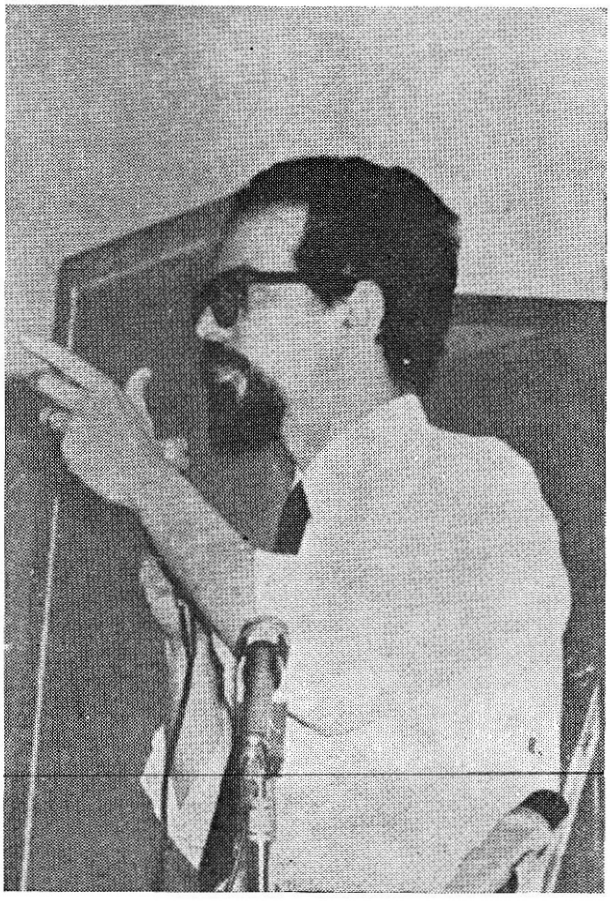
Conversación con Enrique D. Dussel



ENRIQUE D. DUSSEL

Nació en 1934 en Mendoza (Argentina). Es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) y en teología por el Instituto Católico de París; doctor en filosofía por la Universidad de Madrid y doctor en historia por la Sorbona (París), estudió también en las universidades de Maguncia y Münster (Alemania). Es laico. Está casado. Es profesor en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), del Instituto Latinoamericano de Pastoral (Bogotá), en el CIDOC (Cuernavaca), en el Mexican American Cultural Center (San Antonio, Texas), en "Lumen Vitae" (Bruselas), etc. Presidente de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina. Entre sus obras destacan *Historia de la Iglesia en América Latina*; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 volúmenes; *Caminos de la liberación latinoamericana*, 2 volúmenes; *Método para una filosofía de la liberación*; *El dualismo en la antropología de la cristiandad*; *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación.*

La conversación con Enrique D. Dussel fue una experiencia singular dentro de toda esta serie de entrevistas. Desde su primera respuesta me sentí arrastrado por un caudal de frases rápidas, medidas y densas. Su agilidad mental y su agresiva dialéctica me espoleaban y me obligaron a reaccionar improvisando preguntas. Yo preguntaba, pero sabía que era él quien conducía la conversación.

Al cerrar el magnetofón me parecía haber logrado una entrevista diferente a todas, con respuestas asombrosas, pero en torno a esta convicción revoloteaban no sé qué sospechas.

Todavía no sé si en su discurso manda la habilidad de la frase y la magia de la palabra, o una audacia crítica mitad genial y mitad ingenua, o la profundidad de pensamiento, o el poder de síntesis y de relación interdisciplinar, o una capacidad creadora digna de crédito. Seguramente hay un poco de todo eso. Y, en todo caso, hay luz y granizo en la tormenta de su verbo. Su hablar arrastra verdades como peñas y, de vez en cuando, ofrece una visión descarnada de las cosas.

En una sencilla habitación de la residencia de turno, Enrique y yo, frente a frente, con el magnetófono abierto sobre la cama. Por su figura delgada, su afilado rostro y su perilla negra, por su mirar centelleante tras los cristales de las gafas y su brillante hablar, ágil, incisivo y dialéctico, veo en este hombre a un mosquetero de la palabra. Habla con facilidad y eficacia dialéctica desde una cultura y una capacidad interdisciplinar asombrosas. Si se lo propone, es capaz de crear un ritmo de *suspense* retador y de arriesgarse a conducir a sus oyentes hasta cercar posiciones, tesis, doctrinas, filosofías enteras que él se tiene recorridas, cercadas y destruidas o reconstruidas. Ignoro si en una sencilla conversación se aventurará a ello como le he visto hacerlo ante un vasto auditorio. Pero intuyo el riesgo apasionante de embarcarse a conversar con este hombre. Yo entro llanamente, con las preguntas básicas que formulo a todos, y ya veremos.

HAN DIVINIZADO LA CULTURA EUROPEA

Para ti, ¿cuáles son hoy los verdaderos peligros que amenazan a la fe?

Creo que el más grave peligro para la fe es no poder tenerla, y no el "perder la fe" como se dice frecuentemente. Hasta llego a pensar que es muy excepcional perder la fe. Por ejemplo: no creo que Judas perdiese la fe, sino que es muy posible que nunca la tuviera. Insisto, pues, en decir que la cuestión más grave no es la "pérdida de la fe" sino las situaciones en que la fe es imposible. Lo que se llama "pérdida de la fe" viene a ser la des-estructuración de un cierto sistema en el cual se creía tener fe, cuando sólo había un "saber de doctrina" pero no una verdadera fe. Y, entonces, no se ha perdido la fe, sino que, al contrario, des-estructurándose lo que uno creía ser la fe, se está justamente en situación de poder tenerla. Así, en las situaciones en que suele confesarse que se pierde la fe, habría que ahondar en esa experiencia de pérdida que se produce al enfrentarse el cristiano con una situación nueva a la cual no pueden responder las estructuras o la doctrina habituales. Es la des-estructuración antes dicha, que es fruto del enfrentamiento con una nueva situación que exige seguir un camino inhabitual para descubrir al "otro" que está más allá de la doctrina y en el cual hay que creer.

P. 71. 5.

Paradójicamente, pues, creo que el más grave peligro es estar en una situación en que es imposible la fe. Y aquí viene la cuestión más grave: creo que gran parte del pensamiento europeo ha como sobrenaturalizado, como divinizado, su propia situación europea —una "cristiandad" que sigue de alguna manera vigente— como única y universal. Entonces ha incluido a los otros "mundos" de la periferia (América latina, el mundo árabe, el Africa negra, el Asia) como partes constitutivas de lo ya "conocido", y, por eso mismo, como entes conceptualizados. En cuanto conceptualizo al "otro" ya no puedo "creer" en él, porque lo hago cosa y no le respeto como alguien que está más allá de la doctrina que conozco o poseo. He ahí el más grave peligro: totalizarse en un *saber* que pretende ser *fe*, con la consiguiente imposibilidad de creer en el pobre (el "otro") que está más allá del sistema de la doctrina organizada. La des-divinización del todo organizado, el darse cuenta de que lo que se creía universal y definitivo era un momento histórico, esa pérdida de la seguridad de la doctrina que parecía pérdida de la fe, es, justamente, la condición de posibilidad para comenzar a creer. En esto veo yo el peligro más grave para la fe: en no haberla tenido.

