Capítulo I

La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado

Franz J. Hinkelammert

En las páginas que siguen pretendo dar un enfoque de la teología de la liberación en correspondencia con lo que he vivido y experimentado como participante en su desarrollo. No pretendo hacer una historia de ella. Eso llevaría a un análisis mucho más diversificado y, posiblemente, más imparcial de lo que puedo ofrecer. Más bien trataré de presentar lo que ha sido mi preocupación, y de otros compañeros —con los cuales he trabajado desde 1976 en el DEI—, y que nos ha llevado a sentirnos parte de esta

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

corriente de pensamiento en la América Latina de hoy. Se trata precisamente de la tesis de que cualquier teología de la liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación economía y teología. Por tanto, el enfoque que se presenta a continuación parte de esta problemática.

1. La teología de la liberación como teología concreta

La teología de la liberación es teología concreta, teología histórica. Por eso es adecuado preguntar por el contexto histórico de esta teología. Su desarrollo se puede observar en el período histórico de las últimas tres décadas, de una historia latinoamericana muy convulsionada. Por consiguiente, nos vamos a encontrar con una teología de la liberación que reflexiona, refleja y reelabora esta historia de la cual conscientemente forma parte.

Como tal teología concreta, la teología de la liberación se inserta en la sociedad de América Latina. Comunidades de base, movimientos populares e inclusive partidos políticos, son lugares claves a partir de los cuales se desarrolla esta teología. Al insertarse en la historia concreta latinoamericana, se ubica en lugares concretos de esta historia. No habla solamente en estos lugares concretos, sino que reflexiona la situación histórica a partir de allí para desarrollarse como teología. Por eso, sus análisis están vinculados de manera estrecha con las teorías de las ciencias sociales. No pueden deducir su análisis concreto de sus posiciones teológicas, pero a la vez sus posiciones teológicas no pueden ser independientes del resultado de sus análisis concretos.

Sin embargo la teología de la liberación no es una ciencia social, sino que es teología. En relación a sus análisis concretos de la situación histórica, esta teología se desarrolla como una dimensión teológica de esta situación histórica. Como tal, está expuesta al riesgo de equivocarse. No tiene verdades absolutas especificadas *a priori*. En términos muchas veces utilizados por estos teólogos, se trata de la única ortodoxia cristiana posible, que es ortopraxis. El propio cristianismo nació como ortopraxis y no como un sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías. Encontrar la praxis adecuada a la situación, es su problema. Por eso está en un desarrollo continuo en la medida que cambian los problemas y se adquieren conocimientos nuevos para enfrentarlos. Es teología viva.

No obstante, una teología puede ser pronunciada como tal ya antes de entrar en el análisis concreto y en la "ortopraxis" correspondiente. Como teología, antecede a la praxis. Pero, al anteceder a la praxis, es un conjunto de creencias vacías. La exis-

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

tencia de Dios, su carácter trinitario, la redención, etc., al ser profesados como actos de una fe independiente de su inserción histórica y concreta, no son más que abstracciones vacías que componen una dogmática sin contenido. El problema de la teología de la liberación no es negarlas, sino preguntar por el significado que tienen. Por consiguiente su pregunta no es "¿existe Dios?", sino "¿dónde está presente?" y ¿cómo actúa?". El punto de partida de la teología de la liberación es, entonces, la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela.

La teología de la liberación nace de la respuesta que ella da a esta pregunta. Esta respuesta se da por medio de lo que estos teólogos llaman la "opción por el pobre". Esta opción por el pobre es opción de Dios, pero asimismo opción de los seres humanos en cuanto se quieran liberar. La liberación, por lo tanto, es liberación del pobre. No como acto de otros que tengan el deber de liberar al pobre, visto éste como objeto. Sin reconocimiento mutuo entre sujetos, reconocimiento en el cual la pobreza resulta ser la negación real de éste, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. La pobreza es una negación viviente de este reconocimiento. Sin embargo, desde el punto de vista de los teólogos de la liberación, el ser humano no puede liberarse para ser libre sin este reconocimiento mutuo entre sujetos. Así, el pobre como sujeto que se encuentra en esta relación de reconocimiento, es el lugar en el que se decide si este reconocimiento se hace efectivo o no. Por ende, el otro lado del reconocimiento mutuo de los sujetos humanos como seres naturales necesitados es la opción por el pobre [1].

Entonces, en el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo entre seres humanos. Pero según la teología de la liberación, Dios está donde este reconocimiento ocurre. El hecho de que no haya ocurrido muestra una relación humana en la que Dios está ausente. La existencia del pobre atestigua la existencia

---

[1] La filosofía de Lévinas es una de las fuentes de este pensamiento. Ver Lévinas, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977; *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.
En un libro posterior, Lévinas resume acertadamente esta posición, hablando del amor al prójimo: "¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo', ¿no significa eso que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico *kamokha* del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'". *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, 1986, pág. 144.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

de una sociedad sin Dios, crea de forma explícita en Dios o no. Esta ausencia de Dios, no obstante, está presente allí donde grita. La ausencia de Dios está presente en el pobre. El pobre es presencia del Dios ausente. Se trata visiblemente de un caso de teología negativa en la cual la presencia de Dios —una presencia efectiva— está dada por ausencia, una ausencia que grita, y por la necesidad. Viviendo la ausencia de Dios, se percibe su presencia al obrar su voluntad. En consecuencia, no puede existir una presencia de Dios que niegue la opción por el pobre, aunque esta opción puede que esté apenas implícita. Sin embargo, como opción, tiene que estar.

Luego, la presencia de Dios no está en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos. Al ser reconocimiento mutuo entre sujetos que no excluyen a nadie, Dios está presente y su ausencia se supera. Pero su ausencia retorna en cuanto este reconocimiento se pierde.

La teología de la liberación nace como teología concreta a partir de esta reflexión, aunque ésta tenga muy distintas expresiones en diferentes teólogos. Tiene así un lugar a partir del cual puede interpretar la realidad histórica. Es un lugar que se puede mostrar con el dedo. Puede protestar por el abandono de Dios y por su ausencia, puede reclamar asumir la responsabilidad por esta ausencia, y puede llamar al reconocimiento de Dios, a transformarlo en Dios presente. La presencia de Dios no puede ser sólo una emoción interior. Es praxis (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios estriba en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra o actúa. Por ende, lo contrario de la pobreza no es la abundancia de cosas, sino la plenitud de la vida que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

En este sentido, la teología de la liberación es ortopraxis. Dios no dice lo que hay que hacer. Su voluntad es liberar al pobre, pero el camino de la liberación hay que buscarlo. Del análisis de la realidad depende lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por lo tanto no se puede saber la voluntad de Dios, sino por un análisis de la realidad que jamás puede prescindir de las ciencias sociales. Y los resultados de las ciencias sociales inciden directamente en lo que para la ortopraxis de la teología de la liberación es la voluntad de Dios.

La teología de la "ortodoxia" es diferente. Ella se queda en las afirmaciones dogmáticas sin buscarles un lugar concreto e histórico. Por eso es tan fácil para ella ponerse del lado de la dominación. La dominación siempre es abstracta, reclama validez independientemente de las situaciones concretas e históricas. No obstante llama la atención que en la disputa entre la teología de la liberación y la "ortodoxia" teológica cerrada, apenas haya discusiones sobre el conjunto dogmático. Esta "ortodoxia" afirma el conjunto dogmá-

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

tico, y la teología de la liberación también lo hace. En este sentido no hay conflicto religioso. Esta situación es completamente diferente de los conflictos religiosos de la Edad Media europea. En aquel tiempo los conflictos giraban alrededor de los contenidos del conjunto dogmático. El cisma entre la Iglesia occidental y la oriental se desata por la fórmula trinitaria, es decir, si el Espíritu Santo emana de Dios Padre y de Dios Hijo, o sólo de Dios Padre. Frente a los cátaros se trata de la pregunta por la resurrección del cuerpo. También en la Reforma el conflicto es de manera predominante de este tipo, por ejemplo, por la interpretación de la Eucaristía y el significado del cielo de los santos.

2. La economía y la teología en los inicios de la teología de la liberación

Cuando a finales de los años sesenta aparece el conflicto por la teología de la liberación, la razón visible apenas tiene que ver con discrepancias en cuanto a este conjunto dogmático. La discusión correspondiente, por consiguiente, no es sobre contenidos teológicos en sentido formal, sino acerca del significado concreto de estos contenidos. No obstante, dado que la teología oficial, que se proclama ortodoxa, es exclusivamente dogmática, esta discusión enfrenta la posición ortodoxa, que reduce el contenido teológico al pronunciamiento de verdades eternas vacías, con la posición de los teólogos de la liberación, quienes defienden la concretización histórica de esta misma fe. En consecuencia, el uso de las ciencias sociales en la teología de la liberación llega a tener un papel clave en este conflicto.

