

A PROPÓSITO DE LOS PROYECTOS EDITORIALES DE ENRIQUE D. DUSSEL (1972-1988)*

DIEGO R. PICCARDO
JORGE A. VÁZQUEZ
JOSEP I. SARANYANA

1. CEHILA: Origen y proyectos editoriales

Procuraremos describir en pocas palabras la metodología con que CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica) ha querido llevar adelante su obra más importante: la *Historia de la Iglesia en América Latina*¹. Nos detendremos particularmente en la persona y pensamiento de Enrique Dussel, presidente de la junta directiva de CEHILA desde su fundación. Es autor del tomo I/1, donde se describen los criterios que guían los once volúmenes que componen esta historia de la Iglesia, y es a la vez el coordinador de todo el proyecto.

*. Esta comunicación fue presentada y discutida en un seminario sobre «Metodología histórica», celebrado en el Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, en marzo de 1989.

1. La *Historia General de la Iglesia en América Latina* es una obra escrita por un gran número de autores, que constará de once tomos, la mayoría de los cuales están ya editados. Pretende describir la historia de la evangelización de América hasta nuestros días. Hasta el momento, se hallan publicados los siguientes tomos: *Historia de la Iglesia en América Latina. I/1. Introducción General*, Salamanca 1983; *II/1. Historia da Igreja no Brasil. Primeira epoca*, Petropolis 1977; *II/2. Historia da Igreja no Brasil. Segunda epoca*, Petropolis 1980; *V. México*, Salamanca 1984; *VI. América Central*, Salamanca 1985; *VII. Colombia y Venezuela*, Salamanca 1981; *VIII. Perú, Ecuador y Bolivia*, Salamanca 1988; *X. Fronteras: A history of the Latin American Church in the U.S.A. since 1513*, San Antonio 1983. Se encuentran en preparación los siguientes tomos: *III. Historia de la Iglesia en el Brasil en el siglo XX*; *IV. Caribe*; *IX. Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay*; *XI. Filipinas, Angola y Mozambique*.

Como se sabe, CEHILA nació en 1973 dentro del CELAM para estudiar los ya casi cinco siglos de la evangelización en el Nuevo Mundo y, con los datos recogidos, escribir una historia general de la Iglesia en América Latina². La cuestión metodológica fue muy controvertida. Las diferencias fueron tales que, al poco tiempo, CEHILA se separó del CELAM³. CEHILA se constitu-

2. La revista «Ecclesia» (Madrid 1973) 1725, lo reflejaba en la siguiente noticia: «EDICIÓN DE UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN LATINOAMÉRICA: En un reciente encuentro en la sede de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, con la presencia del secretario general del CELAM, Mons. López Trujillo, se estudió el proyecto de llevar a cabo la edición de una Historia de la Iglesia en Latinoamérica. Se deliberó sobre la metodología de la ciencia de la historia de la Iglesia, sobre la periodificación de la historia de la Iglesia en América Latina y sobre la planificación operativa de los trabajos de CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica) hasta el año 1976, y la aprobación de los Estatutos de la Comisión. Todos los trabajos del primer encuentro serán editados en un tomo, donde constarán las ponencias de los participantes y las discusiones. El trabajo estará concebido en tres épocas: I. La cristiandad americana (1492-1808); II. La Iglesia y los nuevos estados (1808-1930); III. Hacia una Iglesia latinoamericana (1930-1962). La obra constará de nueve volúmenes de 500 páginas cada uno».

3. La revista «Palabra» 88 (diciembre 1972) 19, se refería a una denuncia presentada por la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica: «comienza la XIV Asamblea General del CELAM, en Sucre (Bolivia). Esta asamblea de la Conferencia Episcopal latinoamericana viene preparándose desde hace tiempo, y a la misma han acudido cinco cardenales y cuarenta y siete obispos. La conferencia se reúne en un clima de esperanza no carente de tensiones ante la renovación total de los cuadros directivos del organismo, y el ambiente enrarecido creado por la acusación de ser 'netamente marxista', lanzada contra el CELAM por la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica, cuando recibió de este organismo el encargo de hacer un estudio histórico sobre la Iglesia latinoamericana. El presidente de la Comisión Pastoral del CELAM ha pedido a la Academia de Historia que concrete los cargos y diga quiénes son los marxistas infiltrados en el organismo. Como es natural, el CELAM necesita presentarse al Pueblo de Dios —dice 'Noticias Aliadas'—, identificado con los verdaderos principios cristianos». En el número 95 (julio 1973) 22, «Palabra» refería lo siguiente: «HISTORIA ECLESIASTICA. Otra noticia relacionada con el CELAM. La Junta de Historia Eclesiástica Argentina, organismo dependiente del Episcopado, ha resuelto no aceptar el ofrecimiento que se le hiciera para colaborar en la redacción de una 'Historia general de la Iglesia en América Latina', 'por hallarse dicha junta en fundamental desacuerdo con el criterio que la inspira, al que considera anticientífico y que podría interpretarse como concebido con criterio sectario'. Esta resolución se halla contenida en la nota que se ha hecho llegar al profesor Enrique Dussel,

yó entonces como asociación civil totalmente autónoma al frente de la cual permaneció Dussel. A partir de tal momento, la citada institución desarrolló una labor muy grande, convocando simposios internacionales, de carácter anual, en diversos puntos de Latinoamérica⁴, reuniendo distintos coordinadores y especialistas invitados, presentando y discutiendo diversos proyectos, etc. Además,

presidente de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), organismo del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)». Finalmente, en el número 88 (octubre 1973) 15-16. «Palabra» comentaba: «Y relacionado con el CELAM, hay que señalar la renuncia de este organismo a toda responsabilidad en la preparación de una historia de la Iglesia en América Latina».

4. El I Simposio: «Para una Historia de la Iglesia en América Latina» (3-7 de enero de 1973, Quito, Ecuador) es reflejado en la información de la Revista «Ecclesia», que citábamos en la nota 2. Además de lo reseñado en ella, en él se eligieron las autoridades estatutarias, y posteriormente se publicaron las ponencias y discusiones. (Estos datos se encuentran publicados en A.A.V.V., *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1975.) El simposio de 1974 (San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México) trató sobre Bartolomé de Las Casas, y en él se estudió la significación de los trabajos lascasianos para la historia de la Iglesia. El III Simposio llevó por tema «La evangelización en América Latina» (octubre de 1975, Santo Domingo), y estudió la metodología evangelizadora. Además, en este mismo año, del 10 al 14 de marzo, se realizó en Bogotá el «I Encuentro del equipo protestante de CEHILA». El IV Simposio (Panamá, diciembre de 1976) analizó la «Problemática del protestantismo latinoamericano en el siglo XX (Conmemoración del LX Aniversario del Primer Congreso Misionero Protestante Latinoamericano, Panamá, 1916)». En diciembre de 1977, en Salvador de Bahía, tuvo lugar el V Simposio: «Historia de la religiosidad popular en América Latina». El tema del VI Simposio (julio-agosto de 1978, Melgar, Colombia) fue: «Medellín: su significado histórico (1968-1978)». El VII versó sobre la «Metodología de la historia de la Iglesia en América Latina», y se desarrolló en San Juan de Puerto Rico. VIII Simposio: «Historia de la teología en América Latina» (julio 1980, Lima). Aquí se lanzó el proyecto de escribir una obra sobre este tema, cuyos dos primeros volúmenes ya están a la venta (San José de Costa Rica, 1981 y 1985). IX Simposio: «De las reducciones a las luchas indígenas actuales» (1981, Manaus). X Simposio: «La presencia de los negros en América Latina y el Caribe» (1982, Trinidad). XI Simposio: «La mujer pobre en la historia de la Iglesia en América Latina» (1983, Texas). En 1984 tuvo lugar la «I Conferencia General de Historia de la Iglesia en América Latina», en la que se realizó una evaluación en torno a los *polos problemáticos* que se planteaban sobre la labor de CEHILA. Además se decidió que la periodicidad de los Simposios fuese de 18 meses. Es así que, en 1986, se celebró en São Paulo el XII Simposio: «La clase obrera en la historia de la Igle-

en los citados encuentros se concretaron varias iniciativas con la ambición de llegar a un público más amplio y no especializado⁵. Así, pues, las actividades editoriales de CEHILA son ya muy numerosas, como consta por el catálogo de 1986⁶.

