

Estatuto de la teología de la liberación: de ayer a hoy

En memoria de Gustavo Gutiérrez: el amigo, el maestro

Statute of liberation theology: from yesterday to Today

In memory of Gustavo Gutiérrez: the friend, the teacher

[Artículos]

Alberto Parra S. J.*

Recepción: 20/02/25

Aprobación: 12/03/25

Citar como:

Parra S. J., A. (2025). Estatuto de la teología de la liberación: de ayer a hoy: En memoria de Gustavo Gutiérrez: el amigo, el maestro. *Revista Albertus Magnus*, 16(1), 26-42. <https://doi.org/10.15332/25005413.10929>



Resumen

Gustavo Gutiérrez pasó a la inmortalidad como ilustre dominico y origen inspirado de la teología de la liberación que fue, a su vez, liberación de la teología, según profetizara Juan Luis Segundo, el ilustre teólogo uruguayo.

Pese a las terribles vicisitudes del camino, la teología de la liberación se hizo ayer y se hace hoy no solo útil sino necesaria. De esa teología el lugar social fue, es y será la dramática condición de los pobres, acrecentados hoy en múltiples formas en la vigencia plena del neoliberalismo económico y de la nueva derecha política. El lugar teológico de esa teología es la revelación de Dios en los hechos de la historia interpretados por la palabra a lo largo de la historia de salvación, como enseñó el Concilio en su Constitución Dogmática sobre la divina revelación.

Este escrito quiere ser memoria de la primera teología de la liberación según los diseños de Gustavo Gutiérrez en el cúmulo de sus obras publicadas. Es también registro de las posteriores y actuales contribuciones vitales, históricas, filosóficas y sociales para que el estatuto de la teología de la liberación de ayer siga siendo de hoy y de mañana en esa nueva forma de hacer teología.

Palabras clave: tiempo, pobre, desarrollo, teología, ciencias.

Abstract

Gustavo Gutiérrez passed into immortality as an illustrious Dominican and inspired origin of the Theology of Liberation, which was, in turn, Liberation of Theology, as prophesied by Juan Luis Segundo, the illustrious Uruguayan theologian.

* Doctor en Teología por la Universidad de Estrasburgo. Profesor titular y emérito. Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: alberto.parra@javeriana.edu.co

Despite the terrible vicissitudes of the path, the Theology of Liberation was made yesterday and is made today not only useful but necessary. The social place of that theology was, is and will be the dramatic condition of the poor, increased today in multiple ways in the full force of Economic Neoliberalism and the New Political Right. The theological place of that theology is the revelation of God in the facts of history interpreted by the word throughout the history of salvation, as taught by the Council in its Dogmatic Constitution on Divine Revelation.

This writing aims to be a memory of the first Theology of Liberation according to the designs of Gustavo Gutiérrez in the accumulation of his published works. It is also a record of the later and current vital, historical, philosophical and social contributions so that the status of Liberation Theology of yesterday continues to be of today and of tomorrow in this new way of doing theology.

Keywords: time, poverty, development, theology, sciences.

Gustavo Gutiérrez fue para mí amigo y maestro, compañero de inolvidables jornadas y ejemplar de muchos compromisos populares, tanto en el corazón de la academia teológica como en la praxis social, que es primera en relación con la segunda. Porque el diseño previo y el ordenamiento previo de los factores de su teologizar los señaló Gustavo con suma claridad desde su escrito inicial *Teología de la liberación: perspectivas*: “La praxis de liberación es primera, la teología solo viene después”, quicio para definir su teología como “Reflexión crítica sobre *la praxis histórica a la luz de la fe*” (Gutiérrez, 1973, p. 38). Y tal orden de los elementos propios de la teología se enmarca en la cuestión señera que ofreció Santo Tomás de Aquino para todo teologizar: reflexión analítica y crítica *sub ratione Dei et salutis*: a la luz de Dios y de su plan de gracia y salvación¹.

Me complace ofrecer estos trazos para la revista *Albertus Magnus*, órgano investigativo de la Facultad de Teología de la Universidad de Santo Tomás en Bogotá. Me uno así al memorial póstumo de Gustavo Gutiérrez: el buen samaritano, el teólogo latinoamericano, el maestro iluminado, el ilustre dominico en los años dorados de su eximia existencia.

Mis notas memoriosas sobre el estatuto de la teología de la liberación recorren necesariamente las etapas de ayer y de hoy.

Porque cuando el teologizar no está ligado a experiencias históricas, el procedimiento teológico prescinde de la memoria y entonces elucubra en lugar de referir y de narrar. Y así no es el Evangelio. La teología de Israel y del Nuevo Testamento es evocación interpretativa de experiencias históricas concretas; narradas, no elucubradas;

¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, parte I, cuestión I, art.6. En referencia a este lugar, la visita Meta IA amplía la información así: “En este artículo, Santo Tomás discute la relación entre teología y las otras ciencias y cómo la teología considera todo bajo la razón de Dios y la salvación (*sub ratione Dei et salutis*). En particular, Santo Tomás argumenta que la teología no solo se ocupa de Dios en sí mismo, sino también de cómo las criaturas se relacionan con Dios y alcanzan su salvación a través de Él. Este concepto es central en la teología de Santo Tomás y se desarrolla a lo largo de la *Summa Theologica*”.

testimoniadas, no aprendidas; expresadas simbólicamente, no conceptualizadas en una lógica racionalizante prestablecida. (Parra, 2003, p. 297)

Estos fueron motivo para que ya en 1974 Juan Luis Segundo adelantara que el valor supremo de la “teología de la liberación” era, es y será “liberación de la teología” (Segundo, 1975): de esa que habló únicamente de Dios y que interpretó con sagacidad textos bíblicos y eruditas disquisiciones sobre Dios y sobre todos los cuerpos doctrinales, con prescindencia de las situaciones, por demás, dramáticas de los oyentes de la Palabra en situación y concreción. Fue y es el papel de abundantes teologías de textos sin contextos ni pretextos.