Este conflicto apareció por primera vez a la luz pública en el tiempo del gobierno de la Unidad Popular en Chile, entre 1970 y 1973. La teología de la liberación había surgido en los años anteriores, en especial en la segunda mitad de la década de los sesenta. Y no había surgido en el ambiente académico, sino más bien desde la actividad pastoral de las iglesias. Se trataba, sobre todo, de sacerdotes y pastores que trabajaban en los ambientes populares de los países latinoamericanos. Sus primeras publicaciones fueron más bien a nivel de manuscritos mimeografiados, que se distribuían en encuentros o por correo. A finales de los años sesenta aparecieron los primeros libros (Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo). Pronto estos pensamientos influyeron en los seminarios y en las facultades de teología, y crearon una corriente de opinión en América Latina que se expresó con más intensidad en Chile, después de la victoria electoral de la Unidad Popular en 1970.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

Desde sus comienzos, esta teología de la liberación surgió muy vinculada con los movimientos populares del decenio de los sesenta. Estos movimientos experimentaron en este tiempo un gran auge. En Chile, ellos buscaron su expresión política tanto en los partidos de la Unidad Popular como en el partido demócrata-cristiano. Eran movimientos que tendían a una integración económica y social de los grupos populares. Este problema se palpó cada vez más, sobre todo a partir de dos tendencias que se perfilaron durante los años sesenta. Una fue la situación de marginalidad que se hacía sentir en especial en los centros urbanos con sus barrios de miseria, pero también en las áreas rurales con los campesinos sin tierra y los minifundistas. La otra fue la tendencia al estancamiento del empleo. Aunque seguía habiendo una, a veces muy fuerte, expansión de la producción industrial, ésta se originaba principalmente en aumentos de la productividad del trabajo y, por ende, no implicaba incrementos del empleo. Por lo tanto, la propia situación de marginalidad llegó a tener el carácter de exclusión estructural y no de un fenómeno de simple transición.

A partir de esta problemática se explica el hecho de que los movimientos populares empujaran hacia cambios de la propia estructura económica y social. Durante la década de los sesenta muchos de los movimientos populares esperaban todavía una posible solución dentro de un capitalismo de reformas, como lo propiciaba la democracia cristiana chilena. Sin embargo, en particular después de 1968 los movimientos populares se orientaron hacia la Unidad Popular. Ocurrió la división de la democracia cristiana en Chile, después de la cual una parte de ella pasó a apoyar a la Unidad Popular.

A estos cambios en la orientación política de los movimientos populares correspondía una experiencia profunda. En efecto, se hizo más visible que no había ninguna posibilidad de un desarrollo con integración económica y social dentro de la lógica de las estructuras capitalistas dadas. Se habló primero de la necesidad de un desarrollo no-capitalista; después, más bien de un desarrollo socialista. Teóricamente, esta situación se pensó por medio de la teoría de la dependencia. La mayoría de los teólogos de la liberación compartían esta experiencia y valoración acerca de la inefectividad de las estructuras capitalistas, con su lógica propia, para crear una sociedad capaz de solucionar los problemas económicos y sociales de los grupos populares. Compartían asimismo la tendencia a interpretar que un desarrollo integral no podía efectuarse sino con un cambio profundo de las propias estructuras capitalistas. Se formó entonces una organización, de alcance latinoamericano, que representaba a muchos de los teólogos de la liberación, con el nombre de "Cristianos por el Socialismo", que tuvo su primer importante encuentro en Santiago de Chile en marzo de 1972. Era

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

de carácter ecuménico, por lo que en ella se aglutinaron teólogos de la liberación católicos y protestantes.

Esta crítica del capitalismo y la búsqueda de una alternativa por la transformación de las propias estructuras capitalistas, condujo a la naciente teología de la liberación al conflicto tanto con la teología oficial como, en Chile precisamente, con la Iglesia Católica, en particular con su jerarquía. Esta Iglesia había sido una aliada estrecha de la democracia cristiana en los años sesenta. Al girar ésta hacia posiciones antisocialistas y anticomunistas, la Iglesia tomó el mismo rumbo.

No obstante, era muy difícil refutar la experiencia de los teólogos de la liberación y la teoría de la dependencia mediante la cual ellos interpretaron esta experiencia. Además, hoy, después de treinta años de prolongación y refuerzo capitalistas en América Latina, podemos ver que esa interpretación del capitalismo latinoamericano por parte de los teólogos de la liberación —y de aquellas tesis de la teoría de la dependencia en las que se apoyaron— se ha confirmado por completo, aunque en la actualidad resulte más difícil concebir alternativas de lo que parecía hace treinta años. En efecto, al llevar el capitalismo latinoamericano su lógica al extremo, se ha profundizado la marginación de la población y se la ha transformado en una exclusión sin destino.

Por eso, si bien la teología oficial y la Iglesia Católica de Chile querían el conflicto con la teología de la liberación, no tenían argumentos. Por un lado, no había mayores discrepancias a nivel del conjunto dogmático de la fe, y por el otro, la crítica del capitalismo por parte de los teólogos, por lo menos en sus grandes líneas, no era refutable. Por ello no entraron en ninguna discusión ni usaron argumentos racionales, sino que se dedicaron a denunciar a la nueva teología.

3. La denuncia contra la teología de la liberación

Una teología institucionalizada que actúa en nombre de un conjunto dogmático con pretensión de verdad eterna, no se puede concretizar históricamente. Por lo tanto, para enfrentar a la teología de la liberación no la puede desmantelar sino es declarando irrelevante, e inclusive perversa, la manera mediante la cual esta teología se concretiza. No puede entrar en la discusión de la concretización, porque en ese caso tendría que aceptar que la teología es y tiene que ser teología concreta e histórica.

La denuncia es la salida que queda a esta ortodoxia cerrada. Y como los teólogos de la liberación muchas veces recurren a la

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

teoría marxista para pensar teóricamente la experiencia vivida, se denuncia a la teología de la liberación como marxista. Ahora bien, en una sociedad como la sociedad burguesa moderna, Marx es —en sentido orwelliano— la no-persona que todos tienen que atacar a gritos para demostrar su fidelidad a los valores del autoproclamado "mundo libre". Marx es para el mundo libre, lo que Trotsky es para el mundo soviético. Es la no-persona en la cual se supone se encarna el mal. Por consiguiente, la denuncia del marxismo de la teología de la liberación implica una condena irracional e ideológica de esta teología, sin que se vea la necesidad de contestar a sus inquietudes concretas. Lo concreto se desvanece. No hace falta discutir. El otro se revela como enemigo, independientemente de lo que piense.

Sin embargo, para que esta denuncia sirva para este efecto, el pensamiento de Marx es transformado en una gran magia de la que no hay escape. Quien se acerca, se pierde. Es una gran turbulencia, como el remolino Malström. Aunque uno se acerque a un paso de distancia, de manera irremediable el remolino lo arrastra para tragarlo y llevarlo a la perdición. No es una teoría, sino la tentación del mal. El cardenal Ratzinger resume muy bien la visión de este Lucifer:

> El pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivos son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce... La disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológica híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología [2].

No obstante, los teólogos habían dicho únicamente que la opción por los pobres entra en conflicto con la lógica de la estructura del capital. Por ende, tomada en serio y de forma realista, esa opción tiene que superar dicha lógica. A esta superación la llamaron socialismo. La discusión tendría que haber girado sobre el cuestionamiento hecho por los teólogos de la liberación; si en realidad las cosas son como ellos sostenían, o no. No se dice una sola palabra sobre eso. Los hechos no cuentan.

Pero la razón del rechazo no es el que los teólogos hayan usado teorías marxistas. La condena habría sido la misma aun en

---

[2] *Libertatis nuntius*, VII, 6. Ver sobre eso Hinkelammert, Franz: "Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit", en Venetz, Hermann-Josef y Vorgrimler, Herbert (eds.): *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*. Edition Exodus y Liberación, Freiburg-Münster, 1985, págs. 60-76.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

el caso de que no se refirieran a Marx. Su conclusión de que la opción por el pobre se halla en conflicto con la lógica de la estructura del capital, bastaría para comprobar su marxismo. La pregunta se prohíbe por la condena ideológica. Sin embargo, una vez prohibida la pregunta no es necesario discutir la respuesta.

Junto con la denuncia mágica del marxismo, la denuncia anti-utópica aparece ya desde el tiempo de la Unidad Popular en Chile. La denuncia anti-utópica no es sino la otra cara de este anti-marxismo mágico. De nuevo la discusión de situaciones concretas e históricas es sustituida por una denuncia. Tampoco en este caso hay una discusión de lo utópico ni un análisis de la problemática. Los teólogos de la liberación pidieron cambios de la estructura para que la sociedad pudiera enfrentar la solución del problema de la pobreza. En consecuencia, no estaban pidiendo la realización de utopías. Tenían una meta muy realista, aunque sabían que el realismo de esta meta rebasaba las posibilidades de la sociedad capitalista en la que se movían.

Eso, ciertamente, habría implicado una discusión acerca de las dimensiones utópicas de las metas políticas y una correspondiente crítica de los contenidos utópicos en relación al realismo del cambio de las estructuras. Fueron los teólogos de la liberación quienes empezaron con esta crítica. La denuncia anti-utópica, en cambio, no hizo más que diabolizarlos, evitando el diálogo [3].

Eso llevó a una situación en la cual la condena más fuerte que hizo la Iglesia católica chilena de los "Cristianos por el Socialismo", la realizó después del golpe militar, cuando ya éstos eran perseguidos por el terrorismo de Estado del sistema totalitario de Seguridad Nacional que en ese momento se levantaba en el país.