sia en América Latina», y, en 1987, se hizo el XIII: «La clase campesina y la historia de la Iglesia en América Latina» (La Paz, Bolivia). El equipo Protestante ha colaborado en varios de los simposios y en los diversos libros de CEHILA, pero su labor es, al menos cuantitativamente, bastante inferior a la del resto de CEHILA.

5. Al respecto podemos leer lo siguiente: «Desde el primer encuentro de CEHILA en Quito, en enero de 1973, surgió la cuestión de los destinatarios de nuestro proyecto historiográfico. ¿Para quién vamos a producir una historia de la Iglesia en América Latina 'a partir del pueblo'? Si nuestro punto de partida básico consiste en escribir la historia del pueblo, de las clases oprimidas, ¿no será lógico orientar esta producción hacia el mismo pueblo? ¿Cómo realizar eso en la práctica? Esta idea fue madurando hasta que, en la V Asamblea de CEHILA, celebrada en Salvador de Bahía, Brasil, en 1977, se acordó la creación de un proyecto específico dentro de CEHILA denominado *Versión Popular*» (CEHILA-1973-1986, D.E.I., San José de Costa Rica 1986, pág. 24).

6. Este catálogo ha sido citado en la nota anterior. En él, y a título de ejemplo podemos ver la siguiente descripción de la «Historia mínima de la Iglesia»: «Esta nueva colección de CEHILA busca presentar una *historia resumida y sintética por países latinoamericanos*, que tiene por destinatarios al lector de clase media, militantes y agentes de pastoral críticos. Se trata de una historia de la Iglesia latinoamericana escrita con los criterios de CEHILA, ahora sí, profundamente interpretativa y desde el pobre, desde el pueblo oprimido con sentido de liberación» (pág. 34). Algunos de estos tomos ya han sido puestos a la venta (se trata de obras de aproximadamente 100 págs. cada una).- Poco más adelante (págs. 36-37) el catálogo describe los «Talleres populares de historia del cristianismo», pensados primordialmente para comunidades cristianas de base y para agentes de pastoral. En ellos —al estar dirigidos a un público sencillo— «no hay una preocupación por el tratamiento enciclopédico de los problemas, sino por su relectura desde la perspectiva de los pobres y de la construcción de una sociedad justa y fraterna».- Si volvemos a la página 29, encontramos la reseña de la colección «Historia de la Teología», cuya descripción transcribimos: «El proyecto de una historia de la teología incluye todas las expresiones del pensamiento cristiano, las estrictamente teológicas y también las implicaciones teológicas en el pensamiento filosófico, jurídico, literario o artístico. Es por otro lado un proyecto ecuménico: tratamos de construir una teología latinoamericana, que incluya todas las corrientes religiosas y cristianas propias de nuestro continente. Queremos además reconstruir la teología a partir de nuestra creatividad teológica; la teología europea que simplemente repercute en nuestro continente o que es simplemente una repetición de la teología extranjera, no nos interesa sino

Dados estos presupuestos, nos ha parecido importante desarrollar un breve perfil de Enrique Dussel y una reseña de lo que él entiende por Historia de la Iglesia, cosas que sin duda nos ayudarán a comprender mejor toda la labor de CEHILA.

2. Perfil bio-bibliográfico de Enrique Dussel

Enrique D. Dussel nació en la ciudad de Mendoza (Argentina), en 1934. Casado, es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) y en Teología por el Instituto Católico de París. Es también Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid y Doctor en Historia por La Sorbona. Fue profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Instituto Latinoamericano de Pastoral. Desde 1976 fija su residencia en México. Aparte de su cargo en CEHILA, es miembro fundador de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo.

La labor científica de Enrique Dussel⁷ está marcada funda-

muy secundariamente. En la búsqueda de nuestras raíces históricas y teológicas hemos privilegiado, aunque no exclusivamente, el punto de vista del pobre, del indio, del negro, del oprimido en general. Este es el auténticamente 'otro' al centro colonial de producción europea de teología. No descuidamos una visión de totalidad, pero buscamos reconstruir esa totalidad desde lo 'nuestro', que es el 'otro' a la dominación extranjera. Nuestra perspectiva no es occidental-colonial, sino americanista-tercermundista».

7. a) LIBROS: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1967; *El humanismo semita. Estructuras internacionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires 1969; *Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien 1504-1620*, Wiesbaden 1970; *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación, 1942-1972*, Barcelona 1972; *Camino de liberación latinoamericana: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano. Seis conferencias*, Buenos Aires 1972; *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, 1504-1620*, Cuernavaca 1972; *Para una de-structucción de la historia de la ética*, Mendoza 1973; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973-1975 (3 vol.); *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974; *Histoire et théologie de la libération. Perspective latinoaméricaine*, Paris 1974; *Camino de liberación latinoamericana II: Teología de la liberación y ética; seis conferencias*, Buenos Aires 1974; *El dualismo en la antropología de la cristiandad: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista*

mentalmente por los intereses de la liberación. Podríamos encontrar tal vez un remoto origen de estos intereses en lo que él mis-

