

# CAPÍTULO 3

## LA REFLEXIÓN SOBRE DERECHOS HUMANOS Y DIGNIDAD EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

121

*“Aun cuando fuera pobre o miserable,  
aun cuando su madre y su padre fueran los pobres de los pobres [...] no se veía su linaje, solo se atendía a su género de vida, a la pureza de su corazón, a su corazón bueno y humano, firme. Se decía que tenía a lo divino en su corazón, que era sabio en las cosas divinas”.*

(Ética azteca Tlacahuapahualiztli o Arte de criar y educar seres humanos, *Códice Florentino*, Libro III)



**E**n el presente capítulo analizaremos los derechos humanos y la dignidad humana desde el prisma de la teología latinoamericana de la liberación. Se utiliza el término teología latinoamericana de la liberación en referencia a la corriente teológica nacida en América Latina a finales de la década de los años sesenta del pasado siglo, delimitada a la producción teológico-pastoral de importantes teólogos latinoamericanos<sup>38</sup> y vinculada a la utopía o proyecto de cambio social por una sociedad justa. Esta teología constituye apenas una corriente dentro del cristianismo latinoamericano e, incluso, dentro de las teologías contextuales latinoamericanas actuales<sup>39</sup>.

El diálogo reflexivo que se pretende realizar tendrá dos referentes centrales, a saber, la tradición de los derechos humanos y la tradición de la

---

38 Como reflexión teológica tiene su primera expresión en el libro *Historia, Política y Salvación de una Teología de la Liberación* (1973), del teólogo dominico peruano Gustavo Gutiérrez Merino.

39 En *stricto sensu* algunas teologías latinoamericanas contextuales tienen su génesis en la teología latinoamericana de la liberación, pero en una diversificación plural que a su vez la rebasa, expresada por los movimientos de teología feminista, teología negra o afroamericana, teología indígena (andina, cuna y otras), teología campesina, teología juvenil, ecoteología, etc. En la medida en que muchas de estas teologías rompieron con la teología de la liberación originaria en unos puntos, desarrollaron otros y reclaman su propia autonomía, han sido comprendidas como “teologías contextuales” o también “teologías del genitivo”, para dar cuenta de esa pluralidad de producciones teológicas que responden a situaciones, sujetos y contextos plurales.

teología de la liberación. Estos referentes serán mostrados en sus especificidades y particulares intereses, en su periodicidad histórica, en los diálogos y puentes que establecen entre sí, y en sus alianzas programático-políticas, entre otras cuestiones. Aquello que se presupone y se propone mostrar es que en la medida en que ambas tradiciones latinoamericanas se preguntan por y buscan definir las condiciones necesarias para mejorar y dignificar la vida concreta en el continente, encuentran su lugar ético común en la categoría de *dignidad humana*.

En otras palabras, se persigue argumentar que la dignidad humana es el fundamento común que permite justificar que la acción práctica de los movimientos y actores sociales por los derechos humanos, las propuestas y búsquedas investigativas de los teóricos latinoamericanos sobre los derechos humanos en América Latina, y los postulados y avances teológicos de la teología latinoamericana de la liberación, se complementan y necesitan. En ese sentido, se abordarán críticamente las categorías clave de “derechos de los pobres” y “opción por los pobres” en su relación directa con la categoría dignidad humana. Se trata de un diálogo con esta corriente con el propósito de identificar las razones que explican la opción por los pobres como una opción basada en la dignidad de la persona humana.

## Ubicación epocal y hechos esenciales

La teología latinoamericana de la liberación constituye la primera gran corriente teológica nacida en América Latina<sup>40</sup> con identidad propia y de importantes repercusiones sociales. Floreció después del Conci-

---

40 Es posible fechar los antecedentes de esta corriente en Brasil en el movimiento de comunidades de base iniciado en 1957, que llegó a ser considerado el “Primer Plan Pastoral Nacional 1965-1970”, y en el “cristianismo de la liberación” de principios de los años sesenta del siglo pasado, cuando la Juventud Universitaria Católica (JUC) brasileña, alimentada de la cultura católica francesa progresista de los “sacerdotes obreros”, Emmanuel Mounier y la revista *Esprit*, el padre Louis-Joseph Lebret y el movimiento “Economía y Humanismo”, formula por primera vez en nombre del cristianismo una propuesta radical de transformación social. Su referente directo es, sin embargo, el clima de renovación eclesial y teológica generado por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia del Celam de Medellín (1968). Este movimiento se extiende después a varios países del continente y encuentra, a partir de los años setenta, una expresión cultural, política y espiritual en la “teología de la liberación”.

lio Vaticano II (1962-1965) y de las conferencias episcopales de Medellín (Medellín, Colombia, 1968) y Puebla (Puebla, México, 1979), y llegó a convertirse en uno de los fenómenos sociales y religiosos más importantes de la región. Al ser contemporánea de las dictaduras militares en muchos países latinoamericanos, posicionó en cierto sentido a la Iglesia católica latinoamericana en la defensa de los derechos humanos, la opción preferencial por los pobres y la confrontación contra las injusticias sociales. En este contexto, el compromiso social de los cristianos, las parroquias y las organizaciones eclesiales como las comunidades eclesiales de base (CEB) alentaron a una gran cantidad de actores religiosos a adquirir peso, relevancia e incidencia social. Por las circunstancias históricas que están en la base de su génesis y su desarrollo más temprano es que tiene en el centro de su interés el mensaje profético de la Iglesia a favor de la dignidad humana y la justicia social, teniendo como referente teológico el Reino de Dios a favor de los más desfavorecidos y como referente secular la defensa de los derechos humanos, expresados como derechos civiles y políticos, sociales, económicos, culturales y derechos de los pueblos o de solidaridad.

Para las teologías contextuales, el conjunto de los acontecimientos históricos de un determinado entorno marca y condiciona de manera directa el desarrollo de toda reflexión teológica. De este modo se explica el hecho de que en el pasado siglo XX surgieran varias producciones teológicas como respuesta a los cambios profundos marcados por la Primera Guerra Mundial, la Revolución de Octubre, el surgimiento del fascismo, la descolonización del mundo, la Guerra Fría y la estrategia de la globalización (Duque y Gutiérrez, 2001, pp. 57-58). Respecto a las respuestas que siguen a estos eventos, se evidencian varios momentos de producción de *pensamiento teológico de carácter crítico*, que se señalan a continuación.

Así, por ejemplo, tras la Primera Guerra Mundial y el establecimiento del socialismo soviético, surgen teologías que toman posición frente a las transformaciones del mundo entero, entre ellas, la teología dialéctica protestante de Karl Barth y el *socialismo religioso* suizo, alemán y estadounidense.

Después de la Segunda Guerra Mundial adquiere relieve la discusión sobre el Holocausto y el desarrollo, en el marco de una *teología política europea*. En Norteamérica aflora una *teología de la liberación negra*, a partir de la lucha por los derechos civiles de los afrodescendientes en Estados Unidos liderada por Martin Luther King. En el contexto de la Guerra Fría, surgen en el tercer mundo teologías de la liberación: en América Latina la *teología*

*latinoamericana de la liberación*; en Sudáfrica se desarrolla una *teología de la liberación negra* en la lucha contra el *apartheid*; en Corea del Sur la *teología minjung* (en coreano, “del pueblo de Dios”); o la *teología de la lucha* en Filipinas, la mayoría de ellas vinculadas directa o indirectamente con proyectos de transformación social.

Con el fin de la Guerra Fría caen tanto la utopía de un “capitalismo de rostro humano” como las alternativas socialistas, desarrollándose *teologías de la resistencia* frente a un sistema capitalista mundial homogéneo, deshumanizante y antiutopista. Estas teologías buscan radicalizar la crítica a la injusticia, pero lo hacen desde las identidades y reivindicaciones propias, particulares y diversas, no tenidas en cuenta por los movimientos teológicos anteriores, conformándose teologías laicales con acentos *feministas e indígenas, o negra, campesina y juvenil*.

Más recientemente y como respuesta a la crisis económico-ecológica provocada por la globalización neoliberal, con el consecuente agravamiento de las condiciones de vida de una creciente mayoría de la población mundial, se han fortalecido a nivel latinoamericano las propuestas de *ecoteología* y *teología de la vida*, las cuales señalan el regalo gratuito de la vida, frente a la lógica fetichista del mercado y su teología de la opulencia-prosperidad, y *teología de la cruz*, como señal de la solidaridad de Dios con el sufrimiento humano, signo de resistencia y llamado al seguimiento de Jesús, entre otras propuestas como la *teología del pluralismo religioso*, en una perspectiva macroecuménica.

Con todo, si bien es cierto que la teología de la liberación en su génesis respondió a un momento histórico específico e hizo parte de un proceso de despertar teológico más abarcador a escala mundial, ella misma como corriente teológica y movimiento de producción teórico-práctica en América Latina en sus casi cincuenta años de existencia atravesó por diferentes momentos. De manera general, estos momentos responden a las coyunturas de cambios en la realidad latinoamericana, de conflictividad de esta teología con la tradición cristiana conservadora, así como de su propia maduración y de los movimientos eclesiales y sociales afines. En lo que sigue pretendemos mostrar cuáles fueron los cuatro momentos centrales de este movimiento latinoamericano, desde la perspectiva de su enfoque teórico de los derechos humanos, así como del estado de reconocimiento y validación fáctica de los derechos fundamentales en el continente, lo que nos permitirá comprender la articulación y validación de la dignidad humana por parte de esta teología.

## Primer momento: el despertar de la teología latinoamericana de la liberación y los derechos humanos

En un primer momento de génesis y despegar de esta corriente, ubicado entre el decenio de los sesenta y la primera mitad de los años setenta del siglo pasado, aparece una sensibilidad por la situación de los pobres y excluidos del continente, con prevalencia de un enfoque liberador o liberacionista. Lo que se explica por ser una década atravesada por un ideario de transformaciones estructurales y de sensibilización de la Iglesia ante los cambios promovidos por los movimientos populares. Un texto del sociólogo francés y director de investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Michael Löwy, expone este criterio central de distinción de la teología latinoamericana que es la opción preferencial de Dios por el pobre:

Si hubiera que resumir la idea central de la teología de la liberación en una sola frase, sería ‘opción preferente por los pobres’. ¿Cuál es la novedad? ¿La Iglesia no estuvo siempre caritativamente atenta al sufrimiento de los pobres? La diferencia —capital— es que el cristianismo de la liberación ya no considera a los pobres como simples objetos de ayuda, compasión o caridad, sino como protagonistas de su propia historia, artífices de su propia liberación. El papel de los cristianos comprometidos socialmente es participar en la ‘larga marcha’ de los pobres hacia la ‘tierra prometida’ —la libertad— contribuyendo a su organización y emancipación sociales. (Löwy, 2007)

Pero más que en su dimensión política, la categoría “pobre” centra la realidad de marginalidad y exclusión social que caracteriza al continente, tal como fue recogido categorialmente por la Conferencia de los Obispos Latinoamericanos en Puebla:

[los pobres] carecen de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riqueza en manos de una minoría, muchas veces a costas de la pobreza de muchos. Los pobres no solo carecen de bienes materiales, sino también, *en el plano de la dignidad humana*, carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros

indígenas, campesinos, trabajadores, marginalizados de la ciudad, y especialmente la mujer de estos sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginalizada. (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979, Nota 1134)

En este periodo se habla de “opción por los pobres” como criterio central y fuente de contraste de esta teología frente a las teologías tradicionales. Esta opción por los pobres aparece como opción por las mayorías marginadas del continente privadas de los derechos humanos fundamentales: aquello que la teología de la liberación denominó el “hecho mayor” continental que constituyen la pobreza y la marginalidad. El teólogo brasileño de la liberación, Leonardo Boff, así lo expresa:

Es mérito de la teología de la liberación haber articulado el discurso de Dios con el discurso del pobre y el oprimido, inspirado en el Dios de la vida que, por su naturaleza, opta por los que menos vida tienen y fundado en el misterio de la encarnación que unió indisolublemente, pero sin confusión, a Cristo con los pobres o al Juez supremo con los maltratados y sufrientes de nuestra historia. Esta teología confiere centralidad a la dignidad evangélica de los pobres, honra el Evangelio y es fiel a la herencia bienaventurada de Jesús y de los Apóstoles en el momento de la historia que nos toca vivir. (2008)

En esta época inicial se muestran ya las tensiones y confrontaciones políticas e ideológicas que atraviesan todo el transcurrir de la teología latinoamericana de la liberación, al menos en dos sentidos: la confrontación con la oficialidad cristiana antiliberacionista (lo que, siguiendo la nomenclatura de los teólogos de la liberación, fue denominada “ortodoxia cristiana”); y los ataques de los poderes socioeconómico y político contra la teología de la liberación. Como se señala en la siguiente cita de Boff:

Este tipo de teología fue vigilada y también perseguida por los poderosos de la sociedad y por el Vaticano, que sospechaba ella era una especie de caballo de Troya mediante el cual se introduciría el marxismo en América Latina. Sin embargo, es una de las pocas teologías que produjo cristianos que fueron encarcelados, secuestrados, torturados y asesinados en varios países latinoamericanos, en los que estaba y sigue estando activa. (2008)



Según el autor, ambos atacaron fundamentalmente el uso del análisis marxista dentro de esta teología y sus formulaciones utópicas de un futuro liberado. Sin embargo, el primero reprocha a los teólogos de la liberación tener una falsa utopía, pero no cuestionaba la utopía en sí. Atacan la interpretación del Reino en términos materiales y concretos, pero manteniendo su propia opinión de un Reino de los cielos trascendente, en el cual la dimensión inmanentista de la corporeidad y materialidad de la existencia resulta efímera. La segunda es evidentemente antiutópica: a la visión utópica de la esperanza liberadora opone un mundo sin esperanza, no estableciéndose aún en un primer periodo una relación entre la utopía del mercado y el Reino de Dios (Hinkelammert, 1995).