La condena formal de Cristianos por el Socialismo tiene su historia propia. En secreto y sin ser publicada, fue decidida por la Conferencia Episcopal chilena en abril de 1973. Dos días después del golpe militar, es decir, el 13 de septiembre de 1973, la misma Conferencia aprobó un documento adicional. Estas condenas fueron puestas en circulación el 26 de octubre de ese año, y publicadas definitivamente en abril de 1974. En ese período más

---

[3] Comblin resume así esta crítica de la utopía de parte de los teólogos de la liberación: "El porvenir ha sido dispuesto por Dios y queda siempre fuera del alcance del hombre: es el hombre renovado, el hombre de la alianza nueva... El porvenir se vive viviendo el presente. No se puede sacrificar el presente al porvenir; al revés, el porvenir debe ser vivido y realizado en el presente en forma de imagen o semejanza. No sacrificar al hombre presente en vista de una fraternidad y paz futura, sino vivir esa paz futura en una presente, imperfecta, pero imagen válida y real. Por otro lado, el presente no tiene significado en la satisfacción inmediata que confiere, sino en la imagen del porvenir que permite realizar". Comblin, José: en *Mensaje* (julio, 1974), pág. 298. Ver también Hinkelammert, Franz: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, Buenos Aires, 1970.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

de sesenta sacerdotes habían sido expulsados de Chile, algunos torturados. Muchos miembros laicos de Cristianos por el Socialismo habían sido muertos, torturados o detenidos. El conflicto había desembocado en la represión de los Cristianos por el Socialismo por medio del terrorismo del Estado [4].

4. La teología de la liberación y las dictaduras de Seguridad Nacional

No sólo para los Cristianos por el Socialismo, sino también para los teólogos de la liberación en general, el golpe militar chileno del 11 de septiembre de 1973 significó un corte profundo. No se trataba de un golpe militar tradicional por el cual un grupo militar asumía el gobierno para asegurar la continuidad de una sociedad burguesa ya instalada. El golpe militar chileno fue un golpe de Seguridad Nacional. El gobierno militar emprendió la tarea de reestructurar la sociedad burguesa chilena desde sus raíces, siguiendo un esquema ideológico preconcebido. Se instalaba una sociedad según principios abstractos sin ninguna relación con la historia de Chile, pero que tampoco existía en el capitalismo mundial real en ese momento que era un capitalismo reformista e intervencionista. Fue la primera vez en la historia contemporánea que apareció un régimen nítidamente neoliberal. Se impuso, en medio del terrorismo del Estado, un modelo abstracto deducido de principios de una totalización del mercado capitalista. A eso se debió el carácter jacobino que tuvo este golpe de Estado [5].

---

[4] El mismo cardenal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, declaró en un viaje a Italia que los Cristianos por el Socialismo habían tomado un camino que "les hace renunciar de hecho a su cristianismo..." (*Avvenire*, según *El Mercurio*, 25. X. 73).

[5] El análisis que Hegel hace del jacobinismo, es nítidamente acertado para explicar el golpe militar chileno y su política posterior: "Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento en el género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas, han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel" (Hegel, *Filosofía del derecho*, § 258).
Este jacobinismo, con su disposición al terrorismo del Estado, es notable asimismo en muchos casos posteriores al golpe militar chileno, en los cuales es impuesto el esquematismo ideológico neoliberal. Se trata de jacobinos, aunque no sean más que una farsa de ellos. Uno de sus lemas viene directamente de Saint Just: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad. Ver sobre la revolución francesa, Gallardo, Helio: "La revolución francesa y el pensamiento político", en *Pasos* 26 (noviembre-diciembre 1989).

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

La política de la Junta Militar chilena apuntó a un cambio de la sociedad entera. No se trataba simplemente de eliminar toda huella de la política de la Unidad Popular, sino de transformar desde sus propias raíces al capitalismo que había existido con anterioridad. Un capitalismo de reformas, de carácter intervencionista, que había dado lugar a la existencia de una amplia sociedad civil en la que las organizaciones populares habían tenido un lugar legítimo e importante. Los ideólogos de la Junta Militar vieron en este reformismo del capitalismo la base del surgimiento de la Unidad Popular. Y en efecto, la Unidad Popular no había hecho más que llevar a cabo este mismo reformismo más allá de los límites de la propia estructura capitalista. La política de la Unidad Popular había continuado este reformismo con consecuencias que pusieron en jaque la propia estructura capitalista.

Por tanto, la Junta Militar tuvo dos líneas principales de acción. Por un lado, se dirigió en contra de todas las organizaciones populares para destruirlas a fondo; sobre todo a los sindicatos, las organizaciones vecinales, e inclusive las cooperativas. Como tenían mucho arraigo social y político, esta meta implicaba la destrucción de todos los partidos populares. El terrorismo del Estado desempeñó aquí su papel principal. El golpe militar no tuvo apenas la meta de afianzarse en el gobierno. Eso ya estaba asegurado desde los primeros días del golpe. Hubo una política de terror que se extendió por más de una década y que logró, de manera efectiva, eliminar cualquier poder popular. Por otro lado, la política de la Junta se dirigió a cambiar el Estado. El Estado de reformas y del intervencionismo en el mercado era la otra cara de la fuerza de los movimientos populares. Fue transformado entonces en un Estado anti-reformas y anti-intervencionista al servicio de un mercado totalizado. La privatización de las funciones del Estado en el campo económico y social, y por consiguiente de las empresas públicas, conformó en América Latina el primer caso de una aplicación principialista de esquemas abstractos traídos desde la Escuela de Chicago por los conductores de este proceso. Se trata de la política que muy pronto fue asumida a nivel mundial por el Fondo Monetario Internacional (FMI) bajo el nombre de ajuste estructural. Posteriormente, Milton Friedman le dio el nombre de "capitalismo total" [6].

En este nuevo ambiente se inscribieron las reflexiones de los teólogos de la liberación en América Latina. Si bien no se produjo una ruptura en esa teología, sí cambiaron matices importantes. Mientras en el período anterior al golpe chileno había prevalecido el enfoque liberador o liberacionista, ahora prevalecieron enfoques

[6] Citado por Sorman, Guy: "Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman", en *Le Devoir* (Montréal, Canadá), 5. IV. 1994.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

de resistencia. No eran nuevos por completo, pero ocuparon el primer plano. Esto estuvo unido al cambio de la sociedad. Había existido un trabajo intenso a partir de las comunidades eclesiales de base, trabajo que había estado fuertemente entrelazado con el de las organizaciones populares en todos sus niveles. Ahora, sin embargo, las organizaciones populares eran las más perseguidas, por lo que habían perdido mucho de su vigencia. Por consiguiente, las comunidades de base jugaron un papel mayor. Además, en tanto las iglesias mantenían ciertos espacios protegidos frente a la represión, en muchas partes las comunidades se transformaron en los únicos lugares de actividad popular. En vez de las organizaciones populares aparecieron grupos de defensa de los derechos humanos. Sólo en América Central se dio una situación diferente, en especial en Nicaragua y El Salvador. No obstante esta tendencia fue revertida en la década de los ochenta.

En el centro de la teología de la liberación apareció ahora el tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte. El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según ésta, el ídolo es un dios cuya vivencia y veneración llevan a la muerte. No se trata de la pregunta acerca de si, en algún sentido ontológico, el ídolo existe o no, sino que el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte que es venerada como Dios. El ídolo es un dios de la muerte que, por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la vida es visto como un Dios cuya vivencia y veneración producen vida y no muerte. Siendo la teología de la liberación una teología fuertemente corporal, también la vida o la muerte aparecen en un sentido según el cual la vida corporal es la última instancia de toda vida. Si bien el cuerpo no vive sino como cuerpo con alma, ésta no vive sin el cuerpo *(Gratia suponit naturam).*

Por eso, para los teólogos de la liberación el problema no es de teísmo y ateísmo, sino de idolatría y Dios de la vida. La posición contraria no es la atea. La fe en Dios puede ser idolátrica o no, como lo puede ser también el ateísmo. Un ateísmo cuya vivencia lleva a la muerte, es idolátrico, pero un ateísmo cuya vivencia lleva a la vida, no lo es. La vida y la muerte son las que dan el criterio, no ninguna metafísica abstracta. También en el pueblo de Dios hay ateos. Sin embargo la afirmación de la vida sigue siendo vista a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos, que se reconocen como seres naturales y necesitados. La vida y la muerte como criterio se encuentran de nuevo con el criterio de la opción por el pobre. No obstante el pobre tiene ahora una nueva dimensión. No es únicamente pobre, es asimismo víctima. Lo es en cuanto pobre, y en cuanto perseguido por los aparatos de represión estatal.

A partir de este análisis de la idolatría y de su víctima, la teología de la liberación analiza siempre más los procesos de

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

victimización. La teología oficial es afrontada ahora como una teología de la sacrificialidad, del Dios que quiere sacrificios. La teología de la liberación desarrolla una fuerte crítica de esta sacrificialidad teológica, y efectúa esta crítica a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina. Se descubre toda una historia de la sacrificialidad de la propia conquista de América, y de las tempranas reacciones en apoyo de los indígenas. Gustavo Gutiérrez vuelve a la discusión sobre la teología de la conquista, y recupera la figura de Bartolomé de las Casas como un antepasado clave de la teología de la liberación [7].

Por otro lado, se profundiza en la problemática de la relación entre economía y teología, especialmente en el DEI [8]. Se enfoca asimismo el tema de la sacrificialidad del sistema económico y social vigente [9]. Se descubre la sacrificialidad de la propia cultura occidental y se recupera la tradición de no-sacrificialidad en la línea judeo-cristiana.

5. El conflicto alrededor de la teología de la liberación

Siempre ha habido un conflicto latente entre la teología de la liberación, por un lado, y la teología oficial y las iglesias que la soportan, por el otro. Ya vimos como este conflicto estalló hacia finales del gobierno de la Unidad Popular y durante el primer año de la Junta Militar chilena. Pero ya con el *Informe Rockefeller*, al términar los años sesenta, se había abierto otro conflicto. Es el conflicto con el poder político y con el imperio.