de América, Buenos Aires 1974; *The history of the Church in Latin America: an interpretation*, San Antonio 1975; *Filosofía ética latinoamericana*, México 1976; *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, New York 1976; *Filosofía de la Liberación*, México 1977; *Religión*, México 1977; *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, México 1977; *Historia de la Iglesia en América Latina*, Bogotá 1978; *Ethics and the theology of liberation*, New York 1978; *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación: perspectiva latinoamericana*, Salamanca 1978; *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México 1979; *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, México 1979; *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Bogotá 1980; *A history of the Church in Latin America. Colonialism to liberation 1492-1979*, Gran Rapids (Mich.) 1981; *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I Volumen 1. Introducción General*, Salamanca 1983; *Historia de la Iglesia en América Latina (1942-1983)*, Madrid 1983; *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo VII: Colombia y Venezuela*, Salamanca 1981; *Ética comunitaria*, Madrid 1986; *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Bogotá 1986; *Filosofía ética de la liberación*, Buenos Aires 1987. b) ARTÍCULOS: *La doctrina de la persona en Boecio: solución cristológica*, en «Sapientia» 22 (1967) 101-126; *De la sécularisation au sécularisme de la science, de la renaissance au XVIII^o S*, en «Concilium» 47 (1969) 81-101; *La désignation des évêques au premier siècle du 'patronage' en Amérique latine (1504-1620)*, en «Concilium» 77 (1972) 117-124; *Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina y Fisonomía actual del catolicismo latinoamericano, considerando su génesis histórica*, Extracto de seminario, en A.A.V.V., *Fe cristiana y cambio social en América Latina, encuentro de El Escorial*, 1972, Salamanca 1973, págs. 65-99 y 345-351, respectivamente; *Dominación/liberación. Un discurso teológico distinto*, en «Concilium» 96 (1974) 328-352; *Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América latina*, en Equipo SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana I*, Salamanca 1975, págs. 63-82; *Histoire de la foi chrétienne et changement sociale en Amérique latine*, en A.A.V.V., *Les luttes de libération basculent la théologie*, Paris 1975, 34-99; *Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América latina*, en A.A.V.V., *La nueva frontera de la teología en América latina*, Salamanca 1977, págs. 174-198; *La cristiandad moderna ante el otro*, en «Concilium» 150 (1979) 499; *Arte cristiano del oprimido en América Latina*, en «Concilium» 152 (1980) 215-231; *Juan Pablo II y la historia de la Iglesia en América latina*, en «CEHILA» 18 (1979) 3-15; *¿Tomismo y metafísica en América latina?*, en «Análisis» 32 (1980) 219-235; *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla; Historia y Magisterio*, en Equipo SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana V*, Salamanca 1981, págs. 13-61; *¿Puede legitimarse «una» ética ante la «pluralidad» histórica de las morales?*, en «Concilium» 170 (1981) 515-525; *Expansión de la Cristiandad, su crisis y el momento presente*, en «Concilium» 164 (1981) 80-89; *Periodizzazione di una storia della Chiesa in America Latina*, en CS

mo cuenta como su «conversión» a una nueva forma de pensar y de concebir la historia de América Latina: «Hace veintidós años, en 1961, en Nazareth de Galilea, cuando trabajaba en el *Shikum* árabe junto a Paul Gauthier, y le relataba la historia de América Latina, al emocionarme por el hecho de que un pequeño grupo de conquistadores habían vencido con Pizarro al imperio Inca, aquel sacerdote obrero francés me preguntó: ¿Te emocionas por el dominador? ¿Es ésta una interpretación cristiana? ¿No es acaso el indio *el pobre*? (...) ¡Algún día deberíamos escribir una historia *al revés*, desde los pobres, desde los oprimidos!»⁸. Este va a ser, desde aquel instante, el espíritu que mueva a Dussel a escribir tanto sus libros como numerosos artículos de revistas. Trabajaba entonces de carpintero en Nazareth, en la construcción de casas con los *Compañeros de Jesús*, fundados por Paul Gauthier⁹, a la vez que discu-

1982 III 253-286; *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo*, en «Concordia, Revista Internacional de Filosofía» 6 (1984) 10-47; *Volksreligiosität in Lateinamerika. Grundlegend Hypothesen*, en NZMW 42 (1986) 1-12; *El paradigma del Exodo en la teología de la liberación*, en «Concilium» 209 (1987) 99-114; *¿Descubrimiento o invasión de América? Visión histórico-teológica*, en «Concilium» 212 (1988) 480-488. La enumeración expuesta no tiene la pretensión de incluir exhaustivamente todas las obras de este autor.

8. Enrique DUSSEL, *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1. Introducción General*, Salamanca 1983, pág. 12.

9. Paul Gauthier, nacido en 1914, estudió teología en el seminario de Dijón. Ordenado sacerdote en 1941, fue profesor de teología en el seminario mayor de su diócesis. Estuvo en Roma durante los dos primeros períodos conciliares, participando en las reuniones episcopales sobre el tema «Jesús, la Iglesia y los pobres». En 1955 se consagró a la evangelización de los pobres. Monseñor Harkim, arzobispo de Galilea, le llamó a Nazareth, donde, en adelante, trabajó como obrero de la construcción entre los árabes cristianos y musulmanes; después, en un *kibboutz*, entre los judíos. Fundó, junto con la hermana Marie-Thérèse, los *Compañeros* y las *Compañeras de Jesús*. Estos *Compañeros de Jesús* (sacerdotes, diáconos y laicos) viven en pequeñas fraternidades de dos o tres miembros, dedicados enteramente al apostolado obrero y a la evangelización de los pobres, trabajando como obreros en la metalurgia, en la construcción, etc. En 1958, fueron edificadas las ciudades obreras *Shikum*, en Nazareth, *Machroua*, en Beth-Saour, y *Etoile*, en Belén. En la primera de ellas fue donde E. Dussel tuvo el encuentro con Gauthier que mencionamos más arriba, y donde ocurrió su «conversión». Destacamos las principales obras de P. Gauthier: *Los pobres, Jesús y la Iglesia*, Barcelona 1964; *Consolez mon peuple. Le concile et l'Église des pauvres*, Paris 1965; *Jerusalén y la sangre de los pobres*, Madrid 1968.

tía sobre temas de historia de la Iglesia latinoamericana. Así recuerda a su maestro como inspirador de sus ideas: «Gauthier insistía, aun en referencia a la historia de la Iglesia latinoamericana, sobre la que hablábamos, que Jesús era el pobre y la Iglesia era o una Iglesia de pobres o traicionaba a su fundador»¹⁰. Con esta convicción, Dussel comenzó a preocuparse por la secularización, y a dedicar sus esfuerzos posteriores, en su tesis doctoral, a la historia del descubrimiento de América¹¹.

Ya en 1967, Dussel publicó sus ideas en *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*¹². En 1972 participó en el Encuentro de El Escorial, donde presentó un par de comunicaciones que nos descubren su plena coincidencia con la teología de la liberación. Mientras tanto, consiguió que el IEPAL¹³ de Montevideo acogiese su proyecto de historia de la Iglesia. En 1972 logró el patrocinio del CELAM y, apenas comenzado el año 1973, fundó CEHILA.

A continuación, y a partir de algunas definiciones que Dussel formula en el mencionado tomo I/1 de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*¹⁴, y en otras obras suyas, procuraremos desarrollar y comentar los criterios con que ha querido orientar su amplio proyecto historiográfico. Intentaremos agrupar estos conceptos dusselianos en torno a tres ideas principales: «la Historia

10. *Op. cit.* en nota 8, pág. 63. Esta vez parece referirse al año 1959, año en que se funda, según dice Gauthier, el *Shikum* árabe (vid. la nota anterior), en el cual está trabajando Dussel, momento que marca la «conversión» en su modo de pensar acerca de la historia en América, y no el año 1961 que menciona en esta misma obra, en página 12. En esta segunda alusión de su encuentro con Paul Gauthier es mucho más completa que la primera. Vemos como Dussel trabajó junto a este movimiento de los *Compañeros de Jesús* que dirigía Gauthier. Esta será la última mención que hace de su estancia en el *Shikum* árabe.

11. Para un estudio general sobre la doctrina de Dussel puede consultarse a F. L. MATEO-SECO, *Verdad e Historia. En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*, en estas mismas actas del X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra.

12. E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1967.

13. Instituto Episcopal de Pastoral en América Latina.

14. *Op. cit.* en nota 8. Analizaremos esencialmente las primeras 200 págs., que es donde habla de sus criterios metodológicos.

de la Iglesia como un quehacer teológico-científico», «el concepto dusseliano de fe, Revelación e Iglesia» y, por último, «el carácter dialéctico de la Historia, entendido como tensión entre pobres y ricos».