La teología de la liberación planteó que en América Latina aquello que atenta mayormente contra la dignidad de la persona humana y su realización plena y que tiene que ver con el irrespeto de los derechos fundamentales, debe ser identificado y señalado como la *pobreza*. Sin embargo, el tema de los derechos humanos aún no aparece de manera explícita, dado que de modo general en este periodo de génesis los teólogos latinoamericanos criticaban las nociones convencionales de los derechos humanos.

Uno de los principales servicios de la Iglesia y las comunidades de fe era simplemente proveer espacio para que los individuos se reunieran, se apoyaran unos a otros y renovaran su esperanza y su fe cuando nada en el horizonte ofrecía esperanzas. Sin embargo, no necesariamente se establecía un vínculo evidente entre la fe y la práctica sociopolítica. Así lo recoge, por ejemplo, el historiador de la teología de la liberación, Phillip Berryman (1989):

Una comunidad de base podía discutir la narración del Evangelio en donde los discípulos, temerosos y desesperados ante un mar azotado por la tempestad, ven a Jesús caminando sobre las aguas en dirección a ellos. Su interpretación podría ser que Jesús continúa acompañando a sus seguidores aun en medio de los peligros y las tormentas de hoy. La gente puede no necesitar identificar explícitamente la represión gubernamental con la ‘tormenta’. (p. 134)

A nivel oficial y público, muchas autoridades religiosas —obispos y líderes eclesiales— no adoptaron una postura crítica firme hacia gobiernos represivos. De hecho, algunos de ellos contemporizaban con los poderes económicos y gubernamentales e incluso dieron su bendición y complacencia

a los militares golpistas, realizando declaraciones promilitares, perdiendo con ello gran fuerza y credibilidad ante la población creyente. Por ejemplo, en Brasil algunos obispos dieron la bienvenida al golpe militar de 1964 y en Argentina, durante la llamada “guerra sucia” de finales de la década de los setenta, los obispos estuvieron notablemente silenciosos, aun cuando al menos uno de ellos y unos diez sacerdotes fueron asesinados.

A pesar de ello, impactados en la mayoría de los casos por el arresto, la tortura o el asesinato de sacerdotes y personal eclesiástico, muchos obispos empezaron a tomar posturas más críticas. Los propios obispos brasileños en 1976 llamaron la atención sobre algunos actos arbitrarios y el terror reinante en el país: “No confundamos la verdadera paz con el silencio que se impone por el miedo a la represión arbitraria. No queremos una paz de cementerio, sino una paz que defienda la vida, en todos sus aspectos, tanto el físico como el moral” (citado en Berryman, 1989, p. 134). Aquí, el lenguaje utilizado es un tanto ambiguo y generalizado, si se tiene en cuenta la gravedad de los hechos ocurridos: la represión indiscriminada, las persecuciones, la delación de personas inocentes, los grupos armados, la parapolicia, el arresto, la prisión, la expulsión, las desapariciones, los secuestros, la tortura y los asesinatos de cada vez más ciudadanos. Tal lenguaje encuentra eco y tiene fuerza únicamente si el público entiende que las palabras están dirigidas a grupos identificables (los militares, el gobierno, grupos armados paramilitares, etc.).

A mayor violencia de los regímenes, más fuertes terminan resultando las reivindicaciones y respuesta de la Iglesia, que se ve directamente afectada por dicha violencia. En Argentina, por ejemplo, el general Saint-Jean afirmaba: “Primero mataremos a los subversivos, luego a sus colaboradores, después a los simpatizantes, a continuación los indiferentes, y finalmente a los tibios [...]. Ahora hemos acabado con los subversivos, y entonces vienen en la fila, aquellos que forman a los subversivos” (citado en Schöpfer, 1979, p. 52). Esto implicaba no solamente amenazas al clero progresista, sino también a toda la Iglesia:

Se inicia con el control y la persecución de los grupos de sacerdotes comprometidos socialmente; se persigue incluso las actividades de los obispos reconocidos internacionalmente, cuyas reuniones se está en capacidad de disolver bajo la cobertura internacional [...]. Cuando se toma en cuenta los cada vez más despiadados asesinatos de los sacerdotes y personas comprometidas socialmente, y se reúnen las

pequeñas represalias, [...] entonces no se puede evitar aceptar que la Iglesia entra en un nuevo tiempo de persecución, que se produce el martirio. (Schöpfer, 1979, p. 53)

Por esta razón, las declaraciones se van tornando cada vez más osadas y críticas, y se produce así mismo, por parte de la Iglesia institucional, el apoyo a grupos de derechos humanos, a quienes se les ofrece protección, como son los casos de Chile y El Salvador, países donde la Iglesia oficial estableció agencias para vigilar y probar con documentos las reiteradas violaciones a los derechos humanos (Boff y Aldunate, 1992). De tal manera que paulatinamente se va iniciando una especie de “descubrimiento” de la misión profética de la Iglesia como defensora de los derechos humanos y una praxis de defensa de las personas cuyos derechos han resultado violados, aun cuando el tema de los derechos humanos no sea abordado todavía teórica y teológicamente en ese periodo.

## **Segundo momento: florecimiento de la teología latinoamericana de la liberación**

A partir de la segunda mitad de los años setenta y durante los años ochenta podemos hablar de un *segundo momento* de la teología latinoamericana de la liberación, en el que se produce una fuerte represión de los movimientos de liberación por parte de los regímenes de seguridad nacional y las dictaduras latinoamericanas. Empiezan a aparecer cada vez con más frecuencia textos eclesiales y teológicos que hacen una referencia a la situación de los derechos humanos y a la dignidad humana, con declaraciones cada vez más elocuentes del razonamiento teológico sobre el compromiso de la Iglesia en la defensa de los derechos humanos. Desde el punto de vista teológico, afirmar el valor infinito de toda persona es una proclamación del Evangelio, de la “buena nueva para los pobres”. En este sentido, la defensa de la dignidad humana y de los derechos humanos no es una función optativa, sino esencial y central para la misión evangelizadora de la Iglesia.

El hombre —todo hombre— es:

- la criatura predilecta de Dios,
- hecho a su imagen y semejanza,
- dotado de inteligencia y voluntad

y, por eso, llamado a ser libre y a vivir en comunidad.

Y lo que es más, todo hombre está llamado en Cristo a crecer hasta llegar a ser partícipe de la naturaleza divina y así llegar a la posesión definitiva de su realización en Dios. De aquí *deriva la inmensa dignidad de la persona humana*. Por ello, todo hombre debe tener *idénticos derechos y oportunidades* para su desarrollo y, a su vez, responder a sus deberes y obligaciones.

Por lo tanto:

- el más humilde de los guatemaltecos,
- el más explotado y marginado,
- el más enfermo e ignorante,

vale más que todas las riquezas de la patria y su *vida es sagrada e intocable*. (Berryman, 1989, p. 80; cursivas de la autora)

Lo anterior constituye un fragmento de la carta pastoral que los obispos guatemaltecos publicaron en 1976 denunciando los frecuentes intentos de asesinato y el hecho de que en Guatemala quienes cometían los crímenes pensaban que lo hacían sirviendo al país y en defensa de la civilización cristiana occidental. Los obispos declararon que no había justificación para los “grupos armados” que rondaban por el país “secuestrando y asesinando ciudadanos en un permanente clima de terror” (Berryman, 1989, p. 80). Por cerca de diez años los llamados “escuadrones de la muerte” —formados principalmente por el Ejército y la Policía— habían asesinado impunemente a cientos de ciudadanos año tras año, mientras muchos otros eran secuestrados y desaparecían, y aun así las protestas públicas se limitaban a vagas notas en los periódicos, sobre la “violencia”.

El eje de la reflexión ahora es el *clamor por la vida* contra la sacrificialidad del sistema político. En este momento prevalece el tema de la *resistencia* y se especifica el concepto de pobre como víctima, mientras que el *derecho a la vida*, y a la vida plena, pasan a ocupar el centro del discurso teológico. El movimiento iniciado en Brasil de las comunidades eclesiales de base (CEB) se extiende a otros países del continente, como espacios privilegiados de la resistencia frente a la violencia y el terrorismo gubernamental. La teología latinoamericana de la liberación experimenta su auge propio como *teología de la vida*, a la vez que crece la represión política y la exclusión económica a nivel continental, de donde surge la necesidad de explorar el contenido

conceptual de los derechos por la vida, entendidos como opción por los derechos económicos, sociales y culturales, fundamentalmente.

En este periodo, la mayoría de los teólogos latinoamericanos fueron conscientes de los esfuerzos y luchas de los movimientos sociales por los derechos humanos durante los años setenta y se preocuparon por la forma en que respondería y respaldaría la Iglesia estas luchas. Sin embargo, los teólogos de la liberación encontraban ciertamente problemático el enfoque liberal individualista de los derechos humanos y las repercusiones que para la crítica estructural del sistema de dominación pudiera tener el asumir un discurso acrítico de los derechos humanos.

### *La crítica a la ideología liberal de los derechos humanos*

La dificultad y reticencia en aceptar los derechos liberales tiene su génesis en esta coyuntura en la discusión de larga tradición y alcance entre los derechos individuales y los derechos colectivos. Los primeros, referidos fundamentalmente a los derechos políticos y civiles, de tradición liberal y también conocidos como derechos de primera generación, con un trasfondo constitucional en la Declaración General de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, del 10 de diciembre de 1948. Los segundos, los derechos económicos, sociales y culturales, o derechos de segunda generación, plasmados en el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ICESCR) del 19 de diciembre de 1966. Ambos aparecen como resultado de un largo proceso polémico que continúa hasta el presente, en el cual se han enfrentado diversas y antagónicas concepciones del ser humano y de la sociedad. Concepciones de mundo e interacción social que, obviamente, no se agotan en los documentos antes mencionados ni en cualquier otro documento occidental, dado que en todas las culturas han existido modalidades de concebir y plasmar los derechos y responsabilidades del ser humano en sociedad<sup>41</sup>.

---

41 Así se entiende también en las ciencias sociales: “Sería incorrecto asumir que principios de derechos humanos aparecen solo en documentos como el Bill of Rights de los Estados Unidos y en doctrinas escritas similares que se encuentran en la historia de Europa Occidental. Después de un siglo de trabajo etnográfico, los antropólogos creen que todas las sociedades tienen proposiciones referidas a los derechos humanos. En la mayoría de las sociedades, estos derechos no están formalizados en documentos escritos. [...] Sin embargo esta ausencia de documentación formal escrita no hace estos

Concretamente la dificultad que encaraban los teólogos de la liberación era la aceptación de la idea liberal de unos derechos humanos como referidos por igual a todos los hombres y mujeres, apelando a una concepción del individuo abstracto portador de atributos y derechos naturales que le son propios e independientes de la sociedad o del Estado, es decir, derechos que no se derivan de sistemas políticos o culturales particulares.

