

Religión y liberación: un horizonte crítico¹

Nerio Antonio Espinoza Bastidas, Pbro.²

Recibido: 12-06-2014

Aprobado: 17-11-2014

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 15 | pp. 177-189 | Julio - Diciembre | 2014

Resumen: La Iglesia latinoamericana ha buscado de muchas formas ser más coherente con la realidad de los pueblos oprimidos, cuando habla de Dios y cuando invita a la liberación. Este acercamiento debe hacerse de forma encarnada e inculturada. La teología de la liberación, la filosofía latinoamericana, la filosofía de la religión y la ética, necesitan actuar de forma interdisciplinar, para afrontar el escenario actual de la experiencia religiosa, en una reflexión

contextualizada. La concepción crítica de la experiencia religiosa nos ayudaría para este fin. La hermenéutica que aquí proponemos cuestiona el propio discurso de la liberación, para hacerlo más acorde a las necesidades de nuestros pueblos.

Palabras Claves: Filosofía de la Religión, Experiencia religiosa, Teología de la liberación, Hermenéutica crítica, Convicciones.

1 Artículo de reflexión

2 Sacerdote diocesano, nacido en Venezuela, actualmente sirve en trabajo pastoral en la Arquidiócesis de Oklahoma (USA). Licenciado en Ciencias Religiosas, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia; Licenciado en Comunicación Social, Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo-Venezuela; Licenciado en Filosofía Sistemática, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma-Italia; Máster en Ética y Democracia, Universidad de Valencia - España y Doctorante de Filosofía, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma-Italia. Correo electrónico: naespinoza27@gmail.com – nerioespinoza@hotmail.com

Religion and liberation: a critical view¹

Nerio Antonio Espinoza Bastidas, Pbro.²

Received: 12-06-2014

Approved: 17-11-2014

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 15 | pp. 177-189 | Julio - Diciembre | 2014

Abstract: The Latin American church has looked for many forms of being more coherent with the reality of the oppressed peoples, when it talks of God and when it invites people to the liberation. This approach should be carried out in an embodied and enculturated way. Liberation theology, Latin American philosophy, philosophy of religion and ethics need to act in an interdisciplinary way, to address the current scenario of religious experience in a

contextualized reflection. The critical concept of religious experience will help us to this end. Hermeneutics proposed here challenges the discourse of liberation itself, to make it more suitable to the needs of our people.

Key words: Philosophy of religion, Religious experience, Liberation theology, Critical hermeneutics, Convictions.

¹ Reflective essay

² Diocesan priest, born in Venezuela, is currently serving in pastoral work in the Archdiocese of Oklahoma (USA). Bachelor's Degree in Religious Studies, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia; Bachelor's Degree in Social Communication, Universidad Católica Cecilio Acosta Maracaibo, Venezuela; Bachelor's Degree in Systematic Philosophy, Pontifical Gregorian University, Rome-Italy; Master's Degree in Ethics and Democracy, University of Valencia - Spain and PhD candidate in Philosophy, Pontifical Gregorian University, Rome-Italy. Email: naespinoza27@gmail.com – nerioespinoza@hotmail.com

Religion et liberation: un horizon critique¹

Nerio Antonio Espinoza Bastidas, Pbro.²

Reçu: 12-06-2014

Approuvé: 17-11-2014

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 15 | pp. 177-189 | Julio - Diciembre | 2014

Résumé L'église latino américaine a cherché d'une certaine manière être plus cohérente avec la réalité de la population plus minorisée, quand elle parle de Dieu et quand elle invite à la libération. Cet rapprochement doit se faire de façon incarnée et inculturée. La théologie de la libération, la philosophie latino américaine, la philosophie de la religion et la éthique, ont besoin d'agir de manière interdisciplinaire pour faire face au scénario actuel de l'expérience religieuse,

dans une réflexion contextualisée. La conception critique de l'expérience religieuse nous aiderait pour arriver à ce but. L'herméneutique qu'on propose ici demande un discours de libération, pour le mettre en accord avec les besoins de nos populations.

Mots clefs: philosophie de la religion, expérience religieuse, théologie de la libération, herméneutique critique, convictions.

¹ Article de réflexion

² Prêtre diocésain, né au Venezuela, actuellement il sert au travail pastoral dans l'Archidiocèse de Oklahoma (USA). Diplômé en sciences religieuses, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia; Diplômé en Journalisme, Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo-Venezuela; Diplômé en philosophie systématique, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma-Italia; Master en Éthique y Démocratie, Universidad de Valencia - España et Doctorant en Philosophie, Pontificia Universidad Gregoriana, Rome-Italie. Adresse mail: naespinoza27@gmail.com - nerioespinoza@hotmail.com

Pacto de las Catacumbas

El 16 de noviembre de 1965, cuarenta obispos decidieron firmar el pacto de las catacumbas (así llamado por el lugar de reunión en las catacumbas de Santa Domitilla en Roma), en el documento se comprometían en retornar a la vida original de la primera comunidad, y asumían que la Ekklesia tenía que ver más con un particular modo de vida. Entre ellos estaban los obispos Helder Camara, Luigi Bettazzi, Manuel Larraín, Leonidas Proaño, Vicente Zazpe, entre otros. Ellos sabían que “ser omnicomprendidos” no significaba que fuéramos “autosuficientes”. El documento firmado declaraba públicamente que los obispos se comprometían a conducir una vida austera, renunciando a propiedades, a títulos y a bienes materiales. Este pacto no tiene que ver solo con la “manera de ver” la sociedad sino con la “manera de ser” de la religión ante la sociedad. Optar por Dios no se puede hacer desde la fantasía o la abstracción, hay que dejar ciertas huellas para hacerlo, hay que renunciar incluso a la “autosuficiencia religiosa”. Por consiguiente, el contexto no será más un agregado de la religión, ni del pensamiento latinoamericano, sino el corazón mismo de su reflexión sobre la liberación.