3. *La Historia de la Iglesia como quehacer teológico-científico*

Oigamos a Dussel: «La historia de la Iglesia reconstruye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero, al mismo tiempo, la historia de la Iglesia incluye, como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico, la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico»¹⁵. Esta definición, que fue fruto de largos debates en el seno de los primeros simposios de CEHILA¹⁶, parece lógica, en principio. En efecto, al hacer historia de la Iglesia debemos tener en cuenta, como criterio hermenéutico fundamental, que ésta es una institución divino-humana, como se propone en el Credo Apostólico.

En la actualidad es difícil encontrar autores que nieguen el carácter teológico-científico a la Historia de la Iglesia. Si analizamos, por ejemplo, la concepción de Hubert Jedin († 1980), por citar a un investigador reciente¹⁷, puede parecer, a primera vista,

15. *Op. cit.* en nota 8, pág. 11.

16. Aunque veremos más adelante la metodología usada en el estudio de la historia de la Iglesia, nos parece útil detenernos ahora en el siguiente párrafo de Dussel: «Especial importancia cobran para CEHILA los criterios de las diversas obras históricas que se emprenden. Al ser un equipo internacional, con muy diversos proyectos, con decenas y decenas de autores y participantes en los mismos, es necesario coincidir en una misma perspectiva sobre la Historia de la Iglesia. Los encuentros de Quito (1973) y Chiapas (1974), e igualmente de Santo Domingo (1975), se dedicaron especialmente a esta temática» (cfr. el catálogo, cit. en nota 5, pág. 2).

17. Resumiendo en pocas palabras el pensamiento de Hubert Jedin, podemos decir que la Historia de la Iglesia es teológica por su objeto, pues trata de una realidad divino-humana, toda de Dios y toda de los hombres, fundada por Cristo. Además, la historia de la Iglesia es histórica, porque debe aplicar con todo rigor el método histórico en el estudio de las fuentes. A la hora de anudar y enjuiciar los distintos hechos históricos, es imprescindible la fe. De otro modo no podrán alcanzarse los hechos sobrenaturales que jalo-

que las diferencias entre la concepción de Jedin y la dusseliana no son importantes. Sin embargo, en una lectura más profunda, notamos que las ideas son muy distintas, pues dependen de lo que se entienda por fe, por Revelación y por Iglesia¹⁸.

4. *Los nuevos conceptos dusselianos de fe, Revelación e Iglesia*

a) La fe que encontramos en las definiciones de Dussel ya no es la fe entendida como una realidad objetiva, revelada y sobrenatural¹⁹, una *fides quae*. Para él, las verdades de fe no son algo

nan su vida. Por consiguiente, debe distinguirse entre historia de la Iglesia e historia del cristianismo. En otros términos: la historia de la Iglesia es una disciplina teológica, por su género, e histórica, por su diferencia específica. Cfr. p.e. los siguientes artículos: H. JEDIN, *Introducción a la historia de la Iglesia. I. Objeto y método, introducción y actualidad*, en *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona 1966, I, 25-32; ID., *La historia de la Iglesia es teología y es historia*, en «Atlántida» 32 (marzo-abril 1968) 129-140; ID., *Storia della Chiesa come teologia e storia*, en «Communio» 47/48 (1979) 5-14. También puede ayudar: H. JEDIN, *Storia della mia vita*, Brescia 1987.

18. Para ilustrar lo dicho, transcribimos a continuación un párrafo de Jedin: «Del concepto que se tenga de la Iglesia dependen la inteligencia y finalidad de la historia de la misma. Los ilustrados o racionalistas de los siglos XVII y XVIII se la imaginaban como 'una construcción social natural, que existe junto a muchas otras dentro del Estado'. Según ellos, 'fue sin duda fundada por Dios, pero el espíritu de Dios no mora en ella'; son, antes bien, los hombres los que en ella dominan. A esta concepción antropocéntrica opuso J. A. Möhler la suya teocéntrica y definió la historia de la Iglesia como 'la serie de desenvolvimientos del principio de luz y vida comunicado por Cristo a la humanidad, para unirla de nuevo con Dios y prepararla para la bienaventuranza'. Cuando el historicismo de finales del siglo XIX intentó reducir la historia de la Iglesia a la historia profana y hacer del historiador eclesiástico un historiador laico, Albert Erhard introdujo la denominación de 'teología histórica' y definió como objeto de la historia general de la Iglesia 'la indagación y exposición del curso efectivo del cristianismo en su manifestación organizada como Iglesia, a lo largo de todos los siglos de su pasado, en toda la extensión de sus elementos y en todos los aspectos de su vida' (H. JEDIN, *Introducción*, cit. en nota 17, pág. 28).

19. Como es sabido, la definición clásica, en sentido católico, ha sido enseñada por el Concilio Vaticano I en los siguientes términos: a) Respecto al depósito: «Ahora bien, deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por

real y permanente en cuanto a su substancia, o sea, un «depositum», al que se adhiere el creyente por la virtud de la fe; sino

solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio» (Const. Dogm. *Dei Filius*, sess. III, cap. 3, [DS 3011]). b) Sobre que su custodia está confiada al Magisterio de la Iglesia: «Ahora bien, la Iglesia, que recibió juntamente con el cargo apostólico de enseñar, el mandato de custodiar el depósito de la fe, tiene también divinamente el derecho y el deber de proscribir *la ciencia de falso nombre* (1 Tim. 6, 20), *a fin de que nadie se deje engañar por la filosofía y la vana falacia* (cfr. Col. 2, 8). Por eso, ni sólo se prohíbe a todos los fieles cristianos defender como legítimas conclusiones de la ciencia las opiniones que se reconocen como contrarias a la doctrina de la fe, sobre todo si han sido reprobadas por la Iglesia, sino que están absolutamente obligados a tenerlas más bien por errores que ostentan la falaz apariencia de verdad» (Const. Dogm. *Dei Filius*, sess. III, cap. 4, [DS 3018]). c) Aclara también el verdadero progreso de la ciencia natural y revelada: «Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la Santa Madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia. ‘Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilates, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia’ (Vicentinus Lericiensis)» (Const. Dogm. *Dei Filius*, sess. III, cap. 4 [DS 3020]). d) Habla de que es, en sí misma, un don de Dios: «Mas aun cuando el asentimiento de la fe no sea en modo alguno un movimiento ciego del alma; nadie, sin embargo, ‘puede consentir a la predicación evangélica’, como es menester para conseguir la salvación, ‘sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en consentir y creer a la verdad’. Por eso, la fe, aun cuando no *obre por la caridad* (cfr. Gal. 5, 6), es en sí misma un don de Dios, y su acto es obra que pertenece a la salvación; obra por la que el hombre presta a Dios mismo libre obediencia, consintiendo y cooperando a su gracia, a la que podría resistir» (Const. Dogm. *Dei Filius*, sess. III, cap. 3, [DS 3010]). e) Por último, recogemos la definición de la virtud de la fe: «Ahora bien, esta fe que ‘es el principio de la humana salvación’, la Iglesia Católica profesa que es una virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por El ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos. Es, en efecto, la fe, en testimonio del Apóstol, *Sustancia de las cosas que se esperan, argumento de lo que no aparece* (Heb. 11,1)» (Const. Dogm. *Dei Filius*, sess. III, cap. 3, [DS 3008]).

que, por el contrario, el creyente debe crear las verdades de fe por medio de la praxis liberadora, es decir, por medio de la acción: «La fe como doctrina teórica se enseña en un catecismo que es necesario memorizar, repetir, recordar. La memoria conserva *lo mismo*; pero *lo mismo* es la historia, es lo pasado. El ser recordado es ser opresor, es el fruto de una pedagogía opresora que niega al otro como otro, en todo aquello que tiene de distinto y nuevo. Si se *repite* en el Catecismo de Trento una cierta *visión* de las cosas quiere decir que la esencia de la cuestión está en la *teoría*, en la intuición, en la ciencia, en un cierto *ver* (...). La fe transformada en saber es el pasaje del cristianismo a la cristiandad»²⁰.