Ayer

El espíritu del tiempo

El Concilio, lo hemos dicho tantas veces (Parra, 2012), no se reunió para analizar el caudal inmenso de las doctrinas eclesiales o alguna de ellas en eventual peligro de relativismo o de herejía; tampoco para analizar un mundo, una sociedad, una cultura que hubiesen brotado de las entrañas de la Iglesia madre y maestra. El Vaticano II se reunió en un ámbito de profundos cambios y para seguir el rumbo que le trazaría el papa Juan XXIII en su discurso de inauguración:

Llegan a nuestros oídos insinuaciones que no ven en los tiempos modernos sino prevaricación y ruina. Nos parece justo dissentir de tales profetas de calamidades. En el presente histórico la Providencia nos está llevando a un nuevo orden de relaciones humanas, que por obra misma de los hombres, pero por encima de sus mismas intenciones, se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados. (Juan XXIII, 1966, p. 751)

Y eso mismo señaló Pablo VI cuando orientó las restantes sesiones del Concilio para tratar “no de las cosas nuestras, sino de las de ellos” (Pablo VI, 1996, p. 772): del mundo ilustrado de la Primera Modernidad; del sujeto pensante, libre y autónomo; de los derechos de ser, de pensar, de creer, de investigar, de procrear, de levantar por sí su propio proyecto de vida y de acción sin los consabidos amarres objetivos y objetivados, quietos, inmodificables y eternos propios de la Premodernidad y de sus indelebles marcas, no tanto eclesiales cuanto eclesiásticas. Vaticano II es, lo hemos dicho, el Concilio de la Modernidad (Parra, 2012).

Dos años después del Concilio, se reunía en las montañas antioqueñas de esta Colombia nuestra la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, con el propósito de examinar “la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio”. Y “a la luz del Concilio” significaba, en primer lugar, que la Iglesia de la América nuestra se situaba ante el cambio sustutivo, revolucionario y trasformador que ella, la Iglesia, no puso sino que recibió; no construyó por sí, sino por otros; no sacó de su propias reservas religiosas, culturales o sociales, sino “del desenvolvimiento del espíritu en la historia”, que ella no fija. Si el Vaticano II dialogó con simpatía profunda y fecunda con la Primera Modernidad ilustrada, Medellín lo hizo con la Segunda Modernidad social de rupturas,

de nuevas realidades, compresiones y síntesis. En uno y otro caso, se trató de recibir de otros para ofrecer lo propio; se trató de situarse de cara a los racionamientos y valores del espíritu de la época, para poder resituar la propia comprensión de sí misma, el propio mensaje y la propia actuación. Eso es situarse pasiva y activamente en los horizontes epochales (*epoché*), en el espíritu del tiempo (*Zeitgeist*), en los signos de los tiempos (*signa temporum*).

Porque a partir de *Ser y tiempo* (1927) nuestro pensar, nuestro decir y nuestro hacer fueron de nuevo casa que habitamos y determinaciones ontológicas de nuestro propio ser fáctico y existencial. Entonces llegaban a su ocaso los extrínsecismos que nos definieron como seres extrañados de nosotros mismos: que tienen pensamiento pero que no son el pensar, que tienen habla pero que no son el decir, que hacen pero que no son la acción. Llegaban a su crisis y a su ocaso las abstracciones, universalizaciones, generalizaciones y unificaciones que condujeron al *olvido del ser* en su concreción y situación, y asistimos al rencuentro unificador de cada uno con el ser rotundo de su propio existir. Llegaron a su ocaso las esencias metafísicas sin las existencias físicas; las substancias sin los accidentes reales y particulares de raza y de piel; las naturalezas y la naturaleza humana sin sus géneros constitutivos y sus últimas diferencias compartidas y amadas. Llegaron a su ocaso el mundo que no esté constituido por nuestra propia mundanidad; el tiempo que no sea nuestra propia duración; el decurso de la historia que no sea nuestra propia historicidad; la finitud que no sea nuestra propia angustia existencial, nuestro propio declinar y morir (cf. Heidegger, 1988).

A su vez, en el espíritu de la época, a partir de 1844 y entre los límites de la Primera Modernidad ilustrada y de la Segunda Modernidad trasformadora, el pensar social había sometido a análisis crudos y revolucionarios: el valor y el sentido de la idea sin praxis y la consiguiente *ruptura epistemológica*; la sostenibilidad de los modelos económicos más formales que reales, ideados por Smith y por Ricardo, y la consiguiente *ruptura económica*; el imperante sistema de producción y la consiguiente *ruptura entre capital y trabajo*; la propiedad privada de espaldas a la propiedad social y la consiguiente *ruptura hacia la economía de Estado* como paso indispensable hacia la socialización; la situación incommensurable de la masa del proletariado y de la gleba y la consiguiente *ruptura social* por la conciencia de clase; el papel de la religión como peligroso distractor de la conciencia social y la consiguiente *ruptura religiosa*; la concepción metafísica y esencialista del individuo, extrañado de sus determinaciones internas hacia el hacerse de la sociedad y la consiguiente *ruptura filosófica*. Tales distanciaciones y cortes radicales con la Premodernidad quieta y dogmática lo fueron también, ¡y de qué modo!, respecto de los cortes indispensables con la Primera Modernidad ilustrada, que, con sus filósofos *contempla el mundo, pero no lo trasforma*. En fin, los impulsos señeros del materialismo dialéctico hacia el materialismo histórico canalizarían en el trabajo del proletariado el porvenir del mundo y de la historia hasta que, décadas después, la sabiduría de la escuela de Frankfurt volviera a juntar “el conocimiento con el interés y los intereses de la vida con las ciencias” (Habermas, 1986.)

En *el espíritu del tiempo* la mirada se alarga sobre la segunda fase del capitalismo internacional, etiquetado entonces como *capitalismo con rostro humano*. Lo motivó el pertinaz temor de que las rupturas revolucionarias, proclamadas en el Este, arrastraran tras sí masas ingentes de desarrapados y desesperanzados que apenas subsisten en esos submundos que, con hirientes nombres, designaron como *terceros mundos y países subdesarrollados*, o con el benevolente *en vías de desarrollo*.

