le daría un golpe mortal a la moral de la burguesía, un golpe del que nunca podría recuperarse<sup>16</sup>.

De esto resulta que no podemos esperar que los teólogos de la TL (pasados, presentes y futuros) sean los que transformen, sin más, la sociedad. En todo caso, se debe delimitar cuál es el rol de las religiones (hoy en día, la mayoría, privatizadas, es decir, apuntando al “creyente” como individuo), y qué rol le cabe a cada teología, en la búsqueda de una transformación de la sociedad, o en la construcción “de una

---

<sup>14</sup> En el caso de los teólogos y teólogas, consiste además en producir un discurso coherente y actualizado tanto del *kerygma* (cristiano en nuestro caso) como del devenir histórico en que se *kerygma* se desarrolla.

<sup>15</sup> Lo cual nos permite, una vez más, redimensionar el trabajo de Paulo Freire, con su Pedagogía del oprimido, o los últimos trabajos del recientemente fallecido Hugo Assmann, también en el campo de la pedagogía. Nos preguntamos si la propuesta de Petrella (*à la* Mangabeira Unger) será lo suficientemente rica como para albergar en su seno propuestas pedagógicas de esa talla. Con respecto al limitado rol de la iglesia como actor de dominio ideológico, cabe mencionar que Althusser, en el mencionado artículo, retiene en su análisis las marcas de la dominación religiosa. Concretamente, citando a Pascal, precursa el análisis foucaultiano de las formas de “subjetivación” al mostrar cómo la interpelación ideológica genera subjetividades pasivas. Afortunadamente, la TL nos permite resistir esa dominación ideológica, esa des-subjetivación, en el seno mismo de un discurso teológico.

<sup>16</sup> Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital"* (México: Siglo XXI, 2007), 30. Aunque es cierto que el capitalismo ha tenido una notable (e insospechada) capacidad de adaptación, dos cosas son ciertas: primero, como dice Dussel, el primer siglo, desde que Marx escribió eso, ya pasó; pero el segundo siglo está muy lejos de terminar. Segundo, para cualquier persona que tenga un dominio mínimo del marxismo la burguesía está muy lejos de ser un ejemplo de moral; antes bien, es el actor clave de una estructura de dominación. Como dice Dussel, “*El Capital* es una ética” (aunque esta lectura “eticista” de *El Capital* pueda ser discutida, sin dudas es dinamizadora en un programa de trabajo e investigación como este, que recién comienza).

nueva humanidad”. De este modo, se disuelve la (fácil) eliminación que muchos colegas hacen de la TL como algo que, como dicen muy sueltamente, “fracasó”.

Tal como nos decía recientemente Dussel, los intelectuales latinoamericanos deben desarrollar un pensamiento autónomo que pueda disputar la hegemonía de los teóricos “del Norte” que defienden (explícita o implícitamente) el orden vigente<sup>17</sup>. De este modo se deberá destruir otro sofisma muy difundido: “hoy ningún intelectual serio es marxista”. Como veremos, esto no así.

Por otra parte, si la TL fracasó en su propuesta de transformación de la realidad también habría que revisar si el mensaje de los profetas del Antiguo Testamento —por caso, Jeremías— no debe ser abandonado, ya que su “proyecto histórico” nunca logró plasmarse (según Croatto, por ejemplo, el famoso “jubileo” nunca se practicó). Lo mismo podría decirse del “proyecto histórico” de Jesús de Nazaret. Parece que Petrella no ha asimilado adecuadamente la tradición hermenéutica; habrá que ver si la teoría de Mangabeira Unger es lo suficientemente rica como para que sea estudiada por más de un siglo, como lo es la obra de Marx<sup>18</sup>. De hecho, el propio Dussel (claramente identificado con la TL y con la vigencia de la Teoría de la Dependencia<sup>19</sup>) ha hecho notables aportes en cuanto a la lectura conjunta de la obra de Marx, y de las cuatro “redacciones” de *El Capital*. Su lectura (levinasiana) de Marx podrá haber sido resistida filológicamente (por los “marxeólogos”), pero no será resistida filosóficamente por nosotros, toda vez que sitúa en Latinoamérica el potencial hermenéutico para dicha lectura<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Enrique Dussel, “Conversación sobre la actualidad de la Teología y filosofía de la Liberación,” entrevista, México DF, 15 de febrero, 2008.