Dussel ha intuido, en efecto, la importancia y la trascendencia de las relaciones fe-historia o, más exactamente, fe-tradición. Pero no ha sido capaz de comprender el sentido exacto de tales relaciones, expresado con tanta profundidad por Vicente de Lerins, y traído por el Concilio Vaticano I, al presentar la interdependencia entre la fe y la razón²¹. Ha interpretado la historia en sentido eficiente, es decir, como la causa que despliega un núcleo original de verdades, en un desarrollo que implica aparición de nuevas verdades, que sustituyen a las anteriores. Esta idea de evolución, tan extendida en la modernidad, ha encontrado su expresión más acabada en la ley darwiniana de la generación de las *nuevas* especies, o sea, del cambio inter-específico; y supone, en el análisis teológico, postular la posibilidad de la aparición de nuevas verdades de fe, distintas según cada momento histórico. En tal contexto, y según Dussel, siempre que la Jerarquía eclesiástica ha pretendido conservar un cuerpo doctrinal (un *depósito*, diríamos con más corrección) y lo ha entregado valiéndose de un catecismo, se ha constituido en un factor alienante, porque la memoria del pasado implica necesariamente una imposición, y es, por ello mismo, una estructura opresora. Ya se ve, pues, cuán lejos se halla la concepción católica de las relaciones fe-historia, de las ideas que expone Dussel sobre el mismo tema.

* * *

20. Enrique DUSSEL, *Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina*, en A.A.V.V., *Fe cristiana y cambio social en América Latina, encuentro de El Escorial*, 1972, Salamanca 1973, pág. 83.

21. Const. Dogm. *Dei Filius*, cap. 4 (DS 3020).

b) Así pues, la Revelación —según Dussel— no puede consistir en la entrega de una serie de verdades, por parte de Dios, al hombre: primero, porque si hubiera un cuerpo de verdades o artículos de la fe, éste se constituiría inmediata y necesariamente en origen de opresión, como hemos visto en el anterior epígrafe; pero, además, porque Dios no puede, en modo alguno, manifestarse a través de los «dominadores» —es decir, del Colegio Apostólico y, después, de la Jerarquía—, sino sólo a través de los oprimidos. La Revelación, por tanto, sólo puede ser un criterio hermenéutico, es decir, una luz que ilumina el orden creado y permite comprenderlo. Bien entendido, sin embargo, que la lectura de lo cotidiano debe pasar a través del sufrimiento del pobre y oprimido. En efecto: «Crear en la palabra de Dios a través de la epifanía del pobre es tomar dicha palabra revelada como luz para interpretar la realidad cotidiana»²².

Una vez más, Dussel ha prescindido de algunos matices importantes. Conviene, en efecto diferenciar entre revelación *en* la historia y revelación *a través* de la historia. Dios, en efecto, se ha revelado en la historia, de modo que la revelación pública de Dios es histórica; y ha comunicado a su pueblo cosas distintas en distintos tiempos. Pero tal revelación pública (*palabras*) ya ha concluido; no hay que esperar, por tanto, una nueva revelación, como lo ha recordado el último Concilio²³. Pero, además, Dios también se manifiesta por medio de *gestos* y *obras*, que confirman las palabras, de forma que los gestos, las obras y las palabras están intrínsecamente conexos entre sí. Tales gestos y obras, llevados a cabo a través de la historia, constituyen otra forma de revelación, no concluida todavía, que sólo tiene función esclarecedora de la Revelación pública ya cerrada. En este último sentido puede decirse que la historia revela a Dios, que es su Señor. En el primer caso, en cambio, cuando transmite *palabras*, Dios se revela tomando ocasión de la historia. Lo ha expresado claramente Walter Brandmüller: «(la Revelación) no puede consistir en una comunicación que se reitera constantemente a cada uno de los hombres... La revelación de Dios se produjo de una vez por todas, en un proceso

22. Enrique DUSSEL, en *op. cit.* en nota 8, pág. 58.

23. Cfr. Const. Dogm. *Dei Verbum*, nn. 2-4.

histórico que encontró su culminación y su final en Jesucristo. Los intentos existencialistas de interpretar la Revelación como algo que ocurre constantemente en cada hombre, fracasan ante el carácter peculiar de la naturaleza histórica de la Revelación, que la Biblia atestigua con su mera existencia»²⁴. Sólo en el segundo caso, es decir, cuando Dios se revela privadamente por medio de *gestos* y *obras*, el pobre puede tomarse como un lugar hermenéutico y teológico de la revelación pública, pues no cabe duda de que los pobres, los enfermos y los abandonados del mundo expresan efectivamente, y personifican mejor que nadie, a Cristo doliente; son, en definitiva, Cristo para los demás cristianos.

Pero Cristo no está expresado en exclusiva por los pobres... Cristo es, en definitiva, el Verbo encarnado, que habitó entre nosotros históricamente, resucitó y ascendió a los cielos. Los pobres, en cambio, sólo constituyen gestos válidos que representan a Cristo y coadyuvan a comprender su misterio, que es la plenitud de la Revelación.

Esto tiene un interés especial a la hora de escribir la historia de la Iglesia, la cual no puede obviamente polarizarse en torno a las obras de beneficencia, del dolor, del hambre y de la enfermedad de los hombres, porque hay otros *gestos* y otras *obras* históricas que también esclarecen las palabras de Dios, y testimonian su presencia constante entre nosotros.

* * *

c) Desde el punto de vista subjetivo, es decir, como virtud, la fe es una capacidad intelectual nueva, como lo enseñó el Vatica-

24. Walter BRANDMÜLLER, *Iglesia histórica, historia de la Iglesia. Reflexiones acerca de la condición científica de la «Historia de la Iglesia»*, en A.A.V.V., *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gaztambide*, Pamplona 1984, págs. 37-38. Además, para profundizar en la idea de revelación que encontramos en DUSSEL —que en este punto nos aparece como deudor de Wolfhardt PANNENBERG— resultará de utilidad consultar la obra de A. BANDERA, *La Iglesia ante el proceso de liberación*, Madrid 1975, págs. 291 ss. Sobre Pannenberg, cfr. J. I. SARANYANA, *Hacia una antropología teológica. (A propósito de un libro de Wolfhardt Pannenberg)*, en «Scripta Theologica» 10 (1978) 1115-1137.

no I²⁵, y es también el inicio de la salvación humana. Quizá no tendría Dussel dificultad en aceptar estas notas de la *fides qua*. En efecto: «La fe —dice Dussel— es un aceptar la palabra y un interpretar la realidad. (...) El que acepta la palabra de Dios a través de la palabra provocante y crítica del pobre, tiene ya las *categorías* interpretativas para desvelar el sentido revelado de la realidad histórica cotidiana»²⁶. Ahora bien: ¿estaría Dussel dispuesto a admitir que esta fe subjetiva —que él acaba de definir como «categoría interpretativa de lo cotidiano»— es un don sobrenatural, entendido lo «sobrenatural» en sentido técnico, como una realidad que supera toda criatura creada o creable, y que es positivamente indebida? No se olvide que la doctrina católica enseña, sin ambages, que la fe virtuosa es un don infuso por Dios en el alma...