Entonces surgió la cruzada continental, más interesada que gratuita, por el desarrollo en la lógica de que aquello que fue posible para la reconstrucción de la Europa aniquilada por la segunda gran guerra (el célebre Plan Marshall), debería ser iterable para la redención económica y social de los países situados en el inmenso sur de América, que evoca el sur de Europa, el sur de Asia, el sur de Colombia, el sur de Bogotá (y hay que preguntarle a Max Weber por las causas casi predestinadas del Norte y las desgracias casi connaturales del Sur). Se tejió, entonces, la red de nuevos organismos internacionales entrelazados por la fuerza emergente del desarrollo: el Banco Interamericano de Desarrollo, BID (1955), la Ayuda Internacional para el Desarrollo (AID) (1960), la Comisión de Derechos Humanos para el Comercio y Desarrollo (UNCTAD) (1964). El presidente Kennedy inauguraba, en esos mismos años, la Alianza para el Progreso con el fundamental propósito del desarrollo de los países subdesarrollados, pero con todos los intereses no nombrados para los centros de poder político y económico. Entonces, el desarrollo vino a ser ideal y meta en esa década del todo singular de los años sesenta. Entonces, en el mismo espíritu de los pactos de Bretton Woods y de los Acuerdos de Washington, la fórmula económica y política del desarrollo se propuso, como hasta ahora, en términos de transferencia de capitales al mundo pobre, transferencia de tecnología y desgravación de aranceles para posibilitar el libre comercio como flujo libre de bienes y servicios.

Solo que el remedio del desarrollo se reveló bien pronto peor que la enfermedad. Primero, por la severa dependencia económica motivada por el endeudamiento de los países pobres por causa de los préstamos gravados con altísimos intereses. Segundo, por la dependencia política a causa de las condiciones impuestas a los préstamos en términos de inversión, de obligadas preferencias para compras y suministros, de imposiciones educativas y hasta reproductivas. Tercero, por la dependencia cultural a causa de la transferencia casi connatural de los usos y costumbres de quien domina respecto del dominado y de nuevo conquistado. Entonces la honda experiencia de la dependencia real se canalizaría en la teoría, formalmente explicativa, de la dependencia. Y fue entonces cuando la contrapartida del subdesarrollo, del desarrollo y de la dependencia encontró un término social, vital y central: *la liberación*, menos como teoría y palabra y más como praxis secular, social, educativa, económica, política, cultural. Entonces nacía la liberación, mucho antes que la teología de la liberación: “Lo primero es la liberación, la teología solo viene después”, escribirá años más tarde el amigo entrañable Gustavo Gutiérrez.

El procedimiento hacia la teología de la liberación

El segundo momento de estas consideraciones memoriosas debe fijar de entrada que *el espíritu del tiempo*, del que hemos seleccionado los rasgos pertinentes, es efecto del ejercicio de la libertad humana: de la objetivación, si se prefiere, del espíritu subjetivo en la temporalidad de la historicidad. *El espíritu del tiempo* es ejercicio dinámico de la libertad y no es nunca fatalidad inexorable. La América nuestra no fue atrapada por la *epoché* y por *los signos del tiempo*: ella, en su propia maduración y crecimiento, vislumbró, comprendió y enriqueció, con y desde su identidad contradictoria, los rasgos libertarios de la Segunda Modernidad, contrastantes sin duda con la secular Premodernidad, sentida y padecida en los largos siglos de colonización y de cristiandad.

En los mismos textos elaborados desde y para una Facultad de Teología, hemos consignado que

La memoria narrada es la que corresponde al sujeto histórico-social que ha hecho a esta teología necesaria y posible; por eso es indispensable identificar y jamás olvidar a ese sujeto histórico. Del cúmulo de experiencias históricas de opresión y de búsqueda de liberación ha surgido un método de teologizar que resulta entonces inseparable de una práctica, de un comportamiento, de una espiritualidad o forma concreta de vivencia cristiana; por eso la relación del camino (□□□s) con el método (□□□□□□s) es paradigmática. (Parra, 2003, pp. 207-208).

“Nuestro método es nuestra espiritualidad”, enseñó entonces con lucidez Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez, 1992)

Así, el sujeto histórico que ha hecho a esta teología necesaria y posible son, en primer término, los pobres o, con precisión, los empobrecidos que habitan este jardín de la América nuestra, bañado por dos océanos de esplendor y de riqueza; orientada por la quizá más joven e imponente cadena montañosa con sus nieves perpetuas y sus fecundos altiplanos; entrecruce de ríos de edén que hacen de nuestra América la mejor de las reservas hídricas del planeta; pulmón del mundo por el verdor sin par de la Amazonía; con todas las alturas, todas las pampas, todas las estaciones, todos los productos, todas las flores, todas las razas, todas las lenguas, todas las culturas, todos los ritmos, todas las tristezas, todas las angustias, todos los olvidos cantados por el mago del realismo en *Cien Años de Soledad* y todas las frustraciones evocadas con vigor en las *Venas rotas de América*.

Entonces, muy antes de la teología de la liberación, surgió *La educación del oprimido* y *La educación para la libertad*, gracias al magisterio insigne de Paulo Freire. Se trataba de posibilitar pedagógicamente el camino que va de la educación bancaria a la educación liberadora y de la conciencia sumergida y alienada a la conciencia crítica de quienes se educan para ser actores de su propio destino. Entonces surgieron los movimientos de base social, si por tales hay que entender la base amplia e ingente de la pirámide que resulta de la hiriente estratificación social: braceros de ríos y cargadores de puertos, campesinos sin tierra y obreros de fábrica, inquilinos de favela y de ranchos de

tela asfáltica, pobres y creyentes en el misterio kenótico del Verbo que se hizo carne y pobreza, comunidades eclesiales de base como expresión bienaventurada de la Iglesia de nuestro continente. Entonces se hizo viva la conciencia de esos que Althusier llamó *intelectuales orgánicos*: sociólogos como Theotonio dos Santos y economistas como Fernando Cardozo; y florecieron los círculos de científicos sociales y dialécticos del binomio dependencia-liberación y de aquellos que explicaron el fenómeno vivo de la dependencia desarrollista a la luz de la teoría de la dependencia.

Esos signos de la conciencia emergente en el subcontinente latinoamericano tocaron a las puertas de nuestros teólogos de profesión y oficio, educados en Europa y dedicados a la formación clásica en seminarios y facultades, acaso maestros de una exquisita ortodoxia doctrinal y ajenos a las rupturas indispensables que devuelven la praxis a la episteme. Lo comprendió Gustavo Gutiérrez en la densa realidad vivida en las callejas peruanas: primero experimentada y luego académicamente reflexionada en el cenáculo teológico de los dominicos de Lyon, en el centro teológico-pastoral de los jesuitas de Bruselas, en la Universidad de Lovaina y en todos los foros de teología descalza, como rememorará después el *Diccionario histórico de la teología de la liberación* (Cheza, Martínez Saavedra y Suavage, 2017). De allí irradiaría una renovada conciencia sobre las nuevas cuestiones que exigen a la teología nuevas lecciones, a distancia de esas formas que producen sin cesar nuevas lecciones sin correspondencia con algunas cuestiones. De nuevo la reciprocidad *quaestio-lectio* fue y será no solo herencia recibida del Doctor Angélico, sino versión cierta en la nueva forma de hacer teología que nos enseñó Gustavo Gutiérrez el dominico y se practica, como lo hizo él mismo, en esa forma honesta de hacer teología.