Para el imperio, la teología de la liberación resulta un peligro por varias razones. Una razón importante es la ideológica, y jugó un papel en particular durante la Guerra Fría. Este enfrentamiento, interpretado de forma maniquea, necesitaba trincheras claras. El imperio se autointerpretaba como Occidente cristiano, como un reino de dios frente a un reino del mal ateo. El imperio occidental

---

[7] La teología de la víctima tiene arraigo también en la teología alemana del tiempo del nazismo. Ver Gutiérrez, Gustavo: "Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer", en Gutiérez, Gustavo: *La fuerza histórica de los pobres*. CEP, Lima, 1979; Hinkelammert, Franz J.: "Bonhoeffer", en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. DEI, San José, 1990.

[8] Assmann, Hugo-Hinkelammert, Franz: *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Vozes, São Paulo, 1989.

[9] Hinkelammert, Franz J.: "Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas", en Assmann, Hugo (ed): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. DEI, San José, 1991.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

parecía luchar junto a Dios, como el arcángel Miguel, en contra de un imperio enfrentado a Dios. Aunque el fundamento de la legitimidad de la sociedad burguesa no es cristiano sino que descansa sobre mitos seculares, también a esta legitimación le es esencial la dimensión religiosa para poder anclarse en la trascendencia. Creer en Dios y luchar al lado del capitalismo en contra de sus enemigos, parecía ser lo mismo. Esta identificación es más fuerte todavía en EE. UU. que en Europa, aunque allí existe igualmente. Lleva a lo que en EE. UU. se llama la religión cívica *(civil religion)*, que es una religiosidad que subyace al propio *way of life* estadounidense. Es la religiosidad que engloba a todas las religiones específicas. En consecuencia, la tolerancia religiosa frente a las diversas confesiones tiene como condición el respeto de parte de éstas hacia el marco dado por esa religión cívica. La religión es considerada como un asunto privado, en cuanto se inscribe en la religión cívica como la religiosidad pública.

La teología de la liberación amenazaba esta homogeneidad religiosa —e inclusive cristiana— del imperio. Cuando hay discernimiento de los dioses, hay razón para que algunos dioses se inquieten. Eso era tanto más sensible, cuanto más las tesis de la teología de la liberación tuvieran una recepción positiva en varias iglesias de EE. UU. y Europa, e incluso en el público en general. La condena maniquea de los movimientos populares, de sus protestas y la exigencia de cambios de estructuras, no se podía hacer con tanta facilidad cuando corrientes importantes de estos movimientos se inspiraban en su fe religiosa. De allí también el hecho de que el público en general podía dudar del simplismo de las ideologías de la Guerra Fría.

Algo parecido, con signo inverso, ocurrió con los movimientos populares en América Latina. La teología de la liberación era una de las corrientes del pensar que permitía salirse de la estrechez de la ortodoxia marxista, en especial como fue promovida por la literatura editada por la Academia de Ciencias de Moscú. Esta ortodoxia muy pronto cansaba, porque no había logrado pensar la realidad que los miembros de estos movimientos vivían. Era tan abstracta frente a esta realidad, como lo eran las ideologías del mercado. En los años setenta era notorio el cansancio con esta ortodoxia marxista. Se descubrió entonces un pensamiento de Marx que de ninguna manera podía ser agotado por esta ortodoxia. Aparecieron varias corrientes nuevas del pensamiento marxista. No obstante, un aporte importante para los movimientos populares fue el surgimiento de una teología que pensaba el mundo desde un punto vista cercano a ellos, y que permitía vivir la fe como participante en las luchas de los sectores populares. Aunque la mayoría de los teólogos no fueron antimarxistas, e inclusive se inspiraron para el análisis de su realidad en el pensamiento mar-

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

xista, mantuvieron una posición crítica ante el marxismo, lo que de modo efectivo reforzaba a los movimientos populares.

Todo eso era razón suficiente para que el imperio reaccionara.

El *Informe Rockefeller,* de finales de la década de los sesenta, puso las señales. El imperio empezó entonces a desarrollar su propia teología, que fue primero de negación, y posteriormente de recuperación de la teología de la liberación.

En los años setenta aparecieron centros teológicos con un carácter completamente nuevo. El primero fue el Departamento de Teología del *American Enterprise Institute,* dirigido por Michel Novak. Su razón de ser fue la lucha en contra de la teología de la liberación en America Latina y sus repercusiones en EE. UU. Le siguió muy pronto el Instituto de Religión y Democracia, dirigido por Peter Berger, una entidad que tiene el mismo propósito, pero actúa más bien a nivel del Estado, de las organizaciones políticas y de las iglesias de EE. UU. Los libros de Michel Novak, que aparecieron también en castellano, fueron distribuidos por las organizaciones empresariales de América Latina y por las embajadas de EE. UU. en el continente. Además, Novak realizaba viajes para dar conferencias y participar en mesas redondas por América Latina, organizadas por las embajadas de EE. UU. o por los círculos empresariales locales.

Organizaciones europeas de empresarios siguieron el ejemplo del *American Enterprise Institute,* y organizaron sus respectivos centros teológicos. También el Pentágono formó especialistas en este campo, para actuar en las organizaciones panamericanas de los ejércitos y en los servicios secretos. Y cuando un teólogo de la liberación fue torturado, el torturador era uno de estos especialistas. A finales del decenio de los ochenta, inclusive el FMI desarrolló su propia reflexión teológica y el propio secretario del FMI, Michel Camdessus, se desempeñó en público en este campo. Los principales diarios se han hecho voceros de la nueva teología del imperio, una teología de la liberación que ahora es desarrollada y promovida. El documento de Santa Fe I (1980), que formuló la plataforma electoral de la primera presidencia de Ronald Reagan, definió el frente configurado por la Iglesia popular y la teología de la liberación en América Latina como una de las preocupaciones principales de la Seguridad Nacional de EE. UU.

Hasta mediados de los años ochenta las argumentaciones usadas en contra de la teología de la liberación fueron parecidas a las usadas por el oficialismo teológico. Atacaban sobre todo el análisis marxista, que aparecía como elemento teórico de la concretización de la teología de la liberación, y sus formulaciones utópicas de un futuro liberado. No obstante había cuando menos una diferencia muy clara y notable. El anti-utopismo de esta

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

teología del imperio era mucho más extremo que el anti-utopismo del oficialismo teológico y de las iglesias anti-liberacionistas.

El oficialismo teológico reprochaba a los teólogos de liberación más bien el tener una utopía falsa. Pero no reprochaba la utopía en sí. Como teología cristiana, mantiene su propia visión del Reino de Dios por venir y de los cielos a los cuales llegar. No puede reprochar pues a la teología de la liberación su esperanza en un Reino de Dios. Le reprocha entonces su interpretación del Reino en términos materiales, corporales y terrenales, como un concepto falso del Reino. El Reino de Dios de la ortodoxia institucionalizada, en cambio, es concebido como un reino de almas puras, para las cuales su corporeidad es algo etéreo, inclusive efímero. Y en efecto, el Reino de Dios imaginado por los teólogos de la liberación es Nueva Tierra, es "esta tierra sin la muerte", es un reino de satisfacción de necesidades corporales. Esto la ortodoxia lo ve como algo "materialista", es decir, como una esperanza falsa a la que contrapone su visión de la esperanza "verdadera". Sin embargo, no niega la visión de un Reino de Dios por venir [10].

La teología del imperio de los años setenta y de la primera mitad de los ochenta, era diferente. Era nítidamente anti-utópica. Oponía un mundo sin esperanza a la visión utópica de la esperanza. Aunque seguía utopizando el mercado, su mano invisible (el mercado como el lugar de la "providencia") y su tendencia al equilibrio, no establecía relaciones entre la utopía del mercado y el Reino de Dios. Por consiguiente, la misma solidaridad aparecía como una perversión humana y un atavismo [11].

---

[10] "La doctrina marxista del tiempo final es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío —la servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra prometida— como la esperanza de la salvación mesiánica del Antiguo Testamento para traspasarlas a nuestro tiempo, el tiempo despues de Jesucristo —una reducción perturbadora e imitación [Nachäffung: actuar como mono] de la salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la humanidad. El marxismo es un anti-evangelio" (Höffner, Josef: *Christliche Gesellschaftslehre*. Kevelaer 1975, págs. 171s).

[11] "...las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una *solidaridad simbólica*. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. *El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres*. Pero este desierto, como la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos, cumple un propósito indispensable... Por supuesto, el dominio de lo trascendente es mediado por la literatura, la religión, la familia y los propios semejantes; pero a la postre está centrado en torno del silencio interior de cada persona". Novak, Michael: *The spirit of democratic capitalism*. An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication. New York, 1982. Citamos según la edición castellana, *El espíritu del capitalismo democrático*. Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, págs. 56s.
Y concluye: "Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de las tinieblas'". *Ibid.*, pág. 71.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

Se trataba de una teología que correspondía al maniqueísmo de la Guerra Fría. El imperio se interpretaba en una lucha entre Dios y el Demonio, y veía la utopía como tal encarnada en el Reino del Mal presentado por el Demonio, mientras se veía a sí mismo como un reino del realismo que no necesitaba utopías. A la confrontación Dios-Demonio (Reino del Mal) correspondía, por ende, la confrontación realismo-utopía. Este maniqueísmo extremo fue interpretado por K. Popper en el sentido de: quien quiere el cielo, produce el infierno.