Aun cuando estos llamados *derechos de primera generación* incluyen un espectro de derechos tan esenciales como el derecho a la vida, contra la esclavitud, contra la tortura, por el reconocimiento de la personalidad jurídica, a la protección igual de la ley, al recurso efectivo ante los tribunales competentes, contra la detención arbitraria, a un juicio justo, a la privacidad, a la libertad de circulación y de fijación de residencia, a salir y regresar a su país, a la nacionalidad, a casarse y fundar familia, a la propiedad privada, a la libertad de pensamiento y de creencia religiosa, a la libertad de reunión y asociación, a participar en el gobierno del país directamente o mediante representantes libremente elegidos, a la seguridad social, al trabajo, al descanso, a un nivel de vida adecuado, a la educación, a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten y a un orden internacional en el cual estos derechos se hagan plenamente efectivos (Bundeszentrale für politische Bildung, 2004), estos se refieren principalmente, aunque no exclusivamente, a limitaciones a las acciones del Estado que pudieran coartar el disfrute de las libertades del individuo. Son los derechos entendidos principalmente como *libertad negativa*, como ausencia de coerciones externas que impidan el uso de la libertad.

Así, por ejemplo, Isaiah Berlin ubica en el centro de su análisis sobre la libertad, la famosa distinción entre el concepto de *libertad negativa* y el de *libertad positiva*. Esta distinción puede ser formulada como la diferencia entre la “libertad de” y la “libertad para”. Concretamente Berlin entiende como *libertad negativa* aquel ámbito en que una persona puede actuar, sin ser obstaculizada por otras, es decir, aquella libertad que se tiene cuando ninguna persona o grupo interfiere en su actividad. Esta sería la concepción

---

derechos menos importantes [...] que los derechos formalmente documentados para individuos de otras culturas. Tales principios son verdaderos, significativos y son una parte intrínseca de la cultura. Ningún grupo social puede sobrevivir sin un conjunto de proposiciones normativas referidas a lo que es la interacción apropiada entre clases y grupos” (Downing y Kushner, 1988, p. 10).

básica de la libertad política en la tradición liberal que busca proteger al individuo de toda coacción externa, especialmente por parte del Estado.

Sin embargo, de acuerdo con Berlin, y en una posición compartida por los teólogos de la liberación, el ofrecer derechos políticos y salvaguardas contra la intervención del Estado a seres humanos en situación de pobreza —mal alimentados, enfermos, analfabetos o mal vestidos— es no tomar en cuenta su condición real: ellos necesitan ayuda médica y educación antes de que puedan entender qué significa un aumento de su libertad o que puedan hacer uso de ella. En ese sentido se pregunta: “¿qué es la libertad para aquellos que no pueden usarla? Sin las condiciones adecuadas para el uso de la libertad, ¿cuál es el valor de esta?” (Berlin, 1995, p. 133; traducción de la autora). Contrariamente a esto, *libertad positiva* serían aquellas condiciones que hacen posible el disfrute de la libertad y que no implican abstención, sino acción por parte del Estado y la sociedad.

Pero la crítica de los teólogos de la liberación también se ubica en la particularidad de que los derechos humanos así definidos se expresan en términos estrictamente individuales. Con ello se afirma una concepción particular del individuo y el individualismo posesivo de la sociedad capitalista (C. B. Macpherson), así como de una determinada concepción de la propiedad privada y del Estado, mientras que se pretenden como meta universal los rasgos culturales dominantes de Occidente en los últimos siglos. Los derechos que aparecen definidos en términos positivos —el derecho al trabajo, al descanso, a un nivel de vida adecuado, a la educación, a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten—, se formulan en términos estrictamente individuales y sin apuntar a las condiciones sociales o políticas que permitirían el disfrute de estos derechos.

Por su parte, los llamados *derechos de segunda generación* expresan las transformaciones geopolíticas e ideológicas producidas como consecuencia de la constitución del bloque socialista y el empuje del tercer mundo como fuerza política. El énfasis recae en la definición de derechos positivos, en la necesidad de garantizar las condiciones que hagan posible el disfrute de esos derechos al reconocerse que:

Con arreglo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre en el disfrute de las libertades civiles y políticas y liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar

de sus derechos civiles y políticos, tanto como de sus derechos económicos, sociales y culturales. (Organización de las Naciones Unidas, 1976, Preámbulo)

Varias resultan las diferencias significativas en este *Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales* respecto a un texto como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En primer lugar, hay una especificación mucho más detallada de los derechos positivos en el terreno económico, y social: seguro social, protección a las madres, a la infancia, la familia, la niñez y adolescencia, el derecho a un nivel de vida adecuado, a la alimentación —reconocimiento del derecho fundamental de todos a estar libres del hambre— al vestido y a la vivienda adecuados, a la educación, a la salud y a la vida cultural. En segundo lugar, estos resultan derechos positivos en el sentido de que implican acciones y responsabilidades en nombre de la sociedad y del Estado para garantizar su disfrute por parte de todos los integrantes de la sociedad<sup>42</sup>. En tercer lugar, ellos se definen como derechos colectivos o derechos de pueblos, traspasándose así los límites de la definición de los derechos puramente individuales: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural” (Organización de las Naciones Unidas, 1976, art. 1). Por último y, en cuarto lugar, van a ser definidos como derechos por vez primera los derechos culturales, el derecho a la lengua y a la preservación de las identidades culturales, en oposición al universalismo homogenizante que caracteriza la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Partiendo de este trasfondo y sustrato argumentativo, los teólogos de la liberación analizaron el enfoque tradicional o convencional de los derechos humanos en el continente y llegaron a la conclusión de que, deteniéndose simplemente en los fenómenos sociales más cruentos en este periodo, como lo fueron la tortura y los escuadrones de la muerte —contra el derecho a la integridad física, a no ser torturado, castigado violentamente o asesinado—, se podría apoyar la noción de que eran “abusos” de individuos o grupos perversos. Ello ocultaba el hecho de que se llevaban a cabo para proteger

---

42 Como reza el artículo 11 del Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales: “Los Estados Partes tomarán medidas apropiadas para asegurar la efectividad de este derecho” (Organización de las Naciones Unidas, 1976, art. 11).



los intereses de las élites privilegiadas locales y en última instancia la hegemonía de Estados Unidos en el continente. En el fondo se encubría una crítica sistémica más estructural y profunda, que favorecía una visión local y particularizada de la situación de violación de los derechos más elementales.

Era evidente que la Iglesia tendía a reaccionar mayormente cuando su propio personal se veía afectado —por ejemplo, al ser los sacerdotes violentados o expulsados de un país— o cuando la supresión de las libertades civiles o políticas alcanzaba a la clase media. Sin embargo, en general se ignoraba el abuso más sistemático de los más pobres. En otras palabras, el aceptar simplemente la definición occidental de los derechos humanos, con su dinamismo individualista, era considerado una trampa teórica.

Estas intuiciones y sospechas aumentaron cuando la administración de Jimmy Carter (1977-1981) hizo del tema de los derechos humanos el centro de su política exterior hacia el tercer mundo y de ataque a los gobiernos socialistas de Cuba y Nicaragua. Fue durante esta época cuando la Comisión Trilateral<sup>43</sup> empezó a atraer la atención, y aunque con un enfoque mucho más liberal y acomodaticio respecto al tercer mundo en relación con las épocas anteriores, los analistas y teóricos latinoamericanos lo consideraron principalmente un medio para hacer más fluida la función de dominio en la región, lo cual era cierto a pesar de su ostentosa defensa de los derechos humanos.

En el año 1978 Hugo Assmann, Pablo Richard, Franz Hinkelammert y otros teólogos del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José, Costa Rica, promovieron una reflexión teológica y encuentro continental sobre el significado teológico del discurso político sobre los derechos humanos, donde se evidenció claramente la posición que predominaba en la teología latinoamericana de la liberación de crítica a la ideología ingenua de los derechos humanos<sup>44</sup>. De este encuentro citamos un texto del teólogo y filósofo uruguayo Juan Luis Segundo (1978), quien propone distinguir

---

43 Establecida en 1973 por iniciativa de David Rockefeller, la Comisión Trilateral era un depósito de pensamiento que reunía a figuras de las élites de los negocios, el gobierno y las comunicaciones de Estados Unidos, Europa y Japón, para elaborar enfoques más coordinados y racionales a problemas mundiales, desde el comercio hasta la contaminación del ambiente. Funcionarios de alto nivel de la administración Carter eran miembros de esta comisión.

44 Algunos de los títulos de estos ensayos revelan la dirección de su crítica de los derechos humanos: “¿Los derechos humanos de quién?”; “Las dimensiones sociales del derecho de vivir”; “La defensa de los derechos humanos como solidaridad con los oprimidos”;

entre derechos humanos en cuanto *ideales humanos*, y derechos humanos en cuanto *derechos*, es decir, en cuanto instrumentos jurídicos:

Aunque estas dos vertientes estén por lo general muy unidas, se puede, no obstante, tener los mismos ideales humanos sin buscar su concreción por la vía del derecho (por ejemplo, la Revolución francesa) y, por otra parte, se pueden hacer funcionar de hecho en una sociedad los mismos derechos humanos sin que todos, en su seno, tengan los mismos ideales respecto a lo que debe ser el hombre. [...] El hecho de ponerse de acuerdo y de una cierta manera universal, sobre los derechos del hombre, supone, implícitamente, una determinada concepción de lo que es el hombre, en su misma esencia, esto es, de lo que debería ser. [...] Existe, pues, sin duda alguna, en la base de la proclamación de los derechos humanos un *ideal*. Antes que fueran pensados como derechos, se los pensó como ideales. Cabe, pues en principio, perfectamente, en la función de la evangelización el mostrar cómo el Dios de Jesucristo avala esos ideales humanos y los adopta como suyos, puesto que Él mismo los arraigó en el corazón del hombre. Jesús, en la versión de las bienaventuranzas, sin contar con la mediación de condiciones religiosas favorables, hace que Dios avale el decreto que privilegia, en su Reino, a los pobres, los hambrientos, en una palabra, a los socialmente rechazados. (p. 343)

Más adelante en el mismo texto, Segundo asume una posición asombrosa. Plantea que *en principio* estaba de acuerdo con los militares de su país, Uruguay, en su rechazo a la crítica exterior de sus violaciones de los derechos humanos, aunque él mismo había sufrido hasta cierto punto la violación sistemática de sus propios derechos y aunque Uruguay contaba en ese momento con la mayor proporción *per cápita* de prisioneros políticos en el mundo. Sin embargo, Segundo aseguró que la raíz profunda y la causa real de las reiteradas violaciones a los derechos humanos se encontraba en las condiciones imposibles impuestas a los países del tercer mundo por los países ricos, condiciones que solo podían mantenerse mediante la represión. Por lo tanto, era una hipocresía de esos países criticar a los regímenes que

---

“El tercer mundo empieza a crear un lenguaje alternativo sobre derechos humanos”;  
“Los derechos de los pueblos y el nuevo orden económico internacional”, entre otros.

llevaban a cabo la represión. Y habría, por demás, una “trampa ideológica” en considerar al sadismo y la tortura como propios latinoamericanos:

Nosotros, en los países pobres, caemos en la trampa ideológica de imaginar que, por una tara genética de los países latinoamericanos, todas nuestras autoridades son propensas a la prepotencia, al sadismo, a la tortura. Y que los países ricos, dotados probablemente de mejor carga genética, nos dan el ejemplo de cómo el hombre es respetado en sus derechos. Pero no se quiere ver que el costo para que ellos respeten tales derechos lo pagamos nosotros, con las crisis económicas y políticas provocadas por la expoliación del planeta y que obligan a nuestros gobiernos a mantener un mínimo de orden recurriendo cada vez más a métodos bárbaros e inhumanos. Se nos acusa de no ser democráticos, cuando son ellos los que nos impiden serlo. [...] Lo trágico de la situación es que aquellos que modelan y controlan la defensa de los derechos humanos —no obstante la buena voluntad individual, innegable— son los mismos que los hacen imposibles en las tres cuartas partes del planeta. (p. 348)

Por todo lo anterior, más que desarrollar una elaborada teología sobre derechos humanos, Segundo y los demás teólogos latinoamericanos señalaron la necesidad de desarrollar un “lenguaje alternativo”. Insistían en que no se debe hablar simplemente de “derechos humanos” en general, sino de los “derechos de las mayorías” o de los “derechos de los pobres”, ya que son fundamentalmente *sus derechos* los que se violan. Esa expresión, además, está más cerca de la imagen bíblica de Dios, quien se pone del lado de los pobres y en contra de sus opresores.

La inmensa mayoría de los teólogos de la liberación cuestionaron también lo que consideraron un lenguaje “idealista” sobre los derechos humanos en el discurso liberal occidental y su fracaso, al darse cuenta de que algunos derechos (derechos de propiedad y la libertad de empresa) son en ese discurso prioritarios sobre otros derechos. Insistieron en que el derecho más elemental no es la propiedad, sino el *derecho a la vida* y, en consecuencia, el derecho a los medios de vida, es decir, el empleo y la tierra.

