

REPUBLICA DEL ECUADOR
SECRETARIA GENERAL DEL CONSEJO
DE SEGURIDAD NACIONAL
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS
NACIONALES



XXII CURSO SUPERIOR DE SEGURIDAD NACIONAL
PARA EL DESARROLLO

TRABAJO DE INVESTIGACION INDIVIDUAL

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y SU INCIDENCIA EN
LA SEGURIDAD DEL ESTADO ECUATORIANO

FERNANDO VITERI P.
QUITO, 17-JUN-1995

1994 - 1995



AGRADECIMIENTO

Al Instituto de Altos
Estudios Nacionales
por haberme permitido
un conocimiento global
de la problemática
nacional, continental
y mundial.

DEDICATORIA

A mis hijos: Fernando
y Mauricio y, a mi
cónyuge, María Teresa.

INDICE

| | Pág. |
|--|------|
| INTRODUCCION | i |
| CAPITULO I | |
| BREVE RESEÑA HISTORICA DE LA ACCION DE LA IGLESIA | 1 |
| 1. La Iglesia en América Latina | 2 |
| 1.1 La Conquista y la Iglesia Evangelizadora | 2 |
| 1.2 La Colonia y la Iglesia Civilizadora | 4 |
| 1.3 La Independencia, la Revolución, el Liberalismo y los dos Poderes | 5 |
| 1.4 La crisis del Liberalismo y la "Nueva Cristiandad" | 7 |
| 1.5 La época del Desarrollismo y del Aggiortamiento en lo Eclesial | 10 |
| 1.6 Epoca del Dependicismo y la Teología de la Liberación | 13 |
| CAPITULO II | |
| 2. Naturaleza, papel y tareas de la Teología de la Liberación | 16 |
| 2.1 Praxis | 16 |
| 2.2 Debilidad de la Fundamentación Bíblica | 24 |
| 2.3 Reflexión crítica | 29 |
| 2.4 Inflación de la racionalidad crítica | 30 |
| 2.5 Teoría de la Praxis | 33 |
| 2.6 El problema Epistemológico | 35 |

CAPITULO III

| | | |
|-----|--|--------|
| 3.1 | Cambio de polo hacia el Materialismo Histórico | 4 0 |
| 3.2 | El error de fondo: La fe como Praxis Política | 4 4 |

CAPITULO IV

| | | |
|----|---|----|
| 4. | La Teología de la Liberación y su Acción en el Ecuador | 46 |
|----|---|----|

| | | |
|--|--------------|----|
| | CONCLUSIONES | 51 |
|--|--------------|----|

BIBLIOGRAFIA

PROLOGO

La Iglesia, a través de los tiempos, ha tenido gran influencia en el Gobierno y la Administración de los Estados; y, múltiples son las causas por las cuales se ha visto seriamente disminuida hasta llegar a los actuales momentos con la poca influencia-participación en las acciones del poder.

Tradicionalmente la Iglesia se ha encontrado involucrada en cambios políticos, sociales y económicos profundos en diversas latitudes del globo terráqueo, pero también no es menos cierto que, a su nombre, "Iglesias Subterráneas" como la corriente alimentada por la Teología de la Liberación se aprovechen de su nombre y prestigio para alcanzar proterbos fines sin interesar el costo que los Estados deban sufragar o que el pueblo deba soportar.

Desde el momento en que aparecen las diferencias de clases económicas, políticas y sociales, la Seguridad de un Estado ya se encuentra comprometida y con mayor razón si, desde el pùlpito, se expresan proclamas para ahondarlas.

Al inicio de la decadencia de los sistemas socialista y comunista en el mundo, en esta parte de él se empieza a utilizar a los teólogos de convento y también a los de fuera de ellos, para que se encarguen de la alquimia Biblia-Marx para penetrar, con vestimenta y discurso clerical, en los grupos humanos con necesidades insatisfechas por el Estado de una manera fácil y sin

levantar sospechas.

Los seguidores de la Teología de la Liberación no podían perderse de la oportunidad del aniversario quinientos del descubrimiento de América para organizar al indigenado y campesinado de la Patria bajo la utilización del calificativo: "Quinientos años de opresión", buscando alcanzar una clase cohesionada y fácilmente manejable; los resultados están en los últimos levantamientos indígenas que, medidas probatorias de su fuerza, fueron llevadas adelante.

Algunos consideran que la teología de la liberación es una polémica clerical o un asunto interno entre católicos pero no es así, los hechos que serán tratados a lo largo de este trabajo de investigación demostrarán que, por parte de sus seguidores, existe una abusiva interpretación de las Escrituras para proclamar la lucha de clases lo cual desembocará, necesariamente, en subversión y, como tal, antidemocrática; afectando a la Seguridad Nacional.

El Ministerio de Gobierno, Municipalidades y Cultos, hasta la fecha, no ha dado a la luz pública el dimensionamiento del avance doctrinario-político de este movimiento religioso.

Reconozco y siento profundamente la tragedia de la pobreza, el cúmulo de necesidades insatisfechas del pueblo latinoamericano y, por ende, del ecuatoriano; pero considero que el remedio para ello es trabajar intensamente en libertad, en derecho y en democracia.

INTRODUCCION

La Iglesia en América Latina está lejos de ser algo homogéneo en esta parte del mundo.

La gran crisis mundial de 1929 generó la caída de los gobiernos liberales; y, Pío XI en 1930, llama al laicado para que se organice junto a la jerarquía y participe como auxiliar en su misión apostólica: nace la Acción Católica. Se crean instituciones para llevar el mensaje evangélico a: cooperativas, centros de capacitación, sindicalismo cristiano, entre otras.

La Iglesia hace suya la distinción de los planos: Iglesia y mundo como entidades autónomas y con fines propios; acción evangelizadora y acción sobre el mundo; la primera privativa de la Iglesia, la segunda como servicio de orientación al mundo.

La humanidad se enfrenta al problema del subdesarrollo y comienzan a sucederse las teorías sobre desarrollo. Juan XXIII convoca al Concilio Vaticano II; el cual constituye un vuelco en la actitud de la Iglesia frente al mundo. El mundo, que fué servidor e instrumento de la Iglesia en la cristiandad medieval y siguió siéndolo, en la cristiandad colonial, pasó a ser objeto de una acción servidora de la Iglesia en una perspectiva escatológica.

Esta doble relación enfrentará a la Iglesia con el problema mundial del subdesarrollo; abordándose el tema en la "Populorum Progressio" de Pablo VI -1966-.

El CELAM, empapado de una terminología desarrollista, en Mar del Plata (Oct.-1966), aborda el problema de la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina. Para cumplir con ese cometido, adopta el diagnóstico latinoamericano dado por eminentes científicos y por serias

instituciones como la CEPAL en materia de integración o del DESAL en materia de marginalidad; por tanto, sus temas fundamentales fueron los tópicos claves de la "Década del Desarrollo".

La "Apostolicam Actuositatem" distingue dos tipos de apostolados, permitiendo el compromiso del cristiano tanto en el campo social como en el político.

En este clima se convocó la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (agosto-septiembre de 1968), lo que explica el tono de sus conclusiones y cierta imprecisión en los términos y expresiones empleados por sus redactores. Al diagnóstico de una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada, se propone entrar en la misma acción del Hijo de Dios, venido a liberar a los hombres de todas las esclavitudes: La ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión.

El concepto de "liberación" pasó a ser la consigna en varios sectores de la Iglesia latinoamericana, recibiendo variadas interpretaciones; una de éstas dió origen a la "Teología de la Liberación"; en consideración a que la Doctrina Social de la Iglesia, tenida como la tercera vía entre el capitalismo y el marxismo, está obsoleta, se adopta la práctica revolucionaria imperada por la nueva situación, bajo la inspiración de la lucha de clases y determinan la necesidad de colaborar con los movimientos que la alimentan.

De la teocracia de otros tiempos en que el poder espiritual ejercía también el poder temporal, conforme a esta teología, es el mundo el que impone a la Iglesia las normas y le señale las metas por medio de la acción espiritual.

CAPITULO I

BREVE RESEÑA HISTORICA DE LA ACCION DE LA IGLESIA

El término Iglesia puede ser tomado para enfatizar los aspectos institucionales encerrados en el concepto mucho más amplio de Cristiandad. Aún así, esta restricción del término no responde a la pregunta sobre lo que entendemos por Iglesia y, más específicamente, Iglesia en América Latina.

Ciertamente no es pregunta fácil de responder, debido a que la Iglesia está lejos de ser algo homogéneo en esta parte del mundo. Debemos pues pasar revista rápidamente a los diferentes períodos, edades o épocas representados en la actual Iglesia Latinoamericana a fin de comprender su complejidad ad intra.

Por otra parte, también cuando hablamos de cambio social significamos una gran cantidad de cosas, a veces incompatibles o contradictorias entre sí. Debemos, por tanto, describir también las muchas edades o estratos, que dan una visión del cambio social actual en el Continente, por lo menos en cuanto es visto desde dentro de América Latina.

Sólo en esta forma podemos abordar el tópico en términos de la conjunción "y", que enlaza "Iglesia" y "Cambio Social". Sin embargo, la "y" puede, a la postre, llevarnos al problema del compromiso. Debemos pues, decir algo de este tópico candente que preocupa tanto a filósofos como a teólogos, aún cuando los resultados deban expresarse en forma de preguntas más bien que de respuestas directas referentes a la relación normativa entre Iglesia y Cambio

Social en América Latina.

Procederemos, entonces, con nuestra discusión a la luz de los parámetros antes indicados.

1. LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Si el estudio de la Historia abre, en general, el camino a la interpretación de muchos acontecimientos actuales, nos proporciona también valiosos datos para comprender las posiciones adoptadas y los caminos realizados por la Iglesia en los últimos tiempos, especialmente en América Latina.

Echemos una rápida mirada a la presencia histórica de la Iglesia en el Nuevo Mundo.

1.1 LA CONQUISTA Y LA IGLESIA EVANGELIZADORA

Desde los primeros momentos, la Iglesia estuvo presente en las tierras descubiertas por España. Mientras los conquistadores ávidos de oro y aventuras, se lanzaban a la conquista del territorio americano, los misioneros luchaban porque se reconociera en los indios la dignidad de hombres e hijos de Dios. De allí que junto con llevar la Buena Nueva y el bautismo a los aborígenes debieran, con frecuencia, enfrentarse a los conquistadores y denunciar ante los Reyes de España, los tratos abusivos que aquéllos daban a los indios. La historia ha conservado la memoria de un padre Montesinos, el primero, y de un Bartolomé de las Casas, el más ardiente, entre los grandes defensores de los indios.

La España del siglo XVI se vio dueña de un inmenso imperio de ultramar y sus reyes, Carlos I (Carlos V, Emperador de Alemania) y Felipe II, quisieron hacer de él

una redición de la cristiandad medieval: los dos poderes, Iglesia y Estado, mancomunarían sus esfuerzos para que, mientras la espada abría caminos, la cruz llevara la cultura cristiana al Nuevo Mundo.