NECESITAMOS LA MUERTE DE ESE DIOS

¿Se sitúan en esa línea las tensiones actuales y esa lucha tenaz entre lo que llaman «defensa de la tradición» o «conservación de la fe» y los nuevos planteamientos y esfuerzos de renovación?

En verdad se trata de algo más que renovación. Ante todo habría que considerar qué es la "tradición". Pienso que se confunde la permanencia idéntica de un cierto *tradicionalismo* con la verdadera tradición. La tradición sería la perenne apertura al otro, la creencia en la voz del pobre. La tradición es el poderse volver siempre a lo nuevo de la historia, donde el Espíritu se revela. En la confusión del "tradicionalismo-fijo" con la verdadera tradición se ha podido divinizar la cultura europea moderna, a la que se le ha hecho pasar por la única "tradición". De tal manera que cuando se va contra esa totalización parece que se toma una postura antitradicional. Y no es así. Al contrario: ser "tradicional" es desdivinizar ese todo. La frase de Nietzsche —que era de Hegel y viene de más atrás— "Dios ha muerto", y que según Hegel es "el viernes santo de la razón", puede interpretarse de dos maneras: puede decirse que sea la negación del Dios cristiano; pero esto Nietzsche y Marx no pudieron decirlo, porque no lo conocían. Lo que niega Marx es el "dios" de Hegel, totalización de la razón europea. Y eso es lo que anuncia Zarathustra gritando: "Dios ha muerto". Esta constatación poética, genial, de Nietzsche, que comprueba que sus manos están llenas "de la sangre de dios", es la constatación efectiva de que Europa comienza a no creer en su propia divinidad; es decir, en el fondo se empieza a transformar en atea de sí misma: Europa ya no es "dios". La condición de posibilidad de la fe es la muerte de ese "dios". Nosotros, latinoamericanos, hemos nacido dentro de esa divinización, como colonias y como cosificados dentro de dicha "totalidad". De tal manera que para poder nacer como "otros" y ser respetados como "otros", necesitamos la muerte de ese dios que por supuesto, se escribe con minúscula.

PERO EL QUE HA MUERTO ES EL POBRE

Si en verdad ese dios ha muerto, hay grupos de poder que mantienen en pie su cadáver.

Claro que mantienen su cadáver. Por eso utilizo yo mucho la bella frase del evangelio: "Dejad que los muertos entierren a sus muertos, pero tú sígueme". En efecto, hay quienes creen salvar al "Dios de Israel" permaneciendo en la teística afirmación de la totalidad europea, que es la cristiandad en la que se confunde el cristianismo con una cultura. Al no admitir la muerte de ese dios, tampoco admiten la muerte de un sistema en que se ha asesinado al pobre, que era el indio, el africano vendido como esclavo, el asiático oprimido en la guerra del opio. El pobre es la epifanía del Dios creador. Al asesinarse al pobre del tercer mundo, Dios desaparece; al no admitirse la muerte del dios europeo, no se admite la revelación del Dios creador.

De ahí que en Europa el problema de la muerte de Dios sea una cuestión teórica, teológica, mientras que en América latina, en Asia y Africa, e igualmente para la universalidad futura que se avecina —y en ella la teología europea queda reducida a un momento superado—, la muerte de Dios sea un problema de justicia, tanto a nivel internacional como personal. Dios se manifestará cuando el "otro", liberado, pueda hablar. Su palabra es el "contenido" histórico y concreto de la revelación de Dios. Para que Dios se vuelva a revelar, para que salga de su aparente muerte, es necesario resucitar al verdadero muerto, que es el hermano de las colonias. Es decir, el que ha muerto no es Dios (ahora ya tomando la frase en otro sentido); el que ha muerto es el indio, el africano, el asiático. Cuando se les haga justicia, Dios se revelará. De ahí se deduce que para estos pueblos el problema de la muerte de Dios es un problema de praxis liberadora, y, por supuesto, esto exige una nueva teología. Pero creo que es, por otra parte, la teología del antiguo y nuevo testamento; es un alejarse de una teología apoyada, en el fondo, en el *ego cogito*. Toda la teología europea es un "yo pienso lo dado". Y "lo dado" es la "totalidad" europea que se confunde con lo natural y divino; es una tautología. Esa tautología tautológica ha ocultado el pecado originario de la modernidad que es el dominio de la metrópolis sobre la periferia. Y al no admitir este pecado político-económico, toda su teología flota en el aire.

LA MEDIACION DEL POBRE

Has enunciado (y denunciado) una serie de asuntos sobre los que volveremos. Al hablar de la confusión de la tradición con el «tradicionalismo» me has sugerido el problema de la formulación de la fe que hoy juega un papel importante: confunden algunos la tradición con el tradicionalismo que es defensa de una determinada formulación de la fe apoyada en una cultura concreta. Tú has rozado este asunto; habla más de ello.

Al decir "formulación de la fe", habría que ver si es formulación de lo que se piensa que es la fe o de la fe real como actitud que permite que Dios *se revele*. La fe es una "actitud" (*virtus*, decía Tomás) por asentimiento, *ex voluntate*. Es un asentimiento de la razón hacia aquello que la voluntad ama primero; *ex voluntate* significa aquí lo ético, por lo tanto el nivel de la praxis. Quiere esto decir que se asiente a algo pero a partir de un previo compromiso práctico. O sea, que la fe, en cuanto a su contenido histórico concreto, como "actitud", no puede ser formulada, porque es justamente la situación informulable que se descubre en concreto. Ahora bien, si me refiero a "*lo que* creo", antes debo considerar a "*quién* creo". A *quien* creo es a Dios; al Dios escatológico que no se agota en lo histórico. Pero ese Dios escatológico se revela siempre —y la cuestión es real— en su economía histórica; habla siempre por la voz del pobre. Además él nos revela —y esto sería la revelación *constitutiva*— las pautas de interpretación de la voz del pobre. La voz del pobre es el contenido histórico de la revelación. Las pautas son para siempre; y son muy simples. Diría casi que son como categorías operatorio-interpretativas. Estas se nos revelan ya pedagógicamente desde los profetas, y por Jesús de una manera definitiva. Además Jesús hace *reales* las pautas que revela; es decir, en un plano metafísico Jesús realiza por la gracia crística la salvación que revela. La revelación nos da pautas interpretativas que van dirigidas a la razón. Estas pautas han de aceptarse, asentirse, porque Dios me las revela y porque creo en él. Ahora, ellas me van a permitir interpretar el "contenido" de la *voz del pobre* que es la manera concreta como esas pautas se juegan en cada momento histórico.