Una nueva visita a la IA responde así a la pregunta por el catálogo de sus insignes obras:

Gustavo Gutiérrez es un teólogo peruano y uno de los principales exponentes de la teología de la liberación. A continuación, te presento algunos de los libros más destacados escritos por él:

1. *Teología de la liberación: perspectivas* (1971) - Considerado uno de los textos fundacionales de la teología de la liberación.
2. *La fuerza histórica de los pobres* (1979) - Un análisis de la situación de los pobres en América Latina y la necesidad de una liberación integral.
3. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986) - Un estudio sobre la relación entre la fe y el sufrimiento.
4. *El Dios de la vida* (1989) - Un análisis de la relación entre la fe y la vida cotidiana.
5. *La verdad los hará libres: confrontaciones* (1991) - Un estudio sobre la relación entre la verdad y la liberación.
6. *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas* (1992) - Un estudio sobre la vida y el pensamiento de Bartolomé de las Casas.
7. *Densidad del presente: conversaciones con Carlo Maria Martini* (1996) - Un diálogo con el cardenal Carlo Maria Martini sobre la espiritualidad y la vida cristiana.

8. *La memoria y el perdón* (1999) - Un estudio sobre la relación entre la memoria y el perdón en la historia y la fe.

9. *Camino a seguir: reflexiones sobre el discipulado* (2003) - Un estudio sobre el discipulado y la vida cristiana.

10. *En el nombre de los pobres: textos y reflexiones* (2006) - Una recopilación de textos y reflexiones sobre la Teología de la Liberación y la opción preferencial por los pobres.

11. *La Iglesia y los pobres: textos y reflexiones* (2011) - Una recopilación de textos y reflexiones sobre la relación entre la Iglesia y los pobres.

12. *En el corazón de la Iglesia: textos y reflexiones* (2015) - Una recopilación de textos y reflexiones sobre la vida y la misión de la Iglesia.

Estos libros ofrecen una visión profunda de la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres, y son una valiosa contribución a la reflexión teológica y la acción pastoral en América Latina y en todo el mundo.

Y cuando, después de Medellín, los iniciales *Apuntes para una teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez se hicieron texto fundante de la *Teología de la liberación: perspectivas*, el cenáculo franciscano de Petrópolis continuó siendo foco de fundamentación y de inspirada ampliación de las perspectivas y materiales bíblicos, teológicos y pastorales, con figuras eximias como Roberto Oliveros, Leonardo y Clodovis Boff, Pablo Richard y Álvaro Quiroz, Ana María Tepedino y María Clara Bingemer, Carlos Bravo y Jon Sobrino, Pedro Trigo y Hugo Asmann, Diego Irarrazabal y Paulo Suess, Juan Bautista Libanio y, el menor de todos, Alberto Parra. La teología de la liberación en la reflexión profunda de Gustavo Gutiérrez se configuraba definitivamente como reflexión crítica (lugar epistémico), sobre la praxis histórica de liberación (lugar social), a luz de la fe (lugar teológico). Hoy nos es claro que el lugar social fue, es y será lugar teológico, si es que “Dios se revela en los hechos de la historia interpretados por la palabra a lo largo de la historia de salvación”, como enseñó el Vaticano II en su texto imponente *Dei Verbum*.

De ayer a hoy

Pensar y repensar de modo permanente el estatuto de la teología de la liberación es el mejor síntoma de su vitalidad y de su constante actualidad, sin que basten los monólogos o los diálogos rememorativos de gestas cumplidas y de autores ilustres de textos del pasado. Repensar para reactualizar y relanzar pasa menos o en absoluto no pasa por el acumulado de tantos años de señalamiento, detracción, siniestra interpretación, manifiesta oposición, casi excomunión con tanta incomprendición como absoluta no comprensión de la talla social, espiritual e intelectual de la teología de la liberación. Por eso aquí es preciso señalar las contribuciones más destacadas de las últimas décadas y tanto en perspectivas aclaratorias como complementarias por parte de quienes aspiran a sostener, vitalizar y enriquecer la materia y forma de la teología de la liberación en el tránsito por esta tercera fase del capitalismo internacional con sus términos sombríos de

neoliberalismo ideológico, neocapitalismo económico y nueva derecha política (Múnера, 2002).

Así, los numerales siguientes centrados en el estatuto contemporáneo de la teología de la liberación presentan sumariamente algunas de las lúcidas aportaciones de las últimas décadas con las que precisar y, acaso, complementar y enriquecer para relanzar el camino evangélico libertario de la teología de la liberación.

De la recomposición del determinismo económico y el rostro de los pobres

A Marx y a las corrientes liberadoras de la sociedad se las percibió ayer, y acaso hoy, desde la superestructura determinista de la sociedad, causada por los modos de producción económica desde la civilización de la piedra a la civilización de la cibernética y de la informática. Desde ahí todo hacer y pensar liberadores parecieron determinados y encaminados a la liberación de los pobres económica y monetariamente considerados, y acaso organizados en siniestra lucha de clases: fue esa la percepción que tuvo el célebre *Documento Ratzinger* primero y, después su *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (Parra, 1984).

Así los altos ruidos de la oposición capitalista y eclesiástica acerca de la liberación no tuvieron oídos tan siquiera para la manifestación cierta, humanista y humanitaria del mismo Marx en sus *Anotaciones sobre las tesis de Foyerbach*: “Echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Así, es equivocado comprender a Marx con la simpleza de los determinismos objetivos de las superestructuras económicas, con prescindencia de los complejos humanos, sociales y culturales, económicos y políticos que son determinantes de la innegociable dignidad de los humanos. Semejante olvido y posterior rescate fueron fruto de la reconstrucción del pensamiento crítico (Hinkelammert, 2008).