En otro pasaje, Dussel describe la fe subjetiva como una iluminación especial de Dios: «La revelación puede concebirse como una *iluminación de Dios*, que va dando pautas para interpretar los acontecimientos y descubrir su sentido profundo. Para ello Dios ha ido tomando categorías culturales de diversos pueblos²⁷, confiéndoles coherencia y precisión, de tal modo que todas ellas se verifican en Jesús. (...) Este contenido (de la revelación) es esencialmente *el pobre*, en el que siempre se prefigura a Jesús»²⁸. También aquí, en esta definición dusseliana de la fe subjetiva, tropeizamos con la dificultad de no encontrar suficientemente subrayado su carácter sobrenatural, porque, como es bien sabido, no toda iluminación de Dios ha de ser necesariamente sobrenatural, ni en

25. Const. Dogm. *Dei Filius*, sess. III, cap. 3 (DS 3008).

26. *Op. cit.* en nota 8, pág. 58.

27. Respecto a la influencia concedida por Dussel al contexto geopolítico —no sólo al geocultural—, tanto en la manera de pensar como en la misma *autenticidad* de lo pensado, cfr. Raúl FORNET-BETANCOURT, *Filosofía de la liberación*, en Eudaldo FORMENT (ed.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelona 1987, págs. 144-146. Vid, a modo de ejemplo, lo reseñado en la nota 6 sobre la Colección «Historia de la Teología». También puede verse R. FORNET-BETANCOURT, *La metodología de Dussel y su lectura de la historia de la Iglesia en América Latina*, en «Tierra Nueva» 10 (oct. 1981) 5-17.

28. Enrique DUSSEL (dir.), *Fisonomía actual del catolicismo latinoamericano, considerando su génesis histórica*, Extracto de seminario, en V.V.A.A., *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina, encuentro de El Escorial*. 1972, Salamanca 1973, pág. 345.

cuanto al modo, ni en cuanto a la substancia. El agustinismo medieval, por ejemplo, sostiene que Dios se subroga la función iluminativa del intelecto agente, de modo que la Divinidad se constituye en una especie de «dator formarum». Tal iluminación, necesaria para poder explicar el conocimiento humano, tiene carácter natural, pero, según cómo se contemple, puede confundirse con la inspiración sobrenatural, por la cual Dios infunde nuevas especies en la mente del profeta. Precisamente, este tema gnoseológico fue la causa de las graves discrepancias entre santo Tomás y los epígonos de san Agustín, porque el Aquinate no veía demasiado claro cómo se podía distinguir entre el conocimiento natural y el conocimiento sobrenatural, en el supuesto de esta hipótesis iluminativa.

* * *

d) Por último, si queremos ver lo que Dussel entiende por Iglesia, podemos remitirnos al siguiente texto: «Se entiende teológicamente la historia de la Iglesia en América Latina como la historia de la institución sacramental de comunión, de misión, de conversión, como palabra profética²⁹ que juzga y salva, como Iglesia de los pobres»³⁰. Esta definición resulta obviamente incompleta; se advierte, en efecto, que pretende evitar que la historia de la Iglesia aparezca sólo referida a la historia de la Jerarquía de la Iglesia y de las estructuras jurisdiccionales, olvidando las situaciones más corrientes y ordinarias. También quiere evitar una historia de la Iglesia que se polarice en torno a las relaciones Iglesia-Estado... Pero si analizamos su método y los resultados de sus trabajos, nos parece que Dussel no consigue orillar la unilateralidad —y en esto influyen poderosamente los presupuestos marxistas con que el autor se maneja³¹—, al tomar al *pobre* como lugar hermenéutico

29. Sobre cómo entiende Dussel el calificativo «profético» aplicado a la Iglesia, cfr. R. FORMENT-BETANCOURT, *La metodología...* cit. en nota 27, pp. 11 y ss.

30. *Op. cit.* en nota 8, pág. 11.

31. En la obra citada en la nota 27, pág. 144, Fornet-Betancourt nos dice lo siguiente: «Como se sabe, Dussel ha sido acusado repetidamente de populista, a pesar de sus esfuerzos por mostrar que sus posiciones —aún aquellas de su pasado populista— son coherentes con el marxismo. De hecho no cabe duda de que Dussel ha evolucionado en sus posiciones. Sobre esto (...) puede

por excelencia, con exclusión de todos los demás³². Parte, en efecto, de un «pobre» que, fruto de la visión marxista, se opone necesariamente al rico, el cual, por aplicación de esta dialéctica, es identificado como dominante, sin que pueda dejar de ser opresor mientras no se alinee con los pobres y abandone la lucha de clases, lo cual es imposible mientras sea rico: «El 'pobre' es un desapropiado (...) Si hay pobre, hay pecador que lo produce, (...) hay rico»³³. En consecuencia, los no-pobres son, *eo ipso*, los pecadores; entendida la pobreza en su sentido estrictamente material, es decir, como carencia y opresión económica, y la riqueza, como su contrario.

He aquí, además, otros aspectos que concretan su concepción de la Iglesia: «esta historia quiere contar la vida, la biografía de la Iglesia, para recordarle sus gestas en favor del pobre y, al mismo tiempo, la complicidad con los poderosos. Exaltará sus méritos pero no ocultará sus pecados. Quiere ser crítica, pero no apologética»³⁴. En definitiva: «el juicio de valor sobre un hecho histórico

consultarse el libro de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1983; y también la respuesta de Dussel, *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo*, en 'Concordia, Revista Internacional de Filosofía' 6 (1984) 10-47». Es mucho lo que se ha discutido sobre la postura marxista o no de DUSSEL. Como ejemplo, puede consultarse: Edgar R. MOROSRUANO, *The philosophy of liberation of Enrique D. DUSSEL: an alternative to marxism in Latin America?*, Tesis doctoral (pro-manuscripto), Vanderbilt University 1984.

32. La ciencia histórica tiene, también, otros posibles lugares hermenéuticos sin necesidad de caer en esa «historia de reyes y batallas» que quiere evitar Dussel. La historia de la Iglesia, por propia naturaleza —como el mismo Dussel reconoce en sus definiciones antes citadas— tiene como lugares hermenéuticos propios: la fe y la teología, la comunión y la conversión, la profecía y la salvación. Si es bien cierto que estas pautas hermenéuticas tienen, para Dussel, un significado propio, acorde con sus premisas liberacionistas (véase notas 15 y 29), y, por consiguiente, difieren del sentido que nosotros les atribuimos, no obstante, prueban que Dussel no hace historia de la Iglesia desde el «objeto motivo» que antes se ha propuesto (el pobre), sino desde una perspectiva mucho más amplia. Por consiguiente, se ve que encuentra dificultades para seguir hasta el final sus presupuestos metodológicos. En definitiva: ¿será posible hacer historia de la Iglesia desde el *pobre* como categoría exclusiva de interpretación de los hechos?

33. *Op. cit.* en nota 8, pág. 24.

34. *Ib.*, pág. 12.