¿Qué significa entonces la "formulación" de la fe? Es complicado el asunto. Si digo con eso que voy a *explicitar* o conceptualizar esas pautas interpretativas, sí. Pero ¿cuáles son esas pautas interpretativas? Por ejemplo, Jesús dice: "La ley y los profetas". La ley es el todo organizado. La ley es la *carne* (*basar, sarx*); el profeta en cambio anuncia lo que viene, el espíritu. Estas dos categorías se cumplen en mí, dice Jesús en la transfiguración. El se manifiesta como la única categoría o pauta de la cual se van desprendiendo como un racimo las otras pautas que son la esencia de nuestra fe. Pero éstas se han complicado innecesariamente en la historia. Y así los contenidos históricos de la cristiandad latino-bizantina han venido como a constituir la pauta misma de la fe. Es decir, se ha unificado las pautas reveladas con un contenido histórico. Se puede entonces formular la fe, por ejemplo la doctrina social de la iglesia, que es como una pauta, una doctrina eclesial con respecto a lo político. Pero en verdad no era más que el uso de ciertas pautas con contenido muy concreto europeo, inválido para otros ámbitos.

¿Qué significa, pues, nuevamente, formular la fe? Yo diría: esencialmente sería discernir explícitamente cuáles son esas pautas o categorías reveladas, sabiendo que ellas no incluyen abstractamente el contenido anticipado de la historia, porque es una pauta de la fe el saber escuchar ese contenido. Y esto es una como metódica posición de la subjetividad, que pone siempre en cuestión el sistema organizado y que sabe cómo escuchar la voz del pobre que es la voz de Jesús. De aquí que entre el pobre y Jesús no hay una "mística" relación, sino que es una teológica y real unidad. Dios está más allá de toda situación histórica, habla por medio del

pobre porque está más allá del sistema organizado, a la intemperie. Y por eso la interpelación del pobre (cuando dice: "Yo tengo derechos que tú no contemplas en tu sistema legal") es la de Jesús, quien habla como futuro. Jugarme por ese pobre y darle a él un sistema jurídico, por ejemplo, en el cual él tenga derechos, es justamente hacer avanzar la historia hacia la parusía; por otra parte es un acto de "ateísmo" con respecto al orden legal organizado: es una confesión de fe en la alteridad divina; es reconocer un contenido histórico a la palabra de Dios. Hacer esto siempre, es tradición. Pero lo paradójico entonces es que esto exige no aceptar nunca el mismo contenido, porque el contenido va cambiando en la historia. Por eso en mi *Etica* [1], digo que es paradójica la situación de una auténtica virtud, que consiste en hacer por hábito lo inhabitual. La fe, la esperanza, la caridad, la prudencia cristiana, la justicia alterativa, todas las virtudes realmente cristianas, liberadoras, son virtudes que nos disponen a hacer lo inhabitual. Y en la medida en que nos dispongan a hacer lo habitual (lo mismo) nos hemos cerrado en la mistificación de la virtud que es un vicio, siempre. Esta sería una nueva ética, claro, una ética de la "creación", porque significa lanzarse a lo nuevo y saber cómo habérselas con "lo nuevo". Lo nuevo real es el pobre que "está-más-allá" del sistema.

¿No hay ahí, para ciertas mentalidades, un replanteamiento de la formulación de la fe, de los credos, un situar la ortodoxia en la ortopraxis?

Claro; sí. Se empieza así a descubrir adecuadamente el credo; lo que he dicho es exactamente el credo; el credo nos da las pautas. Por ejemplo: cuando se dice "y murió bajo Poncio Pilato": esto es una pauta; no es sólo un hecho histórico: dice que todo justo muere bajo el imperio y que las armas del imperio son las encargadas de asesinarlo.

CREER ES AMAR AL POBRE Y MORIR POR LIBERARLO

Eso da a la fórmula de fe un dinamismo comprometedor y la libera de reducirse a una formulación conceptual por la que nos contentamos con repetir la «fórmula». Se comprende así mejor que «no se puede creer impunemente».

Sí. Y, bien mirado, eso es lo que se dijo siempre. Y vuelvo a Tomás. Si dice que la fe es un asentimiento *ex voluntate*, quiere decir que es por el amor por lo que se puede creer. Pero si yo hago siempre "lo mismo", es decir, "lo antiguo", entonces ya no tengo "asentimiento" sino que, como él dice muy bien en las *Cuestiones disputadas*, tengo o *intellectus* (es decir, intuición), o ciencia por demostración, o memoria, pero ya no me abro a "lo nuevo". La fe se abre a lo nuevo porque es asentimiento. Uno puede decir: claro, lo que pasa es que la fe se abre a Dios que es un misterio. Pero, ¿se puede creer en Dios sólo, sin mediación del pobre? Aquí, justa-

1. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973.

mente, vamos a enfrentarnos a la cuestión planteada por un Bloch o un Moltmann. Es decir, cuando en la escatología se nos propone un Dios como "parusía", pero se olvida que la esperanza se juega muy concretamente en compromisos históricos, entonces: ¿en quién se cree? o ¿a quién se cree? Podemos creer en el sistema creyendo que creemos en Dios. La única garantía de creer en Dios es creer en su palabra por mediación del pobre. Y "por mediación del pobre" significa creer en su voz en una encrucijada inevitablemente histórica, económica, política, cultural, real. Ahora bien, lo notable es que en casi todo el pensamiento escatológico de la teología europea se olvida la relación entre el proyecto endurecido del sistema presente y la necesidad de un proyecto liberador futuro histórico. El proyecto liberador me lo revela el pobre y no lo impongo yo. Yo lo aprendo de él, porque él, desde la intemperie, me dice dónde necesita la casa para vivir; porque si yo le hago una casa como mi casa y a mi medida, lo único que hago es dominarlo y meterlo dentro de mi proyecto dominador.

Hay, pues, un proyecto liberador histórico; futuro pero histórico. Y ese proyecto liberador histórico es el signo del proyecto escatológico del reino; ambos son futuros y ponen en cuestión el proyecto actual, que es el "ídolo". Y si entre el proyecto actual, que es el ídolo, y el escatológico, no se interpone el proyecto liberador, el reino escatológico "se hace humo". ¿Por qué? Porque si amo y creo en el proyecto escatológico y al mismo tiempo en el proyecto histórico, concreto, *vigente*, sin ponerlo en cuestión desde un proyecto histórico futuro, en el fondo, lo afirmo como *statu quo*. Todo el escatologismo de Moltmann (y también de Bloch, en parte) salta por encima del "otro" concreto y fuerza el *statu quo*. Y así se niega lo verdaderamente escatológico, porque no descubre el signo concreto que debe proponer para que el no creyente crea en el futuro, pues de hecho él ama lo presente y no hace nada. El futuro escatológico lo cree, pero —diría yo— en el aire. Sólo haciendo algo por ese futuro se significa algo de esperanza, de fe y de caridad. La caridad es el amor al otro como "otro". No es sólo el amor *fraternal mutuo* de los que están metidos en un *todo*. El amor de amistad no es lo mismo que la caridad. La caridad, si fuera amor de amistad (yo le amo, el me ama; "nosotros" constituimos un todo), sería equívoca. La caridad es propiamente un "amar primero" como decía san Juan. Dios nos ama primero, creándonos. Yo amo primero al pobre si le amo en cuanto tal. Este es el amor al otro como "otro". Lo notable es que amando al pobre estoy en "amistad" con Dios. Amando al pobre como pobre y esperando su liberación histórica, es como puedo creer en su palabra. Amarlo como "otro" y esperar su liberación. Lo que él me ha revelado como contenido concreto e histórico de la fe cristiana (en cuanto que la fe cristiana son las pautas de interpretación, y lo que él me revela viene desde un horizonte que está más allá de mi posibilidad de comprensión, porque es su mundo y no el mío), lo que él me ha dado en su voz de una manera que no puede ser comprendida sino inadecuadamente, lo comprenderé adecuadamente sólo jugándome *de hecho* por él.