Desgraciadamente, las distancias, las dificultades de comunicación y su condición periférica, por un lado, y por otro, los in̄gentes gastos en que incurrieron los reyes para afrontar las guerras continentales, dieron a esta cristiandad un carácter eminentemente colonial, e hicieron de América una cristiandad dominada, sometida a España: ésta le impone su política y su cultura y le saca sus riquezas.

Dos consecuencias de largo y profundo impacto marcarán la historia que seguirá a la conquista: la "aclimatación" a la dependencia en lo político y la identificación de la Iglesia con el poder político.

De esta manera, la Iglesia en América Latina nació de la conquista militar, mientras la evangelización marchaba junto a las empresas guerreras. No pocos han llamado a esta Iglesia -la Iglesia Misionera que nació de la Conquista- una Teocracia. Tal epíteto, empero, no es correcto, ya que Teocracia significa absorción del poder temporal por el poder espiritual; no que no fue del caso, ni siquiera en la América Latina de los primeros tiempos. La verdad es que en este Continente se dio una Iglesia cesaropapista.

Es cierto que, de jure, existía distinción de poderes y que el poder espiritual primaba sobre cualquier poder de orden temporal. Sin embargo, de hecho, hubo subordinación del poder espiritual de la Iglesia al poder político de España. De ahí lo poco que logró Bartolomé de las Casas en la defensa denodada de los indios ante los distintos

Tribunales de España.

1.2 LA COLONIA Y LA IGLESIA CIVILIZADORA

Si el siglo XVI caracterizó a la Iglesia por su espíritu misionero, los siglos XVII y XVIII testimoniaron sus esfuerzos primordialmente en el campo cultural: las órdenes religiosas abrieron colegios y universidades destinados a entregar a las juventudes americanas la cultura y los progresos científicos de España y de Europa. Las lenguas autóctonas, que se esmeraron por aprender los misioneros de otrora, fueron dejadas de mano por los educadores; igualmente los elementos culturales precolombinos se miraron como signos de atraso. Así fue como a la dependencia político-militar se sucedió el iconoclasmo cultural.

El siglo XVIII marca un hito penoso para la Iglesia de América hispana. Los Borbones ocupan el trono de España, y con ellos se implanta el absolutismo. La Iglesia, de socio principal en la alianza Iglesia-Estado, propia de la cristiandad, pasa a ser instrumento del poder político. Un importante sector de la Iglesia, señor del progreso, la Compañía de Jesús, pretende desconocer este predominio estatal y sus miembros son expulsados de España y de todos sus dominios. Este acontecimiento da comienzo a un proceso de anquilosamiento de la Iglesia latinoamericana, la que, penetrada del espíritu de cristiandad, mantiene su acatamiento a la corona y a los poderes coloniales. Ese mismo espíritu la hará adherir, durante largo tiempo, a la tradición y a la línea política conservadora.

Tenemos, pues, una Iglesia misionera que con el tiempo se colocó en una relación intermedia entre una era colonial y algo que podría llamarse una Iglesia de Cristiandad -si

hubiere de aplicarse el sentido dado por Emmanuel Mounier a "cristiandad"- . Una vez más encontramos aquí la distinción entre los dos poderes. De jure, se reconoce la primasía del poder espiritual, aún por parte del poder temporal. De facto, empero, hay una correlación muy estrecha y, hasta cierto punto un gran traslape, al llegar a coincidir la evangelización con lo que se llama civilización. La teología que respondía a esa edad de la Iglesia latinoamericana era la doctrina de los dos poderes y de sus mutuas relaciones. Simplificando, la relación fue, al menos de jure, la de los fines y los medios; los fines eran los de la Iglesia, mientras los medios provenían de cualquier orden que existiese en ese tiempo. Esto explica las confusiones antes mencionadas.

1.3 LA INDEPENDENCIA, LA REVOLUCION, EL LIBERALISMO Y LOS DOS PODERES

Los tres siglos de presencia de España en América Latina dieron origen a una clase social, la aristocracia criolla, que jugaría un papel protagónico en la historia subsecuente. Estaba formada por hijos de españoles nacidos en América, muchos de ellos dueños de grandes riquezas y propietarios de latifundios, y algunos ennoblecidos por la Corona. Sin embargo, se hallaban en condición desmejorada con respecto a los peninsulares, ya que sólo éstos tenían acceso a los cargos importantes del gobierno colonial, como a los obispados. Como muchos de ellos hacían sus estudios en Europa, entraron en contacto con las doctrinas liberales que la revolución francesa había difundido en el Viejo Continente. Así fue como el germen de libertad y emancipación penetró en la aristocracia criolla y bastó una oportunidad que se manifestara con fuerza arrolladora. La ocasión la dio la invasión napoleónica de España y la abdicación de Fernando VII. Las colonias se declararon independientes y

la aristocracia criolla asumió el gobierno de las nuevas naciones. Los nuevos estados fueron de corte "liberal", en el sentido europeo del término, basados en la separación de los dos poderes y en la total independencia del poder temporal; sin embargo, se mantuvo a la religión católica como única reconocida por el Estado.

Para la Iglesia latinoamericana, el movimiento de emancipación nacional significaba un rudo golpe a su sueño de cristiandad. Es, pues, explicable que sectores mayoritarios de ella se mostraran renuentes. Muchos de los obispos, quienes en virtud del Patronato habían recibido su nombramiento del Rey, al triunfar la revolución criolla, optaron por volver a España, quedando así muchas diócesis acéfalas y muchos seminaristas sin recibir la ordenación, circunstancias que produjeron grave desorganización en la Iglesia.

Los nuevos gobiernos se apresuraron a y tomar contacto directo con Roma y, tras difíciles negociaciones, obtuvieron del Papa tanto su reconocimiento, como el derecho del Patronato. Esto último constituirá posteriormente una causa de serias fricciones entre la Iglesia y el Estado.

La Iglesia debió enfrentar la nueva política laicizante en momentos, como lo señalamos, muy difíciles, que no le permitieron defender su anhelo de cristiandad y la obligaron a replegarse otra vez sobre la doctrina de los poderes.

Esto la llevó a buscar la alianza de los partidos conservadores para asegurar, mediante ellos, el resguardo de la vida institucional y de sus intereses. Esta actitud le acarreará la hostilidad de los partidos liberales e inducirá a éstos, una vez en el poder (mediados del siglo

XIX), a desarrollar una política anticlerical, cuando no abiertamente persecutoria. La Iglesia entonces cerrará sus filas y adoptará una estrategia defensiva, encerrada en sus conventos.

Aunque parezca paradójico, ese mismo liberalismo abrirá las puertas de América Latina al protestantismo, en el cual encontrará un decidido apoyo para la conquista de los "derechos liberales".

Al convertirse el liberalismo en anticlerical, la distinción entre los dos poderes pasó a constituir, por primera vez, un agudo conflicto: fue entonces cuando la típica dicotomía latinoamericana entre los partidos conservador ("tradicional") y liberal, pasó a ser medular. El primero salió en defensa de la Iglesia, que se había encerrado en un ghetto. El otro impugnó a la Iglesia a través de la francmasonería y de otras fuerzas anticlericales.

Fue también entonces cuando la doctrina de los dos poderes se cristalizó en las famosas tesis e hipótesis en lo que respecta a las relaciones Iglesia y Estado (u orden temporal en general). Se pensó que la tesis era "primacía del poder espiritual sobre el otro", pero la hipótesis (que respondía al hecho) era que, ya que el orden temporal (el poder político, el Estado) no aceptaba esta tesis, se aceptaría -o toleraría- que la relación fuese contractual. Esto explica la era de los Concordatos en América Latina.

1.4 LA CRISIS DEL LIBERALISMO Y "LA NUEVA CRISTIANDAD"

El despojo del poder temporal sufrido por la Iglesia a manos del liberalismo, le fue de saludables consecuencias. La acción de la élite de la Iglesia

(jerarquía, clero y aristocracia católica) sobre la masa creyente, que hasta entonces se hacía en línea vertical e inspirada en los dictámenes de la caridad cristiana, comenzó a tomar el cariz de una acción social, inspirada en la doctrina paulina del Cuerpo Místico. Los laicos se sintieron también responsables de esa masa y comenzaron a colaborar con el clero en las incipientes obras sociales que éste promovía.

Este vuelco en los acontecimientos coincide con el debilitamiento, en este siglo, de la filosofía liberal en América Latina, especialmente en los postreros años 20 y 30. La Iglesia abandona su ghetto para irrumpir en el orden temporal.

Debemos recordar que en Europa, a fines del siglo XIX había aparecido la primera Encíclica social "Rerum Novarum", la cual no menciona a la América Latina. Lo que importa es el hecho de que cuarenta años después, la Encíclica "Quadragesimo Anno" llega a América Latina y da origen al movimiento recién mencionado. La Iglesia que se estaba defendiendo encastillada en su ghetto, encuentra una nueva herramienta intelectual -llamada entonces Doctrina Social de la Iglesia- para volver a intervenir en el orden temporal.

El fermento surtió sus efectos y la Iglesia pudo reestructurar ventajosamente sus filas y orientar su acción en un contacto vivo con el acontecer histórico. Este contacto permitió al Magisterio ir elaborando una doctrina en el campo social de vital importancia para lo que el Vaticano II llamará "apostolado de civilización". Así fue como la gran crisis mundial de 1929, que trajo como consecuencia la caída de los gobiernos liberales encontró a la Iglesia en una etapa de recuperación de su dinamismo de expansión con miras a estructurar una "nueva

cristiandad". El terreno estaba pues preparado para acoger entusiásticamente el llamado hecho por Pío XI en 1930 al laicado, para que se organice junto a la jerarquía y participe, como auxiliar y por mandato, en su misión apostólica: nace la Acción Católica. Se enarbola el estandarte de Cristo Rey y el lema es: "el mundo para Cristo". Los movimientos de acción social cobran impulso al perfeccionarse o crearse instituciones destinadas a llevar la aplicación del mensaje evangélico a todas las esferas y en todos los niveles: cooperativas, centros de capacitación, sindicalismo cristiano, entre otras. Estas instituciones sociales no tardaron en experimentar la necesidad de una acción política a fin de dar eficacia a sus empeños. La distinción maritainiana entre actuar como cristiano y actuar en cuanto cristiano, permitió la formación de un partido político de inspiración cristiana: la "democracia cristiana". Bien resume Comblin este período, cuando dice que "acción indirecta y doctrina social de la Iglesia serán ... la nueva presencia de la Iglesia en el mundo latinoamericano".

La influencia de Maritain se hace sentir no sólo en el clero de vanguardia, sino también en los primeros militantes laicos de Acción Católica.

La Iglesia hace suya la distinción de los planos: Iglesia y mundo como entidades autónomas y con fines propios; acción evangelizadora y acción sobre el mundo; la primera privativa de la Iglesia, la segunda como servicio de orientación al mundo; acción sacerdotal y acción del laico; la primera eminentemente evangelizadora, la segunda primordialmente de civilización.