<sup>18</sup> A este respecto, quizá sea válido recordar lo que Dussel afirma sobre la praxis del propio Karl Marx: “Fue en junio de 1865 cuando Marx presentó en la Internacional su trabajo sobre *Salario, precio y ganancia* —que expondremos en el capítulo 4.1—, ya con la posesión de una visión de conjunto sobre su futura obra. Su discurso político se fundaba en veintidós años de estudios (desde el lejano 1843 parisino) y prácticamente era resultado del análisis de gran parte de los tres libros de la tercera redacción de *El Capital*. Pocas veces un político había madurado *teóricamente* de manera tan profunda una decisión en el nivel de la *praxis*”, Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital"*, 22 (cursivas originales). Nos preguntamos, ¿llegará Mangabeira Unger a un desarrollo teórico y a una *praxis* similar?

<sup>19</sup> Al respecto de la vigencia de la Teoría de la Dependencia, debemos hacer algunas aclaraciones: primero, no es cierto que ningún intelectual serio la sostiene hoy en día; Dussel y Atilio Borón son dos representantes de la vigencia de dicha teoría. Segundo, si la Teoría de la Dependencia debe ser abandonada completamente, deberán buscarse otras causas a la dominación de Estados Unidos y Europa Occidental sobre el resto del mundo (no admitiremos el azar). Tercero, el hecho de que la Teoría de la Dependencia merezca ciertos ajustes (como una mayor precisión en cuanto al rol del Estado) no la invalida en sus puntos más importantes (Atilio Borón, entrevista, Buenos Aires, 20 de junio de 2007). Cuarto, con respecto a la compatibilidad entre dicha teoría y el marxismo diremos que en lenguaje marxista se debería formular así: “Es la transferencia de plusvalor desde la burguesía de las colonias a la metrópoli” (Dussel, “Conversación sobre la actualidad de la teología y filosofía de la liberación.”; él mismo se ha encargado de mostrar la compatibilidad de la Teoría de la Dependencia en estricto sentido marxista, en *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital"*, 18 ss)

<sup>20</sup> Esta interpelación de Latinoamérica la recibimos sin adscribir a las ambigüedades del populismo de un Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998), 513

Antes de pasar al siguiente sofisma, podemos adelantar una aplicación de la teoría de la acción comunicativa a esta reubicación del discurso religioso en una sociedad secularizada<sup>21</sup>. Tal como hemos mostrado en otro trabajo, en el contexto del pluralismo religioso (que es muy bienvenido), la intersubjetividad religiosa se constituye en espacios delimitados de participación de agentes, hablantes o argumentantes. Una “teoría de la acción comunicativa *religiosa*” —que bien podría representar el imaginario de muchos colegas teólogos, que todavía creen que el discurso religioso es lo suficientemente determinante como para generar, por sí solo, un cambio estructural como el que se le atribuye a Lutero— una teoría de la acción comunicativa *religiosa*, decíamos, nos permitiría comprender que en cuestiones de esta índole, los agentes participan de segmentos muy acotados del “mundo de la vida” (Husserl, Schutz, Habermas). La intersubjetividad religiosa solo es posible con los agentes que, individualmente, asumen como propia una determinada confesión religiosa. Cualquier argumento teológico (¿hace falta afirmar, una vez más, que los programas de evangelización se basan en argumentos?) obtiene su validez por un consenso tácito en los agentes que participan de esa “comunidad de habla religiosa”. Esa comunidad es muy limitada, y su pretensión de verdad, de validez, de veracidad y de sinceridad<sup>22</sup> puede ser fácilmente rechazada —como un todo— por un agente que no comparta esa determinada confesión religiosa. Como ha mostrado Habermas, la acción comunicativa opera en todos los niveles del “mundo de la vida”, organizando el rol que le cabe a cada uno de los agentes. De aquí se sigue que la clave de la intersubjetividad está en la acción orientada a entendimiento, de la cual ningún

---

ss, un Scanonne, “Filosofía de la liberación y sabiduría popular,” *Revista Anthropos. Enrique Dussel: un proyecto ético y político para América Latina* 180, no. septiembre-octubre (1998): 80-86, o un Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005). El populismo bien puede ser criticado, como el comunitarismo, por una “sobrecarga ética”, que en este caso descansa en un virtuosismo (aparente) de los latinoamericanos. Esta crítica se puede desarrollar aplicando las lógicas consecuencias de la crítica de Habermas al comunitarismo (Taylor, Walzer, MacIntyre), en Jürgen Habermas, “Tres modelos de democracia,” en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Barcelona: Paidós, 1999), 231-246. Con respecto a la crítica de Dussel al comunitarismo véase David A. Roldán, “El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarismo,” *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid* 64, no. 239 - enero-abril (2008): 53-70.