(eclesial o no eclesial), debe hacerse *sub lumine oppressionis* (bajo la luz de la opresión)³⁵. Por ello, lo único positivo y recuperable de la evangelización latinoamericana del XVI es la labor social llevada a cabo: «el sentido humanitario (hospitalidad, pacifismo, etc.), el sentido solidario y comunitario, un cierto sentido de la Providencia, etc.»³⁶.

Definida, pues, la Iglesia como «institución sacramental de comunión, de misión, de conversión», como lugar del profetismo, como congregación de los pobres, etc., queda así delineada en algunos aspectos importantes, pero quizá no en los más esenciales. Según nuestro entender, las notas ofrecidas por Dussel no subrayan debidamente ciertas características jurisdiccionales y jerárquicas —estructurales por tanto— que no pueden pasarse por alto en la definición de la Iglesia *in terra*, sobre todo después de la crisis luterana. Por ello, la definición de «historia de la Iglesia» aquí propuesta nos parece también incompleta.

5. *El carácter dialéctico de la Historia: la tensión entre pobres y ricos*

Resulta interesante preguntarnos por qué Dussel toma al pobre como lugar hermenéutico. Recordemos la definición que citamos anteriormente³⁷: «Esta historia quiere contar la vida, la biografía de la Iglesia, para recordarle sus gestas en favor del pobre, y al mismo tiempo su complicidad con los poderosos. Exaltará sus méritos, pero no ocultará sus pecados. Quiere ser crítica pero no apologética». Esta premisa epistemológica, tan compleja y a la vez tan sugerente, se apoya en cuatro textos de la Sagrada Escritura, que había meditado largamente en su estancia en Palestina: Is. 61, 1-2; Sir. 34,21; Lc. 4,18, que reproduce Is. 61,1-2; y Io 6,35³⁸. El

35. *Ib.*, pág. 25.

36. *Op. cit.* en nota 28, pág. 346.

37. Vid. *supra*, nota 33.

38. Dussel mismo nos lo relata en la obra citada en la nota 5, pág. 1: «En 1959, el actual presidente de CEHILA, discutiendo sobre historia latinoamericana en Nazareth (Israel), comprendió, a la luz de *Isaías* 61,1: 'Me ha consagrado para evangelizar a los pobres', la necesidad de escribir dicha historia desde el punto de vista de los pobres, los oprimidos: una historia 'al revés', desde abajo».

texto del Eclesiástico reza así: «Pan de indigentes es la vida de los pobres, quien se lo quita es un hombre sanguinario». Este pan —nos recuerda Dussel— «es fruto de la tierra y del trabajo del hombre» (Misal Romano)³⁹.

A partir de una exégesis un tanto libre del Eclesiástico (que desarrollaremos en el apartado b, *infra*), e inspirándose también en ideas que había tomado de Las Casas⁴⁰, Dussel señala cuatro elementos que forman la secuencia que, de alguna manera, determina el proceso histórico: el trabajo, la tierra, el pan y el pobre: el trabajo se aplica a la tierra y produce pan; y el pan se da al pobre como alimento. Así pues, de estos cuatro elementos se pueden obtener tres relaciones: 1) trabajo-tierra; 2) tierra-pan; 3) pan-pobre. Todas estas relaciones tendrán, según Dussel, carácter sagrado y, por tanto, salvífico.

a) *La relación trabajo-tierra*

Para el análisis de la primera relación, tomada de la liturgia de la Misa, parte de las tesis de los fisiócratas y de los economistas clásicos⁴¹, que consideraban el trabajo, actuando sobre la tierra,

39. *Op. cit.* en nota 8, pág. 19.

40. La experiencia de Bartolomé de Las Casas tuvo lugar en 1514, y está explicada en su *Historia de las Indias*, III, cap. 79, donde comenta Sir. 34, 21-22.

41. Los fisiócratas —principalmente François Quesnay en su «Tableau économique»— desarrollaron un instrumento metodológico para describir e interpretar el funcionamiento del circuito económico, centrándolo no ya en el dinero sino en los procesos de intercambio subyacentes. Consideraron la economía como un todo orgánico en la cual se produce un flujo circular de riqueza fecundadora. Dividieron la población en tres clases: productiva (agricultores), terrateniente (nobles y señores) y clase «estéril» (industriales, artesanos, comerciantes, etc.) —aunque necesaria, la llamaron estéril en cuanto que no produce un superávit, no crea nueva riqueza, sólo modifica la materia prima—. La auténtica y casi exclusiva fuente de riqueza es la agricultura, y quizá también la minería, pues sólo en estas actividades la productividad de la tierra es capaz de generar un exceso —el «producto neto»— por encima del costo de la producción. Smith, en su conocida obra: *Wealth of Nations* (1776), consideró que las causas de la riqueza de las naciones no son sólo el oro y la plata, sino el producto anual de la tierra y el trabajo de la sociedad que vive en ella. Así, la relación trabajo-tierra es el «momento mayor» de la economía. Dussel buscará dar un sentido religioso a este «momento mayor».

como el motor que pone en marcha el proceso económico. Esto mismo, visto (por Dussel) en el contexto de la teología de la liberación —en la que se estima que todo el esfuerzo humano es automáticamente salvador⁴²—, le lleva a concluir, de modo precipitado, que la aplicación del trabajo sobre la tierra tiene carácter sacramental, pues, a semejanza de las palabras o formas sacramentales, que se pronuncian sobre la materia, el trabajo transforma la tierra para obtener su fruto. Tal fruto, por seguir la analogía dusseliana, es necesariamente sobrenatural. Así, lo que para los economistas clásicos es el momento mayor de la economía y, por tanto, de la historia económica, para Dussel lo será de la historia de la Iglesia⁴³. Esta visión es interesante, pero obviamente resulta ambigua al olvidar la radical distinción entre los planos natural y sobrenatural.

b) *Relación tierra-pan*

Para estudiar este binomio, Dussel ofrece una interpretación personal —y un tanto gratuita— de la Escritura, al poner en relación Io. 6, 35: «Yo soy el Pan de Vida», con Sir. 34, 21-22: «El pan de los indigentes es la vida del pobre. El que se lo defrauda es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre»⁴⁴. La relación tierra-

42. La teología de la liberación afirma que todo esfuerzo humano intrahistórico tiene automáticamente y *per se* carácter salvífico o sacramental. Como puede verse, esta proposición es muy discutible, ya que el esfuerzo humano, por sí mismo, no es necesariamente salvífico-sacramental. Es preciso, para ello, un elemento nuevo, de carácter trascendente, que es la gracia. Esto nos conduce a la esencia de la teología de la liberación, que es soteriológica y escatológica. Cfr. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucciones: *Libertatis nuntius* (6-VIII-1984) y *Libertatis conscientia (De libertate christiana et liberatione)* (22-III-1986), en A.A.S., 76 (1984) 876 ss. y A.A.S. 79 (1987) 554 ss., respectivamente.

43. «Saber descubrir en la historia su referencia al trabajo, saber descubrir la relación entre historia de la Iglesia y la relación persona-naturaleza, es ya un momento mayor de la metodología histórica cristiana» (*op. cit.* en nota 8, pág. 20).

44. Bartolomé de Las Casas había comentado este mismo pasaje y llamado la atención sobre él. Ahora Dussel va más allá en su exégesis: «Bartolomé descubrió el misterio litúrgico del pecado de las estructuras económicas o la esencia de las estructuras económicas del pecado como culto al 'príncipe de este mundo'» (*op. cit.* en nota 8, pág. 22).

pan, dice Dussel, es una relación tierra-Cristo. Si el pan es la vida del pobre, Cristo es la vida del pobre, porque el pan es Cristo que, al mismo tiempo, es alimento del hombre.