Al fin del proceso liberador entenderé su palabra, la comprenderé mejor, interpretaré su palabra acabadamente. Para entender e interpretar acabadamente la palabra de Dios hay que estar ya en el reino. Y solamente me acerco a él jugándome en la liberación concreta, práctica. Por ello hay una teología que es como una tautología, casi podríamos decir que es una

ideología, y que no considera lo que está más allá de su horizonte porque no sabe cómo escuchar la voz del pobre, del pobre europeo pero también de las colonias, como acabada pobreza, en la que se incluye su oligarquía, pero esencialmente sus clases oprimidas, allá en el Africa, en el Asia y en América latina.

San Juan tiene formulaciones muy próximas a todo esto.

Intento aproximarme a Juan. Pero, es más, creo que en esto coinciden absolutamente todos los evangelistas. Los sinópticos dicen esto en las parábolas, por ejemplo, la del samaritano. Juan lo dice de una manera mucho más explícita, teológica. Pero también lo dice Pablo. La más clara formulación de esto es su conceptualización del "cara a cara" (*prósopos pros prósopon*), cuando nos habla del amor y la esperanza, y de que la fe va a desaparecer, porque en el "cara a cara" desaparece la fe cuando ya está cumplido su sentido. Pero ese "cara a cara", esta categoría, está también en Juan, y en los sinópticos, porque es la gran experiencia de Jesús y del pensamiento hebreo en general, desde el comienzo, desde Abrahán y Moisés. Así que en esto se unifican todos.

EL IDOLO CONTRA LA FE, LA FE CONTRA EL IDOLO

¿Qué tareas consideras más urgentes para anunciar auténticamente la fe, para despertarla y promoverla?

Para mí lo más urgente y lo más importante es cómo hacer posible la fe. Hay que volverse a los profetas y a Jesús, ellos nos muestran su metodología explícita. Eran teólogos, aunque nosotros los hayamos "devaluado". Para hacer posible la fe hay que comenzar por derribar al ídolo. Como Moisés, debemos destruir el becerro de oro. Lo primero que hay que hacer es predicar el ateísmo del dinero y del proyecto burgués de la existencia. Siempre me ha admirado ver en el dólar la frase "nuestra esperanza está en Dios": ese dios es el dólar mismo. Mientras el proyecto de un mundo burgués sea el fundamento de la existencia es imposible la fe. Hay que derribar al ídolo. Hay que decir que el sistema, tal como es, no es el paraíso, no es el reino. Aquí manda el pecado. El pecado de la dominación que es el único pecado, porque todos los pecados se resumen en la muerte de Abel: Caín mató a Abel y matar a Abel es quedarse solo y "sistematizar" el pecado. Es la tentación de Adán: "Seréis como dioses". El que mata al hermano es "dios" pues queda como el único y se adora a sí mismo y no a Dios: es un acto de idolatría, de autoadoración. Quiere esto decir que para poder adorar al Dios creador único, para postrarse y esperar su palabra y creerla —tener fe— hay que comenzar por derribar al ídolo. Hace falta una predicación-denuncia ante y contra el sistema que es el pecado. Se ve que es pecado, por ejemplo, sabiendo leer teológicamente en las estadísticas de economía y en las estructuras políticas y culturales. Hay que ser ateos de ese dios y delatar el pecado de

idolatría para que el Dios en quien debemos creer pueda revelarse en el rostro del pobre. Porque lo que sucede es que el pobre sufre el sistema y es el único que no es injusto porque no ha cometido la dominación sino que la sufre, como Job.

Hacer posible la fe es comenzar por la crítica profética a la idolatría, que es el sistema. Y después mostrar como es el pobre quien da el contenido histórico a la revelación de Dios. El jugarse por él es lo que nos hace comprensible la palabra de Dios. Hay que ponerse al discipulado de Jesús en el rostro del pobre. Por eso Jerusalén mata a los profetas. Por eso el ídolo va a matar a los profetas, la bestia del Apocalipsis va a matar a los justos. El *mártir* es *testigo* de Jesús y del pobre y da testimonio de un orden futuro: al luchar contra el ídolo que es el sistema se muestra como testigo del futuro, pero no sólo del escatológico-último, sino también del próximo proyecto liberador. Por eso se hace peligroso para el sistema. Y el sistema, en la "lógica de la totalidad", lo tiene que matar. Pero a la vez, en la "lógica de la alteridad" se descubre el sentido de su muerte. Todo esto acontece en Jesús. Creo que la teología no se ha planteado aún por qué Jesús tenía que morir torturado y lanceado por soldados del imperio. Siempre son los soldados del imperio los que matan al justo, los soldados de todo imperio. Por eso —insisto— es de fe que Jesús murió "bajo Poncio Pilato". Este Poncio Pilato no está en el credo simplemente como un pequeño dato histórico, sino como la "estructura" de la causa de la muerte del justo: Pilato es el ídolo, muere bajo las garras del ídolo.

LA FUERZA POLITICA DE LA PROFECIA ES LA CRITICIDAD DE LA FE

Según lo que dices, la evangelización tiene siempre enormes consecuencias políticas.

Yo distingo claramente entre la política del partido que va hasta la toma del poder, y la función política de la profecía que se queda siempre a la intemperie con el pobre. Aun en el momento de crítica a la "totalidad", el político que va a tomar el poder actúa siempre en función de un proyecto liberador que lleva en sí un nuevo "todo" político que él va a tener la responsabilidad de organizar. En cambio, el profeta, y la iglesia en su función profética, hace la crítica al ídolo no con la intención de la toma del poder sino con la previsión de que en su momento va a tener que criticar también al nuevo "todo" que se organice, estando siempre del lado del pobre. "Mi reino no es de este mundo": nunca va a tener armas ni sistemas políticos, ni legalidad coactiva, ni represión, porque su función es relanzarlo todo hacia lo escatológico. La función política de la profecía es justamente la crítica contra la divinidad del momento. Y esto siempre es político aunque lance la crítica más inocente. Al negar la divinidad del César, al declarar que el imperio es un ídolo y al decir que no adoraban al dios César, los cristianos se transformaban en subversivos del imperio e iban a los circos muriendo como mártires. Hoy mueren cristianos en Brasil, son torturados en Argentina y en otros países de América latina;

mueren torturados como Jesús en la cruz. Aquellos cristianos iban al circo acusados de "ateos" y el ateísmo que ellos profesaban y predicaban es la negación del dios-ídolo, totalidad, imperio, sistema: ateos de los dioses romanos, subversivos del imperio y testigos del futuro, no sólo del escatológico-último sino del "paso-adelante" histórico. Su gesto profético tenía una función política, ellos no eran políticos sin embargo.