<sup>21</sup> Quizá debiera ser bienvenida una cierta dosis de “teología de la secularización”, Cf. Harvey Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in a Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1965); John A. T. Robinson, *Honest to God* (Philadelphia: SCM Press, 1963); Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books Edition, 1967); Johann Baptist Metz, *Theology of the World*, trad. William Glen-Doepel (New York: The Seabury Press, 1969), 13-55; Johann Baptist Metz, *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1982); Johann Baptist Metz, *Por una cultura de la memoria*, trad. José María Ortega (Barcelona: Anthropos, 1999), 100-156.

<sup>22</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos a estudios previos* (Madrid: Cátedra, 1989), 300



hablante puede sustraerse (al menos no tan fácilmente como podría sustraerse de una comunidad religiosa de comunicación).<sup>23</sup>

Otro sofisma tiene que ver con un problema de sociología del conocimiento. La eliminación de la TL como un bloque, como algo “que fracasó”, no es tan sencilla en Latinoamérica por una razón sociológica: fue la primera teología surgida en ese sub-continente que pudo articular un discurso teológico de primer nivel. En el campo exegético (Pixley, Croatto, Richard), en el campo de la teología sistemática (Segundo, Gutiérrez, Míguez Bonino, Boff, Assmann), en la fenomenología e historia de las religiones (Croatto), en la filosofía (Dussel, Scanonne, Ellacuría), y en la espiritualidad (Gutiérrez, Vigil, y otros). La eliminación de ese sofisma —del abandono en bloque de la TL— consiste en reconocer (o darnos cuenta de) que no hay, a la vista, otra opción del nivel que estos teólogos nos ofrecieron y nos ofrecen todavía hoy. Aquí no sólo están equivocados los colegas (evangélicos en su mayoría) que pretenden abandonar la TL como un bloque “porque fracasó”, sino el propio Petrella, toda vez que adquiere primacía su condición de agnóstico, y de ser solamente un estudioso de la TL, pero no un teólogo comprometido con una iglesia local. Más allá de toda la dignidad intelectual de su empresa, esta diferencia es crucial, en comparación con quienes sí estamos comprometidos con una iglesia local (o incluso un proyecto denominacional): no podemos aceptar la “muerte” del trabajo teológico. Por esta razón, a Petrella le parece imposible retomar un proyecto atravesado por categorías utópicas; nada más lejos de una buena teoría teológica (e incluso marxista, como veremos más abajo). Petrella da a entender que en lo específicamente teológico no hay más que decir; el único problema que afronta la TL tiene que ver con la “aplicación” de dicha teología a la transformación de la sociedad<sup>24</sup>. Para ello, como hemos señalado muy escuetamente, recupera el concepto de “proyecto histórico”, y propone la teoría de Mangabeira Unger como modelo o mediación necesaria para una adecuada teoría del capitalismo y la democracia (ya que el tratamiento del capitalismo como una unidad, propia de la teoría de la dependencia y de la primera generación de la TL, es insostenible). Pues bien, por el momento, solo podemos señalar una perspectiva de trabajo, a modo de un proyecto de trabajo e investigación futuro que permita un desarrollo alternativo al de Petrella, de una “Teología Crítica de la Liberación”<sup>25</sup> en la actualidad y en el futuro. Este proyecto no deberá realizarse, en principio, teniendo como *único* referente una teoría económica o social (Mangabeira Unger), sino principalmente en diálogo con teorías filosóficas, mucho más próximas a la tarea teológica *per ser*.

---

<sup>23</sup> Este ensayo de una “teología habermasiana”, deberá tener en cuenta los señalamientos críticos de Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana [orig. 1983], 2007), 247 ss. Allí Dussel señala los incipientes trabajos de Helmut Peuckert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentales Theologie* (Frankfurt: Patmos, 1976); Edrond Arens, *Habermas und die Theologie* (Düsseldorf: Patmos, 1989); Paul Lakeland, *Theology and Critical Theory* (Nashville: Abindong Press, 1990), a los que habría que añadir el estudio de José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión* (Barcelona: Anthropos, 1998).