Entonces la *teología de los rostros* no fue tan solo patrimonio inspirado de las Conferencias Episcopales de Medellín, de Puebla, de Aparecida y de la cátedra pastoral de San Romero de América. Fue también condensación nuestra en términos tan abarcantes como justicieros:

En sentido económico, pobre es el carente de recursos monetarios. En sentido cultural, pobre es el subyugado por modalidades de vida y de expresión ajenas a los suyos. En sentido político, pobre es el violentado y oprimido por el poder abusivo. En sentido clínico, pobre es el enfermo. En sentido sicológico, pobre es el enajenado, el extrañado de sí mismo. En sentido educativo, pobre es el iletrado o el avasallado por una educación enciclopédica. En sentido étnico, pobre es el negro, el indígena, el latino, la turba internacional de los migrantes. En sentido sexual, pobre es el “anormal.” En sentido epidemiológico, pobre es el infectado. En sentido moral, pobre es el descarrilado. En sentido familiar, pobre es el solo, el triste, el huérfano, la abandonada, la viuda. En sentido de género, pobre es la mujer victimizada, la alevosamente asesinada. En sentido de derecho, pobre es el excluido y pisoteado, sin acceso a la protesta, al diálogo, a la democracia, a la representación. En sentido de necesidades básicas insatisfechas, pobre es el que no puede acceder a comida, techo, salud, educación. En sentido de desarrollo,

pobre es el condenado a no ver actuadas nunca sus potencialidades físicas, espirituales y sociales. En sentido ecológico, pobre es aquel a quien se le destruye su hábitat, su medio ambiente y sus recursos de aire, de suelos, de flora, de fauna. En sentido teológico, pobre es el que se cierra a la misericordia y al amor. En sentido religioso, pobre es aquel que es violentado en su conciencia y a quien se le niega o se le impide buscar y hallar la razón de su sentido histórico y de su último sentido: con esos pobres y para esos pobres, que pululan a todo lo largo y ancho de la geografía mundial y de la América nuestra en particular, es para quienes Dios trabaja en la historia y con quienes pacta su alianza reveladora y salvadora según las bienaventuranzas del Reino y las malaventuranzas del Juicio escatológico. El denominador común de estos pobres y de estas pobrezas es la carencia real. (Parra, 2003).

Así, de cara a la aberrante situación —quizás hoy más que ayer—, la teología de la liberación es no solo posible sino absolutamente indispensable como “praxis histórica de liberación a la luz de la fe” (Parra, 1979) en esa herencia hoy acrecentada que nos dejó Gustavo Gutiérrez en el horizonte de su comprensión mística y de su praxis histórica.

Del subdesarrollo y del desarrollismo y el legítimo desarrollo humano y de los pueblos

Si la *superación del determinismo económico* conduce a la *teología de los rostros*, la teología de los rostros prepara y exige la *superación de la comprensión del subdesarrollo* y, entonces, al trazado de la *genuina comprensión del desarrollo*. Tal fue la contribución señera de la espléndida *Carta Encíclica Populorum Progressio* del papa Pablo VI en aquella Pascua de 1967. Y tal es uno de los elementos claves para el estatuto de la teología de la liberación en este hoy del desarrollismo neocapitalista y neoliberal.

Así el Papa —superando lo usual— no solo exaltó la postura personal, sino el pasaje textual del eminentísimo dominico L. J. Lebret: “Nosotros no aceptamos la separación de la economía, del humano; el desarrollo, de la civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el humano, cada humano, cada agrupación humana hasta la humanidad entera” (Lebret, 1961). En efecto, si el término “progreso” ni es solo monetario ni es estático, entonces es admirable la escala de significados plurales y los horizontes dinámicos que señaló Pablo VI en su luminosa encíclica *Populorum Progressio sobre el desarrollo de los pueblos*:

Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige, más todavía, pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo que permita al hombre moderno hallarse a sí mismo asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así se podrá realizar en toda plenitud el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas:

Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. *Menos humanas*: las estructuras opresoras que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. *Más humanas*: el

salir de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. *Más humanas también*: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. *Más humanas todavía*: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos y de Dios, que de ellos es fuente y es fin. *Más humanas por fin y finalmente*: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los humanos y la unidad de la caridad en Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida de Dios vivo, Padre de todos los humanos.

(No 20)

Si semejantes perspectivas se ofrecen como escala cierta del desarrollo y de responsables ejecuciones para quienes tengan racionalidad y moral, entonces las dimensiones del genuino subdesarrollo y del genuino desarrollo de los humanos y de los pueblos pertenece a la entraña, a la identidad, al permanente estatuto de la teología de la liberación, quizás hoy más que ayer (Véase Machado y Zibechi, 2016; Schweickart, 1997; González, 1997b).

Del primado de la praxis y la estructura de la praxis a la teología de la acción

Con el primado de la *praxis* pudo haber entrado en penumbra la teoría y sobre todo la condición humana y sus constitutivos por el *acto* humano como radical conciencia de su modo de ser, de pensarse, de decirse y de actuar. Del *acto* de vida personal derivan la *acción* humana intencional en salida hacia lo otro; la *actuación* singular desde la identidad vocacional de cada uno y una; la *actividad* interpersonal y conjunta de la sociedad y, entonces, la *praxis* humana como tarea de transformación y de cambio de sus propias y ajena condiciones de vida.

La discusión acerca del primado de la *praxis* en el primer estatuto de la teología de la liberación y en los énfasis decisivos de Gustavo Gutiérrez (“la *praxis* de liberación es lo primero; la teología solo viene después”) ha conocido una sabia y necesaria revaloración desde las estructuras plenarias de la *praxis* y ha sido ese un fruto maduro en los estudios filosófico-sociales de Antonio González desde la Universidad Centro Americana (UCA) de los jesuitas de El Salvador, testigos del amor y de la liberación hasta el martirio de manos de asesinos a sueldo y a divisa (González, 1997b).

En el horizonte de la *praxis* enfatizada por Gustavo Gutiérrez, en los complementarios horizontes señalados con tanta erudición y sabiduría por Antonio González y en la contemplación mística de Ignacio de Loyola *el contemplativo en la acción*, hemos ofrecido el texto “*Dicen pero no hacen: teología de la acción*” (Parra, 2021): jamás para disentir sino para refrendar y ampliar las perspectivas lúcidas y proféticas de Gustavo Gutiérrez, y el horizonte que mundialmente abrió él en su insigne *Teología y praxis de la liberación*.