La distinción es importante para poder entender las evoluciones que condujeron a la situación actual de la Iglesia en lo referente al cambio en América Latina. Por

primera vez, los laicos asumen su papel, no sólo en movimientos, sino también en partidos, y esto, sin el confesionalismo típico de las décadas anteriores. En otras palabras, asumen sus propias responsabilidades como cristianos, sin comprometer a la Iglesia como tal, o sea, lo hacen sin hacer responsables de sus acciones a la jerarquía o a quien sea que represente a la Iglesia como institución.

Como actitud nueva en América Latina esto explica también por qué unos treinta años atrás se habían originado distinciones epistemológicas, no muy explícitas aún, pero muy reales, por ejemplo, entre "doctrina" -como en la Doctrina Social de la Iglesia- e "ideología" y "política".

1.5 LA EPOCA DEL "DESARROLLISMO" Y DEL "AGGIORNAMENTO" EN LO ECLESIAL

La segunda guerra mundial trajo efectos insospechados. Se tomó conciencia del subdesarrollo en que se debate el 70% de la humanidad; se produjo la planetarización de la humanidad, y los progresos de la ciencia y de la tecnología alcanzaron niveles gigantescos. Se diría que el mundo despertó a la realidad de un cambio de época. La humanidad entera se aboca al problema del subdesarrollo y como veremos a continuación comienzan a sucederse las teorías sobre desarrollo. Las conmociones de tan radical cambio se venían haciendo sentir, y cada vez más apremiantes, en el seno de la Iglesia. Esto llevó a Juan XXIII a convocar al Concilio Vaticano II, cuyo principal móvil fue que la Iglesia se interrogase a sí misma y pusiese su doctrina y su disciplina a tono con los nuevos tiempos: El "aggiornamento", como lo llamaba el Papa. De este espíritu nacieron la "Lumen Gentium", sobre la constitución dogmática de la Iglesia, y el Decreto Ad

Gentes, sobre la actividad misionera de la Iglesia. Pero muy pronto los padres conciliadores se percataron de que los frutos serían muy limitados sin un diálogo con el mundo para saber qué piensa el mundo de la Iglesia y qué espera de ella. Este espíritu inspiró la "Grandium et Spes", constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Este documento es el que más se conoce en Latinoamérica.

Este Concilio constituye un vuelco en la actitud de la Iglesia frente al mundo. El mundo, que fue servidor e instrumento de la Iglesia en la cristiandad medieval y siguió siéndolo, en América Latina, en la cristiandad colonial, pasó a ser objeto de una acción servidora de la Iglesia en una perspectiva escatológica. Distinguiendo apostolado de evangelización, de apostolado de civilización, Vaticano II afirma que aquél es el suyo propio y privativo; el segundo consiste en un servicio que la Iglesia presta al mundo en una relación de inspiración y servicio que le ayudan a conseguir aquellos fines específicos que le posibilitan el logro de su fin escatológico. Otra novedad de Vaticano II, deriva de su misión servidora y de su actitud dialogal con el mundo, es la de relacionar la revelación divina con la actualidad histórica, escrutando los signos de los tiempos e interpretándolos a la luz del Evangelio. En una palabra, Vaticano II rompió la dicotomía Iglesia-Mundo, estableciendo entre ellos una relación dialogal y de servicio.

Esta doble relación enfrentará necesariamente a la Iglesia con el problema mundial del subdesarrollo. La "Populorum Progressio", de Pablo VI (1966) aborda el tema; señala con frases enérgicas la situación de injusticia y de profundos desniveles que afectan al mundo y conmina a los gobernantes a buscar soluciones prontas y

radicales, de manera que el desarrollo alcance a todos los hombres y a todo el hombre (desarrollo solidario e integral).

El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) se empapa de lo que hoy se llamaría una terminología desarrollista. En una asamblea extraordinaria de Mar del Plata (octubre de 1966, su primera reunión continental después de la "Populorum Progressio") se aboca al problema de la "Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina".

Para cumplir con ese cometido, adopta, como era de prever, el diagnóstico latinoamericano tal como se encuentra en los escritos de los más eminentes científicos, como asimismo de las más serias instituciones de la región, de aquel entonces (ej., de la CEPAL en materia de integración o del DESAL en materia de marginalidad). No es de extrañar, por consiguiente, que sus temas fundamentales sean, a la vez, los tópicos claves de la "Década del Desarrollo", tales como desarrollo integral, modernización, integración, reforma, marginalidad, alfabetización.

Hasta aquí, entonces, nos encontramos con una situación en la cual el Concilio "despega" en América latina, gracias a la mediación de la filosofía maritainiana. En la "Populorum Progressio", por ejemplo, encontramos la Teología de Louis Joseph Lebret, o. p. y de su "Economía y Humanismo". Los puntos siguientes se subrayaron para América Latina. Primero. Una fuerte acentuación de la autonomía de lo temporal; esto significa un cambio de la mentalidad de "cristiandad" a la de autonomía que legitima la independencia del orden temporal. Segundo, en la "Apostolicam Actuositatem" se hace la distinción entre los dos tipos de apostolado que señalamos

anteriormente, distinción que corresponde a la que hace Maritain (cfr. supra) y que permite el compromiso del cristiano tanto en el campo social como en el político. El tercero y último punto, registrado pero aún no asimilado por la Iglesia Latinoamericana, plantea una relación en el orden temporal en términos de "diálogo" y, sobre todo, de "servicio": el mundo de hoy no es un medio para alcanzar los fines de la Iglesia, sino que ésta debe ponerse al servicio del orden temporal.

Lo nuevo que surge de la "Populorum Progressio" es que se aplica el mismo sistema dicho -"al drama del siglo", según Louis Joseph Lebret- a saber, el del desarrollo Vs. el subdesarrollo. Este problema que lo fue de la Iglesia y del mundo en términos generales, pasa a ser de total relevancia para la subdesarrollada América latina, esta extraña parte de la Iglesia que es a la vez, católica, occidental y subdesarrollada.

1.6 EPOCA DEL DEPENDICISMO Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Los fracasos de los esfuerzos desarrollistas, hechos patentes al comprobar sus mismos propugnadores el distanciamiento entre los pueblos desarrollados y los subdesarrollados, llevó a algunos científicos, inclusive a algunos muy ligados a la Comisión Económica para América Latina, de la ONU (CEPAL), a señalar como causa del subdesarrollo la situación de dependencia en que se encontraban los países del Tercer Mundo con respecto a las grandes naciones industriales. La terapia no podía ser sino la emancipación de las naciones pobres de todo tutelaje colonial o neo-colonial.

En este clima se convocó la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín (agosto-

septiembre de 1968) lo que explica, por un lado, el tono de sus conclusiones y, por otro, cierta imprecisión en los términos y expresiones empleados por sus redactores.

Al diagnóstico de una "situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada", Medellín propone como terapia entrar en la misma acción del Hijo de Dios, venido a "liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión".

El concepto de "liberación" pasó a ser la consigna en varios sectores de la Iglesia latinoamericana, aún cuando, debido a la imprecisión antes señalada, recibió las más variadas interpretaciones. Una de éstas dio origen a la llamada "Teología de la Liberación", y así es como sus seguidores no vacilan en atribuirle la paternidad a Medellín.

La "Teología de la Liberación" tiene el mérito de ser el esfuerzo de un grupo de teólogos latinoamericanos por dar una respuesta del cristianismo a la situación concreta en que se debate una parte mayoritaria de América latina.

Dominadas y explotadas por sucesivos colonialismos y por oligarquías herodianas, las masas americanas ven cerrárseles cada vez más las posibilidades de acceso al progreso; se hallan en una condición de opresión, no sólo en lo económico y político, sino en todos los aspectos de la vida humana. La tarea que apremia al cristiano es, en consecuencia, liberar a esas masas -los pobres- de la opresión, que se ejerce sobre ellas al amparo de las estructuras vigentes y, para ello, abatir tales estructuras y reemplazarlas por otras más justas. Para este fin, piensan que la Doctrina Social de la Iglesia, a la que consideran tercera vía entre el capitalismo y el

marxismo, ya está obsoleta, y adoptan la problemática revolucionaria imperada por la nueva situación, por cuanto los cristianos ya no pueden mantener la pretensión de solucionar los problemas por sí y consideran, por tanto, necesario colaborar con los movimientos que existen.

Esta supuesta incapacidad del cristianismo de dar una solución propia a los problemas humanos y la necesidad de adoptar la problemática revolucionaria ofrecida por los movimientos ya existentes, lleva a ciertos liberacionistas, por lógica implacable, a una kénosis suicida, hasta el punto de afirmar que es específico de su fe, que ésta no retenga avaramente lo propio, lo específico y se aniquile en lo otro, vale decir en la toma de cuerpo histórico de su fe en el mundo. Con ello se completa el vuelco total de las cosas: de la teocracia de otros tiempos en que el poder espiritual ejercía también el poder temporal, hemos llegado a que el mundo sea el que impone las normas y señale las metas a la acción espiritual.

CAPITULO II

2. NATURALEZA, PAPEL Y TAREAS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La teología de la liberación pretende ser un "nuevo modo de hacer teología". Es preciso, por tanto, dejar constancia antes que nada, de su propia autocomprensión. Ella misma se define como "reflexión crítica de la praxis histórica", en una sola palabra, como "praxeología". Lo que le diferencia de la teología establecida no es, por consiguiente, la temática que en principio es la misma, sino el punto de vista adoptado y, por ende, el modo de tratarla: siempre en referencia a la praxis histórica.

La teología deja de ser enunciación de un mensaje, incluso a título de "palabra de acción", y pasa a ser "acción de la palabra", "teoría general de la praxis eficaz".

En ese sentido, la teología de la liberación es, antes que una teología política, una ortopraxis que, en cuanto "teología de la transformación libradora", acepta la mediación de la verdad por la acción eficaz.

Más radicalmente, no hay verdad sino aquella que se hace en la praxis. Aún n materia teológica, no hay ni puede haber verdad que no esté intrínsecamente condicionada por la eficacia histórica efectiva. Una verdad en sí, aún revelada, no puede ser sino ideológica y aceptar su existencia es pecar de dualismo idealista.

Mas adelante demostraré el peligro que acecha esa posición: El oportunismo que, por lógica interna, desemboca fríamente en una ética neo-leninista.

2.1 PRAXIS

Sean cuales fueren las consecuencias lejanas, desde ahora, lo cierto es que la praxis constituye el centro de gravedad de toda la teología de la liberación: terminus a quo, terminus ad quem y término de referencia continua a lo largo del discurso teológico. Ello lo ha percibido el Padre Congar o. p., al afirmar: "... los teólogos latinoamericanos de la liberación, Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, Joseph Comblin ..., muestran que la praxis revolucionaria, es decir, una solidaridad de vida y pensamiento con los oprimidos y un compromiso eficaz en la acción liberadora, constituyen el lugar desde el cual, en el cual y gracias al cual se puede elaborar una teología valedera de la liberación". Si se quiere evitar el oscurantismo praxiológico, bastante característico de numerosas proclamas liberacionistas, la tarea primordial es contestar a la pregunta clave: De qué praxis se trata?. A veces se tiene la impresión de que ciertos teólogos de la liberación acuden a una praxis que sería la suya propia y que, en cuanto tal, sería estrictamente incomunicable. Ahora bien, de semejante praxis, cuál es la relevancia para otro? y, cuál es el valor de la construcción intelectual que se edifica en base a ella?; porqué apelar permanentemente a una praxis a la cual se pide al sujeto que se adhiera por un acto de fe ciega?. En efecto, del contenido de las formas, de la naturaleza de esta praxis se dice poco. Es ésta una manera de descalificar de antemano a aquellos que no han participado en la susodicha praxis, o de descalificar la praxis ajena?. Es un no querer ver que el pluralismo está inscrito en la multiplicidad de los compromisos y que son precisamente el lenguaje y la reflexión sobre esas experiencias diversas los que constituyen el verdadero problema?. Estamos condenados al solipsismo teológico?.