Algunos otros teólogos cuestionaron también la manera convencional liberal de enfocar los derechos humanos simplemente como derechos de un individuo universal y abstraído de sus condiciones de vida concreta, lo cual

fácilmente podía convertirse en una ideología que enmascarara el sufrimiento diario y la muerte de la mayoría pobre del continente bajo la responsabilidad de los Estados. Así mismo, insistieron en los “derechos de los pueblos” y se refirieron a la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos hecha en Argelia por un congreso convocado a ese propósito en 1976. Esta declaración subrayaba el derecho de los pueblos a la autodeterminación, a sus recursos naturales, al patrimonio común de la humanidad, a la justa recompensa por su trabajo, a elegir sus propios sistemas económicos y sociales, a hablar su propio lenguaje, etc.

En resumen, en este segundo periodo se produce una incursión y análisis teológico teórico sobre la “ideología” y la “teología” implícitas en los regímenes que violan sistemática y masivamente los derechos humanos. Frente a un discurso oficial encubridor e ideologizado sobre los derechos humanos los teólogos de la liberación argumentaron que más que aceptar simplemente la noción occidental de los derechos humanos, los latinoamericanos debían desarrollar un nuevo lenguaje sobre los derechos humanos que expresase el derecho a la subsistencia de la mayoría pobre de la humanidad, incluyendo sus derechos colectivos como personas.

### *Compromiso práctico con los derechos humanos a nivel eclesial*

Aun cuando teóricamente no se asumiera el paradigma de los derechos humanos, en este segundo momento (finales de los años setenta y toda la década de los ochenta) a nivel de la *praxis social*, los teólogos de la liberación, las comunidades eclesiales de base y los líderes eclesiales involucrados en este movimiento, se posicionaron en la protección de los derechos humanos. Textos múltiples reflejan cómo la Iglesia latinoamericana se comprometió radicalmente en acciones pastorales a favor de la justicia, la ciudadanía y la defensa de los derechos humanos. El ejercicio de este compromiso se hizo en diferentes dimensiones, las que incluyen la denuncia profética de las violaciones, la formación de liderazgos, el apoyo efectivo a las organizaciones populares defensoras de los derechos humanos, y la creación de instancias e instituciones eclesiales de promoción y defensa de los derechos humanos, entre otras acciones (Carneiro, citado en Valentini y Bonavía, 2006).

De manera concreta, se consolidó una posición de defensa y reclamo por los derechos de los grupos más vulnerables (los pobres) y los derechos colectivos. En estos primeros años hay un marco singular de conciencia por

parte de estos teólogos sobre la necesidad de apoyar a personas y grupos que resultaron detenidos y prisioneros políticos, víctimas de torturas, desaparecidos, expulsados; es decir, un marco de consciencia de protección contra las acciones represivas que atentan contra la vida. Así puede apreciarse en la siguiente afirmación:

Es claro que las acciones represivas contra la vida (detenciones, amenazas, muertes violentas, torturas) de las que hablamos afectan más fuertemente a los pobres. Son ellos los que sufren más invasiones, que son más golpeados y maltratados. La razón es, en parte, porque son más indefensos; en parte porque son más sospechosos de simpatías marxistas o de pertenecer al partido comunista. Es, que debido a su miseria son los más potencialmente enemigos del régimen. Es preciso infundirles miedo para que no manifiesten su descontento. (Boff y Aldunate, 1992, p. 32)

Y también:

La práctica de los grupos en pro de la defensa de los derechos humanos permitió descubrir que las causas de las violaciones no residen tanto en el campo político, sino mucho más en el campo económico. Los pobres son más que pobres; ellos son *hechos* pobres, es decir, son explotados por un sistema económico y político que los mantiene siempre en la marginalidad. Esta constatación obligó a cambiar el eje del compromiso por los derechos humanos. Derechos humanos sí, pero no individualmente vistos, sino a partir de los pobres que constituyen las grandes mayorías. (p. 81)

Pero esta práctica se da con las limitaciones analíticas históricas propias de este periodo, dentro del análisis economicista de la pobreza y de un marco unilateral que privilegiaba los derechos colectivos por sobre los individuales, vía una crítica al “interés privativo del egoísmo individual” (Ellacuría, 1990, p. 225)<sup>45</sup>. Este análisis sesgado y unilateral de la perspectiva

---

45 Amplió la cita de Ellacuría (1990) por su importancia: “La discusión del bien común debe proponerse en términos predominantemente sociales y, por lo tanto con la participación inmediata del mayor número de integrantes de la sociedad. [...] Lo que se

de los derechos humanos por parte de los teólogos de la liberación, se evidencia, por ejemplo, en un texto del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo (1978) que data de este periodo y que consideramos ilustrativo:

El respeto a los derechos humanos individuales, a pesar de ser honesto, estaba basado en la defensa de los derechos humanos colectivos. Que, por ejemplo, el derecho de cada hombre a la instrucción y educación estaba basado en el derecho a tener un país suficientemente dotado en el plano económico —y no sistemáticamente explotado y robado— como para ofrecerlas. Que el derecho al trabajo se basaba en el derecho de tener un país donde el producto del trabajo pudiese tener un justo lugar en el intercambio internacional. (p. 348)

Por otra parte, la lucha contra la pobreza en América Latina y en cualquier otra parte del mundo no ha sido solamente lucha contra las situaciones y estructuras económicas generadoras de pobreza. Ellas son, finalmente y de modo más amplio, luchas por la plena ciudadanía y por el respeto de los derechos humanos sociales, económicos, políticos y culturales. Son luchas por dignificar la vida humana y los seres humanos.

Esta visión, si bien partía de bases sólidas en cuanto al análisis de la lógica intrínseca al capitalismo dependiente, resultaba en una supeditación de los derechos individuales a los colectivos, de los derechos a los derechos económicos, y en algunos casos a una unilaterización y reducción de los derechos humanos a los económicos y a los colectivos. Consideradas las estructuras como estructuras de pecado, y entendidas las instituciones como parte de dichas estructuras, terminaban concibiéndose muchas de estas instituciones como instituciones legitimadoras de dichas estructuras de pecado.

En ese contexto, la institucionalidad internacional de los derechos humanos era considerada por muchos como una retórica y un instrumento de legitimación del orden de injusticia mundial. Se veían las instituciones vigentes como bloque homogéneo de poder, sin fisuras, y la práctica institucional como práctica homogénea de implementación o encubrimiento del

---

está propugnando es la tarea utópica de la comunicación de bienes y tras ella se esconde la persuasión de que negando el interés privado del egoísmo individual es como se realiza a una el hombre y la sociedad comunitaria” (p. 225).

poder. No había término medio. O se denunciaban o combatían las estructuras de pecado de manera total, o se era cómplice de ellas. En ese contexto es fácil comprender cómo pudieron señalarse importantes teólogos críticos europeos como ingenuos o como cómplices del sistema capitalista, lo cual cerró la puerta a diálogos posibles. Se trataba del ambiente de toda una época y de un contexto de extrema radicalización y polarización política de discursos y conflictos.

Lo que resulta interesante de resaltar es que no obstante el prisma teórico parcializado de este tipo de análisis y su crítica al enfoque de los derechos individuales, la teología latinoamericana de la liberación fue coherente en la práctica con la defensa de los derechos humanos y se apoyaba en la práctica en dichas instituciones constituidas en nuestras débiles estructuras jurídicas. La práctica de defensa de tales derechos es entonces entendida como parte del llamado a la misión profética de la Iglesia y desde una comprensión de los derechos humanos como instrumento o medio de liberación, pero sobre dichas instituciones no hay ninguna reflexión explícita. Se trata de una perspectiva exclusivamente de resistencia, pero no se reflexiona más allá: “El servicio de la Iglesia será denunciar el atropello y anunciar los derechos e invitar a una acción liberadora en la historia” (Boff y Aldunate, 1992, p. 55).

Por otro lado, una vez instaladas en el continente las dictaduras de seguridad nacional e iniciadas las denuncias de los “atropellos a la dignidad humana” (monseñor Hélder Câmara), es el propio contexto de las dictaduras militares con su régimen de torturas, el que fue progresivamente colocando en evidencia la importancia de los derechos individuales y de las instituciones que los promovían y consagraban, a pesar de ser parte de las estructuras sistémicas globales. Los interlocutores privilegiados de la teología latinoamericana de la liberación, ya no fueron tanto los movimientos políticos de liberación, dado que el contexto era de aplastamiento y represión total, sino las personas y grupos afectados por las dictaduras totalitarias de seguridad nacional —torturados, desaparecidos—, con quienes la teología latinoamericana expresó su solidaridad. Cada vez más, eran violados los derechos de personas y grupos civiles que no hacían parte de un movimiento social organizado. Las Iglesias se convirtieron en una fuente de resistencia en América Latina y los teólogos de la liberación se van percatando de la importancia de los derechos del individuo y de las estructuras jurídicas en las que esa defensa debe apoyarse, a la vez que empieza a matizar sus afirmaciones sobre

los derechos humanos, integrando paulatinamente estos derechos individuales y ampliando su discurso al respecto sin mayor reflexión sistemática.

Interesante resulta que en este momento inicial de crítica de la teología latinoamericana de la liberación al paradigma abstracto de los derechos humanos, es que se produce el giro significativo de posición de la Iglesia romana oficial en relación con la temática de los derechos humanos. En los años sesenta Juan XXIII (1881-1963), pontífice que convoca al Concilio Vaticano II, estableció en la encíclica *Pacem in terris* una verdadera recepción católica de los derechos humanos, insistiendo sobre los derechos y deberes derivados de la dignidad del hombre como criatura de Dios:

En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto. (Juan XXIII, 1963, n. 9)

En general pudiera afirmarse que el conjunto y la variedad de derechos consignados en esta encíclica<sup>46</sup> supera los explicitados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Carneiro, en Valentini y Bonavía, 2006). Por su parte, si bien la naciente teología latinoamericana de la liberación se basó en experiencias prácticas concretas y vivenciales en su relacionamiento con la violación de los derechos humanos experimentada durante las dictaduras, ella también se apoyó en los aportes dados en esta encíclica y en otros documentos magisteriales (*Dignitatis humanae*, *Gaudium et spes*, *Populorum progressio*). En su visión propia, la teología latinoamericana de la liberación añadió su aporte particular, integrando

---

46 Entre los derechos enumerados en esta encíclica se encuentran el derecho a la existencia, a la integridad física, a los recursos correspondientes a una vida digna, a la protección frente a la enfermedad, la vejez, la viudez y el desempleo. Se afirman así mismo varios y amplios campos de derechos como los culturales, el derecho a recibir educación, a la libertad religiosa y a escoger el propio estado de vida, el derecho al trabajo y a la justa remuneración, el derecho a participar activamente en la vida pública, así como el derecho de emigración e inmigración.



en dicho análisis la crítica a las estructuras (de dominio), y exigiendo en la lucha por la justicia y la solidaridad el criterio supremo de la evangélica opción preferencial por los pobres.

En conclusión, podemos asumir entonces, que *a nivel del análisis teórico* la teología latinoamericana de la liberación no rechazó ni se opuso a los derechos humanos *per se*. Criticaba las nociones convencionales sobre los derechos humanos y se opuso, sí y radicalmente, a la ideología subyacente en la tradición liberal de los derechos humanos. Y esto referido fundamentalmente al formalismo jurídico que declara que es suficiente el contar con un marco de legalidad para la defensa de los derechos humanos, y al carácter burgués, abstracto o deshistorizado de la noción de derechos humanos. Al respecto, esta teología señalaba la ingenuidad y la ideologización de este discurso. Indicaba que un discurso de esta índole podría ser útil al poder o sencillamente resultar inocuo o cínico, al proclamar las bondades y los grandes logros en materia de derechos humanos inalienables, mientras los pobres continuaban muriendo de hambre y en la más indigna miseria.

Pero su crítica teórica conceptual no dejó espacio para la recuperación e incorporación del discurso de los derechos humanos en una línea liberadora más amplia. De manera generalizada la teología latinoamericana de la liberación entendió y limitó toda la tradición de los derechos humanos a la tradición ideológica liberal, en parte a causa de la polarización existente entre el ideario liberal y el pensamiento socialista. Y con ello le entregó la cancha, el marco discursivo y categorial y el propio uso del concepto a la tradición liberal<sup>47</sup>.