Así, en el hoy del método propio de toda teología honesta (Parra, 1992) y, en particular, de la teología de la liberación brilla el conjunto admirable del *acto*, de la

acción, de la actuación, de la actividad y de la *praxis*. Esos elementos del método son nuestra espiritualidad, proclamó Gustavo, enseñó el Concilio en su texto señero *Sobre la actividad humana en el mundo* (Concilio Ecuménico Vaticano II, 1968) y brilló en el magisterio pastoral del papa Francisco: latinoamericano, jesuita, apóstol de los pueblos: quizá menos desde las doctrinas y más desde el *hospital de campaña* y desde los deberes y hakeres del buen samaritano (Francisco, 2015 y 2023; Sierra y Novoa, 2023).

Del trabajo del proletariado a los intereses reales del conocimiento

Sin que entre en discusión sino en universal recepción, el trabajo ha venido a ser elemento integral de la epistemología —ruptura epistémica— para corregir las abstracciones e ideologizaciones de la Primera Modernidad ilustrada. La Segunda Modernidad operativa censurará las abstracciones e ideologizaciones de los intelectuales y exaltará el trabajo eficiente del proletariado contrapuesto a todos los demás.

Hoy el trabajo en sus diversas vertientes vuelve a asociarse con sabiduría tanto al materialismo histórico como a los intereses reales del conocimiento, siendo esa la aportación invaluable de la escuela de Frankfurt y de su eximio representante Jürgen Habermas en sus obras luminosas *Teoría de la acción comunicativa y ciencia y técnica como ideología*, de la que es central el último capítulo *Cocimiento e interés* (Habermas, 1986). Y habría que enfatizar el término *ideología*, por ser llave de entrada para la captación de su propósito. Porque ideología bien puede ser, sin más, la conciencia falsa que alguien tenga sobre la ciencia y la técnica y tanto acerca de su naturaleza propia como de sus finalidades específicas. Pero ideología, en lo mejor de la tradición representada por Habermas, es la concepción del conocimiento y, en este caso, de la ciencia y de la técnica como conjuntos de principios teóricos que han llegado a ser válidos en sí y por sí como resultados de la experimentación y de los procesos permanentes de falsación y de verificación, con lo cual ciencia y técnica llegan a ser el Olimpo de los científicos y de los técnicos, ámbitos para lenguajes de especialistas y herramientas de suma peligrosidad por la dirección, uso y abuso que determinen imprimirlas a voluntad y a capricho los mismos científicos y los mismos técnicos. Por eso la indispensable tarea de fundamentar la unidad de conocimiento e interés y de señalar y señalarnos los intereses rectores del conocimiento con que se pueda no avergonzar la ciencia ni avergonzarse los científicos y los técnicos en los ámbitos públicos, sociales y políticos.

En efecto, las ciencias naurarles, cuyo *método propio es el análisis empírico*, persiguen una finalidad de eminente utilidad técnica, en el sentido de aprovechamiento y cuidado de los recursos del planeta, en modo tal que los humanos lleguen a ser señores y compañeros, no esclavos ni tampoco enemigos de la naturaleza. En virtud del *principio de repetibilidad*, tales ciencias establecen pronósticos sobre el comportamiento observable de la naturaleza para ponerla al servicio y utilidad humana. Por lo cual dichas ciencias se sitúan en el *nivel de adaptación* de la casa humana sobre el planeta, en cuanto controlan una naturaleza acaso hostil o improductiva, desencadenada o estéril. Las ciencias de adaptación lo son también de control y de previsión.

Es, pues, una *praxis instrumental* la que se halla al origen del método y la que orienta y determina, tanto la *finalidad* como el *interés* propio de estas ciencias. Lo *real* para ellas o, mejor, el ángulo específico desde el que abordan la realidad es el ser en cuanto experimentable y reductible a la utilidad de tipo técnico. Esa es la razón por la que el resultado o *producto final* de esta praxis instrumental sea la técnica, históricamente vinculada con el avance paulatino del dominio humano sobre la naturaleza merced a la instrumentalización de la piedra y del hierro, del cobre y del litio, del uranio y del átomo hasta asomarse a la cibernetica, la telemática y la informática.

Es claro, entonces, que el *possible manejo ideológico* de estas ciencias provenga de erigir en ídolo la racionalidad utilitaria y técnica que venga a ser nueva opresión y nueva subyugación humana a la misma técnica por él construida, con las amenazas de destrucción tanto del humano como del planeta, paradójicamente víctima de su propio invento. La esclavitud a las técnicas desarrollistas y a la civilización de la máquina es hoy uno de los elementos más dramáticos de los que tiene que ser liberado lo humano y allí, precisamente, en sociedades y conglomerados en los que técnica y civilización de la máquina se tornan cada vez más amenazantes.

Por lo demás, las ciencias cuyo *método se funda en el principio de la comunicabilidad humana*, de la capacidad y necesidad de la interrelación entre seres humanos a lo largo de la historia y de las culturas, son las que denominamos ciencias del espíritu, ciencias humanas, ciencias históricas. Algunos prefieren denominarlas ciencias hermenéuticas, puesto que su *finalidad e interés* viene establecido por una *praxis de comunicación* que dice relación con el asunto de la interpretación del ser humano que se expresa por medio de símbolos, de lenguajes antropológicos y sociales, de fonemas y de grafemas, de monumentos y situaciones, de historias y de mitos, de ritos y de artes y de instituciones y tanto de su pasado como de su presente.

Se trata de ciencias situadas en el *nivel de la interpretación*. Por eso, *real o realidad* para ellas es el ser en cuanto es símbolo y expresión de lo humano, en cuanto interpretable en su estructura sínica y simbólica de la interioridad humana. Por eso también, el *producto de la praxis de comunicación es la cultura*, construida genéticamente a partir de las maneras de ser, de pensar, de amar, de interrelacionarse, de creer, de idealizar y de expresarse del ente histórico en esos potentes o débiles sistemas de interrelación que forman el alma de un pueblo y que denominamos culturas y humanismo. En ellos se ha plasmado la historia de los humanos sobre el planeta.