<sup>24</sup> Petrella, “Conversación acerca de la actualidad y el futuro de la teología de la liberación.”

<sup>25</sup> Debemos esta expresión a Martín Cremonte, quien nos las comentó en mayo de 2008.

### III

A diferencia de Petrella (y de algunos protagonistas de la TL, como el propio Gustavo Gutiérrez<sup>26</sup>) sostenemos que el marxismo sigue siendo una teoría válida y necesaria para un pensamiento crítico de la realidad contemporánea. La teología, creemos, debe ser un pensamiento crítico. Por tanto, es necesario tomar nota del rol ideológico de la llamada posmodernidad y sus “intelectuales post”. El posestructuralismo (Derrida, Foucault), los estudios culturales (al amparo del relativismo cultural o el multiculturalismo), y los discursos elaborados en base a la filosofía de la diferencia (Derrida, Deleuze, Bataille, Heidegger II) son incompatibles con una teoría marxista contemporánea. Al mismo modo que Petrella, muchos teólogos latinoamericanos contemporáneos han abandonado completamente las categorías básicas del análisis marxista del capitalismo y su cosmovisión. Nos referimos a categorías tales como “lucha de clases”, “historia”, “ideología”, “praxis”, “modo de producción”. Estos conceptos son clave no sólo para un Lukács, un Gramsci, un Althusser o el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, sino también para teóricos como Frederic Jameson, Terry Eagleton, Perry Anderson, Slavoj Žižek, Michael Löwy, Eric Hobsbawm, Alain Badiou, Enrique Dussel. Es en diálogo con este marxismo crítico (al que podría agregarse el importante desarrollo de Jürgen Habermas y Hannah Arendt) que la nueva generación de la TL debe dialogar. Como nos decía Dussel recientemente: muchos de los teólogos de la TL abandonaron rápidamente el marxismo por una falta de conocimiento, en profundidad, de la teoría marxista en general, y del texto del propio Karl Marx que, como dice el filósofo argentino, “está en el futuro, y no solamente en el pasado”<sup>27</sup>. Aunque más no sea, nuestro proyecto deberá aceptarse por la siguiente razón: los jóvenes intelectuales no podemos someternos al chantaje educativo (de amplias consecuencias ideológicas) que nos priva de la lectura seria, rigurosa, atenta y “viva”, de pensadores como Hegel, Marx, Weber, la Escuela de Frankfurt, solo por mencionar unos ejemplos.

La lucha de clases como motor de la historia implica el reconocimiento de una dinámica histórica atravesada por los cambios en el modo de producción y el reordenamiento de los actores y sus respectivos imaginarios. El multiculturalismo, la hiper-textualidad del deconstructivismo, las teorías “post”, y la propuesta de Petrella (*à la* Mangabeira Unger) abandonan no sólo el concepto de “lucha de clases” y

---

<sup>26</sup> “Gustavo Gutiérrez me dijo una vez, con firmeza, que nunca fue marxista”, Scanonne, “Conversación sobre el pasado y presente de la teología y filosofía de la liberación.”. Basta leer de José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación - ISEDET, 1995) para apreciar la ausencia de elementos de crítica marxista en la (¿evolución?) de su pensamiento en la década de 1990.

<sup>27</sup> Dussel, “Conversación sobre la actualidad de la teología y filosofía de la liberación.”

“modo de producción”, sino directamente un tipo de interpretación de la historia capaz de identificar causas y consecuencias. En el peor de los casos, directamente hay una abolición de la historia —que, por otra parte, es propia del proyecto de la modernidad, desde Nietzsche y Kierkegaard, tal como han mostrado Habermas<sup>28</sup> y Löwith<sup>29</sup>—.