Ese parecer lo comparten los autores de "teoría y praxis en la teología de la liberación". "A este modo de pensar subyace la asunción acrítica de una determinada praxis

revolucionaria latinoamericana como lo positivo desde el punto de vista cristiano y, por tanto, como punto de partida de la reflexión teológica. Parece suponerse que esa praxis revolucionaria es la depositaria del sentido de la historia y que puede ser determinada como punto de partida sin requerir una mayor explicitación. El resultado de esta manera de pensar, es que la teología que brota de allí viene a ser una crítica de otras praxis o de otras teorías y una justificación ideológica de la praxis elegida como punto de partida. No aparece claro cómo esta teología de la liberación se puede constituir en instancia crítica de la misma praxis histórica revolucionaria que es su punto de partida. En el fondo, la praxis histórica es tomada como punto de arranque del teologizar, pero no como objeto de reflexión crítica. Por esta vía la teología de la liberación puede recaer en una nueva teoría "reflejo" que legitima una praxis ya dada y objetivada y, como tal, cumplir el papel de una teología, que a su vez genere una praxis fetichizada...".

Pero bien, no siempre la praxis es mantenida en un grado tan pronunciado de espesor místico como si fuera un foco en sí oscuro, pero capaz de irradiar luminosidad sobre todo lo que no es el mismo.

A veces se la adjetiva de "cristiana", como por ejemplo, en la definición más explicitada de teología de la liberación: "reflexión crítica a la luz de la fe, sobre la praxis cristiana en el seno de la sociedad". Veamos si con esta adjetivación encontramos respuesta a la pregunta antes planteada. A primera vista parecería que sí. No por el lado propiamente teológico que, siendo "reflexión crítica", no es sino un momento segundo que viene "después", pero sí porque lo cristiano permite traducir "praxis" en compromiso de caridad o, si se prefiere, de servicio de una "fe que opera por la caridad" y que, brujulada por la escatología, es "ortopraxis" y, por

tanto, tiene valor de criterio.

La teología de la liberación reprocha a otras teologías el hecho de no preconizar un proyecto de liberación determinado y de hablar un lenguaje que planea por sobre opciones contingentes personales, especialmente en materia social y política. Más relevante aún es el reproche de postular un sentido y contenido específicamente cristianos de la praxis liberadora y, por ende, de buscar un proyecto de liberación específica. Sea cual fuere esa especificidad, lo cierto es que de ella no se puede derivar la razón de ser de lo cristiano.

Ya que el complemento directo no puede darnos luz, busquemos por el lado del sujeto. Aquí la respuesta no deja nada que desear en claridad. La praxis de que se trata es la praxis de los cristianos militantes, más precisamente la experiencia (teología incoativa) de los cristianos comprometidos en un proyecto revolucionarios (socialista) de liberación.

Dejemos de lado por ahora la adjetivación "revolucionaria socialista" -que evidentemente presenta sus propios problemas- y citemos los argumentos que se aducen para privilegiar a determinados grupos de cristianos.

Se dice que, en búsqueda de las experiencias de la práctica evangélica o, mejor dicho, de las condiciones de una participación evangélica en el movimiento de liberación, el elemento común a todas las teologías de la liberación estriba en la interdependencia entre la tradición viviente del cristianismo y las condiciones concretas de autenticación de la adhesión al Evangelio.

La identificación del "movimiento de liberación" del cual, por la praxis, se trata de participar, aún se encuentra en suspenso; y, por el momento, "las

condiciones concretas" no presentan problema, pues no pueden nacer sino de la toma de conciencia de situaciones a su vez concretas. El talón de Aquiles de la proposición se ubica en el determinativo: "cristianismo", pero de cuál cristianismo?, la respuesta es obvia, del cristianismo de una minoría comprometida, a la cual se reconoce la prerrogativa de enjuiciar la comprensión y la vivencia de la Palabra en la Iglesia.

En este punto se ubica la distinción entre la teología de la liberación y la teología pastoral. Esta última trata de descifrar en las nuevas iniciativas cristianas una comprensión renovada del sentido de la fe y de la misión de la Iglesia a partir de una praxis, pero esa praxis eclesial y su teología es, por ende, "conciencia reflexiva del obrar eclesial en el hoy de su realización". "El misterio en situación de realización en el espacio eclesial, el sacramento de salvación en la actualidad de su manifestación, es el lugar de inteligibilidad potencial de todo misterio cristiano. Es en la Iglesia donde la teología pastoral va a encontrar la totalidad de la palabra de Dios en situación de inmanencia dinámica. Por eso el acto de teología pastoral tendrá como punto de origen la actualidad de la experiencia cristiana que se incorpora en la actual situación de la Iglesia."

Una distinción análoga separa la teología de la liberación y la visión de la relación "ortodoxa-ortopraxis" que permite al Padre Juan Alfaro explicar correctamente la relación con la praxis: "La teología debe tomar metódicamente la praxis actual de la comunidad eclesial como punto de partida de su reflexión. La praxis cristiana viene a ser así "lugar teológico con su función propia, que no excluye ni disminuye en absoluto el primado de la Palabra de Dios, ni la tradición ni el magisterio eclesial".

Al contrario, Gutiérrez, hace de la praxis de ciertos grupos de comprometidos cristianos el punto de partida de su ensayo, pero omite analizarla y decir cómo son estos grupos; cómo se forman; qué rasgos propios tienen; qué dificultades, qué peligros, qué simplificaciones del cristianismo aparecen en su acción y en su vida. La praxis de estos cristianos interpela a la Iglesia y a la teología. Pero también surgen interpelaciones a los métodos, vida y obras de estos cristianos comprometidos. Estas interpelaciones, es deber del teólogo analizarlas en su mayor concreción posible, puesto que se entra a teologizar en lo concreto. Lo único que interesa es saber que hay gente comprometida en la acción política, pero no las características propias y concretas que tiene ésta en los grupos cristianos. Es cierto que se mencionan algunos rasgos descriptivos de estos grupos pero éstos son muy generales y no dicen mucho de la misma acción que realizan. Tampoco son rasgos que tengan una necesaria relación con el cristianismo ni puedan tomarse sin más como cristianos".

En suma, "la praxis de los cristianos comprometidos parece haber servido sólo como disculpa para la construcción de una concepción general y abstracta.

De hecho, el Padre Juan Carlos Scannone, "la praxis de los cristianos comprometidos, pasa a ser "la praxis del pueblo cristiano que lucha por poder decir su propia palabra y ser portador de su propia historia". Si ese "pueblo cristiano" fuera el "pueblo de Dios" constituido en Iglesia, sabríamos, teológicamente, a qué atenernos. Por ligeras y progresivas sacudidas terminológicas, se termina lisa y llanamente en el "pueblo oprimido concreto de nuestros países explotados".

La teología llamada constituida no tiene derecho a absolutizarse porque puede fallar su fidelidad al

Evangelio, pero la teología incoativa implícita en la praxis de determinada minoría comprometida no aparece expuesta al mismo peligro de infidelidad: Se le atribuye algo así como el status del magisterio en el seno de la comunidad cristiana universal.

Concretamente, a la praxis de los cristianos militantes se le asigna el estatuto semi-mágico de lugar donde no sólo se verifica la teoría revolucionaria y, por ende, se adquiere la convicción de lo fundado de las opciones filosóficas y socio-políticas propias, sino además donde ocurre la conversión evangélica, a la vez nueva experiencia espiritual y adquisición progresiva de una nueva intelección de la misión del cristiano y de la Iglesia.

Como bien dice Schooyans: "si se llevara esta tendencia hasta sus últimas consecuencias, se desembocaría en una especie de kantismo teológico donde el agnosticismo florecería en fideísmo político-teológico". En efecto, la praxis adjetivada de cristiano no sólo juega el papel de imperativo categórico, sino también en fuente de auto-determinación teológica.

Sin embargo, aún cuando la lógica de su pensamiento lleve a la confusión, hay que reconocer la preocupación de la teología de la liberación, al menos en lo explícito, de no atropellar la objetividad de la Palabra de Dios, al exigir la autonomía para sus opciones revolucionarias.

En lo discursivo, se deja clara constancia que argumentos filosóficos o socio-políticos no constituyen razones teológicas. En lo operativo, se pretende no buscar ni legitimación ni sacralización de las opciones tomadas. En lo intencional, se asigna a la teología como reflexión crítica la tarea de autentificación cristiana de la praxis por recurso a la palabra oída y conservada en la

comunidad cristiana o, en otras palabras, la tarea de mantener abierto su objetivo, el proyecto de la liberación, a las dimensiones teológicas y escatológicas de la salvación en Cristo.

Dicho de otro modo, por envolvente que se la considere, la praxis no se cierra sobre sí misma y llega hasta plantear nuevas preguntas acerca de la fe y acerca del contenido mismo de la misión evangélica de la comunidad cristiana. Es tarea de la teología técnica darle respuestas críticas en conformidad con las exigencias del método teológico.

Vista así, la teología de la liberación pierde algo de su pretensión exorbitante de absoluta novedad, verificando el esquema algo simplista, pero no inédito de la confrontación de la conciencia (liberadora de los cristianos revolucionarios) con los datos de las Escrituras y de la Tradición.

Analicemos el esquema presentado examinando sucesivamente los tres elementos que constituyen su estructura: La conciencia, la Escritura y su articulación.

Es de importancia despejar una incógnita que genera malentendidos; el qué hacer pertenece todavía al dominio de la teología?, la respuesta es discutible. Si se considera que el objeto de la teología es la revelación, se tiene que decir que no, porque la revelación no aporta la respuesta a esta pregunta. Por lo mismo, hay que decir que el pensamiento cristiano latinoamericano no se interesa directamente por la teología, o bien que cambia su objeto para englobar en ella además del decir y del creer, el hacer. Las dos acepciones son legítimas. Obviamente la teología de la liberación verifica la segunda. Lo único importante aquí es que quede en claro que, sea cual fuere la aceptación adoptada, los problemas

siguen intactos.

2.2 DEBILIDAD DE LA FUNDAMENTACION BIBLICA

Al pretender ser una teología cristiana, la teología de la liberación proclama partir de la Revelación, pero, de hecho, la Palabra de Dios tiene que compartir el punto de partida con la praxis. Hay en esto imprecisión, inclusive ambigüedad.