Aparentemente alguien puede acusar estas primeras palabras como “elucubración teológica” o como simples “reflexiones eclesiológicas”, que no tienen que ver con las necesidades de la sociedad civil en que vivimos. Es posible que tal juicio no sea del todo apropiado. En este pacto de las catacumbas, vemos una experiencia de la religión, que en el fondo posee una preocupación ética, política y filosófica. Por esta razón una de las características de la teología de la liberación latinoamericana es la preocupación por asumir las “palabras” desde un “estilo de vida” particular. La filosofía y la teología que surgen desde este panorama interpretativo, llaman más a una “espiritualidad situada” que a una simple “sabiduría desencarnada”. Por esto observamos como el pacto de las catacumbas se convierte en un valioso testimonio de la comprensión de la religión, en la praxis de la liberación de los pueblos. El compromiso histórico es mucho más que contribuciones académicas, ya que es una apuesta por un mundo mejor, desde la fe hecha realidad en la vida. El pensamiento filosófico y la reflexión teológica deben responder al contexto desde donde nacen (y de manera vinculante).

Así como en aquel pacto, hoy se necesitan de muchas alianzas verdaderas para construir la verdadera liberación. Dialogar no significa aquí negociar. En este sentido la filosofía de la liberación y la teología contextualizada en Latinoamérica han crecido, no solo en perspectivas sino también en el campo de la interdisciplinariedad para alcanzar ese objetivo. Hablar de una teología de la liberación, necesariamente admite un diálogo con la teología política, con la sociología, con la ética cívica, con la filosofía de la religión y con la filosofía latinoamericana, sin perder el sendero y la especificidad que nos distingue.

Cada día más, los filósofos y teólogos son conscientes de la necesidad de valorar los saberes de las distintas ciencias, y en los distintos contextos, para servir al hombre. Aquel pacto hablaba de Dios, en el modo de vida de los hombres, y sin renunciar a la apertura, querían que las mediaciones fueran coherentes. La filosofía y la teología para realizarse, necesitan mirar las circunstancias y las situaciones de los pueblos oprimidos, y no solo discutir sobre ello, sino crear alternativas -confrontadas con otros rostros- para la auténtica liberación.

Aquel pacto de las catacumbas contenía una serie de compromisos de algunos obispos de Latinoamérica para la gestión pastoral de sus diócesis, y ciertamente que estaban inspirados e impulsados por la novedad ad gentes del Concilio Vaticano II. En la presentación del mismo se resalta “evitar” cualquier afán de presunción y de singularidad de los pastores, y en el primer artículo se comprometían a “vivir según la manera cotidiana de nuestra población” en el modo de relacionarse con las cosas y en los beneficios sociales. Esto se observa concretamente en el segundo compromiso donde hay una renuncia por “la apariencia y la realidad de la riqueza”. En el sexto compromiso además se comprometen a un comportamiento de desprendimiento particular para evitar situaciones privilegiadas y preferencias (Cf: Kloppenburg, 1966: 526-528).

Filosofar inculturando

El pacto de las catacumbas nos dio a entender la necesidad que nuestra forma de ver la realidad y los análisis de los contextos sean productivos y se alejen de visiones abstractas, sin significado real para los interlocutores de la teología y de la religión en general. Luego de esto, debemos comenzar a discutir

sobre la herramienta metodológica de nuestro escrito, precisando la posibilidad de un “filosofar inculturando” tal como lo describe el argentino Juan Carlos Scannone, para la promoción de una filosofía de la religión, desde una visión más amplia e inclusiva, sosteniendo dicha propuesta con una aproximación más efectiva de la filosofía de la religión con la realidad latinoamericana. Ésta, podríamos incluso decir, consiste en “una reflexión desde y para el contexto”, enfatizando un lugar hermenéutico para la teología: Latinoamérica.

Para este autor, en una aproximación fenomenológica a la religión, no solo se debe valorar el *ordo ad sanctum* sino *ex santo*. Una propuesta que asume incluso lo no religioso. No obstante esta diferencia, es valiosa su demarcación de la religión en el trato filosófico, no desde criterios lejanos o ideas complejas, sino desde la misma experiencia de lo religioso e irreligioso en el hombre (Scannone, 2005: 33). La filosofía de la religión -según la visión de Scannone- no es posible en abstracto o como en el aire, sino a partir de la misma religión (añade irreligión), a través de un *Trasfert* analogizante, que a su vez se muestra como asunción de imaginación. Siguiendo una especie de universalidad contextualizada, propone dos frentes de la cobertura de la filosofía de la religión en Latinoamérica. Desde lo que él llama un “genitivo objetivo”, ella trata sobre un argumento, estamos ante el “sobre” temático de la misma. De manera más precisa resalta el “genitivo subjetivo”, un “desde donde”, que según la reflexión histórico-cultural de la filosofía, existe en la religión un punto de partida, que se convierte al mismo tiempo en lugar hermenéutico (Scannone, 2005. 34,36).