Lo específico y propio de la fe cristiana en el compromiso socio-político y revolucionario, ¿sería su función crítica?

Sí. De crítica total. Diría que la fe cristiana es el principio más crítico que pueda pensarse. En eso veo un signo de la clarividencia divina. Mientras cualquier sistema crítico se agota en la crítica de lo que tiene delante —Marx, por ejemplo, se agota en la crítica de la burguesía o del sistema capitalista—, la criticidad de la fe no se agota en ningún sistema posible, y justamente por eso es garantía de lo escatológico. La iglesia es una institución cuya función es lo profético, y lo profético es la criticidad que destotaliza todo "todo"; des-idoliza "todo" y lo lanza al futuro. Esta función se percibe a lo largo de toda la historia de la iglesia. El pecado de la iglesia empieza cuando ella se cierra y se "totaliza".

¿Crees tú, entonces, que todo compromiso revolucionario que quiera asumirse como opción inspirada por la fe cristiana, debe reunir dos condiciones: la concreción histórica y, a la vez, la transcendencia que le da capacidad de crítica total?

Claro. Y, de paso, políticamente esto es sumamente útil. Porque si es verdad que en el momento del desborde de la "totalidad" organizada es necesario un entusiasmo enorme (y de ahí que ciertas doctrinas políticas con un hálito religioso hagan que la gente pueda lanzarse para desbordar la "totalidad" —lo que exige a veces la vida—), sin embargo, y al mismo tiempo, en el momento en que se ha superado el desborde, el proyecto que tenía en mente el liberador político puede transformarse en una totalización totalitaria feroz. En cambio, el que es capaz de tener un entusiasmo profundo desde la fe escatológica, puede no sólo jugar su vida en el desborde de la "totalidad" organizada, sino que la fe permitirá un sano realismo en relativizar el proyecto que tiene entre sus manos políticas; lo cual significa que también hay garantías de no totalizar tan totalitariamente el nuevo sistema. Es evidente que el compromiso de un cristiano en la toma del poder es también una opción posible: no es un compromiso de la iglesia como iglesia, pero es la posible elección de cualquier cristiano, que tendría así en lo político aún mayor posibilidad de una mejor eficacia.

NO HAY ESCAPATORIA A LA AMBIGÜEDAD

Pero es tremendamente difícil lograrlo sin menoscabo de la fe. En el actual auge por el dinamismo político y revolucionario de la fe, ¿ves tú en América latina brotar ambigüedades o falseamientos de la fe, utilizaciones, ideologización?

Sí. Algunos han divinizado el "todo" en el que se encuentran tranquilamente satisfechos porque lo usufructúan. Han identificado a la iglesia con la "civilización occidental cristiana", les va bien en la llamada "cristiandad" y dicen: "todo va bien, ¿para qué cambiar?". Aquí hay un equívoco, con falseamiento y utilización de la fe, que se ha ideologizado. Otros, en cambio, viendo que hay que superar esto y hacer un nuevo orden, divinizan el proyecto futuro. Por eso ciertos cristianos, de la antigua Acción Católica, incluso con una gran fe —diría mejor con una gran actitud religiosa—, prácticamente absoluta, divinizan el próximo proyecto, y entonces pierden prácticamente la fe escatológica. Sólo conservan esta fe en el proyecto hecho místicamente factible, y, por ejemplo, adoptan el marxismo u otras posiciones. Es decir, absolutizan el proyecto histórico futuro. Es otro equívoco. Hay otros aún que no apoyan la situación actual pero tampoco ven claro cómo comprometerse políticamente y entonces proponen una fe en Dios un tanto escatológico-angélica. Hablan de amor pero no en concreto. Hablan de un amor al prójimo en abstracto y del reino de los cielos en abstracto —yo diría "a lo Moltmann"— y entonces, criticando el equívoco del compromiso político de los cristianos, en el fondo vienen a coincidir con los primeros y con su equívoco, porque afirman y refuerzan el *statu quo*.

Todo esto quiere decir que no hay escapatoria, que cualquiera de las tres posiciones que se pueden tomar tiene su equívoco y su ambigüedad. Pero hay que superarlas. Y lo cierto es que los santos, los profetas y Jesús optaron decididamente por una actitud que los enfrentaba a la institución y los enfrentaba con peligros políticos: de ahí que fueran asesinados, torturados y eliminados, porque no predicaron un reino escatológico de tal manera etéreo que los declarara inocentes ante el sistema; no apoyaron la situación vigente ni el sistema. Por eso sufrían la pobreza. Esta pobreza no es la pobreza del pobre como exterioridad (el tirano junto al camino en la parábola del samaritano) sino la disponibilidad de alguien que "en-el-todo" pone en cuestión al todo. Quien ha renunciado a los valores del todo, puede marchar a la liberación del pobre. Esa disponibilidad no consiste en no tener ningún bien individual y tener después grandes bienes colectivos dentro del sistema (esto es una riqueza mejor organizada todavía). La pobreza es la disponibilidad para servir al "otro". Ese es el *anawin*. *Anawin* es la "carne" que se abre. La perfecta pobreza la tuvo la virgen María. Ella dice: "Hágase en mí tu palabra". Al decir esto se abrió a la palabra de Dios. Creyó en el "otro" y al creer en el otro se abrió, y al abrirse fue fecunda, produjo lo nuevo que era el hijo. Ese su hijo, educado en la pedagogía liberadora, por último tendrá que morir en la cruz. María acompañará a su hijo a la cruz, el fruto de sus entrañas.

LA VIRGEN DEBE SER UN SIGNO DE LIBERACION

¿Qué papel se asigna a la virgen María en la teología de la liberación?