El *manejo ideológico* de las ciencias humanas o hermenéuticas proviene de la idolización de una sola cultura como patrón universal humano, cultural y social. Tal universalización avasalla las culturas de pueblos y de grupos económico menos poderosos, cuando no étnicamente discriminados y despóticamente *condenados a cien años de soledad sobre el planeta*. No sin razón, los actuales movimientos de liberación cultural propenden por una emancipación de todos los tutelajes culturales a que son tan proclives, tanto el antiguo como el neo-colonizador. Hoy los nuevos dominadores, junto con su civilización de máquinas y de técnica, imponen a los pueblos dominados sus

sueños, sus estilos, su lengua, su religión, sus filosofías y cosmovisiones, sus propias racionalidades económicas y políticas. No sin confesado repudio a las manifestaciones culturales que intencionadamente estigmatizan como propias de seres primitivos, incapaces de algo más que de sentido común y de conciencia indiferenciada, que se expresarían por los vehículos arcaicos y primitivos de lo mítico y mitológico.

En fin, las ciencias sociales, liberadoras o políticas se sitúan *metodológicamente* en el plano intermedio de lo analítico-empírico y de lo hermenéutico-interpretativo. A partir del *principio de sociabilidad humana*, estas ciencias instauran un método de análisis empírico de las estructuras sociales para interpretación de los fenómenos humanos que ellas producen o que ellas impiden. Su *finalidad* y el *interés* viene dado por una *praxis de emancipación* de los condicionamientos inhumanos o infrahumanos vigentes eventualmente, y por la creación de formas institucionales de interrelación justa para atemperar, al menos, la sinrazón de dominadores y de déspotas, de explotadores y opresores.

Por eso tales ciencias trabajan en el *nivel de la asociación*. Y es *real* para ellas todo cuanto sea posible y razonable para un grupo humano (no lo óptimo ni lo utópico) que lleve a mejorar las estructuras de relación social y a transformarlas, subvertirlas o cambiarlas por formas más razonables dentro de lo posible. La ciencia del posible social, de la formación de los sistemas de convivencia y de la práctica liberadora tiene como *producto* la política, vale decir, la práctica y teoría de los sistemas justos de convivencia de los libres en la polis humana.

El *manejo ideológico* de las ciencias sociales proviene de la neutralización de su carga crítica, alternativa y liberadora, y su encierro en la fetichización del *statu quo*, del orden establecido, del Estado y de las instituciones que se juzgan como óptimas, no criticables, no sustituibles. Los antiguos nacionalismos y estatismos que condujeron a los totalitarismos de Estado y a la deificación de instituciones injustas sobre un hombre inerme hallan correspondencia en las modernas teorías y prácticas de la seguridad nacional y en la defensa y salvaguarda de instituciones indebidamente identificadas con lo justo, con lo bueno y conveniente. Nunca como hoy fue más indispensable la práctica y la teoría de las ciencias liberadoras, porque nunca como ahora hubo mayor conciencia de ser el hombre lobo para el hombre, en especial cuando este es el marginado, el pobre, el indefenso, el segregado, el expropiado por la nefasta asociación de los explotadores en el plano económico, de los dominadores en el campo ideológico y de los opresores en el poder político abusivo.

Este estatuto del conocimiento relativo a los intereses rectores de la ciencia y de la técnica, así como a sus componentes ideológicos, es el que pudiera ser relacionado con la concatenación de las disciplinas en interdisciplina. Porque el interés fundamental y correlacional que debe mover todo conocimiento y toda práctica es, en definitiva, la emancipación o liberación humana. Ya sea del yugo de la naturaleza hostil, desencadenada o improductiva, en las ciencias naturales. Ya sea del yugo de la sinrazón, del sinsentido, de la fatalidad y del destino ciego, en las ciencias hermenéuticas. Ya sea

del yugo de la esclavitud, del empobrecimiento, del despotismo, de las condiciones inhumanas de vida, de la injusta estructura de relación, en las ciencias sociales.

De ese común denominador de emancipación es de donde resulta el entronque radical de las ciencias y su integración interactiva desde sí mismas y en relación con las demás. Y es porque, si a la praxis instrumental, a la praxis comunicativa y a la praxis social se las privara de su fuerza crítica y de su finalidad liberadora de hombre y sociedad, entonces ellas, las ciencias, quedarían gravemente heridas y mutiladas respecto a lo mejor de ellas mismas en la aventura humana en el planeta y en el cosmos.

La crítica analítica de los intereses rectores del conocimiento y el común denominador que los interrelaciona convoca a la tarea de interpretar y fundamentar razonablemente y con sentido una praxis de inteligencia de nosotros mismos en relación con la transformación de nuestra sociedad y de nuestra historia. Se trata de una praxis común de adulterz, de liberación, de emancipación. Y praxis de repudio consciente y de impugnación a cuanto a lo largo de nuestra historia ha obstaculizado la adulterz, la emancipación, la liberación. De ahí que, si nuestro quehacer en su conjunto sirve de modo inteligente a la tradición de la ciencia, de la cultura y de la fe, entonces deberá identificar todo aquello con lo que es preciso establecer, no una continuidad sino una ruptura, no una aceptación sino una resistencia, no una reedición sino una abolición.

Todo lo cual no prejuzga ni implica que las ciencias naturales se transmuten en sociales, ni las sociales en hermenéuticas. Simplemente se señala la interrelación íntima de las ciencias y su ineludible conexión con el proyecto humano total, con el saber total, con la tarea total, con la liberación total, servida desde ángulos específicos por las varias praxis y disciplinas del saber, desde su propia identidad y particularidad:

Precisamente la necesidad de interrelacionar los elementos de análisis de la triple dialéctica libera de la solicitud a privilegiar o absolutizar uno de los aspectos de la actividad humana. No se puede pensar que el elemento fundamental del desarrollo humano pueda ser únicamente el trabajo como actividad técnica al margen o como determinación causal de las relaciones sociales. Este y no otro es el peligro de la pseudo-interpretación mecanicista de la relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. (Hoyos, 1985, pp. 75-76)

Los intereses del conocimiento aducen del trabajo liberador de hombres y de mujeres en la zona de la adaptación de las condiciones de vida en el planeta y sus correspondencias en las disciplinas sociales; en la zona de la inter-comunicación y sus correspondencias en las disciplinas humanas; y en la zona de liberación respecto de las tendencias y estructuras de dominación económica, subyugación política y dominación cultural y sus correspondencias en las disciplinas sociales. Se trata del trabajo, pero se trata del trabajo liberador conjunto —material y espiritual, teórico y práctico— de todos los que ponen actividad humana en el mundo y cuyo denominador común es *Befreiung*, *Emanzipirung* (Habermas, 1986, pp. 159-181).