De modo general, se pudiera afirmar que la teología latinoamericana de la liberación mostró una inconsistencia teórica que fue matizada por su

---

47 Una situación similar experimentó el discurso de la izquierda latinoamericana con conceptos como democracia o sociedad civil, que fueron entendidos en este momento como conceptos burgueses y a los que se demandaba —so pena de confusión de “línea” ideológica— una determinación o especificación, como por ejemplo, “democracia participativa” en contraste con la “democracia formal”. Un texto paradigmático de esta posición de renuncia o “entrega” conceptual puede verse en Hinkelammert referido al derecho a la vida: “En los años setenta y ochenta ya aparece el problema en América Latina de la imposición del mercado absoluto; del mercado total por un lado y la vida humana por el otro. [...] Pero el imperio recuperó el derecho a la vida como un derecho a nacer. Es decir, es un derecho antes de nacer y no después de nacer. Y como tal es muy dominante hoy. *Nos quitaron la referencia*” (Hinkelammert, citado en Tamayo y Bosch, 2001, p. 276).

práctica social y profética de defensa comprometida por los derechos de los pobres en el continente. Ella se acercó en la práctica a los movimientos sociales y populares por los derechos humanos, pero su marco conceptual continuó estando distanciado, no acorde con su propia práctica social. Pero por lo mismo, esta teología se encontraba frente a un fenómeno social —la situación de irrespeto a los derechos más elementales— que estaba rebasando su argumentación y justificación dentro de una determinada tradición teórico-liberal, es decir, que estaba rebasando los marcos teóricos ya establecidos. Lejos de ignorar este fenómeno social y su propia disociación teoría-praxis, lejos de renunciar al concepto-sistema de derechos humanos, la teología latinoamericana de la liberación se vio en la necesidad en las décadas subsiguientes de hacer una dotación-atribución de sentido y reformular su teoría sobre los derechos humanos, mucho más acorde con su praxis social.

### **Tercer momento: el derecho a la sobrevivencia en el contexto del “invierno eclesial”**

A finales de los años ochenta la teología latinoamericana de la liberación empezó a perder la fuerte incidencia eclesial y social que había tenido en las décadas anteriores<sup>48</sup>. En algunos círculos se la empezó a citar como un importante fenómeno teológico e histórico, indispensable para los estudios históricos y culturales de América Latina, pero ya no como una experiencia viva y en desarrollo. En este periodo esta teología se vio sometida a críticas que, con cada vez más frecuencia, declaraban su muerte. Fue la época del triunfalismo capitalista, del derrumbe socialista y del tan mundialmente conocido discurso acerca del “fin de la historia”. Las críticas más fuertes provenían de los poderes hegemónicos mundiales, pero también de importantes sectores de la intelectualidad. Al menos cuatro escenarios-factores, que serán señalados a continuación, caracterizan el periodo y condicionan este debilitamiento.

---

48 Fue habitual escuchar la pregunta: ¿qué pasó con la teología de la liberación?, a la vez que aparecen artículos como “¿Qué nos dejó el *boom* de la teología de la liberación?” de Jorge Pixley, o reflexiones más en la línea retrospectiva como “Flores y espinas de la teología latinoamericana” de Diego Irrázaval.

Primeramente, y desde los años ochenta, se inicia un proceso de restauración conservadora de la Iglesia católica, limitando las búsquedas teológicas autónomas de acuerdo a la realidad de las sociedades, pero sobre todo, restituyendo en las estructuras de poder de la Iglesia a los sectores más conservadores<sup>49</sup>. Eso implicó para América Latina la marginación de los grupos eclesiales comprometidos con la Iglesia popular, el control y la censura del trabajo de obispos y clérigos progresistas que se inspiraban en la doctrina del Concilio Vaticano II, el cierre de espacios al protagonismo de los laicos en las comunidades y la represión contra teólogos de la liberación y las comunidades eclesiales de base. El teólogo alemán Karl Rahner caracterizó esta etapa como un “invierno eclesial”, en contraste con la primavera de la Iglesia en las décadas de los sesenta y setenta con el Concilio Vaticano II y las conferencias de Medellín y Puebla. Se trataría de una involución en las orientaciones del magisterio católico, operativizada en un creciente abandono de los compromisos en materia de derechos humanos, desarrollo y consolidación democrática en América Latina y en una agenda eclesial dominada por los temas morales sexuales y reproductivos. En su libro sobre el panorama actual de la teología latinoamericana, uno de los teólogos europeos más cercanos a esta corriente, Juan José Tamayo, recoge la siguiente frase de Hinkelammert sobre esta situación:

Cuando el papa [Juan Pablo II] en su última visita a San Salvador exclamaba que la teología de la liberación estaba muerta, se olvidó de decir lo más importante: no estaba muerta la teología de la liberación, estaban muertos los teólogos de la teología de la liberación. Habían muerto como mártires. (Hinkelammert, citado en Tamayo y Bosch, 2001, p. 282)

En segundo lugar, ocurre el derrumbe del socialismo en Europa del Este y la derrota sandinista en Nicaragua en 1990, que pareció cerrar un ciclo importante para la búsqueda de alternativas al orden capitalista mundial. En tanto

---

49 Su santidad Juan Pablo II manifestó serias dudas sobre el papel del teólogo y le exigió una función de obediencia y sumisión, en detrimento del discernimiento y la búsqueda de nuevas fronteras. Durante el Sínodo Romano de 1990, el papa expresó que “el teólogo ejerce su ministerio únicamente por mandato de la Iglesia y colabora con el obispo en su deber como maestro”.

la teología latinoamericana de la liberación se comprometió con tales alternativas, se afirmaba su muerte como un inevitable corolario. En realidad, aquello que se debilitó en esta teología fue su marco socioanalítico y su referente político; en tanto que su referente teológico y ético no sufrió tal menoscabo, permitiéndole afrontar dicha crisis.

En tercer lugar habría que señalar que la imposición global de la estrategia económica neoliberal produjo un fuerte debilitamiento de los movimientos sociales tradicionales —sindicatos, asociaciones obreras y agrarias— y condujo a la crisis de las instituciones fundamentales garantes de los derechos humanos a nivel internacional, regional y nacional, especialmente los derechos económicos, sociales, políticos y culturales.

Por otra parte y en cuarto lugar, se producen críticas provenientes de actores sociales y teológicos formados en la tradición de la teología latinoamericana de la liberación alrededor de temas como la práctica teórico-teológica como instrumento de cambio, el paradigma teórico marxista, el uso descriptivo-normativo del concepto de “pobre”, el uso indistinto de la teoría de la dependencia y la cuestión del método en la teología latinoamericana de la liberación, entre otros. Como resultado de estas críticas se gesta, por así decirlo, un momento de gran riqueza polémico-argumentativa, y toman fuerza nuevas teologías liberadoras: teologías feministas, negras, indias, campesinas, juveniles, ambientalistas, etc. Muchas de las críticas de estas nuevas teologías se dirigen a los sistemas de dominación, pero al mismo tiempo, eran igualmente críticas frente al paradigma clásico de la teología latinoamericana de la liberación.

Por último, habría que señalar como factor coadyuvante del debilitamiento de esta teología, el crecimiento acelerado de nuevas expresiones religiosas neopentecostales masivas y con fuertes apoyos mediáticos, la mayoría de ellas de carácter fundamentalistas, que penetraron fuertemente las comunidades populares. En estos años se volvió común la irónica frase, “la teología de liberación optó por los pobres, pero los pobres optaron por la teología de la prosperidad”. Este nuevo fenómeno fue fuertemente utilizado por los detractores de esta teología y fue señalado como prueba del fracaso e inconsistencia de dicha teología<sup>50</sup>.

---

50 Hasta el día de hoy la comprensión de estos nuevos fenómenos religiosos sigue siendo un desafío no suficientemente resuelto en la región latinoamericana. Sin embargo, no es tema de nuestro trabajo mostrar un panorama de esta realidad sociorreligiosa.

Estas serían entonces algunas de las causas más evidentes que explican, al menos parcialmente, un escenario y sensibilidad de debilitamiento de la teología latinoamericana de la liberación. De este periodo es importante igualmente resaltar el intento de ciertos pensamientos y teologías oficialistas de asimilar temas hasta entonces exclusivos de esta corriente. Habiendo sido hasta aquí grandes contradictores de la teología latinoamericana de la liberación, empiezan a desarrollar sus propios discursos teológicos sobre la opción por los pobres y los derechos humanos, intentando rebatir los propios fundamentos de esta teología, algo que no se había dado en épocas anteriores.

Un ejemplo de lo anterior, resulta la fórmula discursiva de Michel Campdessus, exdirector general del Fondo Monetario Internacional (FMI), quien asumió la opción por los pobres y la encarnación del Reino de Dios, dos temas altamente problemáticos y con anterioridad rechazados por las teologías europeas. Un texto paradigmático en este sentido es:

El Rey se identifica con el pobre [...] en este Reino ¿quién juzga, quién es Rey? En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del Juicio Final: —hoy— mi juez y mi rey es mi Hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero. [...] Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva [...]. Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. (Hinkelammert, 1995, p. 372)

Es evidente que ahora las utopías no eran puestas más en duda, pues el neoliberalismo se presentaba como el medio más eficaz de la realización de las utopías. Se trata de un contexto de exclusión y una dimensión de pobreza mundial sin precedentes. Pero también un momento de ideologización económica y de sacralización secular del mercado:

[el ajuste estructural en América Latina] está de acuerdo con la opción preferencial por los pobres y con la encarnación económico-social del Reino de Dios. Y se presenta a sí mismo como el único camino realista para cumplir con estas exigencias. Ciertamente la teología del imperio tergiversa la opción por los pobres de la teología de la

liberación. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, esta opción es consecuencia de un reconocimiento mutuo entre sujetos humanos. El pobre es el signo de una pérdida de ese reconocimiento que comprueba que toda relación social humana se halla distorsionada. La teología del imperio, en cambio, no puede enfocar al pobre sino como un objeto de los otros, quienes no son pobres. (Hinkelammert, 1995, p. 381)

Se evidencia un cambio de contenidos respecto de los discursos liberales del capitalismo utópico o de reformas. Si este pretendía un ocultamiento de su lógica, ahora se buscaba comunicar lo que realmente ocurría sin pretensión de falsear la realidad. Es aceptada y asumida la realidad en toda su crudeza, desapareciendo toda visión de un capitalismo que busca el interés de todos, el interés general. Aparecía así, la celebración de un capitalismo salvaje que afirma que a todos no les va bien en el mercado, sino que este resulta un sistema de competencia donde sobreviven solo los más aptos.

Del mismo modo se produce, por ejemplo, un intento de transformar el sentido mismo del concepto de derechos humanos, al introducir los derechos de empresa y de Estado como derechos humanos. Esta nueva visión intentó legitimar el contexto de globalización neoliberal y de poder de las empresas transnacionales, haciendo referencia a los derechos humanos (de la libertad, de la propiedad) cuando en realidad se refería a derechos de empresa o de Estado. La opinión pública, las grandes empresas y los propios gobiernos giran alrededor de los derechos humanos. Sin embargo, estos derechos se convierten en derechos de propiedad y más específicamente en derechos de empresa en este periodo. Poco importantes resultan los derechos de importancia vital para el ser humano concreto, como la protección frente al despido y la protección de la mujer, los niños y los más vulnerables en una sociedad que disuelve velozmente la seguridad social.

Sin embargo, a pesar de que los poderes económicos intentaron apropiarse de estas dimensiones del discurso crítico, la teología latinoamericana de la liberación denunció que en la realidad lo que se impuso fue un cinismo práctico y una insensibilidad frente a las crisis que producía el modelo neoliberal en curso. A partir de los análisis de la realidad, del contexto y de la coyuntura latinoamericanas, realizados en todo el continente no solo por círculos cercanos a la teología latinoamericana de la liberación, sino por el Celam, las conferencias episcopales nacionales y los espacios eclesiales en general,

se mostró cómo el orden económico y político, contrario a lo que proclamaba, excluía a los pobres, hacía inviable un mundo más justo para todos los seres humanos, negaba con su exclusión la vida del ser humano concreto y violaba como nunca antes los derechos humanos y de la naturaleza.

En esta nueva coyuntura se impusieron nuevas problematizaciones, complejizaciones y preguntas por parte de la teología latinoamericana de la liberación, que tuvieron en este contexto puntos de partida y matices un tanto diversos: *¿cómo hacer la crítica teológica frente a un sistema que se apropia del discurso crítico?*; *¿cómo hacer la crítica cuándo un sistema produce destrucción y a la vez promete paraísos?*; *¿cómo denunciar ahora a un sistema que cínicamente afirma la no cabida de todos en el mundo de la vida, que declara “inviabiles” naciones (caso Haití) y continentes (África) enteros?*; *¿cómo enfrentarse teológicamente a pensamientos que se despiden definitivamente de los criterios universales?* “Cuando por fin, habíamos encontrado todas las respuestas, nos cambiaron las preguntas”, rezaba un *graffiti* repetido frecuentemente en varias ciudades de América Latina a inicios de la década de los noventa, que expresa la incertidumbre de este periodo. Más que respuestas —por lo absurdo de la coyuntura—, el momento exigía atender a las preguntas mismas.