Con respecto al multiculturalismo y los estudios culturales (que ha recibido carta de ciudadanía en la teología por diversos representantes) podemos afirmar, con Eduardo Grüner que:

Los estudios culturales deberían ser reemplazados (o, al menos, reinscriptos en) un retorno a la noción de crítica cultural, que recuperara el énfasis en el carácter conflictivo, trágico, agónico y político de las prácticas simbólicas y estéticas. Esta teoría crítica de la cultura no podría hoy prescindir de una versión actualizada y asimismo crítica de nociones como las de *modo de producción, lucha de clases, ideología, inconsciente, y totalización*.<sup>30</sup>

Aquí se debe mencionar que también en el seno del marxismo hay algunos intentos (imposibles) de mediación entre deconstructivismo y marxismo, en un “pos-marxismo”, como el de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (que, por otra parte, son los teóricos de lo político que Petrella sigue, además de Mangabeira Unger)<sup>31</sup>. Precisamente en la crítica que el marxismo crítico ofrece al multiculturalismo y a la filosofía de la diferencia toma primacía la mayor distancia entre la propuesta de Petrella y nuestro proyecto: mientras que Žizek, Badiou, Borón, Dussel y Grüner nos permiten pensar a la fragmentación (que parece eclipsar a las teorías “post”) como el reverso de una terrible homogeneización y unidad subterránea (el capitalismo), Petrella nos pide, justamente, que fragmentemos (teóricamente) la unidad del capitalismo: ¡todo lo contrario!

Llegados a este punto, debemos eliminar una serie de objeciones. La primera objeción sería la siguiente: si lo característico de la TL ha sido el señalamiento de un proyecto histórico, y la opción de Petrella no es válida, ¿qué proyecto histórico se ofrece hoy para la revitalización de la TL? En otras palabras, ¿sigue siendo hoy el socialismo un proyecto histórico viable? ¿Qué impacto ha tenido el fracaso del socialismo real como para volver a estos pensadores?

La respuesta se estructura en tres partes, que constituyen sendas tesis hermenéuticas. La primera consiste en reconocer que el marxismo fracasó en su concreción histórica. Los regímenes socialistas del Oeste (URSS, países de Europa del

---

<sup>28</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Taurus, 1989).

<sup>29</sup> Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Buenos Aires: Katz Editores, 2007); Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX. Marx y Kierkegaard* (Buenos Aires: Sudamericana [orig. 1939], 1978); Martín Cremonte, *La perspectiva ideológica de Löwith* (Buenos Aires: Inédito, 2007).

<sup>30</sup> Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (im-posible) de lo trágico* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 162.

<sup>31</sup> Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*, 97 ss.

Este, China, etc.) implementaron formas de socialismo burocrático, las cuales muchas veces confluyeron en sistemas represivos, violación de los derechos humanos y diversas formas de dominación. Esto constituye una paradoja que no ha pasado inadvertida a marxistas Herbert Marcuse<sup>32</sup> o Eric Hobsbawm<sup>33</sup>. La paradoja consiste en que estos regímenes se autodenominaban “socialistas” y en definitiva solo llegaron a ser formas equivalentes a la represión capitalista (y en algunos casos, peor).

La segunda implica el reconocimiento del error objetivo de la teoría marxista en cuanto al análisis científico de la economía. Esto quiere decir que debe reconocerse que la teoría económica de Marx y Engels subestimó la capacidad de adaptación del capitalismo y los modos en que este podía encontrar soluciones a la crisis, sin recurrir a un cambio sustancial.

La tercera tesis, que sería un desarrollo de la segunda, consiste en reconocer un paradójico éxito del marxismo en este punto: el capitalismo sólo habría podido sobrevivir gracias a la incorporación de la crítica marxista. En definitiva, el avance en las leyes laborales, las reformas keynesianas, y una serie de medidas que permitieron “humanizar al capitalismo” darían cuenta de este paradójico fenómeno. Habría ocurrido lo que los teólogos de la TL querían evitar: la opción no deseada de la disyuntiva entre “reformismo y revolución”.

Por lo tanto, debe reconocerse el momento de repliegue de los proyectos históricos masivos del socialismo, pese a que subsisten otras formas de praxis menos mediatizadas, menos masivas en comparación con décadas anteriores, pero altamente efectivas<sup>34</sup>.

La segunda objeción que podría presentárenos es la siguiente: dado lo anterior, ¿en qué sentido podemos afirmar hoy, en el siglo XXI, que la teoría marxista tiene actualidad y que todavía podemos esperar un proyecto colectivo de emancipación? Responderemos con dos tesis principales. En primer término, la teoría marxista sigue vigente en cuanto a su crítica de la explotación de clase. Aunque el

---

<sup>32</sup> *Marx y el trabajo alienado* (Buenos Aires: Carlos Pérez Editor, 1969); *El hombre unidimensional* (Buenos Aires: Planeta - Agostini [orig. 1964], 1993).