Según mi parecer, deberíamos distinguir en esta visión de lo inculturado como forma genitiva, que los puntos de partida siempre serán contextos, donde incluso es posible la tematización, sin por eso existir una dualidad entre el contenido y la realización del mismo. Por consiguiente, se encuentra aquí cierta distorsión entre lo temático ideal y lo temático vivido, y yo creo que lo que define un análisis inculturado no es la capacidad de tomar la realidad como un todo, ni de aterrizar ideas, pues no siempre la simple “universalidad analógica” puede redimir la realidad pensada, sino que lo que especifica realmente el análisis inculturado, es que, incluso en la mayoría de las veces, una transferencia hermenéutica de lo universal, siempre refleja una “singularidad paradójica”

en cada situación y realidad, tanto al inicio como al final.

En nuestro caso, cuando nos referimos a la filosofía de la religión y a la teología de la liberación, lo hacemos asumiendo integralmente los genitivos contextualizados en la religión vivida en Latinoamérica, en la experiencia religiosa de los pueblos latinoamericanos. Partimos entonces de esta idea de Scannone cuando afirma el carácter inculturado de lo “universal situado”. Filosofar inculturando no solo es una aproximación deductiva o inductiva, sino que posee más rasgos (¿abductivos?), usando términos de una lógica conceptual, ya que muchas veces las singularidades paradójicas son contrarias radicalmente a las universalidades analógicas. El movimiento de transferencia no se da siempre de la misma forma, de lo general a lo particular o viceversa, sino que la mayoría de las veces es parecido a la realidad histórica que se vive, donde lo particular nace de lo particular.

Filosofía de la religión y teología de la liberación

Luego de precisar nuestra metodología del “filosofar inculturando” con algunas aclaraciones previas, vamos a hacer aquí tres diferenciaciones para poder situar nuestro trabajo. En primer momento quiero resaltar la relación entre filosofía de la religión y teología de la liberación. En ellas vemos un nexo común: la respuesta del hombre a Dios. Ese universal situado o contexto del genitivo subjetivo, es algo común a estas dos áreas del saber. Tanto la una como la otra afirman que dicha respuesta sea mediada históricamente, más allá de la abstracción o de afirmaciones dogmáticas.

Esta respuesta es constitutiva del sujeto religioso en su experiencia. Esta experiencia religiosa es también una experiencia de liberación en cuanto ella transforma y genera cambios en el sujeto que la vive, a través de una apertura particular del ser humano, desde un componente trascendental de su relación con lo divino. Que la respuesta sea constitutiva no significa que no sea mediada históricamente, ya que las convicciones no son dogmas ni abstracciones sino experiencias vividas y orientaciones de la existencia. Contextualizar o inculturar aquí tiene que ver con la necesidad de situarnos en el contexto de la experiencia religiosa.

Hay varios movimientos de una filosofía de la religión. Una que permanece anclada en la modernidad y otra que pretende superarla. En cada caso también hay varias alternativas: o anclarse perdiendo la propia vocación o superarla olvidando la responsabilidad ética. En esta última para salir de la incertidumbre y la angustia necesitamos recuperar la conexión entre ser humano y mundo que se vio rota en la modernidad. La conexión entre el hombre y el mundo se logra a través de las religiones. La modernidad rompió este nexo y su propia lógica interna no podía ser auténticamente religiosa (Balderas, 2003: 8).

Filosofía de la Liberación y Teología

En segundo lugar entre filosofía de la liberación y teología de la liberación no solo encontramos como referentes comunes la idea de una praxis emancipadora sino el trasfondo que les mueve: el ideal de una nueva humanidad, la crítica a sistemas que oprimen al hombre reduciéndolo a un objeto, descartando su realidad humana. La denuncia frontal contra la pobreza y las discriminaciones, la opción por los menos favorecidos y los grupos excluidos de la sociedad. La preocupación social es un factor común entre estas dos áreas, el deseo de liberarse de todas aquellas cadenas ideológicas y culturales que no han dejado que el pensamiento autóctono progrese debidamente.

En síntesis: se trata de una emancipación de corrientes económicas (liberalismo y marxismo) y de corrientes culturales (eurocentrismo), que no ayudan a que el hombre latinoamericano pueda apropiarse realmente de sus valores nacionales y personales. Aclarando que no es una crítica vacía, desde el aire, sino el firme compromiso, con los pies sobre la tierra, de reclamar una liberación que nos pertenece, generando entonces una reflexión inculturada sobre la praxis, pero desde un profetismo filosófico que no solo anuncia sino que denuncia incorporando intrínsecamente lo universalmente situado.

La teología como “palabra sobre Dios” debe siempre volver al interlocutor de su discurso. Nuestro “hablar” es distinto al “hablar” de Dios, y la teología tiene esa doble tonalidad: nace de la Palabra en mayúscula (Dios revelado) y está mediada por la palabra en minúscula (el lenguaje humano). Eso no significa que ella renuncie al Misterio, sino que al contrario, ella es una reflexión encarnada en la ex-

periencia de cada ser religioso. En este sentido la modernidad desde la percepción latinoamericana se ha visto como algo superado en algunos casos, intentando rebuscar términos e inventar nuevos símbolos, que a la larga no satisfacen al canon del sentido común en la realidad que vivimos. En muchos otros casos hay un retorno al Logos del moderno, pero leído desde nuestros contextos, buscando cordializar más su alcance.

Por consiguiente, una modernidad que libere, no es contraria a la reflexión latinoamericana, si sus ideales son interpretados a la luz de las culturas y de las necesidades de los pueblos. El hombre postmoderno no puede liberarse de la religión para construir liberación, ni tampoco volver a ella suprimiendo las creencias, sino que desde la fe, necesita liberarse de las barreras conceptuales vacías, para descubrir el ímpetu de la experiencia de Dios, como fuente de liberación, inclusive reconociendo que cada palabra es una acción liberadora si nace coherentemente del encuentro personal con el Dios de toda teología y filosofía.