Respondo mejor diciendo qué lugar ocupa en mi reflexión. Estuve dos años en Nazaret con Gauthier. Cuando pienso en María pienso en la pobre, concreta, popular, mujer de pueblo. Pienso que la Virgen de Naza-

ret vivió con su hijo y le enseñó el antiguo testamento a partir de su propia interpretación: "A los ricos hizo descender de sus tronos y al pobre lo puso arriba". La Virgen al subvertir (*sub-vertere*), al colocar abajo lo que está arriba, es realmente una maestra de "sub-versión". La Virgen, que era la pedagoga perfecta, tuvo que estar junto a la cruz de su hijo: quiere esto decir que una madre perfecta corre el riesgo de que su hijo muera torturado y asesinado por las armas del imperio. Aquí se presenta además otra cuestión —hablando de la Virgen—: pienso, por ejemplo, que en la cuestión de la liberación se plantea primero la relación varón-mujer: es la liberación de la mujer. Luego padres-hijos: es la liberación pedagógica. (La Virgen fue mujer, madre y maestra). Después, hermano-hermana: es la liberación política. Pero todas están muy unidas. Y, dicho sea de paso, en América latina hoy se habla mucho del problema de la liberación de la mujer y de cómo esta liberación de la mujer (y también de la mujer religiosa) viene a jugar un papel en la liberación pedagógica del hijo al que se le debe educar para ser un servidor y no un señor (que la madre no fue, porque ella fue la esclava de su varón), y de esa manera el hijo viene a ser el igual que su padre, es decir, su hermano, pero no para dominarlo sino para servirlo. Hay aquí una correlación entre los grandes temas, yo creo, de nuestra teología de la liberación que se va organizando. Y bien, la Virgen, la Virgen de Guadalupe, por ejemplo, tiene igualmente la figura de madre de la patria nueva; Hidalgo en México comenzó la revolución popular en el siglo XIX ("la tierra para el que la trabaja") con el estandarte de la Virgen de Guadalupe. La Virgen madre es igualmente un signo político de liberación en América latina... o debería serlo.

De momento eso lo veis así algunos. Pero, el catolicismo burgués y también el catolicismo popular, ¿qué imágenes de la Virgen tienen? ¿Cómo se canta aún el Magnificat?

Incluso se canta a veces en "misas de campaña", junto a los soldados armados en escuadrones bien organizados. Se canta: "A los ricos hizo descender de sus tronos...", y se quedan tan tranquilos. Ciertamente no se *cree* esa palabra. Se la oye como algo ya *sabido*. No interpela. No es un pobre quien habla a través de eso. Es una doctrina sabida, interiorizada en el sistema, hecha inoperante. El reino ya lo tienen. El reino futuro no es posible. Estamos ya en el infierno. Porque el infierno es la pretensión de una anticipación total del reino; por el "yo soy dios" es la serpiente que tienta a Adán...

HAY DOS VIOLENCIAS: LA DOMINADORA Y LA LIBERADORA

Cuando hablábamos de la función crítica de la fe en el compromiso político, has hecho referencia a los profetas y a Jesús: tenían que morir y van a morir. Pero, ellos no mataban... ¿Cómo ves la relación entre la fe en el compromiso revolucionario y la violencia cruenta?

A medida que avanzamos más, vamos viendo una cantidad mayor de tipos de violencia. Antes se hablaba de violar a una niña, lo que entraba en el sexto mandamiento, como se ve en las teologías morales. Pero, claro, hay que ir más atrás. Violencia viene de vida, de fuerza (*vir, vis*). La violencia es, como las pasiones, ambivalente. Depende de para qué se use. Si yo uso la violencia para que mi hijo no le corte la oreja a su hermanita y le arrebato el cuchillo con violencia, esa violencia es buena, justa, y nadie puede decir nada. San Bernardo predicó las cruzadas para recuperar el santo sepulcro. ¡Y es santo!

Pero hoy lo criticamos.

Bueno, quiero indicar cómo eso ha sido, dentro de la tradición, posible, y aun canonizable.

Más en el tradicionalismo que en la tradición, según tu propio concepto de «tradición».

De acuerdo. Pero hay casos más interesantes todavía. Porque, efectivamente, el caso de las cruzadas fue el de una experiencia de dominación, de conquista. Se predicó la conquista de los infieles. Mientras que hay otro tipo más en la línea del primer ejemplo, y es el caso de nuestra lucha de la independencia contra España. Claro, España no lo mirará de esta manera, pero en las naciones latinoamericanas un san Martín o un Bolívar luchan por su independencia. Por ello hay dos violencias: la violencia "dominadora" y la violencia que yo llamaría "defensiva" o "liberadora". La violencia "dominadora" es una violencia que mata o que esclaviza. Es una violencia dialéctica, diríamos. Mientras que la defensa del pobre, que no es mi defensa sino la defensa del tercero, es un derecho del pobre, y no tan sólo del que toma el arma. Defender al pobre es defenderlo en sus derechos. En este caso no solamente es posible, sino que es obligatoria. Luego está el ver si es conveniente usar uno u otro *medio*, pero ya esta conveniencia no es una cuestión de principio, ni moral, ni ético, y menos de fe. Defender al pobre es un deber. Y defender al débil, al niño, es un deber. Y este es justamente el caso en que se encuentran muchos de nuestros pueblos.

Pero hay más, hay algo que engaña y confunde: el estado de dominación en un "todo" organizado es de violencia real, pero "implícita". Mientras el dominado admite esa violencia, no se ejerce "explícitamente". Pero el día en que el dominado toma conciencia de que él es "otro" que el sistema, y que podría darse un sistema que fuera justo, es cuando se levanta y se pone de pie. Y cuando se pone de pie y quiere marchar, entonces la violencia saca sus dientes o sus puños y la violencia "implícita" se transforma en "represión". Esa represión tiene su origen en el amor que el esclavizado o dominado tuvo por ser libre. Es decir, que el amor es el fundamento del proceso. La violencia represiva es fruto del *pecado*; la violencia defensiva es un acto de *justicia* desde el *amor* y liberadora en cuanto que va dirigida al nuevo todo y que, de por sí, no se propone la muerte del dominador. Puede darse, pero no se la propone. Mientras que

la represiva se propone la muerte del liberador y por eso están ahí los mártires y la muerte de Jesús. Quiere decir esto que una violencia se propone la muerte del testigo, mientras que la otra lo que quiere es la liberación del pobre. El liberador quiere también convertir al dominador. Por eso la sangre de Jesús no cae sobre los romanos para matarlos sino para salvarlos. Esta defensa, pues, que yo llamaría liberadora, es justa; y es un deber.

Sin embargo hay vocaciones. El que se crea llamado a una vocación militar, no podrá eludir su llamada. La iglesia como tal, porque no se propone la toma del poder, porque como el profeta testimonia el reino pero no puede caer en la equivocidad de la toma del poder, ni tampoco en la equivocidad del uso del arma, muere pero no mata. Habría que hacer una distinción entre el "héroe" de la patria futura y el "profeta" de esa patria futura y de la escatología. La iglesia tiene por función histórica ser siempre el "profeta" de la patria futura y nunca el "héroe" de la patria futura. Por eso no tiene ejércitos. Y por eso no tiene hoy, ¡alabado sea Dios!, estados pontificios. Y si los tuvo en una época fue porque la cristiandad la confundió, y entonces era posible ser militar pero muy difícil ser profeta. Un san Luis, con su arma en la mano y al mismo tiempo santo, es un signo absolutamente equívoco, si no, pregúntenselo a los árabes y a los cristianos orientales. Pero, además, fue un conquistador, y no un liberador; doblemente equívoca la situación.

Lo cual no impide que un cristiano llegue a empuñar las armas.