<sup>33</sup> *Guerra y paz en el siglo XXI* (Barcelona: Crítica, 2007).

<sup>34</sup> En nuestro contexto, podemos citar algunos ejemplos significativos. La monja Marta Pelloni (profesora de filosofía y pedagogía), quien en la década de 1990 encabezó una movilización social sin precedentes en la provincia de Catamarca (las llamadas “Marchas del Silencio”) denunciando la corrupción de jueces y autoridades políticas en las redes de prostitución que se llevaron la vida de María Soledad, entre otras jóvenes. En la provincia de Misiones, el sacerdote Joaquín Piña encabezó la oposición política a las intenciones del gobernador Carlos Rovira de perpetuarse en el poder (con el agravante de que el vicegobernador de Rovira era un pastor Bautista, el empresario Pablo Tschirsch). El teólogo evangélico Jorge Tassin constituye un ejemplo de trabajo pastoral entre los pobres de Buenos Aires, inspirado en el marco teórico de la TL, como siempre señala (puede apreciarse en la publicación de su libro *Relatos de una historia*). El ejemplo más paradigmático de formas alternativas de proyecto histórico lo constituyen las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. En todos estos casos (de los muchos que podrían referirse), tenemos ejemplos de proyectos históricos de emancipación no violenta, que armonizan con el marxismo y la TL.

socialismo real haya fracasado, el capitalismo y su injusticia siguen intactos<sup>35</sup>. Además, lo cual redundaría a favor de nuestra tesis, el capitalismo en la actualidad no parece tener ningún competidor, ninguna amenaza. En realidad, debe fabricar esas amenazas (por ejemplo, la industria de la guerra) en una clara función ideológica. El recurso del capitalismo a la ideología quizá nunca haya sido tan dramático como ahora, por lo tanto, el recurso a la crítica de la ideología, que nos proporciona el marxismo crítico, sigue siendo el mejor instrumento para sobrevivir en esta situación. Debemos aceptar el desafío de repensar teológicamente en esta situación, utilizando las mejores herramientas de la crítica ideológica del marxismo crítico.<sup>36</sup>

En segundo lugar, el marxismo ha pensado conceptualmente el valor filosófico y práctico de la utopía, y se lo ha donado como ofrenda a la teología contemporánea. Tanto Ernst Bloch como Walter Benjamin reflexionaron sobre la relación entre utopía y escatología mucho antes que Moltmann escribiese su *Teología de la esperanza* —explicitando la relación entre *kerygma* y esperanza mesiánica— y mucho antes que los teólogos de la TL le hicieran críticas superadoras. Citemos, como ejemplo, un extracto de la sexta *Tesis de filosofía de la Historia*, de Walter Benjamin.

En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla. El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.<sup>37</sup>

Esta exigencia de interpelación ante el conformismo, de transformación de la sociedad en una realidad más justa, está en perfecta sintonía con las más lúcidas formulaciones de la TL, como por ejemplo, cuando José Míguez Bonino decía: “El Evangelio nos invita y nos impulsa a hacer opciones históricas concretas y les asegura a éstas la existencia humana que corresponde al reino”<sup>38</sup>.

Además de esta coincidencia que no podemos abandonar, hay un hecho incuestionable que marca la vigencia teórica del marxismo: la Teoría Crítica y el marxismo crítico constituyeron aportes fundamentales para las humanidades y las

---

<sup>35</sup> Como ilustra la broma popular del diálogo entre dos marxistas en el infierno, en 1989, donde uno le dice al otro “Le doy una noticia buena y una mala: la buena es que el socialismo que Marx creía era una mentira; pero la mala es que lo que decía del capitalismo era verdad”.

<sup>36</sup> Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, 6° ed. (Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente 4, 1974); Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (México: Siglo XXI, 2008); Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción* (Barcelona: Paidós, 1997); Slavoj Žižek, ed., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, ed. Slavoj Žižek (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1997); Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

<sup>37</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre filosofía de la historia*, trad. Jesús Aguirre (Madrid: Taurus [orig. 1940], 1973), 9 (cursivas originales)

<sup>38</sup> José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia* (Salamanca: Sígueme, 1976), 180; *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, 138.