Lo cierto es que, hasta la fecha, en la nueva teología, la teología bíblica juega un papel menor. Trabajos serios como el de Juan Alfaro, son escasos y de circulación restringida. Muchos otros ensayos, que apuntan a servir como apoyo logístico escripturístico a la teología de la liberación, merecen la sarcástica observación del Padre Jorge Mejía: "La nota de Croato, Severino: "liberación y Libertad.- Reflexiones hermenéuticas en torno al Antiguo Tetamento", no es propiamente exégesis, sino en todo caso eiségesis". La utilización paradigmática del Exodo, cuya inflación ha dado pie al reproche relativamente frecuente de veterotestamentarismo.

La referencia del Padre Congar que toma por su cuenta el "reproche" de una rejudaización del cristianismo de hoy. De hecho, cuando se busca un fundamento para la acción temporal de los fieles, se lo encuentra fácilmente en el Antiguo Testamento. Pero, se puede prolongar sin más su horizonte temporal en la economía evangélica?. Al leer la Escritura desde un cierto lugar, viviendo no en el mundo de la Escritura, sino en el mundo de la liberación temporal socio-política, se da la interpretación en la perspectiva y en los términos del mundo socio-político (Hermenéutica).

Una de las causas de la debilidad bíblica de la teología de la liberación es precisamente su pobreza hermenéutica.

No ha dedicado sino poquísimas reflexiones a las condiciones de recepción humana de la Palabra de Dios y su traducción a otros tiempos y lugares. Semejante omisión es imperdonable en una teología de la praxis y se entiende mejor lo anotado: la presurosa preocupación de eficacia obnubila la búsqueda no menos imperativa de la verdad.

No es de extrañar que, en consecuencia, "la Escritura llegue a ser un depósito de citas sesgadas en subordinación de una teología intramundana, e interpretadas, cuando haga falta, en un sentido acomodaticio". Está bien y es indispensable que a la Escritura se le formulen nuevas preguntas, pero ese cuestionamiento requiere nuevas investigaciones de teología positiva y el respeto incondicional de reglas que no toleran excepción; sobre todo, la aceptación irrestricta de la "auctoritas" de la Revelación y de su carácter histórico único. De hecho, en la infraestructura exegética de la teología de la liberación hay fallas graves: superficialidad, hasta tal punto fascinada por la actualidad que menosprecia el acontecimiento específico comunicado por la Escritura; preconcepción que condiciona la lectura, proyecta sobre el texto ideas preconcebidas, obnubila las intenciones originales propias del texto; y, por fin, estrechez que se olvida de interrogar la Escritura en su totalidad y se limita a utilizar pasajes sueltos, a menudo, aisladas de su contexto.

Otra de las causas de la debilidad bíblica de la teología de la liberación es su concepción de la historia. "No hay sino una sola historia" es una tesis central del pensamiento liberacionista. Pero no hay que entenderla en un sentido obvio que nadie discute: "No hay sino una sola historia, si tomamos en cuenta el significado total de la historia, en que precisamente es historia de la salvación, la cual se cumple en la eternidad. La tesis

propuesta es otra: "una sola historia" significa historia monista y homogénea cuyo centro de gravedad es la liberación política".

Lo que interesa es la repercusión de esta tesis en la lectura de la Biblia.

Para entender esa repercusión basta citar a un exégeta mencionado por el mismo Gustavo Gutiérrez: "Historia profana e historia santa, no son, pues, dos realidades separadas que se desarrollan paralelamente. Están imbricadas la una en la otra. No hay concretamente sino una sola historia humana, que se desarrolla a su vez sobre los dos planos. La gracia de la redención, cuyo misterioso itinerario constituye la historia santa, está en pleno trabajo en el corazón de la historia profana. La historia santa integra toda la historia profana, a la cual confiere, en última instancia, su significación inteligible. En medio de la historia profana que recubre todos los siglos, la historia santa tiene puntos de emergencia que permiten constatar su realidad y conocer sus aspectos esenciales".

Para Gutiérrez, la noción de "puntos de emergencia" no parece muy clara. Lo que, de hecho, pasa en la teología de la liberación es que la distinción de planos aducida en el texto citado se niega rotundamente y que, por vía de consecuencia, los "puntos de emergencia" tienden a perder todo relieve. Por tanto, es nuevamente rara la extrañeza de Schooyans cuando se pregunta: Cómo explicar que en la teología de la liberación la dimensión histórica de la Encarnación-Redención y -de la Tradición- aparezca obnubilada?. Hay hechos fundadores y un designio liberador que es indispensable iluminar mejor, especialmente a partir del Nuevo Testamento y del hecho de la resurrección. Retomar ese examen es necesario para mostrar en qué consiste, específicamente, la liberación

traída por Cristo. Si se obnubilan estos hechos grabados en el corazón de la historia, el momento mediador entre el tiempo humano y el Trascendente se encuentra escamoteado; la escatología cristiana se esfuma y, con ello, el sentido de profetismo cristiano. La Escritura llega a ser un depósito de citas sesgadas en subordinación de una ideología intra-mundana, e interpretadas, cuando haga falta, en un sentido acomodaticio.

El monismo histórico denunciado se pone más nocivo todavía al no tomar en cuenta que hay diferentes maneras de interpretar la historia bíblica. Uno es el punto de vista del historiador moderno en cuanto tal y otro es el de los autores bíblicos. El historiador moderno, en cuanto historiador, prescinde de Dios en la exposición de los acontecimientos, no así Israel que tenía de su historia un sentido diametralmente opuesto: para él era una historia santa; siempre habrá diferencia entre la reconstrucción que haga el historiador moderno y la interpretación que da la Biblia. La Biblia es como un tapiz, el derecho es la interpretación de la historia como historia santa, al revés es su interpretación como historia puramente humana.

Quien indudablemente homogeniza estos dos puntos de vista, corre el riesgo de caer en concordismos y anacronismos que bordean lo ridículo, como por ejemplo, G. Gutiérrez cuando pregona que la opresión en que vivía el pueblo judío en Egipto, incluía trabajo alienado y política antinatalista.

Se hace de la liberación de Egipto el paradigma estructural de toda la historia (creación-liberación-salvación). Y como esta liberación, que realiza la ruptura con una situación de explotación, es, "ante todo un acto político", inclusive una "autocreación del

hombre" en el cual se expresa el amor de Jahvé por su pueblo, toda la historia pasa a ser política. Inclusive la creación debe concebirse en función del Exodo, "hecho histórico salvífico" que estructura la fe de Israel. Dada la concepción monista de la historia ya indicada, la liberación del cautiverio de Egipto viene, entonces, no solamente a constituir un primer paso hacia el don de la liberación total -lo que es indiscutible-, sino a realizar la esencia de la salvación-

Dicho de otro modo, ciertos hechos bíblicos son considerados paradagmáticos para el uso actual de la noción de liberación, especialmente en su contenido socio-político, de manera que las liberaciones ocurridas a lo largo del Antiguo y Nuevo Testamentos justificarían la concepción presenten, al menor en su interpretación teológica. Sería característica de esas liberaciones su naturaleza terrena y en particular política. Debido a esa naturaleza, esas liberaciones se asemejarían a la que se impone hoy en América Latina.

No trato de polemizar acerca de la interpretación del Exodo, sino simplemente de desvelar el mecanismo que tiende a transformar la Palabra de Dios en mero eco de una preconcepción humana, el pan-politicismo o sea la promoción de lo político al nivel ontológico de un nuevo trascendental.

Primero: Se adopta como punto de referencia para la totalidad del edificio teológico, el concepto de política, que se postula como dotado de evidencia propia.

Segundo: Se somete el Exodo a una relectura que lo politiza. Se reconoce que la liberación de Egipto fue un acto indisolublemente político y religioso, pero, acto seguido, se vuelve a afirmar la primacía de lo político.

Tercero: Por vía de consecuencia, queda en segundo plano el contenido que la Biblia da a la liberación; que no es, el que implica el uso habitual, generalmente político y económico, del término.

En primer lugar: En la Biblia, el autor de la liberación es Dios o Cristo. El hombre coopera en tal liberación, pero no se puede oscurecer la afirmación típicamente bíblica de la absoluta gratuidad y trascendencia de la obra divina. En segundo lugar, en cuanto al modo de la liberación, se debe decir que, en la Biblia, ella es, en última instancia, realizada por la muerte y la resurrección de Jesús, es decir, por su pascua, en la reinterpretación que el Nuevo Testamento da al Exodo y la primera Pascua. En tercer lugar: El contenido de la liberación es la reconstitución de la condición humana en su situación original.

2.3 REFLEXION CRITICA

La debilidad bíblica de la teología de la liberación es tanto más grave que ella misma se define como "reflexión crítica".

No queda claro cómo pueda hacerse una crítica seria de la Iglesia y de la Sociedad a la luz de la Biblia, sin un contacto previo con esa palabra.

Precisamente para poder ser crítico del proceso teológico, el punto de partida tiene que ser la interpretación de la autocomprensión a la luz de la experiencia histórica de Jesús, continuada de alguna manera en la Iglesia y en sus formas de expresión escrita, es decir, en una exégesis y una hermenéutica.

Los teólogos de la liberación al colocar el énfasis en la praxis liberadora como punto de partida de la reflexión

teológica, corren el riesgo de perder su articulación con el hecho histórico, indeductible de praxis alguna y que sitúa al hombre en el corazón de un misterio en que Dios sale al encuentro del hombre y lo asume en su propia vida personal. Esta fe no puede nacer de ningún dato puramente criatural, sino del encuentro con Cristo a través de su palabra histórica, vivida en la comunidad eclesial.

2.4 INFLACION DE LA RACIONALIDAD CIENTIFICA

En la confrontación de la conciencia liberadora de los cristianos revolucionarios con los datos de la Escritura y de la Tradición, a la devaluación de los antecedentes bíblicos corresponde, casi simétricamente, una inflación de certezas llamadas científicas.

Por compromiso revolucionario, la teología de la liberación entiende la participación en la lucha de clases, puesto que el revolucionario es necesariamente partidista en un conflicto y ha optado por los oprimidos en contra de los opresores. Pero desde el momento que se reconoce el lugar central del conflicto, se plantea el problema de una nueva relación del lenguaje teológico con las ciencias sociales que tratan de interpretar la realidad histórica. Por ciencias sociales se hace referencia al marxismo. Lo científico indica de hecho la aceptación de la lectura marxista de la realidad social. Esta aceptación pesa sobre el conjunto del razonamiento con la fuerza de un "a priori". En ninguna parte se pregunta críticamente sobre la validez de esta lectura y sobre su pretensión de ser científica.

El teólogo debe elaborar su discurso conforme a las exigencias del método teológico, pero capaz de decir la fe en un lenguaje que no contradiga las exigencias de las evidencias filosóficas y socio-políticas de los cristianos comprometidos.