### *Búsqueda de coherencia teórica entre discurso teológico y praxis de derechos humanos*

En lo que sigue vamos a analizar no solo dos nuevas “preguntas” —léase, cuestionamientos, problemáticas, nuevos enfoques, desafíos—, sino también “modos” nuevos de formular preguntas, que se dan en el marco del nuevo contexto de la teología latinoamericana de la liberación. La década de los noventa trajo consigo un “cambio de pregunta” significativo en el panorama continental que se manifiesta como consecuencia directa de la irrupción de nuevos actores sociales y como efecto —tardío— de la llamada *tercera generación de derechos* o derechos de solidaridad. Estos están basados ya no en los derechos políticos y civiles, ni en los económicos, sociales y culturales, sino mucho más en la autonomía del nivel local<sup>51</sup>, en la necesidad de esferas y ciclos económicos

---

51 “Local” no como sinónimo necesariamente de “pequeña comunidad”, sino también pudieran entenderse algunas unidades mayores, cuya geografía económica imposibilita en la práctica una autosuficiencia a un nivel verdaderamente local.

mucho más microorientados, y finalmente, en la solidaridad mundial encabezada por los nuevos movimientos sociales (Galtung, 1998).

En este periodo los interlocutores de la teología latinoamericana de la liberación no son más los movimientos de liberación. Sus interlocutores son ahora los movimientos sociales, movimientos ecológicos, de mujeres, indígenas, campesinos, minorías sexuales y movimientos altermundistas y “glocalizadores” portadores de nuevas propuestas como el “pensar globalmente, actuar localmente” y “otro mundo es posible”. Son individuos, grupos y movimientos que ya no tienen la aspiración política inmediata y por tanto exigen una transformación social no mediada por el uso del poder; pero sobre todo buscan lograr un consenso social de estructurar la economía y la sociedad en función de la necesidad de la supervivencia humana. Son en general, movimientos que pretenden un consenso sobre el camino expuesto, por ejemplo, en el movimiento zapatista de “una sociedad donde quepan todos y todas, con la naturaleza incluida”<sup>52</sup>.

Con todos estos interlocutores se da una relación de diálogo y discusión crítica por parte de la teología latinoamericana de la liberación. Tanto lo fue así en las décadas anteriores en su relacionarse con los movimientos sociales y políticos, como lo ha continuado siendo con el movimiento de los campesinos sin tierra de Brasil, los cocaleros bolivianos, los piqueteros de Argentina, los zapatistas, los agricultores urbanos de Uruguay (ollas comunitarias), las comunidades de paz en Colombia, o los estudiantes en Chile, entre otros. Pues aunque la mayoría de las propuestas de estos movimientos han inspirado la reflexión teológica crítica de los teólogos de la liberación, en general no se produce una relación ni de aceptación acrítica de sus postulados, ni de rechazo apriorista, si bien sí se dan momentos de rupturas importantes frente a estos movimientos.

---

52 Estos constituyen actores autónomos con experiencias prácticas concretas sumamente interesantes que han generado un poder simbólico social de nuevo tipo en el continente renunciando y no alineándose a las estructuras partidistas tradicionales que implican control y regulación verticalista; pero manteniendo reivindicaciones políticas de búsquedas de participación democrática, crítica al verticalismo de las izquierdas tradicionales latinoamericanas y de rechazo a la dinámica representativa; estableciendo relaciones *de confluencia* con los actores políticos —generalmente de izquierda— y con los gobiernos, más no relaciones de incondicionalidad; y finalmente, no sometándose a una organización, sino afianzándose en un territorio (organizaciones territoriales, como las barriales) o por identidades culturales, étnicas (indígenas, negritudes) o sectoriales (cocaleros, agricultores urbanos).



Se trata de movimientos que contribuyen a recuperar las identidades culturales tradicionales y a construir nuevas identidades (como las juveniles o urbanas), a la vez que reorganizan y reconstruyen el tejido social que el neoliberalismo había desentramado. La mayoría son movimientos ciudadanos —no son partidos políticos, tampoco centrales obreras o sindicales—<sup>53</sup>, de manera que su mediación inmediata no es el trabajo únicamente, sino la vida cotidiana. De ahí que en sus reivindicaciones ocupen un lugar central los servicios públicos que cooperan, primero para la supervivencia, y segundo, para la mejora de la calidad de la vida: agua, educación, alimentación, salud y medio ambiente.

El nuevo desafío que se impuso para la teología latinoamericana de la liberación fue cómo reaccionar a todos estos cambios de maduración de un pensamiento social, económico y político menos dualista y maniqueo, a la vez que procesos de consolidación de una mentalidad popular. No es posible para una teología latinoamericana “re-activada” reaccionar al resurgimiento de la sociedad civil latinoamericana con los mismos esquemas teóricos y las mismas respuestas de una teología crítica que se ubicaba en un contexto de oposición y resistencia. La propia teología tendrá que reformular muchos de sus discursos sobre lo político, ahora de una forma mucho más positiva y propositiva, con mayor complejización del modo de enfocar la sociedad y sus problemas.

Un segundo panorama de “complejización” de las preguntas se produce igualmente respecto al enfoque de los derechos humanos. Este es el periodo en el cual la teología latinoamericana de la liberación inicia la recuperación de muchas ideas anteriormente consideradas propias del pensamiento liberal (democracia, derechos humanos, Estado de derecho, libertad humana), ampliándolas y enriqueciéndolas con nuevos elementos propios de los contextos latinoamericanos y articulándolas a las luchas sociales, culturales

---

53 La mayoría de ellos se constituye a partir de grupos autónomos, dispersos en la sociedad, en esferas y lugares donde hay una ausencia de los tradicionales liderazgos definidos —de larga tradición y susceptibles de corromper—, así como ausencia de una estructura centralizada. De ahí la novedad del proceso respecto a las experiencias de la izquierda latinoamericana, dada la ausencia de una consistencia organizativa y la renuncia al paradigma vanguardista —“no habiendo dirigentes, tampoco hay dirigidos—. Entre algunos de sus temas centrales se destacan: las economías solidarias y populares, los gobiernos locales y bienes públicos, la democracia directa y participativa, el concepto de soberanía popular, temas conexos a la ética, género, juventudes y el medio ambiente.

e identitarias impulsadas en el continente. Esta recuperación se da como aproximación, acercamiento y diálogo entre estas tradiciones, lo cual se posibilita en la nueva coyuntura reinante. Con la caída del socialismo real —que no reconoció a plenitud los derechos individuales— empieza a debilitarse aquella polarización radical entre la tradición liberal de derechos y la tradición socialista. Se inicia un reconocimiento de las capacidades de respuesta social y los límites de ambas tradiciones y se refuerza la importancia de los derechos de los individuos y de los grupos minoritarios. Y esto es lo que va configurando un nuevo ideario democrático, que intenta recuperar los aportes de las tradiciones liberal y socialista e intenta ir más allá de ellas.

Según el sociólogo noruego Johan Galtung en *Derechos humanos: una nueva perspectiva* (1998), los derechos colectivos aparecen como un desafío a los derechos individuales, tratándose básicamente de la apuesta de las ideologías social-demócrata, socialista y comunista frente al liberalismo. Sin embargo, según este autor este desafío tras la caída del bloque socialista no logra cristalizarse:

La segunda generación de derechos humanos lleva en gran medida el autograma de las clases trabajadoras y de otros grupos desfavorecidos (los no blancos, las mujeres, los niños, los pueblos indígenas) que se convertirían en parte de la sociedad liberal-burguesa-capitalista, y esto debido también a la capacidad liberal de integrar desafíos. Por ello la segunda generación de derechos no es muy diferente a la primera, si reflexionamos sobre la forma en que la clase trabajadora fue absorbida por la burguesía y, después de 1989, los países socialistas por los países capitalistas. (Galtung, 1998, p. 228)

De manera que esta síntesis y acercamiento entre ambas tradiciones de la que aquí hablamos, también puede ser entendida como “absorción” de la tradición socialista de derechos humanos gremiales y colectivos, por la liberal. Lo que sucedió en la teología latinoamericana de la liberación, en la medida en que hasta la actualidad los contenidos sociales, económicos y culturales reivindicativos resultan ser los preponderantes en esta tradición, fue más bien un acercamiento y búsqueda de respuestas más integrales que dieran cuenta de la complejidad de la problemática de los derechos humanos y de los actores allí involucrados.

De modo especial, en nuestra opinión, se trató de una búsqueda de mediaciones y puentes entre las clásicas polarizaciones dicotómicas hasta ese entonces predominantes, a la manera de “derechos individuales vs. derechos colectivos”, “derecho natural vs. derecho histórico”, “derechos abstractos vs. derechos concretos”, “derechos temporales vs. derechos trascendentes”, por solo citar algunos ejemplos (Boff y Aldunate, 1992, pp. 113-120). No se trata de que estos dualismos tradicionales se hayan resuelto vía la afirmación de uno de los polos por negación de su opuesto. Con frecuencia a lo largo de la historia se ha comprobado que la manera más realista y efectiva de enfrentar estos dualismos ha de seguir un método mucho más abierto y no tan radical u utopista. La manera, entonces, como la teología latinoamericana de la liberación resolvió parcialmente el conflicto entre estas clásicas polarizaciones fue primeramente reconociendo la existencia de esa tensión, explicitando el conflicto mismo. Y en segundo lugar, teniendo presente que la función teológica es mediadora y vehiculadora de un discernimiento sobre aquellas circunstancias, coyunturas, espacios y lugares sociales en los cuales determinados derechos reclaman una mayor atención y vigor y deben ser defendidos a ultranza por encima de otros. Un criterio, si se quiere, de discernimiento axiológico.

En otras palabras, que frente a estas polarizaciones con frecuencia no se da una “solución” o salida a la tensión y conflicto mismo, sino que la manera como nos relacionemos con la tensión misma en cada caso es lo fundamental. Fueron quizás los teólogos brasileños, más de una vez pioneros y *avant-garde* continentales, los que por vez primera abordaron de manera mucho más integral y compleja la problemática relación entre derechos individuales y colectivos. Sin embargo, aquí seguiremos un texto de un destacado teórico y defensor de los derechos humanos, el teólogo jesuita chileno José Aldunate, a este respecto.

Debemos ciertamente admitir el derecho personal de cada pobre a superar sus carencias y tener los medios para vivir más humana y plenamente. Más también hay un derecho de la colectividad de los pobres a superar el aplazamiento social. [...] Diríamos entonces que el derecho de los pobres es ante todo un derecho colectivo [...]. Que todos tengan acceso a los medios de vida. Pero el fundamento de este derecho no pertenece exclusivamente a la colectividad de manera que, si fuese imaginado un individuo aislado o

marginalizado, él no tendría en sí los fundamentos para exigir sus medios de vida. No. Dios nos ama a todos también individualmente. No somos abejas de una colmena, condenados a morir si nos separamos del enjambre. Un individuo es en sí, en tamaño reducido, todo un mundo, con su destino personal. Los derechos del individuo y los derechos de la comunidad se complementan dialécticamente. (Boff y Aldunate, 1992, pp. 115-116)

El autor continúa señalando que en consonancia con esto, la separación radical entre los derechos individuales y los sociales no tiene un fundamento. Porque no se puede hablar de la existencia de derechos individuales propiamente y de otros que son únicamente sociales:

Todo derecho es individual y social al mismo tiempo. El pobre tiene derecho a la vida como individuo y como miembro de una colectividad [...]. El derecho de los pobres a una vida es un derecho indivisiblemente individual y social. No existe un antagonismo entre los derechos del individuo a una vida y los derechos de la sociedad. Hay una armonía profunda entre los dos aspectos porque ningún individuo es puramente individuo y ningún miembro de la sociedad deja de ser individuo. (pp. 115-116)

Por estas razones, una teología latinoamericana de la liberación de mayor madurez teórica, planteó la necesidad de discernir nuevos y fructíferos caminos en la práctica social alrededor de la relación entre el mundo real de la satisfacción de las necesidades humanas y el mundo del imaginario y exigencias ético-utópicas. En otras palabras, se buscó una confluencia y coherencia entre, por un lado, el mundo de la práctica social de los derechos humanos en el que la teología latinoamericana —Iglesias, comunidades, líderes eclesiales, instituciones de apoyo, sacerdotes, laicos— ya tenía una larga experiencia de participación y, por otro lado, el mundo discursivo y teórico de reflexión sobre los derechos humanos al interior de esta teología, donde se producía un distanciamiento crítico. A este respecto, esta corriente plantea que en ningún caso los términos del discernimiento entre esos dos mundos pueden continuar siendo la tajante separación entre vida individual y vida en sociedad, entre derechos individuales y derechos colectivos. Porque no son los antagonismos y las polarizaciones radicales los que rigen las sociedades

complejas como las nuestras, sino que ellas han de ser regidas por criterios de mediación multidimensionales y holísticos, contruidos tanto por los individuos como por las sociedades en su conjunto.