Podrá ser un héroe de la patria futura y un político, pero no es, como tal, representante o signo de la iglesia. El signo eclesial institucional inequívoco es el reino. Jesús podría haberse defendido y no lo quiso hacer, porque en ese momento hubiese caído en una totalización próxima. Porque el que empuña las armas hoy, inevitablemente cae ya en el equívoco de una ley que, aun siendo justa para el pobre hoy, ya ahora es represiva para el pobre del futuro. Toda ley positiva, y no hay otra —porque la ley natural es un límite que está en el fundamento—, toda ley positiva incluye siempre una porción de injusticia. Aquí está la cuestión: el que lucha contra alguien, en cierta manera, no sólo ya está venciendo al dominador, sino que en ese mismo momento está ya imponiéndose hoy sobre un posible dominado. Esto no significa que un cristiano (aun un sacerdote o un obispo) por su vocación ciudadana no pueda tomar las armas. Al contrario. La no-violencia es una doctrina hindú y no cristiana. Se trata entonces de discernir: la violencia profética de la iglesia y la violencia (incluso armada) del político; la primera, la iglesia tiene la obligación de ejercerla, y la segunda es de prudencia el saber su conveniencia, pero no hay oposición a ella por principio teológico, ni bíblico, ni "según la tradición".

MUCHO MAS QUE UNA TEOLOGIA POLITICA

Hablemos de la teología latinoamericana. ¿Cómo nace? ¿Cómo es en relación con la teología europea?

Creo que la teología latinoamericana surge cuando nosotros comenzamos a descubrir los condicionamientos que llamaría políticos de la teología europea. De pronto advertimos que hay un pensar —en la teología europea— que no ha tenido en cuenta sus supuestos y que, por eso mismo, no ha podido abarcar el ámbito desde donde se está generando ese condicionamiento sobre ella. Fue en esto muy orientador el trabajo de Methol Ferre, un laico uruguayo, que escribió un artículo de crítica a Suenens desde América latina, donde mostraba que como fundamento de unas declaraciones de Suenens había "una política"; él planteó el problema de "dos políticas: dos teologías".

En Europa se cumple casi siempre un doble condicionamiento al hacerse teología: al ser una teología ejercida por un cierto estrato social de profesor universitario, dicha teología encierra un condicionamiento económico-político; al hacerla desde Europa, se toma lo europeo como el único y último horizonte. Hay entonces condicionamientos culturales y económico-políticos: se está pensando desde la metrópolis y se incluye a la periferia como un ente, como una cosa; y se está haciendo desde un cierto nivel social o estrato o clase. Por eso, por ejemplo, cuando una "teología política" (que significa el descubrimiento de la función crítica —incluso diría liberadora— de la teología) se ejerce —como lo hace la "teología política" de Metz— en el plano nacional y no ve que hay naciones y grupos de naciones en el mundo en situación bien distinta, que hay naciones que desde el nord-Atlántico dominan a las del sur, se está reduciendo, está cayendo de hecho en un particularismo con consecuencias de falseamiento. No es lo mismo pensar a escala nacional que a escala internacional. Si la función crítico-liberadora se limita al ámbito nacional, toda la cuestión del colonialismo que hace ya cinco siglos domina al mundo, todo ese gran problema de la dominación del hombre sobre el hombre, de naciones sobre naciones, de culturas sobre culturas, pasa desapercibido a la teología que cae en una reducción del ámbito y del contenido de su reflexión teológica: cae en un particularismo con pretensión de universalidad. Y esto es lo grave, que pasa por ser la universalidad de la teología católica: es una mistificación y una dominación teológica, porque los otros (que son "otros" y no son partes del "todo", sino exterioridad en la pobreza) vienen a ser pensados desde una situación que no es la suya real; vienen a ser alienados teológicamente. Ya fueron alienados religiosamente por la mala evangelización que les impuso unos moldes culturales extraños y ahora la teología viene a pensar y justificar esa alienación como revelada.

En cambio, si es en el ámbito internacional donde se están cometiendo los grandes pecados, se van a poder repensar todos los temas y cuestiones de la teología pero en su contenido y alcance universal, desde la universal consideración del contenido del pecado y, por lo tanto, en el ámbito universal que tiene la redención de Cristo en nuestra época. Esto en cuanto al condicionamiento político de la teología europea. Podría hablar también del condicionamiento erótico, que no es ya un condicionamiento de la "teología política" de Metz sino de la teología en general. En general la teología ha sido pensada siempre desde el celibato, por varones célibes. Lo mismo que cuando Descartes dice "yo pienso", cuando un teólogo dice "yo pienso", siempre es un varón célibe el que piensa: queda en pie el problema de ver qué sucederá cuando una mujer diga "yo pienso". Además

también ha sido pensada siempre la teología desde el padre sobre el hijo. O sea, que ha de ser repensada toda una teología desde el pobre, desde la mujer y el discípulo, el joven, el hijo que sufre una pedagogía dominadora. Esto indica que la "teología de la liberación" es mucho más que una "teología política", porque implica la liberación de la mujer, del hijo y del hermano. "He hecho justicia con la viuda, el huérfano y el pobre", dicen los profetas.

LA JUERGA NO ES LA FIESTA

¿Qué puede aportar la teología latinoamericana al resto de la teología?

Por la experiencia que voy teniendo del diálogo, el aporte puede ser enorme. Puede, ante todo, advertirle a la teología que el método teológico no es un método que piensa lo ya dado como un saber, no es un método "tautológico", sino que es un método que podemos llamar "analéctico"; es decir, un método que se plantea *cómo* saber escuchar la voz del "otro" que, en el fondo, es el pobre. El europeo debe llegar a saber *cómo* escuchar la voz del latinoamericano, del africano o del asiático, y también la voz del europeo pobre pero en relación con los pobres de los otros mundos, pues hay que abrirse ya a escuchar en el horizonte universal, y la liberación del oprimido europeo no llegará sino solidarizándolo con la liberación de los oprimidos del tercer mundo. Nosotros hemos tenido que escuchar durante siglos y siglos a la teología europea (y de ahí que podemos hablar en su lenguaje). El teólogo europeo va a tener que escuchar a los teólogos de los países pobres, primero, porque allí va a escuchar ya un pensar de su propio pobre. Lo que nosotros decimos de la liberación de los pueblos pobres, también hay que decirlo de la liberación de los pobres en Europa. Y tenéis un Girardi, un González Ruiz, ellos ya han captado alguno de estos problemas, y no lo han hecho desde América latina, Africa o Asia, lo han hecho desde un pensamiento europeo. Pero, ese mismo pensar, en un horizonte universal va a adquirir mucha mayor claridad. Y va a poder pensar también el compromiso que el oprimido de Europa tiene en la opresión de los pueblos pobres, porque también el oprimido de Europa tiene una cuota de dominación. Y esto también hay que descubrirlo, porque si no, el mismo oprimido de Europa lucha por liberarse, pero, en el fondo, es también para dominar al pobre de la periferia. Y si el teólogo europeo no logra ver esta cuestión, transforma la liberación nacional en alienación internacional del oprimido.