M. Arias expresa que es importante llamar la atención sobre dos concepciones que se encuentran constantemente en la teología de la liberación: una, de la dependencia del cristiano y de lo cristiano de la realidad actual; esta realidad es la que cuestiona la fe; la lucha por la liberación es la que cuestiona la fe del cristiano, en América latina sobre todo: pero esa lucha por la liberación tiene un camino concreto por donde realizarse, incluso un camino que se demuestra racional y científicamente (luchas de clases, desaparición de la propiedad privada de los medios de producción, etc); la liberación tiene también contenidos precisos y concretos. Junto a esta concepción se encuentra otra: El cristiano trae una salvación sin contenidos propios y concretos. El camino concreto de la liberación cristiana no existe, pero, como liberación y salvación están internamente relacionados, tampoco puede existir el camino para la liberación por el accionar político, ya preorientado científicamente. La fe cristiana es abstracta o se apoya en bases concretas no cristianas. Pero, al encontrarse estas dos corrientes, una, abstracta, sin contenido propio práctico; otra, concreta, objetiva, científicamente demostrable, cuál de ellas sufrirá quebranto?. No quedará la fe reducida a la ciencia?. Esta es la causa de que se encuentra en la teología de la liberación una tendencia a reducir el cristianismo.

El peligro que implica semejante tendencia es tanto mas grave cuanto que permanentemente se comete el desliz indebido desde un hecho, que se da por comprobado, hacia una teoría, que se promulga científica. El caso mas frecuente en la teología de la liberación es el de la lucha de clases: la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esta materia no es posible arguye Gutiérrez. Este hecho pretendidamente objeto de racionalidad científica, pone en tela de juicio tanto la universalidad del amor cristiano como la unidad de la

Iglesia. Lo que interesa subrayar aquí es que se llama "hecho" a un fenómeno que ya se incorpora una interpretación claramente determinada, la marxista. No es el hecho de la miseria sino la teoría marxista la que hace de la lucha de clases el camino ineludible hacia la superación de la miseria. Esta superación constituye para el cristianismo un deber imperioso, pero ese deber, por indiscutible que sea, no tiene porqué arrastrarnos hacia la ideología marxista de la lucha de clases.

No basta afirmar que la dependencia neo colonial constituye el hecho primordial para que quede preservado de toda reserva epistemológica. Una situación vivida siempre se apresta a varias lecturas sobre las cuales se articulan proyectos de acción. Estas lecturas y estos proyectos no tienen modo de imponerse incondicionalmente en la historia efectiva. Están siempre afectados de una falta de certeza coextensiva a la historia vivida. So pena de engaño, una ideología, que precisamente provee una de esas posibles lecturas, no podrá nunca reivindicar un estatuto auténticamente científico, por lo menos en la actualidad histórica.

El cristianismo no escapa a esta incapacidad de captar con seguridad el sentido total de los acontecimientos que vive. El teólogo debe, por lo tanto, relativizar la ideología a la cual adhiere y criticar severamente su incorporación al discurso propiamente ideológico. Si canoniza tal ideología, enajena lisa y llanamente los hechos y los momentos fundadores del cristianismo, y expone su disciplina a ser instrumentalizada o recuperada por la ideología que más le seduce.

El teólogo debe justificar la selección de sus instrumentos de análisis; aún tomándolos en cuenta, no debe dejarse engañar acerca de la precariedad de las ideologías en el plano tanto epistemológico como

axiológico. Para evitar estas trampas está claro que no basta canonizar perentoriamente tal ideología. En resumen, no hay que ceder a las comodidades de un cientificismo disfrazado.

Si se desdibuja - la diferencia entre lo trascendente-escatológico y lo histórico, si se usa la ambivalencia entre conceptos democrático-políticos y en afirmaciones bíblicas sobre la salvación. la praxis queda enormemente coartada . Cómo podrá la razón crítica pedir de la teología y de la Iglesia un consejo que habrá de dársele en forma de revelación escatológica y sobre el tema de la caducidad y vanidad de la existencia presente?. El político y el jurista están obligados a tomar la situación concreta en todo el peso de su realidad, en la inalterable inercia de sus condicionamientos fácticos y en el diminuto espacio que se le conceda a su libertad de actuación.

2.5 TEORIA DE LA PRAXIS

Las lagunas y deficiencias hasta aquí ponderadas se deben fundamentalmente al hecho de que el binomio "teoría-praxis", asumido como eje por la teología de la liberación, hasta la fecha no se ha sometido al examen que necesita.

Las denuncias de la teología de la liberación a la teología llamada tradicional o constituida son persistentes y claras. Se le reprocha su concepto neoplatónico de verdad y la consiguiente verticalidad de su esquema discursivo: se daría por descontada una doctrina predefinida; esa doctrina, los cristianos la harían suya y, por ella inspirados, la aplicarían a la situación que se vive por un discernimiento fundado en un juicio autónomo de su conciencia. Por lo mismo, los

teólogos de la liberación rechazan una teología que en sí, solo después de elaborada, afectaría por normatividad y vía de aplicación las situaciones y opciones particulares de los cristianos.

A lo que se llama "reducción especulativa", la teología de la liberación en cuanto teología política pretende oponer la novedad hermenéutica de un método de elaboración teórica, en la cual se considera crítica e intrínsecamente el elemento concreto de determinación histórico-práctica de la fe.

Desgraciadamente, hasta la fecha, la criticidad buscada no ha llegado a ser mucho más que un voto piadoso y la teología no ha terminado el movimiento pendular que la hace oscilar desde el extremo del fideísmo hasta el extremo del racionalismo, actualmente sobre todo en su modalidad historicista.

Está demás decir que, desde el punto de vista teológico, la apresurada asimilación de fe a teoría y de praxis a racionalidad no constituye ninguna reformulación bíblica válida del problema.

En este sentido, es aberrante, por parte de Gutiérrez, erigir la teología en la teoría de una práctica determinada.

De hecho, en la asunción de la pretensión crítica del pensamiento contemporáneo, la teología de la liberación sigue siendo sumamente acrítica, por ejemplo, frente a los slogans más desgastados del marxismo popular.

Uno de los determinantes de esa acriticidad es la pobreza filosófica de la teología de la liberación. Pretextando una visión existencial de la Escritura, cree poder

prescindir en su reflexión del aporte de consideraciones mas especulativas y, por consecuencia, cae en una especie de positivismo bíblico.

Los interrogantes teológicos nacen del terruño latinoamericano, pero cuando se trata de iluminar los problemas desde la fe, hay un salto hacia el saber acumulado de la Iglesia y se pierde la relación íntima con el punto de partida. Es como si la praxis histórica quedara exterior a la teología: siendo su punto de partida, pretende ser su punto de llegada, pero no está presente en el quehacer teológico propiamente tal.

2.6 EL PROBLEMA EPISTEMOLOGICO

El problema lo plantea Gutiérrez en relación entre fe y praxis política.

Por un lado, afirmar que la fe y la acción política no tienen nada que decirse, es decir que se mueven en planos yuxtapuestos sin relación entre ellos. Partiendo de esa aseveración o habrá que hacer acrobacias verbales para mostrar cómo la fe debe concretarse en el compromiso por una sociedad mas justa, o la fe termina coexistiendo, del modo más oportunista, con cualquier opción política; pero, por otro lado, afirmar una relación directa e inmediata entre la fe y la acción política lleva fácilmente a pedirle a la primera normas y criterios para determinadas opciones políticas. Opciones que para ser ciertamente eficaces deberían partir de análisis racionales de la realidad. Se crean así confusiones que pueden desembocar en un peligroso mesianismo político-religioso que no respeta suficientemente ni la autonomía del campo político, ni lo que corresponde a una fe auténtica.

El liberalismo político que sigue reprochando a la Iglesia el meterse en política, no es sino un falso refugio espiritual que quisiera sustraer la política a la exigencia del mensaje cristiano y, peor aún, una esquizofrenia que hace irrelevante la esperanza teológica respecto de la - edificación del mundo y corta la posibilidad de un futuro mejor en la tierra. Es, por tanto, responsabilidad ineludible de la Iglesia asegurar la salvación de la persona humana concreta. Pero, ya el fundamentalismo, que pretende sacar directamente del Evangelio un programa concreto de acción política, no solo constituye una exégesis detestable, sino que además tendría consecuencias desastrosas, esa responsabilidad no puede fundarse únicamente sobre datos de la revelación y, por tanto, presupone un análisis de la actual situación de la sociedad humana, que necesita de una formación no teológica.

El carácter dialogal de la Iglesia, que aporta los datos de la revelación, en su encuentro con el mundo que aporta los elementos no teológicos, es ahora requerido, ya no sólo para que ella pueda contemporizar la proclamación autoritaria de su mensaje privativo gracias a la objetivación instrumental-conceptual de la verdad revelada, sino que, específicamente, para que pueda ofrecer orientaciones sobre el terreno mismo.

La problemática se agudiza cuando a la tesis de la transformación del presente se le interroga acerca de la mediación entre los momentos temporales. Supongamos que el presente va a ser transformado en conformidad a esta tesis orientada por la idea del futuro escatológico. La pregunta es, entonces: Cómo explicar dicho futuro, y asimismo las rupturas por él ocasionadas en el progreso de la historia, frente al pasado y presente histórico? O, viciversa: Se considera al pasado y al presente en todo

el peso de su facticidad histórica, o viene la historia casi a desaparecer frente a esta idea de transformación, orientado hacia el futuro?. La impresión es que, de hecho, hemos de aceptar el segundo término de la disyuntiva; es decir, lo que cuenta es el concepto de la nueva creación mientras que el orden subsistente de esta creación actual se ve radicalmente negado. Este gesto de total crítica al presente, este tipo de pensar catatrófico que hace del presente tabula rasa y construye una nueva sociedad desde sus cimientos, se corresponde con aquella obsesión del vacío que encontramos ya en la teoría clásica del conocimiento.

Para Gutiérrez y sus seguidores, la fidelidad al Evangelio no puede separarse de la opción revolucionaria y aún de ciertos elementos de estrategia socio-política. Para ellos, existe un vínculo existencial ineludible entre una posición ético-política y el sentido y compromiso de la fe cristiana: La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la reflexión y vida cristiana; y, sin acontecimientos históricos liberadores, no hay crecimiento del reino.

Si bien es cierto que los teólogos de la liberación niegan explícitamente que su revolucionaria acción política deriva directamente de su fe, no es menos cierto que la mediación de la utopía no pasa de ser un flatus vocis, lo cual explica que, en lo concreto, la opción política tomada es sólo fruto de una decisión de conciencia fundamentada en un análisis filosófico-científico.

Es exorbitante pretender erigirse en teología normativa para todos los cristianos latinoamericanos, según la cual, dada la situación del subcontinente, la única opción auténticamente cristiana o, dicho en otros

términos, la única mediación válida entre fe y praxis cristiana, sería la opción socialista revolucionaria.

Por estos motivos, a lo menos subconcientes, otros autores liberacionistas prefieren acudir a la mediación de los signos de los tiempos, quienes consideran que la teología de la liberación trata, no sólo de reflexionar, a la luz de la fe, sobre un determinado movimiento de liberación, sino precisamente a partir de él, que es un acontecimiento de fe. Hace teología en la convicción de que el movimiento de la liberación latinoamericano es un signo de los tiempos en el cual, a la luz de la Palabra, se puede descubrir la presencia salvífica de Dios y, a partir de él, se debe expresar la palabra de Dios nuevamente, con sus actuales exigencias políticas.