ciencias sociales. Estas escuelas de intelectuales se constituyeron en las principales vanguardias intelectuales desde 1920 hasta la fecha<sup>39</sup>. Simplemente podemos mencionar como ejemplo más concreto al programa interdisciplinario del Instituto de Investigaciones Sociales (origen de la Escuela de Frankfurt), con las grandes obras, tales como *Razón y revolución*, *Eros y civilización*, y *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse, *La dialéctica del Iluminismo*, de Max Horkheimer y Theodor Adorno, de este último la *Dialéctica negativa*, y *De Hegel a Nietzsche*, de Karl Löwith, que se complementan con las actualizaciones críticas de Jürgen Habermas —segunda generación— en *La reconstrucción del materialismo histórico*, *Teoría de la Acción Comunicativa*, y *El discurso filosófico de la modernidad*.<sup>40</sup>

La urgencia que muestra Petrella —y muchos colegas teólogos y teólogas latinoamericanas— por abandonar rápidamente las mejores formulaciones de la TL implican una deficiente (o nula) asimilación de la revisión que el propio Habermas ha hecho de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. En efecto, Habermas considera que los problemas con los que se enfrenta en 1985 (en *El discurso filosófico de la Modernidad*) fueron los mismos problemas teóricos que tuvieron que enfrenar Adorno y Horkheimer: aunque tenían problemas en el señalamiento de un “proyecto histórico” alternativo, no por eso cederían a la tentación de “sacralizar el presente” o “eternizarlo”<sup>41</sup>. Pues bien, Petrella (y cierto “periodismo” teológico) parecen sacralizar el presente: el capitalismo ha llegado para quedarse, y es imposible que sea reemplazado. Sin embargo, cabría recordar que el *homo habilis* surgió sobre la faz de la Tierra hace casi cuatro millones de años<sup>42</sup>; por lo tanto, un pensamiento crítico no debería carecer de una dimensión histórica y temporal que sitúe, en el contexto correspondiente, los 120 años que lleva de vida la teoría marxista, y los 250 años de vida del capitalismo.

Pero el mayor sofisma de todos —el vinculado al prendido fracaso de la TL por no haber cumplido “su promesa”— nos ha reservado aún, para el final, la mejor y más placentera contraofensiva contra Petrella: si Petrella está en lo cierto cuando

---

<sup>39</sup> Paulatinamente, mientras se desarrollaba el siglo XX, el marxismo fue dejando, visiblemente las calles, y se replegó en las universidades. Esto no es un dato menor; habla muy bien del nivel teórico de la propuesta de Marx y la tradición marxista. De modo análogo a lo que sucede en matemáticas (disciplina en la que se producen unos 15 mil descubrimientos por año), las investigaciones teóricas arrojan resultados “prácticos” cuya finalidad es hacer avanzar las teorías. Por lo tanto, no tiene sentido preguntarse por el “valor práctico” de un descubrimiento matemático para la vida cotidiana (al menos en lo inmediato). Del mismo modo, los descubrimientos teóricos (aunque sea en el campo de la filosofía o las ciencias sociales) tienen por objeto hacer avanzar las teorías. Con respecto a la reivindicación de la teoría *per se*, siempre es bueno recordar, como siempre lo hace mi padre, Alberto Roldán, la exposición de José Míguez Bonino al inicio de *Toward a Christian Political Ethics* (Fortress Pr, 1983).

<sup>40</sup> Como es sabido, la primera generación de esta escuela (los ya citados, junto a Walter Benjamin, Fred Pollock, Eric Fromm, Franz Neuman, Otto Kirchheimer) debió abandonar Alemania con la llegada del nazismo, y desembarcando su mayoría en Estados Unidos, se produciría la “internacionalización” de sus aportes.

<sup>41</sup> Esta negativa a “eternizar el presente” ha sido magistralmente expuesta por Martin Jay, en *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, trad. Juan Carlos Curutchet (Madrid - Buenos Aires: Taurus - Alfaguara), 138.

<sup>42</sup> Enrique Dussel, *Política de la Liberación. Tomo I: historia y crítica* (Madrid: Trotta, 2007), 17.

afirma que la TL no cumplió su promesa, entonces la TL se ha vuelto sospechosa de “ideología”. Ha ocultado una realidad, ha servido para legitimar un orden vigente. Pero, insistimos, este es el mismo tipo de problemas que Habermas encuentra (y resuelve) en *El Discurso filosófico de la modernidad*. Horkheimer y Adorno cayeron en una sospecha total de “ideología”, a través de la cual la propia razón se desacreditaba a sí misma. Pues bien, basta leer la *Teoría de la Acción Comunicativa* para darse cuenta que es posible salir de esa aporía. De modo que el proyecto de Dussel, de una “TL1” y una “TL2”, no debe ser abandonado ligeramente<sup>43</sup>. Llama la atención que Petrella no haya asimilado convenientemente ese artículo de Dussel —el cual presenta de manera esquemática todo lo que luego desarrollaría en *La ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*—. Tampoco parece haber asimilado correctamente el acercamiento de Michael Löwy (a quien cita una sola vez pero sin darle la importancia que merece)<sup>44</sup>.