Un ejemplo a nivel filosófico-teológico: en Europa (y en América del Norte) se busca una salida a la encerrona de la modernidad, una salida a la totalidad pragmática, y se viene a caer en el punto muerto del *homo ludens* (Marcuse): en *el juego* se dice que llega el hombre a ser gratuito. Entre nosotros, el más allá de la totalidad pragmática que sufrimos es la gratuidad de la liberación: en la liberación de los pobres y oprimidos encuentra el amor cristiano su gratuidad a base de *jugarse* por el otro, por el pobre: la aventura de jugarse la vida gratuitamente pero por la liberación del pobre es la verdadera imagen de la "fiesta" del reino (la *pascua*

del pasaje por el desierto de la liberación hacia la tierra prometida) y es ya su aproximación, mientras que aquel otro juego del *homo ludens* degenera en estar perdiendo el tiempo juntos, o tener que seguir explotando a los pobres para poder seguir jugando, "divirtiéndonos". La "juerga" no es la "fiesta".

La «fiesta» de Cox sería marcusiana. Acaso cierta teología europea esté en muchas cosas más próxima de la norteamericana que de la latinoamericana.

Kant dice que es necesaria la inmortalidad para que coincidan la felicidad y la virtud. Y como él se creía virtuoso, significa que era infeliz. Y, claro, hay que morir a la totalidad de un todo organizado, en el cual lo único que se puede hacer es un ser tautológico y aburrido, para jugar la aventura de la vida que viene más allá de la muerte a la totalidad. Pero esta aventura es arriesgada, aunque alegre, y esta alegría es justamente la felicidad. Efectivamente, Kant vio bien que había que morir, pero no entendió que no se trataba de la vida biológica, sino de la "totalidad". En esencia, el actual pensamiento europeo es kantiano: posterga la felicidad para después; para después de la semana de trabajo, y entonces sale al campo (y ahí la civilización *du loisir*); significa que en su esencia *la* vida viene después de *esta* vida. Y lo que sucede es que esta vida no se la vive como aventura. Por el contrario, habría que arriesgarse en la aventura de la liberación del "otro". Es ahí donde hay una antropología nueva y donde la cultura pobre puede aportar una nueva visión del hombre, donde el hombre se juega mucho más a fondo como hombre y manifiesta mucho más lo que es. Para poner un ejemplo popular, diría que al europeo a veces, o al nordatlántico, se le exige comer menos, y pone en esto mucha menos fuerza y entusiasmo que la que tiene el que no come y quiere comer algo. Es como un gordo que tiene que comer menos, y tiene que hacer régimen o dieta: para esto no tiene realmente entusiasmo. En cambio un pobre famélico que no come, lucha por comer. En este proceso es bien posible que el que tenga la fuerza sea el pobre; fuerza de resurrección, no fuerza de opresión.

PARA EVANGELIZAR, HACERSE DISCIPULO DEL PUEBLO

Has hablado de la evangelización en América latina con perspicacia histórica, con agudeza crítica. Has señalado la raíz de un falseamiento terrible de la evangelización. ¿Está hoy también viciada la evangelización por falseamientos radicales?

Sí, claro. Yo he dicho que también la evangelización es un servicio analéctico. En el fondo, evangelizar es dar al que va a ser evangelizado los fermentos críticos que le permitan liberarse. En *contenido* no le enseña nada, sino que le enseña a aprender lo que él ya es. Pero se le enseña no como lo dice. Entonces, primero tengo que escuchar su revelación; tengo

que ponerme en el discipulado del pueblo que voy a evangelizar. Y solamente lo que él me da es lo que tengo que devolverle como crítica profética para desalienarlo, para liberarlo. Lo que la fe le va a dar va a ser el saber cómo desidolatrar la totalidad en la que se encuentra alienado, y lo relanzará adelante. Prácticamente, no le voy a enseñar un contenido, una doctrina, sino que le voy a enseñar la pauta revelada operativo-interpretatoria. Pero, por ser pauta que Dios nos ha revelado para saber interpretar lo que él me dice, al devolvérselo ya juzgado por esas pautas, le devuelvo lo que me dijo no como él me lo provocó sino como situación doblemente provocante. Le provoco a él mismo a entrar en la conversación y relanzar el proceso. Entonces es un movimiento "analéctico", en el sentido de que el "*logos* viene de más-allá-de-mi-mundo". Mi *doctrina* no es válida, lo que es válido son los principios que le permiten a él mismo ir más allá de sí mismo. En el fondo, le enseño a él a escuchar también al pobre, aunque él sea pobre. El pobre se libera liberando a otro pobre. El rico se convierte jugándose por la liberación del pobre. La fe es eso: enseñar cómo entrar en el compromiso de la liberación del "otro".

Sería un error y un pecado creer que ayudamos a la iglesia latinoamericana enviando misioneros que fuesen a hacer una falsa evangelización. ¿Pondrías en cuestión el hecho de seguir yendo misioneros europeos a América latina, o solamente rechazarías el que vayan indiscriminadamente y desde falsas actitudes?

Creo que es sumamente positivo que se envíen misioneros. Hasta tal punto que juzgo muy necesario el que vengamos a Europa a "misionar" a Europa. Pero ¿para qué? Para aprender y para enseñar. El español que va en actitud de aprendizaje, de servicio y no exclusivamente de enseñanza, enseña a los que están allí que él no sabe lo que los "otros" son. Porque los que están allí creen que saben lo que el pobre es, y es mentira, no lo saben. Es necesario tener primero una actitud realmente discipular por parte del que va, para querer aprender lo que es un determinado pueblo. Es así el mejor testimonio para los otros que están haciendo la misión: para que no se olviden de que siempre tienen que escuchar. Con esta postura puede ya hacer una gran obra. Pero después puede servir desde su experiencia española, aunque no es que ellos vayan a enseñarla desde el comienzo, sino que, escuchando a aquellos pobres y desde su experiencia, pueden enriquecer enormemente el proceso crítico de la fe liberadora. Advirtiendo, pues, que uno no va a enseñar "contenidos", sino a dar *criticidad* a un contenido *existente* que se tiene que aprender previamente, podemos decir que es muy positivo ir a otras tierras: para el misionero mismo, porque él aprende; para el pueblo, porque le sirve en su liberación; para sus colegas autóctonos en la misión, porque se les enseña a aprender. Pero después, si esa misión no ocupa toda su vida, sino que regresa a su patria, entonces tiene un magnífico punto de apoyo, también para enriquecer nuevamente a los suyos. Toda comunidad cristiana tendría que tener—y así fue siempre en la iglesia— gente para enviar a otros mundos a que misionen, porque es un poco repetir el gesto de Abrahán de saberse "extranjero". La "extranjería" es la condición de posibilidad de la fe, porque indica la posición destotalizada y nos permite

oír la voz del pobre, la voz histórica de Dios. Todo esto es un tomar realmente en serio la descripción del "juicio final" (juicio absoluto de la historia) de Mateo 25.

Audaz en su crítica y audaz en su oferta, Enrique D. Dussel te habla con tal decisión, y con una rapidez de reflejos y asociaciones tan extraordinarias, que uno se siente envuelto en su febril deshacer y rehacer, y solicita tiempo para distanciarse y reflexionar.