No obstante, esta visión de la utopía producía problemas dentro de la coalición conservadora que se formó en los años ochenta. Ya vimos que, en su forma nítida, no era aceptable para la propia "ortodoxia" teológica. Pero tampoco servía para aglutinar la coalición política con el fundamentalismo cristiano de EE. UU., uno de los pilares del poder del gobierno de Reagan. Este fundamentalismo es altamente utópico y mesiánico, con una visión netamente apocalíptica de la historia [12]. Por su misma existencia como aliado del gobierno de Reagan, desmentía a diario la ideología de la Guerra Fría con su teología del imperio basada en ella.

En este mismo tiempo de desmoronamiento visible de los países socialistas se produjo, además, una creciente utopización del propio imperio. La política del reajuste estructural, con sus efectos desastrosos sobre los países del Tercer Mundo, necesitaba promesas de un futuro mejor para poder legitimarse. Los infiernos producidos en la tierra exigían la promesa de cielos por venir. El mismo neoliberalismo se transformó entonces en religión, con sus conversiones y con el evangelio del mercado.

6. El intento de recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio

A partir de todo eso se produjo una transformación de la teología del imperio. De la negación de la teología de la liberación, aquella teología pasó a su recuperación. Esta recuperación ya estaba en plena realización a mediados de la década de los ochenta, aunque se la podía notar en América Latina desde el golpe militar

[12] Basta ver un libro como: Pentecost, J. Dwight: *Eventos del porvenir. Estudios de escatología bíblica*. Editorial Vida, Miami, 1984; o Lindsey, Hal: *La agonía del gran planeta Tierra*. Editorial Vida, Miami, 1988 (*The Late Great Planet Earth*. Zondervan Publishing House, Grand Rapids-Michigan, 1970). De este último libro se vendieron durante la década de los setenta en EE. UU. más de quince millones de ejemplares, constituyendo el *bestseller* de la década. Lindsey, no obstante, era uno de los Rasputines de la corte de Reagan.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

chileno [13]. Cuando en 1985, David Stockman, quien procedía de un pasado fundamentalista, renuncia como jefe de presupuesto del gobierno de Reagan, publica un libro con el título *El triunfo de la política*. En él le reprocha a Reagan haber traicionado el modelo puro del neoliberalismo en favor del populismo, y desarrolla toda una teología de la posición neoliberal que hace rápidamente escuela. Este libro ya no denuncia las utopías, sino que presenta al neoliberalismo como la única manera eficiente y realista de realizarlas. Ataca a las "utopías" del socialismo, para recuperarlas en favor del pretendido realismo neoliberal. Según Stockman la amenaza no es la utopía, sino la falsa utopía, a la cual contrapone su utopía "realista" del neoliberalismo [14].

El propio Camdessus, secretario general del FMI, se hace eco de esta teología del imperio transformada. La constituye de modo directo a partir de algunas tesis claves de la teología de la liberación. El 27 de marzo de 1992, pronunció una conferencia ante el congreso nacional de empresarios cristianos de Francia en Lille [15]. El centro de la conferencia resume sus tesis teológicas centrales. La voy a citar extensamente:

---

[13] La "Declaración de Principios" del gobierno miltar chileno de 1974, ya traza esta línea.

[14] Stockman se presenta como un izquierdista convertido, quien en un tiempo fuera partidario de una utopía falsa, pero que ahora ha descubierto la verdadera: "En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva [él habla inclusive del 'evangelio de la oferta'] de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los antiguos males heredados, el racismo y la pauperización, podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico y pesimista". Según la publicación de extractos del libro en *Der Spiegel* No. 16ss (1986). Las "reformas profundas que partían de las causas políticas" son las de un ajuste estructural extremo: "Eso significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo... solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto: un 'matador de dragones'". Según Stockman, Reagan fracasó por no haber tenido la capacidad de transformarse en un "canciller de hierro".

[15] Las siguientes citas se traducen del texto publicado: Camdessus, Michel: "Marché-Royaume. La double appartenance". Documents EPISCOPAT. *Bulletin de secrétariat de la conférence des éveques de France* No. 12 (Juillet-Aut, 1992). Agradezco la traducción a Daniela Gallardo Arriagada.

Camdessus ofreció una conferencia parecida ante empresarios cristianos de México. La UNIAPAC (Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresas) anunció su XIX encuentro en Monterrey, entre el 27 y el 29 de septiembre de 1993, con la asistencia de Camdessus para hablar sobre el tema: "El mercado y el reino respecto a la globalización de la economía mundial". Esta reunión tuvo dos oradores. El otro orador fue el cardenal Echegaray. Ver *SELAT* (Servicios Latinoamericanos) (Lima, Perú) No. 17 (17. IX. 1993).

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

Ciertamente el Reino es un lugar: esos cielos nuevos y esa nueva tierra en donde somos llamados a entrar un día; promesa sublime, pero el Reino es de alguna manera geografía, el Reinado es Historia, una historia de la cual somos actores, que está en marcha y que nos es próxima desde que Jesús vino a la historia humana. El Reinado es lo que pasa cuando Dios es Rey y nosotros lo reconocemos, y nosotros hacemos que el Reinado se extienda como una mancha de aceite que impregna, renueva y unifica las realidades humanas. "Que tu Reinado venga...".

Contrapone en seguida el poder de este mundo y el reino de Dios:

Uno se funda sobre el poder, el otro sobre el servicio, uno, apoyado sobre la fuerza, se orienta a la posesión y al acaparamiento, el otro, a compartir; el uno exalta al príncipe y sus barones, el otro, al excluido y al débil; uno traza fronteras, el otro vínculos; uno se apoya sobre lo espectacular y lo mediato, el otro prefiere la discreta germinación del grano de mostaza. ¡Son los opuestos!, y en el corazón de estas diferencias está la que las condensa: el Rey se identifica con el *Pobre...* en este Reino, ¿quién juzga, quién es Rey? En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del Juicio Final: —hoy— mi juez y mi rey es mi Hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero...

Camdessus contrapone, por un lado, el poder, la posesión y el acaparamiento, el príncipe y los barones, las fronteras, lo espectacular y lo mediato, y por el otro lado, el servicio, el compartir, el excluido y el débil, los vínculos y la discreta germinación del grano de mostaza. Contrapone orgullo y humildad. Y descubre que el FMI, el ajuste estructural y todo el concepto neoliberal de la sociedad, encarnan justamente esta humildad frente al orgullo de aquellos que ejercen resistencia. Llega a la siguiente conclusión:

¿Nuestro mandato? Resonó en la sinagoga de Nazaret, y del Espíritu nos es dado el recibir lo que los compatriotas de Jesús se negaban a aceptar, ¡precisamente la realización de la promesa hecha a Isaías (61, 1-3) a partir de nuestra historia presente! Es un texto de Isaías que Jesús desplegó y dice (Lucas 4, 16-23):
"El Espíritu del Señor está sobre mí. El me ha ungido para anunciar la buena nueva a los Pobres, proclamar a los cautivos la liberación y el retorno de la vista a los ciegos, poner a los oprimidos en libertad y proclamar el año de la gracia acordado por el Señor".
Y Jesús no tuvo más que una frase de comentario:
"Hoy, esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan".
Ese hoy, es nuestro hoy, y nosotros somos, nosotros que estamos

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

a cargo de la economía, —los administradores de una parte en todo caso— de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad.
Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad.

Este texto del secretario general del FMI podría haber sido escrito igualmente por un teólogo de la liberación. Formula lo que los teólogos de la liberación consideran el centro de su interpretación del mensaje evangélico, en especial la promesa del Reino de Dios y la opción por el pobre.

Sin embargo, el texto citado es apenas una parte de la conferencia. Una parte anterior y otra posterior le dan al texto teológico un sentido exactamente contrario de lo que un texto análogo tendría en un análisis de la teología de la liberación. Se dirige, por ende, en contra de los "populismos". Esta palabra, en el lenguaje del FMI, resume todas las actitudes y políticas posibles que no asumen las posiciones estrictas del ajuste estructural del Fondo. Se dirige con virulencia en contra de

...todas estas formas de la demagogia populista que están en marcha y que sabemos a donde llevan: a la hiperinflación y a través de ella —porque el mercado no ha escuchado sus promesas— a la debacle económica, al aumento de la miseria y al retorno de regímenes "fuertes", o sea, al fin de las libertades [16].

Transforma de esta forma la opción por los pobres en opción por el FMI. Quien quiere más o algo diferente de lo que le concede o impone la política de ajuste estructural del FMI, produce "la debacle económica, el aumento de la miseria y el retorno de regímenes 'fuertes'", esto es, el "fin de las libertades". Eso dañaría al pobre. En consecuencia, quien está con el pobre, a la fuerza tiene que estar con el Fondo. No hay alternativa.

Como él habla a un público más bien católico, se dirige asimismo en contra de la doctrina social católica tradicional:

Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva; no

[16] En una conferencia pronunciada por Camdessus frente a la Semana Social de Francia en 1991, confronta igualmente la opción por los pobres con lo que él llama populismo: "Tengamos cuidado con nuestros juicios para no confundir jamás la opción preferencial por los pobres con el populismo". Camdessus, Michel: "Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale". XXX Concurrence et solidarité. L'économie de marché presqu'oû? *Actes des Seminaires sociales de France tenues à Paris en 1991*. Paris, ESF editeur, 1992, pág. 100.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ése "sí, pero". El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus annus*. Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. Además, la economía empresarial, ustedes lo saben bien, es una economía de responsabilidad en donde el ser humano puede desplegar toda su dimensión.