En este sentido, la teología latinoamericana de liberación reafirmó y profundizó la importancia de la defensa de la vida humana, desarrolló su crítica a los nuevos mecanismos de producción-legitimación de la pobreza y la exclusión y denunció la desarticulación y anomia social producida por la estrategia neoliberal. La continuidad de la opción por los pobres en su nuevo redimensionamiento, la resitúa y especifica el teólogo Franz Hinkelammert como *opción por la sobrevivencia*. Aparece en este autor a partir de su crítica a la imposición de una ley sacrificial y absoluta del mercado que pone en juego la sobrevivencia humana, a lo largo de esta última década:

En los años noventa el ámbito del mercado es visto cada vez más desde el punto de vista de que aparece una ley absoluta que en su lógica es sacrificial. La propia sacrificialidad no es algo de los Pinochets. Los Pinochets son apenas exponentes de una lógica sacrificial que tiene la propia ley del mercado y ahora [...] ya no es solamente opción por el pobre, sino opción por la sobrevivencia humana. La opción por la sobrevivencia humana sigue siendo una opción por el pobre porque ahí la sobrevivencia está más amenazada, pero la amenaza es sobre todos, no sobre un grupo. Pero en cuanto que es de todos se nota cómo es más directa para los excluidos, y los pobres. La opción por el pobre no desaparece, pero aparece mucho más claro a partir de una opción por la vida humana, la sobrevivencia humana. Y entonces la polaridad es ahora ley del mercado, sobrevivencia humana. [...] Es ahora la ley del mercado como mercado total amenazando la sobrevivencia humana y amenazando la sobrevivencia del pobre más directamente. Pero la opción por el pobre es resultado de la opción por la sobrevivencia humana y muy explícita. (Hinkelammert, citado en Tamayo y Bosch, 2001, p. 276)

Resulta claro, a partir de este texto, que se amplía la comprensión de la pobreza ya no solo desde el punto de vista económico y social, sino en una complejidad mucho más abarcadora. A la vez, esto significa una profundización de la crítica, en tanto ya no es exclusivamente el pobre el que se encuentra en una situación de exclusión. Pues con la dimensión, por ejemplo,

de la crisis medioambiental es la propia especie humana la que está siendo amenazada. Esta amenaza se muestra de manera más directa y grave en los pobres y excluidos, pero se extiende al conjunto de la población mundial. Y encuentra su referente en la solidaridad con el pobre:

Aparece entonces una solidaridad que no es de incluidos con excluidos, sino que el excluido es el caso más extremo de lo que vivimos todos, de lo que pesa por encima de todos. La opción por el pobre es a la vez la opción por uno mismo. El otro está en mí, yo estoy en el otro. Aquí aparece la dimensión del sujeto. Yo no defiendo al pobre porque yo no soy y él lo es, sino él es el exponente más extremo de una amenaza que pesa sobre todos. (Duque y Gutiérrez, 2001, p. 57)

La denuncia profética de la pobreza y exclusión vividas en América Latina en un contexto de globalización y de amenazas a la sobrevivencia de toda la humanidad, coadyuvó a un mayor interés, apertura y diálogo de la teología latinoamericana de la liberación con la tradición de los derechos humanos en toda su complejidad intrínseca. La tarea central de defensa de la vida humana amenazada a escala planetaria conduce al ser humano a reflexionar sobre su dignidad, ya no solo de pobre o de tercermundista, sino también como amenaza a toda la población mundial. Una investigación realizada en Brasil en este periodo resulta significativa para captar lo que implicaba a nivel popular la lucha por los derechos humanos:

Los derechos que las clases populares reivindican son fundamentalmente los derechos sociales, económicos y políticos. La exigencia de estos derechos surge a partir de sus condiciones de vida. [...] Ellos experimentan una situación de privación, de carencia, de exclusión. Se encuentran envueltos en problemas de sobrevivencia desde la dificultad de encontrar empleo, los bajos salarios, la carestía de la vida, hasta la conservación de la salud: sobrevivir exige arduos esfuerzos. El derecho fundamental que exigen es el derecho a vivir. Los demás derechos sociales son condiciones básicas para poder vivir, son necesidades sin las cuales no se puede 'vivir como gente': trabajo, remuneración suficiente, alimentación, ropa, salud, condiciones infraestructurales (agua, luz, etc.), educación, reposo, vacaciones, etc. (I. Lespaupin, citado en Boff y Aldunate, 1992, pp. 21-22)

De manera que en este tercer momento de la teología latinoamericana de la liberación durante los años noventa, la posición de los teólogos de la liberación respecto a la centralidad de reivindicar los derechos humanos para las mayorías pobres latinoamericanas se consolidó. Ante la avalancha neoliberal, para la teología latinoamericana el “no ser del mundo” significó en este contexto de exclusión, no legitimar un orden mundial que cotidianamente lleva a una crisis de sobrevivencia a los seres humanos y a la naturaleza, a la vez que viola como nunca antes los derechos humanos. De esta forma la opción por la sobrevivencia se convirtió en la defensa del *derecho a sobrevivir*.

Por otra parte, la presencia de grupos que reclamaban estatus propio y reivindicaban su propia “identidad” teológica (derechos de género, etnia, raza, condición etaria) coadyuvó a ampliar la concepción de los derechos humanos, y así mismo el desafío de la crisis ecológica condujo a nuevas reflexiones sobre los derechos de la Tierra. A inicios del nuevo milenio el discurso de los derechos era un lugar central y común en la teología latinoamericana de la liberación, presentando una amplitud sorprendente de temáticas específicas.

### **Cuarto momento: ¿pervive la teología latinoamericana de la liberación en el nuevo milenio?**

Durante estas casi dos décadas del siglo XXI, algunos teólogos de la liberación han señalado un *cuarto momento*, que con una gran cuota de optimismo podría caracterizarse como de *renovación* de la teología latinoamericana de la liberación (Richard, 2004). Se inició un evidente cambio en el contexto sociopolítico y cultural latinoamericano, en tanto que la crisis del neoliberalismo en la región abrió la posibilidad de nuevos gobiernos de izquierda con una clara opción por la democracia, los derechos humanos y la responsabilidad social del Estado para con los sectores más pobres de la sociedad. Los movimientos sociales construidos en décadas anteriores se fortalecieron y participaron de los nuevos procesos, aun cuando no de manera permanente o sostenida. Sin embargo, cuestiones importantes dilucidadas por esta teología recibieron atención e incluso algunos teólogos participaron de manera entusiasta en dicho proceso de cambio democrático y de orientación social.

La diferencia del nuevo milenio es que esta teología se posiciona como teología política, pero con tinte y rostro laical: los actores y gestores sociales son diversos —indígenas, mujeres, negritudes, campesinos, jóvenes, etc.—,

quienes por vez primera acceden a las instancias públicas de poder, al ámbito de lo político gubernamental. En ese momento, muchos líderes eclesiales otrora activos partícipes de movimientos sociales y de la teología latinoamericana de la liberación se comprometieron a fondo con las propuestas institucionales de los nuevos gobiernos.

Este momento se corresponde con una sensibilidad de cierta renovación —que no de protagonismo— de la teología latinoamericana de la liberación a nivel continental, que se hizo visible a partir de los temas que fueron trabajados recientemente en los dos últimos años en las instituciones cristianas de alcance continental. Así, puede referenciarse la IX Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) en Porto Alegre, 2006; la V Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano en Aparecida, 2007; la V Asamblea del CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) en Buenos Aires, 2007; y las oxigenantes y entusiastas visitas del papa Francisco a América Latina, desde que fuese elegido pontífice (Brasil, como primer viaje al exterior en el 2013; Ecuador, Bolivia, Paraguay y Cuba en el 2015; México en el 2016; Colombia en el 2017; Perú y Chile en el 2018). En estos importantes escenarios latinoamericanos tanto los líderes del episcopado latinoamericano como del ámbito ecuménico, retomaron temas que tienen un claro sello progresista y deberían a mediano plazo reinstalar algunas de las preocupaciones abandonadas en la conservadora década de los noventa. El documento económico preparatorio de Porto Alegre, resulta una muestra de ello:

La pobreza amenaza la vida y la dignidad humanas. No es un fin de los métodos y estructuras de creación de riqueza y de distribución de la riqueza en cada sociedad y en todo el mundo, pero es su resultado. Las desigualdades no aumentan por casualidad, sino por la manera en que los procesos económicos y políticos se estructuran y funcionan. La pobreza debilita lo más básico de la vida de billones de niños, mujeres y hombres a quienes se niegan no solo los beneficios de una riqueza creciente, sino incluso los beneficios del acceso a las necesidades básicas de la vida. El exceso de consumo y el superdesarrollo de un lado corresponden al hambre, la enfermedad y el sufrimiento en el otro. [...] Desde la perspectiva del concepto bíblico de la justicia y de la opción preferencial de Dios por los pobres, la desigualdad y la pobreza son un escándalo. [...] Jesús desafía a los ricos a compartir sus recursos con los pobres: les pide ir más



allá de lo que se practica hoy día como caridad. 'Vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme' (Lc 18,22). La justicia para los pobres es, por tanto, el criterio bíblico por el que puede ponerse a prueba cualquier sistema económico. Esta convicción de fe nos apela a actuar resueltamente para trabajar por un mundo libre de pobreza y desigualdad. (Consejo Mundial de Iglesias, 2006)

La teología latinoamericana de la liberación, que mínimamente se reactiva en esta nueva etapa, no es idéntica a la teología de los años sesenta, aun cuando su núcleo básico se mantenga. Ni tampoco la reanimación se dio ampliamente. Se trata de una teología cuya base socioeclesial ha sido diezmada y que no construyó los cimientos para un relevo generacional, dejando de tener una presencia y fuerza significativa en el continente.

Desde su surgimiento esta teología ha sido teología concreta, histórica y contextual y como tal hace parte de un contexto cambiante y de una historia latinoamericana que es variable. Muchas de las circunstancias históricas y de las condiciones sociopolíticas y religiosas del contexto que produjo ese discurso se han transformado. Otras, como la pobreza y la exclusión, que interpelan y provocan la reflexión teológica en el continente no han cambiado en absoluto, sino que se mantienen y aún se profundizan.

Uno de los grandes retos para esta corriente sería responder a los viejos y nuevos desafíos del momento presente, continuar reflexionando, reflejando y reelaborando la historia de la cual ella forma parte, sin perder su papel de fuerza teológica y religiosa eclesial, en su denuncia profética, pero articulándose a actores eclesiales plurales. Los temas y banderas de la responsabilidad social del Estado, la responsabilidad con la conservación de los ecosistemas que soportan la vida humana, la construcción de una nueva cultura democrática y ciudadana, el respeto a la diversidad cultural y la necesidad de construir nuevos patrones civilizatorios, han sido asumidos por nuevos y diversos actores eclesiales, no necesariamente vinculados a esta corriente. Se trata de temas relevantes para el actual contexto latinoamericano que exigen posicionamiento y acompañamiento teológico, y frente a los cuales la teología latinoamericana de la liberación tendría que potenciar su función primordial de suscitar esperanzas y provocar transformaciones, en una más orgánica articulación con la praxis eclesial.

## La dignidad humana: deuda conceptual de la teología latinoamericana de la liberación

De manera conclusiva podemos afirmar que hoy en día se produce un lugar común y una complementariedad mutua en el acercamiento entre la corriente de la teología latinoamericana de la liberación y la tradición de los derechos humanos. Hemos analizado cómo esta teología negó en sus orígenes el discurso liberal de los derechos humanos, pero en su práctica llegó a asumir este discurso de manera concreta. Posteriormente se produce un avance en la línea de una síntesis y acercamiento entre las tradiciones de estos derechos en la reflexión latinoamericana, un camino sin duda, inacabado.