En la actualidad se da a menudo mas importancia a la lectura de los signos de los tiempos que a la hermenéutica de la Palabra de Dios pronunciada en su revelación, olvidando que el signo no puede entregar su significado sino a la luz del Evangelio y que, si se llega a desconectar signo y Evangelio o, peor aún, a invertir el centro de gravedad de la imprescindible relación, la lectura que se hará de la historia, con pretensiones teológicas, no será sino una proyección.

No es claro el papel que le compete al magisterio en esta nueva inteligencia de la fe que nace del pueblo que lucha por su liberación. Esta indefinición se acrecienta si se advierte que uno de los fenómenos peculiares del cristianismo latinoamericano es el predominio de la fe fideísta que no la hace muy apta para servir de criterio en una reflexión teológica acerca del sentido cristiano del proceso de cambio. Se corre el riesgo de caer en un movimiento socio-político de liberación, inspirado en un humanismo trascendentalista y escatológico expresado en

terminología cristiana.

CAPITULO III

Hasta aquí he tratado de aclarar la relación recíproca entre Palabra de Dios y Praxis. Atrás queda constancia de la ambigüedad que padece una teología que, al pretender ser cristiana, proclama partir de la revelación, pero en la cual, de hecho, la Palabra de Dios tiene que compartir el punto de partida con la praxis.

En la actualidad, esta ambigüedad tiende a superarse "por un Cambio de polo" que se viene produciendo en la inteligencia de la Palabra de Dios: La vocación del hombre en este mundo para a ser el eje de esta inteligencia.

3.1 CAMBIO DE POLO HACIA EL MATERIALISMO HISTORICO

Anteriormente en el tiempo, la Iglesia, por sus estructuras, constituía el enraizamiento colectivo del creyente. Forjaba un superego, hasta cierto punto todopoderoso, que hacía evidente la fe. La fe era lo único. Hoy, lo primero es la experiencia humana. Sus razones de vivir y sus recursos se han recuperado por la praxis revolucionaria.

Las formulaciones para el cambio de polo son: De la misión a la protesta; desde lo religioso a lo político. El contenido de la fe, el Evangelio, ya no constituye la referencia constante. Al contrario, los teólogos de la liberación, se vuelven problemáticos, al definir muy a priori los modos de participación en la vida social, sin referencia religiosa.

Para mejor comprensión, pregunto: Qué tiene la primacía: La revelación cristiana o la teoría marxista?. La conversión cristiana o la revolución marxista?.

Obviamente, se ha producido una sustitución de la fe.

Se ha pasado de "Fe y política" a "Política y fe". En "Política y fe", manda la política. La fe no se toma como constituida, no tiene la palabra un "antes" para determinar algo. Sólo busca ubicarse y expresarse en la experiencia del compromiso político, que introduce al inmenso esfuerzo de liberación y de transformación revolucionaria de las estructuras y de las relaciones sociales.

Anteriormente, el movimiento central iba desde los valores religiosos hasta los valores profanos; hoy, el camino a recorrer es inverso hacia una autenticidad religiosa a partir de un desenvolvimiento humano.

En esta perspectiva, el compromiso y la acción política llegan a ser, no tanto una consecuencia de una fe constituida, cuanto el lugar donde ésta se reconoce y se prueba a la luz de la experiencia adquirida en la praxis de la liberación humana. Esta praxis no es ni siquiera, propiamente hablando, materia de reflexión de la fe, un objeto que la fe debe iluminar: La praxis es el lugar y, por así decirlo, la condición de una experiencia original de la fe, en la cual ésta se descubre como nueva.

La teología de la liberación no es esencialmente una reflexión sobre la praxis liberadora, sino una reflexión llevada a cabo en función de esta praxis, ésta siendo su lugar mas bien que su objeto.

Seguidores de esta teología expresan que de la Iglesia lo que se espera no es tanto una enseñanza, como una movilización de las conciencias; en cierto sentido, instrumentalización de la Iglesia, de la fe y de Dios al servicio de las necesarias revoluciones.

Bajo el pensar: La lectura de la Palabra de Dios pudo hacerse en otros tiempos por hombres que, de alguna manera, se colocaban para leerla, en otro mundo o en una ausencia de mundo. Tal lectura, empero, como que se torna irreal la Palabra de Dios. Según ello, al perder de vista la realidad trascendente de la fe, ésta irá subordinada cada vez mas, inconscientemente, al principio mismo del materialismo histórico.

El P. Giraldi expresa que esta subordinación no tiene nada de inconsciente; la teología de la liberación represente un salto cualitativo. Trata de tomar en serio el materialismo histórico y aplicarlo a la teología misma. Esto trae consigo una lectura nueva de la Biblia. La alternativa teológica llama a una alternativa hermenéutica: El encuentro de la Biblia y la Revolución.

No es posible detenerse en el análisis de una parte de la realidad socio-política, la que atañe a la infraestructura, sin analizar también los fenómenos de la correspondiente superestructura. Entre éstos por supuesto, están los conceptos teológicos. (Dios, pecado, sacramento, unidad de los cristianos).

Está claro que el cambio de polo denunciado desde el principio, viene poco a poco degenerando en revolución total: la teología que inicialmente se definía como reflexión crítica a la luz de la fe sobre la praxis cristiana ha pasado a fundamentarse en una hermenéutica de la Palabra de Dios a la luz de la praxis revolucionaria. Los 360 grados están recorridos y, el círculo se cierra.

En la tesis de los teólogos de la liberación, la identificación corriente entre Biblia y Palabra de Dios, está cargada de ambigüedades que urge eliminar. No se oye

la palabra de Dios propuesta por la Biblia si no se la escucha en la participación en las luchas liberadoras de los oprimidos. Está bien entender lo que la Escritura tiene que decirnos. Es un abuso y un desorden introyectar en ella como su sentido: Nuestras preocupaciones y nuestras concepciones. El peligro de la hermenéutica consiste en que, al querer reactualizar el texto, se lo reduzca a nuestra actualidad, a nuestras categorías, haciendo imposible que él nos instruya y nos juzgue. Se adopta entonces como marco explicativo nuestra historia, eventualmente el compromiso revolucionario a la luz del análisis y de la praxis marxistas.

A este paso, conocido bien este esquema, en América Latina, ante el escándalo y el fracaso de una política sacada de la Sagrada Escritura, los partidarios de la subversión del orden establecido formularán de prisa una Sagrada Escritura de su propia política.

La aplicación del materialismo histórico en teología se encuentra de la manera más explícita, escueta y a la vez tajante, en los análisis del P. Girardi.

El hecho de que se subraye la integración de los factores profanos y religiosos, se asigna la influencia más fundamental a los factores profanos y, entre ellos, a los factores materiales, o sea económicos. Esto significa, adoptar un análisis de clase de la misma realidad cristiana.

Puestas tales premisas, fluye el cambio de polo o, mejor dicho, la revolución copernicana: "la verdad religiosa debe ser juzgada a la luz de la verdad humana" y ya no es tan sorprendente la selectividad denunciada entre los textos de la Escritura: "todo lo que, en el mensaje religioso, contradice las conclusiones de una auténtica

búsqueda humana, ciertamente no viene de Dios, sino que refleja la cultura de otra época y de otra clase".

Todo lo que en la verdad religiosa contradice las exigencias de la liberación humana, no viene de Dios o, dicho de otro modo, todo lo que, en la doctrina o en la vida cristiana constituye un obstáculo a las luchas de liberación de las clases populares o de los pueblos oprimidos, no viene de Dios.

Existen, es cierto, valores esencialmente cristianos, como los del amor y de la liberación, pero ellos no son específicamente cristianos, sino humanos. Por ende, los valores cristianos fundamentales no son específicamente cristianos.

En otras palabras, se llega hasta la negación pura y simple de valores evangélicos específicos, concretamente a reducir el amor de Dios al amor humano material.

La contradicción con las palabras de Cristo es frontal, pero, obviamente, una teología materialista-dialéctica es capaz de cualquier afirmación.

3.2 EL ERROR DE FONDO: LA FE COMO PRAXIS POLITICA

El enfoque materialista dialéctico vuelve a poner en discusión la totalidad de los tópicos teológicos: La Iglesia, el sacerdocio ministerial, la lectura de las Escrituras, los sacramentos, el pecado, etc. Sin embargo, el P. Sorge pone el dedo en la llaga cuando estima que el error de fondo, es el de concebir la fe como praxis política.

Cuando la doctrina cristiana se pronuncia sobre cualquier problema temporal, lo hace no a nombre de exigencias

específicas, sino asumiendo aquella solución humana que en aquel momento histórico le parece más coherente con la inspiración cristiana.

La revelación sobrenatural es primera en interpelar al hombre, suscitando y orientando con la gracia su libre respuesta, de la misma manera la palabra de Dios es la primera en enjuiciar la autenticidad de la praxis histórica del cristiano, y no al contrario. Si bien, en un segundo momento, a su vez, la praxis interpela la Palabra de Dios, en virtud de la unidad y reciprocidad de relación que, en la fe, se establecen entre la palabra de Dios y el compromiso en la historia; se está lejos sin embargo, de la concepción católica de la fe cuando se llega a identificarla simplemente con la praxis política y hacer de la praxis política el criterio hermenéutico exclusivo de una reinterpretación de la revelación divina.

CAPITULO IV

4. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y SU ACCION EN EL ECUADOR

Los seguidores de la teología de la liberación, desde distintos niveles de poder político o eclesial, han hecho su aparición en el Ecuador. Su presencia ha generado grande influencia en los diferentes movimientos clasistas que, reconocidos legalmente o no, han promovido una serie de revueltas que atentan contra el poder constituido.

En capítulos anteriores constan anotados el discurso, la inspiración y la práctica utilizados por esta corriente de la Iglesia.

El pueblo ecuatoriano cree con verdadera fe en el Dios de los cristianos; debiendo tomar en consideración que éste no es diferente a los pueblos de otros países de la América Latina.

Desde la conquista, la colonia y, finalmente, en la República, la Iglesia ha tenido grande influencia en el poder temporal; obviamente, con sus altos y bajos.

A los actuales momentos han pasado ya algunos años de una serie de acontecimientos que ordenaron al mundo de diferente forma; siendo ellos: La caída del muro de Berlín, la desintegración de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas; la debilidad del ejército y baja tecnología de los equipos de guerra de algunos países del Medio Oriente; las luchas religiosas en diversas latitudes del planeta; etc., acontecimientos que marcan actitudes y acciones en sectores políticos y de la

Iglesia.

De la revisión dada con anterioridad, realmente no está tan definida la acción de la teología de la liberación en cuanto a: Una parte de la Iglesia latinoamericana está siendo utilizada por los movimientos políticos; o, ese sector de la Iglesia está utilizando a los grupos políticos.