Fuera del mercado no queda ninguna actividad posible, inclusive la solidaridad se ejerce por medio de éste y en los límites de su lógica. Por tanto, Camdessus presentará al FMI como el gran organismo mundial cuya responsabilidad es el ejercicio de la solidaridad. Para ello borra cien años de doctrina social de la Iglesia católica sin provocar siquiera un eco.

Sin embargo, Camdessus se presenta como un realista. Habla de la relación entre mercado y reino de Dios, pero trata de distinguirlos. Hay que saber "que el mercado... no es el Reino". El ve muy bien que el mercado contiene una lógica destructora y autodestructora:

Entonces, si el mercado es totalmente dejado a sus mecanismos existe el gran peligro —no es necesario ir hasta el siglo XIX para verlo— de que los más débiles sean aplastados. En su lógica pura, la puesta de precios puede ser sentencia de muerte. "Treinta denarios, trato concluido". Este no es un episodio singular de la historia de un profeta de Judea, es el elemento cotidiano permanente de la historia humana. A partir de esta indiferencia del mercado respecto a la persona, ustedes pueden encontrar de forma rápida el origen profundo de muchos males de las sociedades avanzadas: contaminación, accidentes de trabajo, destrucción de las familias, exclusión y desempleo, corrupción, desigualdades, etc.
He ahí por qué sabemos desde hace mucho que el mercado debe ser vigilado, enmarcado para seguir libre, pero también para ser justo. He ahí por qué no se puede aceptar la sustitución del fundamentalismo marxista por un fundamentalismo del mercado. El mercado no puede ser abandonado a su lógica, porque la economía no se reduce a la técnica sino que tiene como referencia al ser humano.

Frente a la destructividad del mercado, busca ahora activar la esperanza del reino de Dios:

Mercado-Reino, sabemos bien que debemos efectuar una boda entre ellos. En todo caso, en nuestras vidas...

Bajo el título "La esperanza del reino", dice:

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

> Sí, esta realidad del mercado tan cargado de fuerzas de muerte y de vida. Esta realidad sobre la cual cada uno de nosotros, de una manera u otra, tiene una función, una responsabilidad.

No obstante, esta responsabilidad de la que habla Camdessus no es sino la responsabilidad por el funcionamiento del mercado. La lógica del mercado puede destruir al mercado mismo. El tiene muy presente este problema. El capitalismo del decenio de los ochenta fue un capitalismo autodestructor. Destruyó no sólo al ser humano y a la naturaleza, destruyó igualmente su propia posibilidad de funcionamiento. La corrupción del mercado ha dejado de ser un problema del Estado, y penetra hoy las propias relaciones mercantiles y tiende a bloquearlas. Hoy, el principal lugar de la corrupción no lo es ya el Estado, sino la misma empresa capitalista en sus relaciones con otras empresas capitalistas. Camdessus necesita una ética del mercado, porque ella es subvertida por la propia lógica del mercado. Esta ética la busca en la referencia al Reino de Dios, y en la boda entre el mercado y el reino:

> Hay en la vida del mercado prácticas a las cuales no solamente nuestra pertenencia al Reino, sino también nuestra correcta ciudadanía en este mundo, nos obliga a decir no. Y todos sabemos que esto no es fácil, que hace falta valor y más que valor. Conocéis mejor que yo esta faz sombría de la vida económica...: "Quien es el que, alrededor de nosotros, concretamente, rebaja, desgasta, destruye: impiedades, injusticias, exclusiones, manipulaciones de clientes y del personal... idólatra del dinero, existencia insana, etc.". Ya no me detengo más aquí. La vida económica no es apenas eso y existe un vasto dominio en donde las dos superficies, sí, de una cierta manera se encuentran. Déjenme extenderme en esto. Es todo el ámbito en donde el portador de valores del Reino no sólo no impone frenos al dinamismo del mercado, sino que le da el "más" del que éste carece para servir mejor al ser humano integral. Es, en otros términos, todo el dominio donde la racionalidad económica y la construcción del Reino convergen. Y es vasto.

¿Y qué pasa en el caso de que no converjan? Allí, según Camdessus, no hay nada que hacer. El realismo aparente desemboca en el mismo fundamentalismo que pretendidamente criticó. Si bien el mercado no es el reino, para Camdessus sigue siendo la única presencia posible de éste. El mercado, con su lógica, se transforma en el límite escatológico de toda la historia humana. Vigilar al mercado, para Camdessus, no significa sino hacerlo viable. Quiere intervenir en el mercado para que éste siga funcionando. No obstante, el criterio de la intervención es asegurar el funcionamiento del mercado según su propia lógica, lógica que sigue concibiendo como el paso de Dios por la historia. El mercado

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

no es perfecto, pero cualquier perfección que no sea producto de este mercado, ya no pertenece a la praxis humana. El reino es el aceite para la máquina del mercado.

De acuerdo con Camdessus, hay un reino definitivo más allá del mercado. Sin embargo es un reino más allá de la historia, el cual no se entromete en los asuntos del mercado. Es un reino escatológico. Por lo tanto, llega a la siguiente conclusión:

> El ciudadano del Reino —llamémosle así— está en la vanguardia del esfuerzo para que retrocedan todas las formas del miedo, las desconfianzas, los egoísmos, "esa idolatría" como dice San Pablo (Efesios, 5, 5), y para que se ensanche finalmente el campo del compartir, en donde el Reino ya impregna las realidades humanas, y en donde el ser humano encuentra un poco más de espacio, de gratuidad y de alegría. Esto, sabiendo muy bien que "habrá siempre pobres entre nosotros". Lo que quiere decir, entre otras cosas —y debió costarle a Jesús decirlo—, que el Reino no se realizará en esta tierra, no por lo menos hasta el día en que "El hará todas las cosas nuevas".
>
> Esta tarea de impregnación de las realidades humanas no la podremos realizar sin que nuestros corazones y nuestras inteligencias se expandan y se renueven, "llenos de la gracia desde lo Alto". Para quien ejerce nuestro tipo de trabajo, en esta urgencia de servicio a la humanidad, no hay otra solución —estoy seguro y a la vez lejos— que la santidad o, si queréis, de "revestir" al Hombre Nuevo: ese hombre formado de tierra pero que —vuelvo a San Pablo— "puesto que Cristo vino del Cielo, como él pertenece al Cielo". Formado de tierra pero perteneciendo al cielo: la llave está ahí, y en la oración para recibir este don.

Es la declaración del imperio total, sin ningún escape ni en la tierra ni en los cielos. La política del FMI ha sido transformada en la voluntad de Dios en esta tierra. No una voluntad expresada por algún Sinaí, sino por la realidad misma. La realidad es tal que al salirse la acción humana de los marcos de la política del ajuste estructural, necesariamente los resultados serán peores que la situación que se quiere cambiar. No hay alternativa, porque el intento de buscarla lleva de modo infalible a empeorar la situación. Por eso, optar por el pobre es optar por el realismo. Y el realismo impone no preocuparse por el pobre. Lo que el mercado hace, no admite cuestionamiento. El capitalismo se ha transformado en "capitalismo total", como lo llama Friedman. La opción preferencial por el pobre y la opción preferencial por el FMI se identifican [17]. Se

[17] En este sentido, Hugo Assmann cita a Roberto Campos: "En rigor, nadie puede optar directamente por los pobres. La opción que se tiene que hacer es por el inversionista, quien crea empleo para los pobres". Assmann, Hugo: *Economía y religión*. DEI, San José, 1994, pág. 101.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

trata de una posición que ahora es muy frecuente, y que aparece en un sinnúmero de publicaciones que se hacen pasar por teología de la liberación [18].

Por supuesto, surge una gran tentación para las iglesias. En la visión abierta por Camdessus, se puede optar por el pobre sin entrar en ningún conflicto con el poder. La gran armonía parece haber llegado. La mano invisible del mercado la ha traído. Y la teología de la liberación parece ser ahora parte de la "ortodoxia" misma. Ha vuelto el Hombre Nuevo, sólo que ahora es un funcionario del FMI [19].

El imperio aparece, pues, como imperio total y cerrado. Nada queda afuera. Declara que no hay alternativas, y tiene el poder para castigar con tanta dureza cualquier intento de búsqueda de éstas, que en efecto parece mejor no intentarlo. Cuando el castigo es mayor que lo que se puede lograr buscando alternativas, es preferible no buscarlas. En una situación tal, el poder dicta lo que dirá la realidad. Entre el poder y la realidad se establece un circuito, dentro del cual la realidad confirma tautológicamente las tesis del poder [20].

---

[18] Ver los ejemplos siguientes: Moll, Peter G.: "Liberating Liberation Theology: Towards Independence from Dependency Theory", en *Journal of Theology for Southern Africa*, March 1992; Haigh, Roger, S. J.: *An Alternative Vision: an Interpretation of Liberation Theology*. New York, Paulist; Sherman, Amy L.: *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*. Gran Rapids, Michigan, 1992. Ver sobre esta sacralización del mercado en el contexto de la modernidad: Santa Ana, Julio de: "Teologia e modernidade", en Silva, Antonio (ed.): *América Latina: 500 anos de evangelização: reflexões teológico-pastorais*. Paulinas, São Paulo, 1990.

[19] Ver Assmann-Hinkelammert, *op. cit.*

[20] Hannah Arendt describe este circuito de forma magistral: "La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro método propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo por completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías" (Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974, pág. 435). "Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración" *(Idem.)*.

En una entrevista, Camdessus describe este mecanismo visto desde el FMI:

(Pregunta): "¿Cuál será el costo social de las medidas para poner en orden las finanzas públicas?"