Ética y religión

En tercer lugar, entre ética y religión hay muchas diferencias pero también semejanzas. La acción es el terreno común en ambas como constitutiva de la persona. La diferencia entre valores religiosos y valores éticos no es del todo plausible ya que muchos valores religiosos son orientados desde una actitud ética y muchas definiciones éticas tienen un presupuesto también religioso. Por ejemplo el valor de las virtudes teologales o de los frutos del Espíritu Santo en el caso religioso y la objeción de conciencia en el caso ético. Adela Cortina destacaba dos parábolas del tercer milenio, la de la alianza y la del contrato, entre el libro del Génesis y el Leviatán de Hobbes. Son dos formas de ser persona, una religiosa y una política. Dice que la ética fue sucedánea de ambas en algún momento de la historia. Ella sostiene que la relación entre ciudadanía y religión debe plantearse entre propuestas que den cuentas de los mínimos de justicia para la convivencia. La religión es aquí un fenómeno pluridimensional y la ética cívica tiene que ver con los mínimos exigibles. No una “religión a la carta” según gusto y necesidades sino una que articule espiritualidad con la ciudadanía (Cortina, 2001: 13, 471).

La articulación sabia que remite Adela Cortina, no incumbe solamente a la relación pública entre la religión y la ética, sino también a otras áreas de estudio sobre tales instancias. Por ejemplo la filosofía moral y la teología moral, la filosofía de la religión y la teología de la liberación. En nuestro caso vamos a dedicarnos un poco más a esta última, y luego de estas aclaraciones necesitamos resaltar que la coincidencia de objetos de estudio entre la filosofía de la religión y la teología de la liberación, se encuentra en el hombre religioso, en la experiencia religiosa, que no es el “sacro” en sí mismo, sino la experiencia del “sacro”, no Dios, como en las teologías tradicionales, sino la experiencia de Dios.

La contextualización de esta experiencia es la constatación de un deseo de liberación que no es inmanente sino que trasciende la misma situación porque quiere ir más allá. Esta experiencia de Dios es vista desde la teología de la liberación desde una perspectiva más contextualizada, mirando las circunstancias desde el compromiso religioso, observando la experiencia religiosa desde un compromiso por la realización del hombre en su sociedad: “Una religión autosuficiente, ajena a la ética civil, acaba identificando a su Dios con un ídolo, sea su interés egoísta, sea la nación, sea la preservación de sus privilegios. (...) Una ética civil autosuficiente, ajena a las religiones, acaba convirtiéndose, para su desgracia, en ética estatal, y el ciudadano acaba engullendo al hombre” (Cortina, 1995: 28).

Una teología y filosofía que liberen a la religión de la autosuficiencia idolátrica es una tarea todavía por construir. Contextualizar la religión significa asumir los desafíos de una ética civil, pero contextualizar la ética quiere decir también no descartar a las religiones. Creo que una manera de situar más la teología latinoamericana está en que ésta asuma, sin descartar las cosmovisiones, la ética de mínimos (Adela Cortina), y la incorpore a su lenguaje de la praxis. Ciertamente que la novedad de ver la religión desde una visión de ética de máximos y la comparación con la ética de mínimos es interesante. La profesora Adela Cortina se basa en el modo de análisis del pluralismo. Las éticas de máximos serían cosmovisiones de lo que es el hombre y cómo debe obrar en sociedad. Los máximos tienen que ver con la concepción de una vida buena y la búsqueda de la felicidad. En cambio los mínimos se refieren a las implicaciones de la justicia pedidas para todos en el ámbito moral.

Este concepto de religión en la dimensión ética es muy importante y debemos asumirlo incluso dentro del diálogo entre ética cívica o ética laica y la teología moral de la liberación.

¿Una hermenéutica crítica de la liberación?

Después de estas tres diferencias necesitamos dar un paso más, siguiendo con el esquema del filosofar inculturando. Creemos que el horizonte que permite que esta forma de filosofar en la inculturación, no se pierda en las abstracciones que tanto denuncia, lo aporta la hermenéutica crítica. La crítica en la hermenéutica, que aquí reclamamos surge de la necesidad de precisar mejor la metodología de análisis de los hechos. Ciertamente que aquí colocamos un adjetivo difícil de entender, ya que no siempre ser crítico, equivale a usar el sentido crítico de la razón en el campo argumentativo. La criticidad es vista en la historia de la ciencia, o como una vía de diferenciaciones en el análisis de algo o como una herramienta de cotejo con la realidad. Hay una tercera dimensión, que ha aportado la teoría del discurso de K. Apel y de J. Habermas, que se trata en un sentido diverso a las anteriores. Ella trabaja en un enfoque discursivo, sin por esto, dejar de ser encarnado social y comunicativamente en la realidad, donde ser crítico significa cuestionar el mismo discurso que lo produce, e incorporar elementos nuevos y aportes a la realidad contextual en que vivimos.

A nuestro modo de ver las cosas, creemos que a una hermenéutica de la liberación latinoamericana, no solo le preocupa la búsqueda de la felicidad, sino también los mínimos de justicia, y en este sentido, ella se mueve entre los dos ámbitos, sin ánimo a convertirse en una teología política en su campo de interpretación, ni en una reflexión estrictamente dogmática de la realidad de los pueblos. La denuncia para exigir mínimos de justicia es algo implícito en la enseñanza de la teología de la liberación. La filosofía de la religión que surge en este terreno, aunque movida desde su corazón por “los máximos”, nace sobre todo de la cosmovisión de la experiencia religiosa en Latinoamérica, y también, de una manera muy particular, esta reflexión intenta que lo que analiza, concuerde con las exigencias de una ética cívica de mínimos de justicia en las sociedades oprimidas.