De los lugares del método a la circularidad de sus componentes

La recepción de las filosofías y teologías de la praxis, con su método derivado y estereotipado en el *ver-juzgar-actuar*, conoce hoy una crítica interna para reexaminar la pureza de un “ver” que no tenga detrás las posturas previas, miradas previas y conceptos previos imprescindible en todo proceso de comprensión humana. El ver no es tal sin el juzgar, y los anteriores no son tales sin el actuar. No se puede establecer un ver metódicamente puro, o un juzgar o un hacer de igual característica. Eso da por resultado que los “lugares” del ver, no pueden no llevar la marca del juicio teórico desde el que se comprende el ver; ni el juzgar puede ser una tabula rasa sin precomprensiones desde el ver y el actuar.

Ello ha puesto en revisión las contribuciones de la ciencias sociales y el llamado lugar social; las contribuciones de las ciencias hermenéuticas y el llamado lugar hermenéutico; las contribuciones de la ciencias de la acción y el denominado lugar práxico. Con todo ello, el ordenamiento metódico de los elementos en juego y el orden de los lugares de referencia reciben una nueva composición y comprensión. El esquematismo y la horizontalidad de los métodos entendidos como pasos procedimentales han derivado hacia su circularidad como corresponde al círculo hermenéutico y a la circularidad misma de nuestro comprender (De Aquino Junior, 2015, pp. 51-68).

De la voluntad de poder a la acción comunicativa

Los análisis de la primera teología de la liberación vehicularon la crítica a la voluntad de poder, de dominación y de explotación ejercida de modo inmisericorde por el gran capital y su ideología aneja. Luchar frontalmente en contra del sistema acaparador y explotador fue un imperativo intelectual y ético. Hoy, no es que haya desaparecido esa voluntad de poder y la voluntad de confrontarlo para atemperarlo; es que, a partir de la crítica de la razón instrumentalizada para fines egoístas, la humanidad ensaya la teoría y la praxis de la acción comunicativa, centrada de modo *inter-subjetivo, dialogante y consensual para poner entre todos lo que hay que poner y quitar entre todos lo que hay que quitar en el mundo de la vida en que todos compartimos la existencia*. Solo los acuerdos de participantes hacia los consensos racionales pueden rescatarnos de la lucha y de la confrontación acaso violenta y sanguinaria (Habermas, 2007).

Así, la teología de la liberación ni fue ni es ni será un tema de la teología usual. Es una nueva manera de hacer teología. Ayer, en el actuar potente de Gustavo Gutiérrez. Hoy, en el horizonte permanente de su egregia memoria.

Referencias

- Cheza, M., Martínez Saavedra, L. y Suavage, P. (2017). *Dictionnaire historique de la théologie de la libération: les thèmes, les lieux, les acteurs*. Namur.
- Concilio Vaticano II. (1968). *Constitución Pastoral Gozo y Esperanza (Cap. III)*. Bilbioteca de Autores Cristianos [BAC].

- De Aquino Junior, F. (2015). Clodovis Boff e o método da teología da libertacão. *Teoría teológica a praxis teologal* (pp. 51-68). Ediciones Paulinas
- Francisco. (2015). *Carta Encíclica Laudato Si; Sobre el cuidado de la casa común*. San Pablo.
- Francisco. (2023). *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. San Pablo.
- González, A. (1997a). *Reinado de Dios e imperio: ensayo de teología social*. Sal Terrae.
- González, A. (1997b). *Estructuras de la praxis*. Trotta.
- Gutiérrez, G. (1973). Teología de la liberación: perspectivas. Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1992). *La espiritualidad de la liberación*. Sal Terrae.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos.
- Habermas, J. (2007). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus Ediciones.
- Heidegger, M. (1988). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, H. (2008). Sobre la reconstrucción del pensamiento crítico. *Pensamiento Crítico*. www.pensamiento critico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/2005
- Hoyos, G. (1985). *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Universidad Nacional de Colombia.
- Juan XXIII. (1966). “Discurso de apertura del Concilio Vaticano II”, 11 de octubre de 1962. *Vaticano II: Constituciones, decretos, declaraciones*. Biblioteca de Autores Cristianos [BAC].
- L. J. Lebret. (1961). *Dynamique concrète du développement*. Économie et Humanisme. Les Éditions Ouvrières.
- Machado, D. y Zibechi, R. (2016). *Cambiar el mundo desde arriba: los límites del progresismo*. Ediciones Desde Abajo.
- Múnера, A. (2002). *En las fuentes del neoliberalismo: aproximación crítica teológica a fundamentos teóricos del neoliberalismo en Friedrich A. von Hayek*. Publicaciones Editores.
- Pablo VI. (1975). *Carta encíclica Populorum Progressio sobre el desarrollo de los pueblos* (nn. 20 y 21). Trascendentales mensaje sociales. Secretariado de Pastoral Social de Colombia (pp. 251-281).
- Parra, A. (1979). Para una praxis histórica de la fe. *Cuadernos de teología*, 2. Ediciones Theologica Xaveriana.
- Parra, A. (1984). La teología de la liberación después de la instrucción: reafirmar su identidad. Separata de la revista *Theologica Xaveriana*.
- Parra, A. (1992). Del progresismo teológico a la teología de la liberación. *Documentos Koinonía* 4.
- Parra, A. (2003). El pretexto de liberación: memoria histórica y procedimiento teológico. En *Textos, contextos y Pretextos: teología fundamental*. Editorial Javeriana.
- Parra, A. (2012). *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental*. Editorial Javegraf.
- Parra, A. (2012). Vaticano II, el Concilio de la Modernidad. Congreso por los 50 años de Vaticano II. Universidad de Salamanca.
- Parra, A. (2021). “Dicen pero no hacen”: *teología de la acción*. Editorial Javeriana, Editorial Loyola.
- Santo Tomás de Aquino (s. f.). *Summa Theologica*. Biblioteca de Autores Cristianos [BAC].
- Schweickart, D. (1997). *Más allá del capitalismo*. Sal Terrae.
- Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Ediciones Carlos Lohlé.
- Sierra, S. y Novoa, C. (2023). (Eds). *Diez años de pensamiento social del Papa Francisco*. Editorial Javeriana.