(Respuesta): "La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión... Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas. Nuestra posición

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

Esta condición del imperio total y cerrado es lo que ahora varios teólogos de la liberación perciben en la tradición judeo-cristiana como la situación apocalíptica. En una tal situación, no hay salidas visibles y no puede haber proyectos concretos de cambio. Se vuelve a leer el Apocalipsis de San Juan y a discutirlo. En este sentido tradicional, apocalipsis es revelación. El Apocalipsis revela que frente al imperio total y cerrado existe alternativa, aunque no se sepa cuál es. El poder total del imperio revela su debilidad, sin embargo su caída no es vista como producto de una acción política intencional. El nombre de este imperio es Babilonia.

Esta lectura del Apocalipsis lleva al análisis de los textos apocalípticos conocidos, pero igualmente al análisis de su contexto económico, social y político. Se redescubre el hecho de que esos textos aparecieron en situaciones históricas parecidas a la nuestra. El creyente se enfrenta a un imperio que no le deja salida, no obstante insiste en que alguna salida debe haber.

'Apocalipsis' no significa aquí catástrofe. El título de la película *Apocalipsis now*, no da de ningún modo el sentido de lo que se trata. Como revelación, el Apocalipsis revela que el monstruo es un gigante con pies de barro cuya caída dejará abierto el futuro para alternativas por realizar [21]. Tampoco esta lectura del Apocalipsis, como ahora aparece en la teología de la liberación, es directamente comparable con la lectura que hace el fundamentalismo cristiano de EE. UU. En ésta, el apocalipsis es otra vez apenas la catástrofe que viene por la voluntad de Dios, en el sentido de una ley inexorable de la historia. El mundo está condenado a perecer, y su salvación la realiza un dios-juez al consumar la historia misma. Sin embargo, la ley de la historia es la catástrofe de la historia humana. Se trata de un fundamentalismo con la pretensión de escribir hoy la historia de mañana. Los presidentes Reagan y Bush se inscribieron de forma pública en esta metafísica de la historia [22].

---

es la del diálogo... Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos". "Entrevista a Michel Camdessus, director-gerente del FMI", en *La Nación* (San José), 5. III. 1990.

[21] Quizás el texto que mejor describe la situación apocalíptica es el siguiente del profeta Daniel, del siglo II a. C.: "Tú, oh rey, has visto esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando *de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó*. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro... Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra" (Dn. 2, 31-35).

[22] El libro ya citado de Pentecost se llama *Eventos del porvenir*. Al igual que la Academia de las Ciencias de Moscú conocía las leyes inexorables del futuro, estos

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

Pero, de hecho, la recuperación que intenta hacer Camdessus de la teología de la liberación, es también perfectamente compatible con tal visión del mundo.

La lectura actual del Apocalipsis por parte de algunos teólogos de la liberación, no va en ninguno de estos sentidos. El imperio total y cerrado de hoy, al igual que lo eran el imperio romano, el helénico o el babilónico, es una Babilonia. Y como tal es un gigante con pies de barro. Caerá, no obstante, la razón de su caída no podrá ser un acto humano voluntarista. Es demasiado fuerte como para eso. Caerá por efectos no-intencionales, resultado de su propia omnipotencia. Pero no hay ley metafísica de la historia que lo haga caer. Caerá, porque

> ...de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó [23].

Sin embargo, la situación apocalíptica no provoca únicamente el género literario que llamamos apocalíptica. Aparece otra, que es gemela de la primera. Se trata de la literatura sapiencial, que ha sido siempre el otro lado de la literatura apocalíptica. Uno de los grandes testimonios de esta literatura que hoy es retomado por la teología de la liberación es el libro de la Biblia llamado el "Eclesiastés", que fue escrito en el siglo III a. C. Presenta un sentido más bien trágico de la vida frente a un imperio inexpugnable y desastroso. Prevalece el lamento sobre la pérdida del sentido de la vida, combinado con una lejana resonancia de esperanza destrozada. Se trata de una percepción de la vida que tiene mucho en común con ciertas corrientes de la postmodernidad en el presente. Al volver algunos teólogos a la lectura del Apocalipsis, reaparece también esta problemática en la teología de la liberación [24].

---

fundamentalistas también las saben. Sólo que mientras la Academia de Ciencias creía aún en un futuro mejor, el fundamentalismo actual cree decidida de antemano la perdición de la humanidad.

El día del comienzo de la Guerra del Golfo, el presidente Bush apareció en la televisión con uno de los predicadores fundamentalistas de EE. UU., Billy Graham, para pedir juntos la bendición de Dios en esta guerra.

[23] Ver Richard, Pablo: "El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico", en *RIBLA* (DEI, San José) No. 7 (1990); *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza.* DEI, San José, 1994; Mesters, Carlos: *El Apocalipsis: la esperanza de un pueblo que lucha.* Rehue, Santiago de Chile, 1986; Foulkes, Ricardo: *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina.* Buenos Aires, 1989; Rowland, Christopher: *Radical Christianity: A Reading of Recovery.* Orbis, New York, 1988; Snoek, Juan-Nauta, Rommie: *Daniel y el Apocalipsis.* DEI, San José, 1993.

[24] Ver Tamez, Elsa: "La razón utópica de Qohélet", en *Pasos* No. 52 (marzo-abril, 1994).

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

7. El desafío para la teología de la liberación. La irracionalidad de lo racionalizado

Como vimos precisamente en la teología del FMI, de la negación de la teología de la liberación se ha pasado a construir una anti-teología de la liberación. Esta anti-teología es de modo visible una inversión de la teología de la liberación, de cuya negación se ha partido.

De nuevo resalta el hecho de que estas dos teologías contrarias no se pueden distinguir en el plano de una discusión nítidamente teológica. En este plano, la teología de la liberación no se distingue de forma clara de la anti-teología presentada por el FMI en la actualidad. En apariencia, se desemboca en una situación en la cual el conflicto deja de ser teológico. Parece más bien ser un conflicto sobre la aplicación de una teología compartida por ambas partes. La teología del imperio —la teología del FMI *es* la teología del imperio— ha asumido las partes claves de la teología de la liberación: la opción preferencial por los pobres y la esperanza del reino de Dios encarnada en la ortopraxis. Al menos eso es lo que aparenta ser.

En un nivel diferente retorna ahora el problema que viéramos al comienzo de este artículo. Allí analizamos el hecho de que en los años sesenta-setenta la teología de la liberación surgió de tal forma que el conflicto con la teología institucionalizada no apareció como un conflicto religioso, dado que ningún dogma religioso era cuestionado. El conflicto se manifestó como un conflicto acerca de la concreción de una fe común. La opción preferencial por los pobres y la encarnación del reino de Dios en el mundo económico-político eran los instrumentos de esta concreción. Como dicha teología concretizada, la teología de la liberación era vista como conflictiva.

Hoy, en cambio, es la misma teología del imperio la que asume estas posiciones. Ellas ya no sirven para concretar una fe. La teología del imperio está de acuerdo con la opción preferencial por los pobres y con la encarnación económico-social del reino de Dios. Y se presenta a sí misma como el único camino realista para cumplir con estas exigencias.

Ciertamente, la teología del imperio tergiversa la opción por los pobres de la teología de la liberación. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, esa opción es consecuencia de un reconocimiento mutuo entre sujetos humanos. El pobre es signo de una pérdida de este reconocimiento que comprueba que toda relación social humana se halla distorsionada. La teología del imperio, en cambio, no puede enfocar al pobre sino como un objeto de los otros, quienes no son pobres.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

Sin embargo, la opción por los pobres ya no puede identificar ninguna concreción de la teología de la liberación. La pregunta ahora es por el realismo de su concreción. Ninguna fe preconcebida puede dar la respuesta. No se puede decidir sobre la verdad de una de las posiciones sin recurrir a las ciencias empíricas, en particular a las ciencias económicas. Son ellas las que deciden. Como resultado, se transforman en portadoras del criterio de verdad acerca de las teologías. En efecto, con la economía política neoliberal en la mano, la opción por los pobres se transforma en opción por el FMI. Desde el punto de vista de una economía política crítica, en cambio, se transforma en la exigencia de una sociedad alternativa en la que todos tienen cabida. La teología como teología no puede decidir. Los resultados de la ciencia deciden sobre el contenido concreto de la teología.

Por esta razón, los intentos de recuperación de la teología de la liberación obligan a ésta a desarrollar nuevas problemáticas. Para poder seguir sosteniendo la opción por los pobres en términos que respeten al pobre como sujeto —que es lo específico suyo—, esta opción tiene que ser vinculada de una manera mucho más determinada con el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

Eso lleva a la necesidad de desarrollar la teología de la liberación especialmente en dos líneas. La primera se refiere a la crítica de la economía política neoliberal y su respectiva utopización de la ley del mercado. La segunda se refiere a la tradición cristiana de una teología crítica de la ley. Ambas constituyen el espacio de una discusión que hoy se resume muchas veces como "economía y teología". Constata la relevancia del análisis económico para el discernimiento del contenido de la fe, y supera un punto de vista que ha considerado lo económico como un espacio de aplicación de la fe.