Aunque debemos aclarar que el significado es muy amplio tanto del fenómeno religioso como de la ti-

pología de la experiencia religiosa, en consecuencia, no basta solo decir que la experiencia puede tener dos ámbitos de similitud (lo máximo y lo mínimo), sino que cada uno lo procesa de manera diversa. Por ejemplo, la experiencia religiosa en sus múltiples implicaciones (Cf. Alessi, 2005), y desde una filosofía de la liberación, tiene más que ver con una experiencia más constitutiva del hombre a Dios, que en el caso de la teología de la liberación, no importa tanto las razones trascendentales de dicha experiencia como su concreción histórica y aporte práctico en la liberación de la sociedad.

Retórica y liberación

La hermenéutica se materializa por medio del discurso. La crítica es lenguaje. Todo esto nos lleva a plantearnos la posibilidad del lenguaje sobre Dios en una teología contextualizada. Algo que inmediatamente nos coloca en una posición muy particular, ante dos extremos, quienes ven la realidad pensando que ella existe por sí misma y que el lenguaje es algo vacío, y quienes buscan detenerse más en la forma de hablar, que en lo que realmente está sucediendo. Ninguna de esas dos vías serán satisfactorias para un acercamiento al contexto que la teología y la filosofía reclaman cuando exigen la liberación.

Por consiguiente, debemos agregar que el lenguaje teológico de la liberación no es autosuficiente y necesita de la variedad de perspectivas del pensamiento filosófico sobre la religión, desde donde es pertinente una “asunción responsable” para el discurso que se relate. Sin la retórica y sin el acuerdo comunicativo no podemos llegar a ningún lado. Esta armonía viene dada por una “retórica conversora”. La hermenéutica de la liberación latinoamericana necesita de una retórica que transforme la realidad. No es cierto que no sea importante este talante del discurso, al contrario necesitamos de él, para poder canalizar mejor nuestras reflexiones. Asumir el discurso y la retórica debe ser un acto responsable ya que permitirá situarnos de manera más amplia y contextualizada.

Interpretar desde una retórica que suscite conversaciones, que toque al sujeto, que lo modifique (Foucault), para poder ayudar a transformar la sociedad, es un compromiso discursivo, desde una praxis comunicativa.

Asumir un discurso coherente, no significa una elección por una lógica impuesta desde otros contextos, sino que expresa la posibilidad de valorar la tradición hermenéutica y de apropiarnos de un discurso válido, no porque la mayoría lo apruebe, sino porque es coherente, o mejor dicho porque encarna el mensaje de Jesús, desde la opción por los pobres y los más necesitados. No es solo hablar de política sino valorar la necesidad de democracia verdadera, no solo es hablar de lenguaje teológico y análisis de las palabras desde una filosofía de la religión, sino de conocer, purificar y orientar nuestra manera de hablar de Dios, según el grito del inocente. No es un panegírico sobre el bien ni una lamentación sobre el mal, sino un intento por comprender el mal, el sufrimiento, el dolor, desde la esperanza de un cambio.

Liberación y experiencia religiosa

Hemos visto que la metodología del filosofar inculturando se orienta mejor en la interpretación crítica de la realidad. Hemos observado que la religión, desde la filosofía, la teología de la liberación y la ética, es una realidad siempre dinámica. Ahora necesitamos avanzar un poco más en esta aproximación. La religión, ya de por sí, tiende a la liberación de la persona. Así como el discurso sobre Dios debe generar cambios, así también el modo de entender la experiencia religiosa, podrá condicionar positivamente el discurso sobre la religión. En otras palabras, nuestra forma de ver lo religioso, puede afectar la forma de hablar sobre Dios y sobre la ética de máximos presente en las religiones.

No obstante, y ante la complejidad de este fenómeno, queremos decir que tanto la experiencia liberadora como la experiencia religiosa, tienen como matriz común la relación o aperturalidad a un ser trascendente y un compromiso histórico con el mundo. De aquí que la dificultad de una definición de este tipo reside no tanto en la amplitud del término como en las dimensiones del fenómeno religioso, que no solo abarca una costumbre o un ritual sino que va más allá, incluso podemos decir que trasciende las fronteras de lo objetivo y subjetivo, entrando muchas veces en un nivel más complejo.

Decir que la experiencia religiosa es constitutiva, no da a entender que sea una experiencia canónica o absolutista. Que exista una experiencia religiosa significa, en primer lugar, que hay una apertura en

todos los hombres hacia la trascendencia, más allá de la devoción particular o de la profesión de fe, se trata de algo propio del ser humano, incluso cuando optamos por no creer. Pero en segundo momento, significa que tenemos una experiencia de las convicciones, o mejor dicho, que estamos orientados intencionalmente, y esto ya de por sí, no es algo accidental ni accesorio, y tampoco tiene que ver con dogmatismos cerrados, sino que se trata de una orientación personal y social hacia un ser superior, o por lo menos hacia algo que esta fuera de nosotros.

No basta con situarnos en el plano de una interioridad o soledad epistemológica, que parece más egoísmo que compromiso, buscando purezas que no existen en la realidad, ya que la interdisciplinariedad es el punto de arranque y de despliegue, de un análisis más acorde a la reflexión sobre la liberación. Entonces, debemos siempre mirar más allá, y otras dimensiones del saber son compañeras de camino, porque inclusive, en ocasiones necesitamos ubicarnos sobre sus hombros, aunque con nuestros propios ojos, para explicar mejor los eventos.