Es muy importante distinguir los diferentes planos en los cuales se realiza la exposición dusseliana. No se refiere a la presencia real y substancial de Cristo en la Eucaristía, sino a la «comunión» con Cristo en el Pan, la cual podría ser sólo de carácter virtual, como se entiende de la presencia de Cristo en los otros seis sacramentos. En todo caso, es una exégesis abusiva de Io. 6,35, que se aparta, por el tenor literal del texto sagrado, de la intención de Cristo al pronunciar su discurso de Cafarnaún. Está claro que Jesús se refiere directamente a la presencia eucarística —éste sería el sentido literal—, es decir, a una presencia *sustancial*, lo cual, evidentemente, no se puede decir de la presencia de Cristo «en el pobre».

c) *Relación pan-pobre*

Esta relación nos permite plantear una pregunta interesante: ¿qué entiende Dussel por «pobre»? Leemos: «El pobre sería el lugar hermenéutico *desde donde* interpretaría el sentido de los hechos. Si alguien oprimía al pobre, el hecho tendría un sentido cristiano negativo. Si alguien servía al pobre: el hecho tendría un sentido histórico (sic) afirmativo»⁴⁵. Con el tiempo, Dussel ha visto la ambigüedad de la categoría «pobre» si no es definida adecuadamente, por lo que a continuación dirá: «*pobre* es una realidad compleja que incluye conceptualmente a su contrario»⁴⁶. Ciertamente, y ya lo hemos comentado, el ser-pobre incluye a su contrario. Sin embargo, y según Dussel, al hablar de pobre se habla también necesariamente de un rico, «que es rico en tanto que es dominador del pobre»⁴⁷. Lo primero, que los contrarios se alcanzan por un mismo concepto, parece evidente, como ya enseñó el Estagirita. Lo segundo, que el rico deba ser necesariamente opresor, parece gratuito, a no ser que se contemple desde una óptica

45. *Op. cit.* en nota 8, pág. 24.

46. *Ib.*

47. Cfr. p.e., lo referido en la nota 32.

dialéctica, como lo es la marxista. Una vez más, Dussel ha ido demasiado lejos con sus inferencias, extrapolando conclusiones. Pero sigamos con sus puntos de vista.

Así, de esta manera, la historia de la Iglesia es una historia «sub lumine oppressionis». En este sentido, y no en otro, Cristo es el modelo del sacrificado, del oprimido. El es el Pobre. «Así pues, interpretar la historia desde los pobres es interpretar la historia desde Cristo. Es un criterio absoluto, un criterio *absolutamente cristiano*, y, además, es científicamente operable, porque el pobre desapropiado del producto de su trabajo puede ser detectado por los métodos científicos de la ciencia histórica latinoamericana contemporánea»⁴⁸.

Dussel parece unilateral en su presentación soteriológica de la vida de Cristo. Cristo es, en efecto, modelo de los oprimidos; pero los pobres no son necesariamente expresión de Cristo, por el hecho de haber sido abandonados de la fortuna. Cosa distinta es, en cambio, que el cristiano siempre sepa ver a Cristo en los pobres.

6. Conclusiones

a) Dussel parece afirmar que la historia es el lugar donde se originan nuevas verdades religiosas, de forma que no sólo es imposible un *depositum* de verdades, substancialmente inalterable, sino que la misma *memoria* de cualquier verdad pasada constituye, por sí misma, una forma de opresión, porque la conservación del pasado implica paralizar la generación de nuevas verdades. Obviamente, esto supone hipotetizar que la historia es —en algún sentido— teogenética, porque sólo una Divinidad que ha cambiado puede expresarse distintamente. La influencia de Maurice Blondel y de Marie-Dominique Chenu⁴⁹ —por caminos que nos resultan desconocidos— parece evidente; como también algunos presupuestos marxianos.

48. *Op. cit.* en nota 8, pág. 26.

49. Cfr. J. I. SARANYANA, *Chenu, Marie-Dominique*, en «Gran Enciclopedia Rialp», Suplemento, Madrid 1987, cols. 493-496.

b) Por lo tanto, la Revelación no es propiamente una *traditio*, es decir, una comunicación eidética de Dios a los hagiógrafos, sino una luz para juzgar sobre lo histórico y reconocer las verdades generadas por ese proceso. Dussel pretende, de esta forma, salir al paso del puro historicismo en que desembocaría su concepción de la Historia, y orillar así su secuela de total relativismo. En tal contexto, la fe es la expresión antropológica de esa luz divina, como una capacidad infundida por Dios que hace creyente al hombre. Aunque la noción dusseliana de fe subjetiva se asemeja mucho a la noción de fe virtuosa, tal como ha sido presentada por el Concilio Vaticano I, inspirándose en la Escuela; más bien debe ponerse en conexión, al menos remota, con los presupuestos gnoseológicos del agustinismo, que inscribirse en el horizonte cultural tomista. Quizá se trasluzcan, en esto, las simpatías de Dussel por el mundo tardoantiguo, al que había dedicado su atención en 1967, antes de fundar CEHILA⁵⁰. En todo caso, y sin entrar en discusión con los planteamientos agustinistas, conviene subrayar que la tesis de la iluminación gnoseológica no siempre asegura una clara distinción entre lo natural lo sobrenatural. Y, además, que la noción dusseliana de «revelación» no reconoce que Dios ha hablado efectivamente al hombre en la historia.

c) Parece evidente, además, que Dussel no siempre ha respetado los distintos órdenes de presencia cristológica, que tiende a equiparar. Las presencias de Cristo en la Eucaristía, en los demás sacramentos, en los pobres, etc., son ciertamente reales todas ellas, pero distintas. Sobre todo, importa recordar que la presencia eucarística es substancial, y específica sólo de este sacramento; y que la virtualidad de Cristo en los seis sacramentos restantes no puede homologarse con la presencia de Cristo en los pobres. Es indiscutible que el pobre puede ser como un sacramento de Cristo, pero entendido aquí el término «sacramento» en sentido análogo.

d) La definición de Iglesia, ofrecida por Dussel, pasa por alto notas estructurales de carácter fundacional. Esto es importante tenerlo presente, para valorar de forma debida la noción epistemológica de «Historia de la Iglesia» que nos ofrece nuestro Autor.

50. Cfr. E. DUSSEL, *La doctrina de la persona en Boecio: solución cristológica*, en «Sapientia» 22 (1967) 101-126.

e) Por último, cuando Dussel expone que la aplicación del trabajo a la tierra tiene carácter «sacramental» —inspirándose en el texto litúrgico de la Misa— debería explicitar con mayor cuidado el papel de la gracia, porque el proceso histórico —es decir, la aplicación de la actividad humana al mundo— no es por sí mismo salvífico, al margen de la gracia santificante, incluso supuesta la Encarnación del Verbo. Los cristianos sabemos, en efecto, que Dios salva la historia al irrumpir en ella, lo cual implica la presencia vivificante de lo sobrenatural en lo natural; pero no ignoramos que esa irrupción se lleva a cabo principalmente a través de cada hombre, en la medida en que éste se halla incorporado *de hecho* al orden de la gracia, es decir, a Cristo. No basta, pues, la Revelación de Dios, para que la historia tenga automáticamente carácter salvífico, como pretende Dussel, si hemos entendido bien su pensamiento.