A partir de ese hecho fundamental, nos planteamos la necesidad de que esta teología ajuste su reflexión teórica para hacer coherentes teoría y praxis, para acortar las distancias entre: 1) lo que ella afirma —o niega— sobre las categorías, el marco conceptual y la fundamentación teórica de los derechos humanos; 2) lo que efectivamente piensa que tiene de valor y de potencial movilizador el discurso de los derechos humanos, y 3) la práctica concreta de afirmación, promoción y protección de los derechos en el continente:

Derechos humanos, si es que la expresión ‘derechos’ tiene el valor de normas jurídicas e instituciones, tiene que ver con prácticas sociales, no exclusiva ni principalmente con ideologías, o sea con maneras de mirar la sociedad o de hablar de ellas. *Es precisamente por esto que su desafío central es la distancia entre lo que se afirma, se piensa efectivamente y se realiza en relación con ellos.* (Gallardo, 2006, p. 113)

*Ex profeso*, no hemos asumido en este capítulo un análisis detallado de la praxis y la contribución social de las Iglesias y grupos eclesiales afines a la teología latinoamericana de la liberación, por los derechos humanos y a favor concretamente de los derechos de los pobres en Brasil, Chile, Bolivia o América Central. Esa contribución es innegable y por ello no nos detendremos allí. Aquello que se nos impone como inaplazable es el análisis del discurso de liberación en su relación con la praxis. Es decir, la perspectiva desde la cual se ven las acciones humanas que tienen determinadas intenciones y marcos teóricos, confrontadas con los resultados concretos y los contenidos de esa praxis y los presupuestos muchas veces no conscientes de quienes

realizan esa praxis. Por tanto, se trata del análisis de la coherencia teórica del paradigma y discurso liberacionista de los derechos humanos con su praxis.

Y en ese sentido, creemos firmemente que la teología latinoamericana de la liberación tiene una deuda aún pendiente. Porque la situación de los derechos humanos en América Latina ha continuado agravándose, según la evaluación de los propios organismos internacionales: se han producido avances importantes en derechos humanos con la superación de las dictaduras de seguridad nacional y la afirmación de las democracias a nivel continental; sin embargo, aún en la dimensión pragmática de los derechos humanos falta mucho por hacer en temas de positivación de los derechos, de justicia y reparación de las víctimas, en tanto el continente resulta la región de mayor inequidad y desigualdad económica del mundo. Y en ese sentido la teología latinoamericana de la liberación sigue teniendo hoy, con toda su experiencia acumulada, la responsabilidad y el desafío de continuar aportando teopráxicamente para el cumplimiento de los derechos económicos, políticos, sociales y culturales de nuestros pueblos.

Sobre estas bases conviene señalar que hay todavía un núcleo común que permite la complementariedad y la posibilidad de reconciliar las tradiciones —plurales— de la teología latinoamericana de la liberación y las tradiciones de los derechos humanos y que ese núcleo común es la categoría de *dignidad humana*. Consideramos que ambas tradiciones apuntan a la reivindicación práctica y real de la dignidad humana, que es el fundamento de ambas. Ese fundamento común ha ocupado el lugar central en ambas tradiciones, aunque el modo en que se enfatizaron diversas determinaciones de dicho marco común, señaló una diferencia importante. Lo que asociado al marco general discursivo de dichas tradiciones —socialista y liberal— no hizo posible un diálogo profundo de las dos tradiciones. Todo esto resulta comprensible si se toma en cuenta el contexto sociohistórico, teológico y político del conflicto social en la región. Pero el hecho de que los actores involucrados no buscaran los puentes de diálogo dado el contexto de polarización de conflictos, no significa que los elementos compartidos no existieran ni fueran importantes. La propia teología latinoamericana de la liberación mostró que no porque no se hable de algo e incluso se lo niegue, quiere decir que no se está reivindicando<sup>54</sup>.

---

54 Así, por ejemplo, fueron develadas las teologías implícitas en los discursos económicos o políticos para poner en evidencia un conflicto, pero no se hizo el mismo ejercicio

Entonces, al afirmar que esta corriente de teología latinoamericana contribuyó a la lucha por la defensa de los derechos humanos de manera muy importante en todas las etapas de su desarrollo y que este movimiento puede ser analizado desde esta perspectiva como uno de los grandes movimientos que han contribuido al desarrollo de los derechos humanos en el tercer mundo, quiere decir al menos que:

- a. teóricamente es necesario escudriñar el vínculo sistemático-categorial que justifique lo anterior, siendo esta búsqueda justamente el propósito de la presente investigación, tal como lo expusimos en la introducción;
- b. se hace necesario incursionar y reflexionar no solo a partir del discurso mismo de la teología latinoamericana de la liberación, sino también de otras visiones críticas de los presupuestos de este discurso;
- c. tomando en cuenta que esta teología no avanzó a nivel conceptual en su reflexión sobre la tradición de derechos humanos, se impone recuperar la tradición de derechos humanos y reconciliar estas tradiciones no de manera ecléctica, pero sí redefinir qué líneas de desarrollo de la tradición de los derechos humanos no son presumiblemente —en el estado actual de la cuestión— asumibles por la teología latinoamericana de la liberación (el formalismo legalista, por ejemplo, entre otras);
- d. en ese sentido la categoría central que proponemos para ensamblar —como concepto bisagra— y articular sistemática y categorialmente estas tradiciones de manera más coherente es la dignidad humana;
- e. este concepto de dignidad humana también tiene que ser reconstruido —dado que existen diversas tradiciones—, en la búsqueda de una coherencia categorial con la tradición de la teología latinoamericana de la liberación;
- f. sin embargo, en líneas generales se tratará de un concepto de dignidad humana no unidimensional ni unilineal, sino mucho más diverso y plural, que ayude a esta teología a avanzar hacia un concepto más complejo, menos bipolar y dualista de dignidad humana, de liberación y de derechos humanos, pero que se enmarque dentro de lo que Hugo Asmann llamó la posibilidad de que “haya vida antes de la muerte”,

---

para buscar los puentes y lugares de encuentro. El contexto general era de polarización del conflicto, no de la búsqueda de puentes y diálogos.

- es decir, que haya dignidad humana, que se produzca la humanización y dignificación de la vida, que haya una vida digna de ser vivida; y
- g. a partir del reconocimiento de sus vínculos comunes a nivel del fundamento, es decir, a partir de la dignidad humana, pudiera replantearse (desarrollarse, autocomprenderse y reposicionarse en el actual contexto) la teología latinoamericana de la liberación como una *teología por la dignidad de la vida humana* y por tanto, como una teología de los derechos humanos o como una teología fuertemente hermanada con la tradición de los derechos humanos.

Resulta evidente que el modo como en la teología latinoamericana de liberación se desarrolló la categoría de la dignidad humana fue en cierto modo análogo al modo como se tematizaron los derechos humanos. Por un lado, era claro que el fundamento de todo el pensamiento teológico se fundaba en la premisa teológica de que la dignidad de los seres humanos tenía su sustrato y fundamento en Dios mismo (*imago Dei*), una idea de larga tradición en el cristianismo. Por otro, esta teología encontraba dificultad en asimilar de manera acrítica la concepción iluminista e iusnaturalista occidental europea de la dignidad humana. Ambas tradiciones resultaban insuficientes a la hora de expresar la realidad de las mayorías pobres del tercer mundo.

Contrastados estos discursos de afirmación de la dignidad humana —como algo dado de suyo, como algo *de facto* y natural, aun cuando se tratase de dos “naturalismos” de corte distinto— con la realidad, se hacía evidente que tales discursos ocultaban la realidad de miseria, de deshumanización y de indignidad en que vivían las mayorías empobrecidas y excluidas de América Latina. Dicho ocultamiento, bien fuera producto de la ingenuidad, del formalismo, del idealismo o del instrumentalismo cínico orientado a legitimar o justificar el orden existente, debía ser confrontado con la realidad de miseria, de discriminación y de negación fáctica de la dignidad de millones de seres humanos por parte de un sistema basado en tan excelso principio. No se negaba, obviamente, dicho principio y fundamento. Se negaba su afirmación simple que enmudecía ante la realidad que cuestionaba dicha afirmación.

La teología latinoamericana de liberación señalaba que justamente la dignidad humana era la que se negaba en el sistema social capitalista, aquel que en las sociedades dependientes latinoamericanas, consagraba y reproducía la injusticia y la desigualdad como algo inevitable. La dignidad era algo por conquistar, por construir o por recuperar. Pero no era la realidad

más evidente o predominante. Todo lo contrario, lo que predominaba era su negación. Visibilizar y dar voz a los pobres, siempre vulnerados, invisibilizados y sin voz en la historia latinoamericana, promover su liberación era la tarea central de la teología de liberación. Una tarea teológica, que requería mediaciones sociopolíticas. Siendo esta la tarea central, es comprensible que dado el estado de cosas, afirmar la dignidad humana como dada o hecho contrafáctico, significaba negar la realidad y debilitar la misión fundamental de dicha teología.

Ubicada en esta encrucijada, esto es, el saber que el fundamento de sí misma era la afirmación de la dignidad humana, y al mismo tiempo tener que criticar como ideológica la afirmación de dicha dignidad como una condición natural del ser humano, la teología latinoamericana de la liberación enfrentada a muchas urgencias, no destinó significativos esfuerzos teóricos en dilucidar esta aparente aporía. Asumió un camino pragmático de acuerdo con el cual, tomó lugar central la dignidad humana como proyecto teológico, de un lado, y la crítica del orden social existente como negador de la dignidad humana de las mayorías, del otro. La dignidad humana, como categoría central de esta teología (y en general de todo movimiento emancipatorio) no se problematizó críticamente. Inclusive puede decirse que no existen muchos textos donde se evidencie una consciencia crítica de la problematicidad de dicha categoría en un paradigma de pensamiento como esta teología latinoamericana. Se trataba, como suele suceder con las ideas fundamentales aceptadas como obvedad por una determinada cultura, que no se problematizan.

Como ya se ha expuesto, ese conflicto, tensión o contradicción al interior del pensamiento teológico liberador sobre la dignidad humana, fue resuelto de manera pragmática pero no sistemática. Esta última carencia impide comprender ciertos procesos socioreligiosos y debates realizados que fueron sobredimensionados o polarizados innecesariamente. De tal modo, sucedió con la idea de la dignidad humana algo similar a lo que sucedió con la idea de los derechos humanos. Justamente es la tradición del pensamiento occidental de los derechos humanos la que ubica a la dignidad humana como el fundamento último de dichos derechos, identifica a la dignidad humana como una condición propia del ser humano y como condición sin la cual todo el pensamiento de derechos humanos simplemente se derrumba.

De esto resulta que a la hora de revisar la relación entre la teología latinoamericana de la liberación y los derechos humanos, y de intentar construir

puentes categoriales entre dichas tradiciones, el análisis de la problemática generada alrededor de la dignidad humana es el primer paso a desarrollar. No es el único camino, pero es el camino escogido en el presente trabajo, pues es tomar de manera directa el examen del fundamento de dichas dos tradiciones para encontrar una explicación sistemática de las tensiones entre ambos discursos, así como encontrar los fundamentos comunes que hagan posible un diálogo sistemático productivo, complementario y mutuamente enriquecedor entre dichas tradiciones. Con lo avanzado en estos casi cincuenta años de experiencia y reflexión, puede decirse que existen las condiciones suficientes para desarrollar una concepción mucho más abierta, compleja y sólida de la dignidad humana y de los derechos humanos, que hagan posible un mejor y más productivo manejo de las contradicciones teológicas y sociales en las que se debaten a diario los de liberación y los movimientos eclesiales inspirados en esta teología.

La urgencia que imponen las demandas por garantizar los derechos humanos para las grandes mayorías de continente y las crisis sociales, económicas y ambientales actuales en América Latina, nos reafirman que una teología reconciliada y en diálogo con la problemática de los derechos humanos desde su argumentación a partir de la dignidad humana, harán de esta teología algo capaz de aportar al diálogo con los movimientos sociales, al reencuentro de las ideas libertarias latinoamericanas con los ideales de la democracia —sin restricciones o adjetivos—, a la potenciación del pluralismo político, la diversidad cultural, el respeto al disenso y a la diferencia, la necesidad de la articulación —y no oposición— entre relaciones mercantiles y Estado, entre sociedad civil y sociedad política, entre naturaleza y vida humana, entre subjetividad y mediaciones institucionales, entre subjetividad humana y ley, y a la urgencia de la colaboración Norte-Sur en la búsqueda de soluciones a las crisis globales que amenazan a todos.