Ciertamente, es verdad que G. Van Der Leeuw privilegiaba más el momento subjetivo de la religiosidad, y no podemos dejar a un lado los distintos campos de mediación, donde la religión se desarrolla en la vida del hombre, su pensamiento, su familia, su vocación social, su acción social, su testimonio. Ciertamente que en esta búsqueda de razones para describir el fenómeno religioso, tanto en la filosofía de la religión como en la teología de la liberación, el sentimiento religioso predominante en una cultura, no puede separarse de su actitud ante la realidad que le circunda.

En este proceso aceptamos que “el orden de sucesión histórica no determina la estructura” pero sin descartar la historicidad del mismo proceso religioso como fenómeno o como suceso. El descubrimiento de este evento nos ayudará a evidenciar que la fenomenología de la religión es también la búsqueda de una comprensión de la religión, al interno de la prioridad de la experiencia religiosa vivida, y unida a la conciencia del carácter cifrado y alegórico de cada discurso sobre la religión, en cuanto se revela al hombre (Van Der Leeuw, 1937: 91). Aquí hablar de experiencia no es solamente situarla en el orden de la interioridad mística, sino ubicándola en la misma constatación del vivir, del sentir, del yo, del tú, incluso desde la misma experiencia del nosotros. Ciertamente que esta aproximación valora la experiencia cristiana mística como un camino integral donde la interioridad y las acciones no son dos momentos aislados sino que se desarrollan en mutua conexión vital en la experiencia de lo divino en cada ser humano.

¿Crear que se cree?

Uno de los errores actuales consiste en relegar las convicciones a la dimensión privada. Esta realidad preocupa a la teología y filosofía de la liberación, ya que si la filosofía de la religión, concibe lo religioso desde un ámbito cerrado, sin posibilidad de lo público, puede condicionar e incluso ser obstáculo, para la tarea crítica. La hermenéutica de la liberación, si prescinde de la luz de las convicciones y de las disposiciones, al final se confundirá con una ideología de cualquier tipo. La experiencia religiosa no es una suposición vacía, sino que hay en ella tendencias firmes.

A propósito de esto, tenemos el “creer que se cree” de G. Vattimo, como un retorno a la religión en el mundo postmoderno. Aquí es importante definir los límites de la positividad de la religión valorando más la creaturalidad e historicidad, más allá de

las columnas de Hércules dogmáticas. Este autor apela a un origen no metafísico y propone una experiencia religiosa desde la contingencia del ser, desde la sensación de finitud. Distingue un cristianismo kenótico en el cual Jesús desenmascara los mitos, siendo el significado mismo de la historia de la salvación.

Más allá de la preferencia por el cristianismo, debemos determinar el sentido de esta idea, ya que este “creer que se cree”, es la actitud de quien cree, no obstante la adhesión a la modernidad que impulsa a no creer. Quien “cree de creer” está disponible a la escucha y al diálogo, pero lejos de la fantasía y el fundamentalismo religioso. Este continúa creyendo, pero no en el Dios autoritario sino en el Dios amigo de quien cree. Este “creer que se cree” lleva a una ética del respeto, del diálogo, de la solidaridad, una ética contextualizada en una era postmetafísica (Vattimo, 1996: 112, 64, 38). La religión en una era postmetafísica, no se debe limitar a una ética del diálogo y a la construcción de la salvación, pues en una época donde no hay más fundamentos absolutos y metafísicos, “creer que se cree” debe convertirse en esperanza viva de que se cree realmente (Vattimo, 1996: 97).

No necesariamente para creer necesitamos suspender las propias creencias. El valor de la aproximación de G. Vattimo, es que regula el deseo de creer con la realidad vivida. Sin embargo para creer, no basta solamente con desvincularse de cualquier imagen de verdad o de dogma, sino que hace falta preguntarse por la posibilidad de que cada cosa, incluso aunque sea un máximo en la vida, mantenga relación con los mínimos (sacando de contexto algunos conceptos de Adela Cortina pero no sin sentido) en mi perspectiva y en mi comunidad.

El “creer que se cree” nunca va a liberar al discurso sobre Dios de caer en formulismo si prescinde de las convicciones, al contrario lo encarcela en una determinada pretensión filosófica, que si se observa con detenimiento, es esencialmente opuesta a la experiencia religiosa, que es ante todo dinamismo y apertura a un otro. Al creyente no le basta con “creer que cree” para decirse postmoderno o para estar a la altura de los tiempos, sino que necesita creer realmente en lo que cree, y esto no es fanatismo ni fundamentalismo, sino simplemente la expresión profesa de la experiencia religiosa, como convicción y vida.

Convicciones y búsqueda de Dios

En la discusión sobre el tema de la verdad, y en ella sobre las convicciones, hay diversas opiniones. A veces, en el ámbito de la teología de la liberación, podrían surgir malentendidos, en la forma de ver la búsqueda de Dios, ya que al suprimir algunas certezas o prejuicios, prácticamente relegamos la liberación real del sujeto religioso a un terreno ideal o a un terreno subjetivo o individual. Esto ciertamente no es saludable para un discurso sobre la religión. Una reflexión que se llame “crítica” debe afrontar esta realidad y otorgar la validez de las convicciones religiosas en el ámbito de la fe del creyente.

En esta parte nos gustaría reflexionar sobre la necesidad de precisar el horizonte hermenéutico de las convicciones. Para E. Fromm las convicciones no provienen de las ideas ni de los sentimientos sino del carácter, de la personalidad movida, sea por la razón como por el amor. Los actos humanos pueden obedecer a convicciones arraigadas en el hombre. El pensamiento crítico es una garantía para que las convicciones propias no sean contrarias a la felicidad de sí y del otro. Este pensamiento es defensa

ante las adversidades del camino y las mentiras que podamos introyectar en el camino.