Finalmente, a manera de manifiesto, este proyecto de trabajo e investigación se propone repensar los contenidos centrales de la TL en diálogo profundo con el marxismo crítico. Intentará mantenerse dentro de los límites de un marxismo dialéctico, rechazando por improcedentes todas las formas de marxismo *adialéctico* (aunque con un previo y riguroso examen). Buscará la construcción de un proyecto de autonomía (con Castoriadis y contra Castoriadis), en un punto en que se encuentran, y tienen mucho que ver, “Atenas y Jerusalén”. Pensará críticamente la realidad (sin someterse al chantaje de un hiper-textualismo derrideano) desde una razón encarnada históricamente, y con apertura escatológica y utópica, reivindicando las mejores tradiciones del marxismo de raigambre judío (Benjamín, Bloch) y del cristianismo escatológico (Moltmann, Metz, Míguez Bonino, Pannenberg). Desde este marco teórico, y contra buena parte de los intelectuales contemporáneos, pretenderá hundir sus raíces no sólo en las mejores tradiciones del pensamiento poshegeliano (siendo Marx el principal referente, pero en diálogo crítico con Kierkegaard y el

---

<sup>43</sup> Enrique Dussel, “Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la “Teología de la Liberación”,” *Cuadernos de Teología* 16 (1997): 129-137.

<sup>44</sup> Michael Löwy, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, trad. Josefina Anaya (México DF: Siglo XXI [orig. 1996], 1999) Petrella lo cita como fuente sociológica para fundamentar el cambio de contexto (de la TL) desde los años de 1960 por dos factores: el crecimiento del Pentecostalismo, y el reemplazo de obispos cercanos a la TL por “obispos conservadores” (por parte del Vaticano). Petrella debería saber que con respecto al tema del Pentecostalismo la principal fuente de Löwy es David Stoll, *Is Latin American turning Protestant? The politics of Evangelical Growth* (Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1990). Lo que Petrella no parece haber “aquilatado” suficientemente es el ensayo de Löwy de situar a la TL como una novedad teórica en el campo general de la teoría marxista de la religión, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, 13-46. A propósito del excelente trabajo de Löwy, hay que decir que la (combativa) recepción que hizo Jonathan Pimentel Chacón (en “El espejo roto (1),” [http://www.lupaprotestante.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1106](http://www.lupaprotestante.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1106)) es desmedida e inadecuada (más allá de algunas minucias y puntualizaciones en las que Löwy se muestra impreciso). Pimentel Chacón carece del marco teórico adecuado para comprender la importancia de la obra de Löwy; nos ocuparemos de esto en otro trabajo.

existencialismo, o Nietzsche y la posmodernidad), sino que hundirá sus raíces en el propio Hegel.

Quizá Petrella nunca sospechó que habría un cuarto grupo de teólogos que respondería a la “crisis” profundizando, precisamente, la relación entre TL y marxismo<sup>45</sup>. En este sentido, solamente pretendemos seguir, críticamente, el camino ininterrumpido de Enrique Dussel (quien no encaja adecuadamente en ninguna de las tres caracterizaciones que ofrece Petrella). Este programa, más allá del espíritu combativo para con ciertas tesis de Petrella, asume su propuesta como una invitación al diálogo; como acicate para el desarrollo de otro proyecto teológico y filosófico.

Ramos Mejía (Buenos Aires), junio de 2008.

\*El autor es investigador de la Universidad de Buenos Aires y de la Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas (FISYP). Licenciado en teología. Editor de la Revista *Teología y Cultura*. Decano del Instituto Teológico FIET.

---

<sup>45</sup> Esta es la principal característica que destacó Atilio Borón ante nuestra pregunta sobre el valor de la TL, “Conversación sobre el valor de la teología de la liberación,” entrevista, Buenos Aires, 20 de junio, 2007