Quedó demostrado que la Iglesia, en un momento de la historia reciente, por la Doctrina Social de la Iglesia, intervino en sindicatos, cooperativas, organizaciones barriales, etc., llegando inclusive a promover un partido político con miras a no perder su participación en el poder temporal.

A la Doctrina Social de la Iglesia se la consideraba como tercera vía entre las dos prevaecientes en el mundo: socialismo y capitalismo; hoy se la tiene como obsoleta; obvio, ya no puede ser tercera vía puesto que las otras ya dejaron de ser dos; es una: capitalismo.

La grande desconfianza popular en los políticos de izquierda y en sus partidos, posibilita la no tan fácil penetración de esta teología en los sectores organizados y, en el campesinado de manera fácil.

La influencia de la teología de la liberación en el Ecuador se manifiesta en una serie de acciones llevadas adelante tanto por el Estado cuanto por grupos organizados y, como se anotó anteriormente, por grupos no organizados plenamente.

El campesinado e indigenado de la Patria, por la diferencia de culturas existentes, no estuvo debidamente cohesionado; lo cual ocurrió a partir de la acción de muchos clérigos seguidores de esta teología.

Es suficiente recordar los graves y anarquizantes momentos por los que atravesó la Patria debido a la movilización indígena ocurrida por la conmemoración de los quinientos años del descubrimiento de América.

El bloqueo y destrucción de carreteras; las amenazas de dinamitar pozos petroleros y el poliducto; la toma de haciendas perfectamente cultivadas y, también, las dedicadas a actividades pecuarias, son manifestaciones de la agresividad de estos grupos humanos que, escudados en la doctrina recibida de sus guías espirituales, generan caos e incertidumbre.

Las organizaciones barriales también reciben adoctrinamiento en esta teología que predica, gracias a sus concepciones filosófico-políticas, la lucha de clases como único camino para la superación de los problemas y necesidades que los aquejan.

La lucha de clases genera justamente eso y, para alcanzar sus propósitos, es preciso recurrir a la insubordinación al poder constituido tendiente a destruir las estructuras imperantes e implantar las que consideran justas.

El discurso de la igualdad, libertad y confraternidad, en otros tiempos combatido por la Iglesia Católica, hoy es su bandera para la acción pero sumados a él los principios marxistas.

En el Ecuador han marchado juntos la Iglesia y el Estado, con sus altos y bajos -lo cual es lógico por la falta de continuidad de una sola tendencia en el poder temporal-;

pero, en todo caso, se han respetado mutuamente. En la actualidad, al enraizarse en el pueblo la teología de la liberación, ese recíproco respeto se va perdiendo paulatinamente.

Es preciso anotar la actuación de las dos tendencias de la Iglesia: La conservadora y la de avanzada -la tradicional que acata los designios y mandatos de Roma y la teología de la liberación que los desobedece-; a ello puede obedecer la decidida cooperación de un selecto grupo de jerarquía eclesial en la emisión de la Ley de Libertad Religiosa. Ello es entendible por cuanto desde el escritorio de la escuela puede decirse el mensaje de las Escrituras tal como lo concibe la Iglesia y, por ello, buscar espacio para frenar el avance de esta novedosa teología que deja de lado absolutamente todo lo teológico para encerrarse en el análisis de lo temporal con descuido absoluto a lo espiritual, sin importar el atropello a lo que deba atropellar con el fin de cumplir con sus propósitos.

Es de esperar que la aplicación de la Ley de Libertad Religiosa sea llevada por quienes realmente consideran que lo espiritual está sobre lo temporal; caso contrario, se daría una magnífica tribuna para la propagación de esta teología.

El movimiento sindical, en otrora dirigido por políticos de izquierda con financiamiento de países socialistas, es otra presa fácil para el ingreso de los seguidores de esta teología.

La Campaña de Alfabetización Mons. Leonidas Proaño, fue ideada y cumplida por quienes profesan esta teología, en una clara participación con el poder temporal al cual lo utilizó para sus fines.

Las acciones cumplidas por quienes están comprometidos con la teología de la liberación y por sus adoctrinados, son una clara demostración que, al igual que los principios de ella, amenazan contra el poder constituido y, por tanto, a la Seguridad Nacional.

La Patria y sus estamentos de control del orden y la disciplina deben estar alertos.

CONCLUSIONES

1. La teología de la liberación pretende ser un nuevo modo de hacer teología; ella misma se define como: "reflexión crítica de la praxis histórica".

Los teólogos latinoamericanos de la liberación, Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, Joseph Comblin, muestran que la praxis revolucionaria, es decir, una solidaridad de vida y pensamiento con los oprimidos y un compromiso eficaz en la acción liberadora, constituyen el lugar desde el cual, en el cual y gracias al cual se puede elaborar una teología valedera de la liberación.

El peligro que acecha esa posición, por lógica interna, es que desemboca fríamente en una ética neo-leninista.

2. Utiliza paradigmáticamente al Exodo

Al leer la Escritura desde un cierto lugar, viviendo no en el mundo de la Escritura, sino en el mundo de la liberación temporal socio-política, se da la interpretación en la perspectiva y en los términos del mundo socio-político.

Una de las causas de la debilidad bíblica de la teología de la liberación es su pobreza hermenéutica. Ha dedicado pocas reflexiones a las condiciones de recepción humana de la Palabra de Dios y su traducción a otros tiempos y lugares.

En la infraestructura exegética hay fallas graves:

superficialidad, menosprecia el acontecimiento específico comunicado por la Escritura; preconcepción que condiciona la lectura, proyecta sobre el texto ideas preconcebidas; y, por fin, estrechez que se olvida de interrogar la Escritura en su totalidad y se limita a utilizar pasajes sueltos, a menudo, aisladas de su contexto.

3. Considera: "No hay sino una sola historia", tesis central del pensamiento liberacionista. Pero no hay que entenderla en un sentido obvio que nadie discute: No hay sino una sola historia, si tomamos en cuenta el significado total de la historia, en que precisamente es historia de la salvación, la cual se cumple en la eternidad. La tesis propuesta es otra: "una sola historia" significa historia monista y homogénea cuyo centro de gravedad es la liberación política.

Historia profana e historia santa, no son dos realidades separadas que se desarrollan paralelamente. Están imbricadas la una en la otra. No hay concretamente sino una sola historia humana, que se desarrolla a su vez sobre los dos planos.

Se adopta como punto de referencia para la totalidad del edificio teológico, el concepto de política, que se postula como dotado de evidencia propia.

Se somete el Exodo a una relectura que lo politiza. Se reconoce que la liberación de Egipto fue un acto indisolublemente político y religioso, pero, acto seguido, se vuelve a afirmar la primacía de lo político.

Por vía de consecuencia, queda en segundo plano el contenido que la Biblia da a la liberación; que no

es, el que implica el uso habitual, generalmente político y económico, del término.

4. La teología de la liberación se define como "reflexión crítica".

Para ser crítico del proceso teológico, el punto de partida tiene que ser la interpretación de la autocomprensión a la luz de la experiencia histórica de Jesús, continuada de alguna manera en la Iglesia y en sus formas de expresión escrita.

5. Por compromiso revolucionario, entiende la participación en la lucha de clases, puesto que el revolucionario es necesariamente partidista en un conflicto y ha optado por los oprimidos en contra de los opresores. Desde el momento que se reconoce el lugar central del conflicto, se plantea el problema de una nueva relación del lenguaje teológico con el marxismo. Lo científico indica de hecho la aceptación de la lectura marxista de la realidad social.

6. Dos concepciones se encuentran constantemente en la teología de la liberación: una, de la dependencia del cristiano y de lo cristiano de la realidad actual; esta realidad es la que cuestiona la fe; la lucha por la liberación es la que cuestiona la fe del cristiano, en América latina sobre todo: pero esa lucha por la liberación tiene un camino concreto por donde realizarse, incluso un camino que se demuestra racional y científicamente (luchas de clases, desaparición de la propiedad privada de los medios de producción, etc); la liberación tiene también contenidos precisos y concretos. Junto a esta concepción se encuentra otra: El cristiano trae una salvación sin contenidos propios y concretos. El

camino concreto de la liberación cristiana no existe, pero, como liberación y salvación están internamente relacionados, tampoco puede existir el camino para la liberación por el accionar político, ya preorientado científicamente. La fe cristiana es abstracta o se apoya en bases concretas no cristianas. Pero, al encontrarse estas dos corrientes, ¿una, abstracta, sin contenido propio práctico; otra, concreta, objetiva, científicamente demostrable, cuál de ellas sufrirá quebranto?. No quedará la fe reducida a la ciencia?. Esta es la causa de que se encuentra en la teología de la liberación una tendencia a reducir el cristianismo.

7. La lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esta materia no es posible arguye Gutiérrez; "hecho" es un fenómeno que se incorpora a una interpretación claramente determinada, la marxista. No es el hecho de la miseria sino la teoría marxista la que hace de la lucha de clases el camino ineludible hacia la superación de la miseria, cediendo a las comodidades de un científicismo disfrazado.
8. Se desdibuja lo trascendente-escatológico y lo histórico, al usar la ambivalencia entre conceptos democrático-políticos y las afirmaciones bíblicas sobre la salvación. La razón crítica no puede pedir de la teología y de la Iglesia un consejo que habrá de dársele en forma de revelación escatológica.

BIBLIOGRAFIA

- IGLESIA Y LIBERACION EN AMERICA LATINA Josep M. Piñol
- TEOLOGIA DE LA LIBERACION? Mons. Boaventura
Klopperburg
- LA DEMOCRACIA EN PARTICIPACION Roberto Papini
- ECUADOR. IGLESIA, PUEBLO Y LIBERACION Roberto Fárez,
Italo Gastaldi
Rubén Díaz
Luis Chacón
Gerardo Chacón
- IGLESIA, POLITICA Y LIBERTAD RELIGIOSA Luis E. Proaño
- LA IGLESIA REBRINDE DE AMERICA LATINA Alain Gheerbrant
- TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y LUCHA DE CLASES J. M. Ibáñez
- ... Y LA IGLESIA SE HIZO PUEBLO Leonardo Boff
- INFORME SOBRE LA FE Joseph Ratzinger
Vittorio Messori
- CUBA: LA RELIGION EN LA REVOLUCION Alice L.Hagemman
Philip E. Wheaton
- LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y LAS AUTENTICAS
LIBERACIONES CRISTIANAS R. Ricciardi
- TEOLOGIA DE LA LIBERACION G. Gutiérrez
H. Assmann
R. Alves
- LA AVENTURA DE LA TEOLOGIA PROGRESISTA Cornelio Fabro
- INSTRUCCION SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA "TEOLOGIA DE LA
LIBERACION" Sagrada Congregación para la
Doctrina de la Fe
- LA LIBERACION TEORIA O ACCION PRACTICA? Leonardo Boff
- TEOLOGIA DE LA LIBERACION Leonardo Boff
- LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA C. van Gestel
- LIBERACION DE LA LIBERACION Galat-Ordóñez
- EVANGELIZACION TEOLOGIA Y PASTORAL Julio Jaramillo M.
- DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA Memorias
del 1er. Congreso Latinoamericano de Doctrina Social de
la Iglesia.