Este autor insiste en la diferencia entre ser y tener. Para el hombre es trascendental la elección en ambas situaciones. Es importante, en el análisis de las convicciones, lo que él llama “actividad interior” o “uso productivo” de los dotes y dones que se poseen, además de la capacidad para liberarse de la cárcel del yo. En este proceso es necesario despojarse de lo superficial ante la tendencia irreversible del poseer, que es propia de la modalidad del tener, en la cual nos aferramos a seguridades efímeras que surgen de nuestro egocentrismo. Contrario a ésta, encontramos la modalidad del ser, donde “se es lo que es”, y no hay miedo a perder los propios hallazgos personales, pues nadie puede amenazar lo que somos. Las convicciones en el modo del tener surgen del temor y de la competencia, pero en el modo del ser, las convicciones nacen de la libertad y de la oferta hacia los demás (Fromm, 2007, 92, 109).

Para Agustín Domingo, “la narratividad no describe la particularidad de un grupo de creyentes replegados sobre sí mismos” sino que es algo más complejo. En este sentido distingue, siguiendo a Weber, la experiencia religiosa, desde la responsabilidad y desde la convicción. Alertando sobre la posibilidad de una tendencia a identificar la convicción religiosa con dogmatismo religioso. Sostiene que las convicciones no están al margen de la razón moral. No son irracionales, gracias a las convicciones la intención moral no es una luz intermitente sino que persiste y orienta nuestras disposiciones en la vida. Gracias a las convicciones las intenciones pueden persistir, pertenecen en el tiempo, en la mediación reflexiva entre persona y sociedad. Convicciones son disposiciones antropológicas, tienen que ver con la capacidad cognitiva, emocional y actitudinal para realizar y revisar normas, valores y principios, y esto es elemento importante al momento de acercarse al fenómeno religioso desde la filosofía como una ética narrativa para testigos y ciudadanos (Domingo, 2011: 8).

En síntesis, la apertura del hombre a Dios, tanto desde la filosofía de la religión como desde la teología de la liberación, es algo más que un nexo epistemológico, se trata del contexto mismo de su reflexión, o su lugar hermenéutico. En esta apertura -parafraseando a Edith Stein- el hombre experimenta su existencia, siente la condición humana tanto en los otros como

en sí mismo. En todas las experiencias, el hombre se experimenta a sí mismo, pero la experiencia de sí mismo es distinta a las demás experiencias. La experiencia del cuerpo no es algo externo sino que revela su propio yo. Es interesante que esta apertura no sea solo “hacia afuera” sino “hacia adentro”, ya que la existencia está “abierta para sí misma”. En este sentido se habla del hombre como “buscador de Dios”, tanto en lo externo como lo interno, el hombre encuentra huellas de algo que está por encima de él y sobre todo lo que se encuentra a su alcance. Dice Stein: “La pregunta acerca de ese ser, la búsqueda de Dios, pertenece al ser del hombre. Investigar hasta dónde puede llegar en esta búsqueda con sus medios naturales es todavía tarea de la filosofía, una tarea en la que la antropología y la teoría del conocimiento se encuentran” (Stein, 1987: 14-56).

Esta búsqueda de Dios es una experiencia particular pero no lejana de la comprensión de la persona como un “sí mismo” dinámico. La teología de la liberación en su afán por explicarla debe no solo denunciar las injusticias sino renunciar totalmente a todo aquello que desvirtúe a la persona, incluyendo doctrinas económicas que sean vanguardias en alguna cultura.

Religión como deseo de liberación

Así como ya Stein lo intuía cuando describía la búsqueda de Dios como algo esencial al hombre en su constitución personal, así también vemos que la búsqueda de Dios presupone además una “búsqueda de liberación” en cuanto Dios libera y redime al ser humano. En el corazón mismo de la religión (religare) encontramos un verdadero conatus de liberación, al estilo espinoziano o un instinto de inmortalidad al estilo unamuniano. Lo que nos interesa aquí, es resaltar según las características de la experiencia humana, que la experiencia religiosa tiende por sí misma, a buscar la liberación de la persona. Ésta se muestra en dos sentidos: como un don de Dios, revelado a través de la encarnación del verbo y de la redención del género humano, y por otro, como una obra que se busca a través de ciertas prácticas de liberación.

Recordemos que la religiosidad es como la “gama de respuestas con que el hombre se relaciona con el misterio” (Vélez, 1991: 88). William James en sus *Variaciones de la Experiencia religiosa*, hablaba de la forma de concebir las cosas en una mentalidad

sana de la religión. Nos referimos especialmente a la conferencia XVIII. Para este autor el sentimiento es la fuente más profunda de la religión y sostiene que las fórmulas filosóficas y teológicas son secundarias. En relación al “deseo de liberación”, que surge de la infelicidad interior, ubica al sentimiento como algo individual e inexpresable, que permite que sus resultados se conviertan en enigmas y misterios, paradójicos y absurdos, donde la filosofía es opuesta a todo esto. La tarea de la razón es redimir a la religión del individualismo nocivo y dar estatuto público y derecho universal a su capacidad liberadora (James, 2010: 204-205). Para James la filosofía vive de palabras y la experiencia religiosa no la constituyen las palabras sino la experiencia del hombre. Agregando además que cuando hablamos de las religiones de la Palabra no lo hacemos pensando en un simple estatuto lingüístico sino en la revelación de Dios en la experiencia humana. La Palabra de Dios libera porque es vida, trasciende el lenguaje, es experiencia antes que solo un simple signo o símbolo convencional.

Ante esta realidad compleja de la experiencia religiosa, y la crítica que hace el italiano Gianni Vattimo, que ya en cierto modo estaba en James, sobre la imposibilidad de los dogmas de expresar la esencia de la religión, queremos agregar la importancia que tiene el distinguir bien entre el talante de la religión y las creencias como tales. Decir que la religión debe liberarse de aquellas visiones reductivas de lo sagrado y de las cadenas del formulismo, no es decir que no existan convicciones en los hombres religiosos. El deseo de liberación, aquí significa no solo voluntad de salir “hacia adelante” (Progreso social), sino que significa capacidad de salir “hacia afuera de sí” (Progreso religioso), a través de la experiencia abierta a Dios, proyectada en las convicciones de las personas. La convicción nos ayuda a buscar esa verdadera “emancipación situada” que anhelamos.

Conclusión

Hemos visto como la experiencia religiosa, desde una filosofía de la religión contextualizada y situada desde el lugar hermenéutico latinoamericano, tiene un valor particular, pero aún aquí, nos encontramos entre dos posibles niveles de rechazo o de crítica, aquellos que condenan a la teología de la liberación, por salirse de los patrones de reflexión establecidos, en cuanto al círculo hermenéutico de la teología tra-

dicional, y aquellos que, desde el terreno filosófico o político, la confunden con una ciencia marxista que se abandona a sí misma para cumplir con un compromiso más ideológico que real.

De la filosofía de la religión que aquí tratamos hemos descrito las herramientas de análisis para nuestra aproximación, sobre todo desde la complejidad de la experiencia religiosa, en una perspectiva que busque “filosofar contextualizando”. Hemos dicho que intentamos evidenciar la necesidad de que se admita la religión, no en un sentido autosuficiente, sino como lo es realmente, y vista desde la praxis de liberación, asumirla como una experiencia de apertura y orientación.

Desde estas afirmaciones, nos decidimos a hablar sobre una hermenéutica particular, que en un plano general, incorpora las implicaciones y los retos que poseemos en la actualidad de nuestros pueblos y culturas. Invocamos la urgencia de un pensamiento teológico latinoamericano que encuentre en la religión que profesa la misma fuente para la liberación real de la sociedad.

En este recorrido debemos ver a la teología de la liberación como promotora de una crítica a los conceptos fuertes y opositora a la idea de las columnas de Hércules en la religión, ya que es contraria a los absolutismos religiosos reflejados en las incomprendiones y en los dogmatismos de letras fijas. Sin embargo, sugerimos evitar posturas reductivas de la experiencia religiosa, que pretenden relegar las convicciones a un terreno subjetivo e individual. De todo esto llegamos a la premisa que las convicciones religiosas son necesarias para el creyente y no pueden confundirse con fanatismos intolerantes, sino que ellas aportan a la liberación real de las sociedades.

La reflexión teológica y filosófica latinoamericana ha visto la relación liberación y religión de diversas formas según el énfasis situacional que las orienta. Hemos visto como dicha relación fue interpretada desde el Pacto de las Catacumbas como un modo de vida antes que una simple doctrina. La metodología del pensar la liberación inculturando la religión nos ha permitido distinguir críticamente el acceso del hombre a Dios, desde la liberación anhelada y preguntada desde los más recónditos espacios de nuestra memoria cultural. Desde otras disciplinas como

la ética, la filosofía, la teología y la retórica dicha relación puede tener matices diversos pero en el fondo mantienen un espíritu común: el deseo de liberación del mal como opresión. La visión de la modernidad ha influido en la forma de ver dicho movimiento, pero tenemos que estar muy atentos a no renunciar a las convicciones y a la dinamicidad de la experiencia religiosa. Si prescindimos de estos elementos nos queda solo un discurso vacío que denuncia y nada más.

Bibliografía

- Asmman, H. (1973). Teología de la praxis de la liberación, Salamanca: Sígueme.
- Alessi, A. (2005). Sui sentieri del sacro. Introduzione alla Filosofia della Religione, Roma: LAS.
- Grassi, P. (1998). Filosofia della Religione. Storia e Problemi. Brescia: Queriniana.
- Balderas, G. (2003) Filosofía y religión, México: Cuadernos fe y cultura.
- Cortina, A. (2001) Alianza y contrato, Madrid: Trotta.
- _____ (1993). Ética aplicada y democracia radical, Madrid: Tecnos.
- _____ (1995). “Ética civil y religión”, en El Ciervo: Revista mensual de pensamiento y cultura, N°. 532-533.
- Domingo, A. (2011). Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática, Madrid: Encuentro.
- Fromm, E. (2007) Del tener al ser, Paidós: Barcelona.
- James, W. (2010) The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Classics. New York: Library of America.
- Kloppenbun, B. (1966) Concilio Vaticano II, Volume V, Petrópolis: Vozes.
- Scannone, J. (2005) Religión y Nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina, Barcelona: Anthropos.
- Sobrino, J. - Ellacuría, I. (1990) Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación. Madrid: Trotta.
- Stein, E. (1987) La Estructura de la Persona Humana, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tamayo, J. (1989). Para comprender la teología de la liberación. Pamplona: Verbo Divino.
- Van Der Leeuw, (1937) De primitieve mensch en de religie, Germany: Groningen.
- Vattimo, G. (1996) Credere di credere, Milano: Garzanti.
- Vélez, J. (1991) Filosofía de la religión. Al encuentro con Dios. Bogotá: CELAM.