En la primera línea, la de la crítica de la economía política neoliberal, el argumento se podría resumir con la frase: la racionalización por la competitividad y la eficiencia (rentabilidad) revela la profunda irracionalidad de lo racionalizado. La eficiencia no es eficiente. Al reducir la racionalidad a la rentabilidad, el sistema económico actual se transforma en irracional. Desata procesos destructores que no puede controlar a partir de los parámetros de racionalidad que ha escogido. La exclusión de un número creciente de personas del sistema económico, la destrucción de las bases naturales de la vida, la distorsión de todas las relaciones sociales y, por consiguiente, de las relaciones mercantiles mismas, son el resultado no-intencional de esta reducción de la racionalidad a la rentabilidad. Las leyes del mercado del capitalismo total destruyen la propia sociedad y su entorno natural. Al absolutizar estas leyes por medio del mito del automatismo del mercado, estas

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

tendencias destructoras son incontrolables y se convierten en una amenaza para la propia sobrevivencia humana.

Esta crítica desemboca en un análisis de la racionalidad que incluye precisamente la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata del desarrollo de un concepto de un circuito natural y social de la vida humana, que tiene que englobar y condicionar la racionalidad medio-fin que subyace al cálculo de la rentabilidad. Eso excluye la totalización neoliberal de la ley del mercado, para integrar las relaciones mercantiles en la vida social. La política neoliberal, en cambio, trata al mercado como el elemento constituyente de todas las relaciones sociales, desembocando así en su política del capitalismo total [25].

Con análisis de este tipo, la teología de la liberación retoma la necesidad de re-encontrarse con el pensamiento de Marx [26]. Eso le acontece aunque no lo haga a propósito. El pensamiento de Marx es el gran cuerpo teórico existente surgido precisamente por la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado. Al enfrentar hoy de forma teórica este problema, cualquier conceptualización desarrollará pensamientos cercanos a los que Marx desarrolló primero. Por eso, aunque uno no parta de Marx, sin quererlo llega a sus conceptualizaciones o se acerca a ellas. Y en esta relación con su pensamiento aparece una crítica profunda, básica para las reflexiones de la teología de la liberación. Se trata de la esperanza marxista: el poder solucionar los problemas del capitalismo total por una superación total del capitalismo. El marxismo desembocó en una totalización análoga a la que vivimos en la actualidad con la totalización neoliberal del capitalismo. La teología de la liberación, si quiere contribuir de modo efectivo a la constitución de una fe nueva, tiene que superar las totalizaciones. No obstante, criticadas estas totalizaciones, las conceptualizaciones de la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado son irrenunciables para poder constituir un concepto adecuado de racionalidad de la acción humana. La teoría de la acción racional, como la formulada por Max Weber, no va más allá de este reduccionismo de la acción racional a sus expresiones de racionalidad medio-fin, es decir, lo medible en términos de la rentabilidad.

Eso nos lleva a la segunda línea del desarrollo necesario de la teología de la liberación en el mundo de hoy. La crítica de la

---

[25] Gallardo, Helio: "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos* No. Especial 3 (1992); Hinkelammert, Franz J.: "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en *Pasos* No. Especial 3 (1992).

[26] Ver Dussel, Enrique: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundrisse'*. Siglo XXI, México D. F., 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Siglo XXI, México D. F.,1988.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

irracionalidad de lo racionalizado tiene que ser expresada en términos teológicos. Eso ocurre justamente por la recuperación de una larga tradición teológica de la crítica de la ley, que empieza ya en las Escrituras y tiene su primera elaboración teológica en Pablo de Tarso, sobre todo en la Carta a los Romanos. De hecho, es la primera elaboración de la crítica a la irracionalidad de lo racionalizado que se da en el pensamiento cristiano [27].

Los teólogos de la liberación que retoman esta teología de Pablo, destacan dos elementos claves de su crítica de la ley. Por un lado, Pablo hace ver que la ley, en cuanto ley de cumplimiento, lleva a la muerte a aquéllos que la cumplen o son obligados a cumplirla más allá de cualquier otra consideración. La ley, que sirve a la vida, lleva en este caso a la muerte. Pablo habla de la "ley de cumplimiento" que lleva a la muerte. La ley es en este caso cualquier ley, tanto la ley judía del tipo que Pablo conoce de la tradición farisaica, como la ley romana. Por ende, el Estado de derecho, que aparece con el imperio romano por primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad sino una amenaza. La ley no salva mediante su cumplimiento. Por otro lado, Pablo no considera el pecado en el sentido de una infracción de la ley. El pecado del que se trata en la visión paulina, se comete cumpliendo la ley y para que sea cumplida. Las infracciones de la ley son secundarias. En consecuencia, el pecado es llevar a la muerte cumpliendo la ley. Luego, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley. Todavía hay rastros de este pensamiento en el dicho de la Edad Media europea: *Suma lex, maxima iniustitia.* O el otro, contrario, que es de sentido irónico: *Fiat iustitia, pereat mundus* (que se cumpla la ley, aunque perezca el mundo).

Esto ha llevado al análisis de la sacrificialidad como resultado de la ley. La ley, al ser tratada como totalizante, exige sacrificios humanos. De eso se tiene mucha conciencia en los principios del cristianismo. Todos los evangelios, por ejemplo, insisten en que a Jesús se lo mata cumpliendo la ley; en cumplimiento de la ley. Por lo tanto, no hay culpables personales de esta muerte. Es la relación con la ley la que la origina. Es bien comprensible que más tarde la teología conservadora haya preferido culpar a los judíos. Tenía que hacerlo para escapar de las consecuencias de la teología de la

---

[27] El libro más destacado en este sentido es Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos.* DEI, San José, 1991. Ver Shaull, Richard: *La Reforma y la teología de la liberación.* DEI, San José, 1993; y Hinkelammert, Franz J.: *Las armas ideológicas de la muerte.* DEI, San José, 1981 (2a. ed. revisada y ampliada, con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales).

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

crítica de la ley, que era completamente incompatible con las aspiraciones del cristianismo al poder imperial [28].

Este hecho explica por qué precisamente la teología de la crítica de la ley de Pablo y su afirmación, negación, inversión y falsificación, hayan sido el hilo conductor de la historia del cristianismo, y por ende de Occidente. Su escrito clave es la Carta a los Romanos. Este no es de ninguna manera un libro "teológico", en el sentido de la división de la universidad moderna en facultades. El analiza cuál es la clave del imperio romano del tiempo de Pablo, si bien lo hace a partir de un punto de vista teológico. La carta es tan decisiva para la filosofía y el pensamiento político, como lo es para el pensamiento teológico. Para los filósofos, sin embargo, constituye un tabú. En las historias de la filosofía ni siquiera aparece, aunque es el pensamiento alrededor del cual han girado más de 1500 años del pensamiento occidental, incluida la filosofía. La Carta a los Romanos fue decisiva en la Reforma, sobre todo para Martín Lutero. Por eso se encuentra en la raíz de la ética protestante y de su transformación en el espíritu del capitalismo. Volvió a ser decisiva en el surgimiento de la teología moderna, con el libro de Karl Barth sobre la Carta a los Romanos. Hoy vuelve a ser decisiva para la teología de la liberación. Es uno de los libros más subversivos de la historia. Uno de los pocos que dio cuenta de eso fue Nietzsche. Pero Nietzsche lo hace solamente para escoger a Pablo como su enemigo predilecto.

La crítica paulina de la ley es una crítica de las leyes "justas", que Pablo ve presentes en especial en la leyes de Dios dadas en el Sinaí. No obstante, frente a su crítica de la ley tampoco estos mandamientos son leyes justas de por sí. Cualquier ley, según Pablo, mata, si es tratada como ley de cumplimiento. De acuerdo con él, eso vale inclusive para la "ley de Dios". La injusticia está en la forma general de la ley. Por consiguiente la justicia de Pablo no reside en la ley, sino en la relación con ella. El sujeto es soberano frente a la ley, para relativizarla en todos los casos en los que su cumplimiento mata.

Existe una diferencia tajante entre esta crítica de Pablo a la ley y la tradición liberal. La tradición liberal busca leyes justas. Las cree haber encontrado al sostener que la ley es justa cuando aquéllos que tienen el deber de obedecerlas, son a la vez aquéllos que, como ciudadanos, son los legisladores. Esta ley es su respectiva ley de Dios: *vox populi, vox dei.* En consecuencia, el resultado liberal es

[28] Ver Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo occidental.* DEI, San José, 1991 (2a. ed. ampliada); *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia.* DEI, San José, 1991; Pixley, Jorge: "La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios", en *RIBLA* (San José, DEI) No. 18 (1994).

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

que la ley democrática es ley justa. Luego, un Estado de derecho basado en esta ley es un Estado justo.

Para Pablo no hay Estado de derecho en el sentido de nuestra ideología presente, según la cual el Estado de derecho tiene leyes justas, con el consiguiente deber del ciudadano de cumplirlas sin posibilidad de efectuar un discernimiento o ejercer resistencia. Max Weber llama a este procedimiento "legitimidad por legalidad". Es incompatible con la posición de Pablo, que es de discernimiento. Desde el punto vista paulino, el Estado de derecho liberal es un Estado injusto. Lo es, porque es un Estado total. La posición de Pablo implica el derecho a la resistencia, la posición de Weber niega este derecho.

Hoy, de modo visible se está preparando un holocausto del Tercer Mundo. Si llega a consumarse, será consumado por Estados de derecho y dentro de los estrictos límites de Estados de derecho [29]. Esto revela precisamente que el Estado de derecho no garantiza de ninguna manera justicia alguna. La resistencia humaniza al Estado de derecho, y donde la resistencia es reprimida con éxito o no tiene lugar, el Estado de derecho se transforma en un Moloc. Por eso, Estado de derecho y totalitarismo, como democracia y totalitarismo, son compatibles [30]. También el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es un crimen que se comete "cumpliendo la ley". El mismo Estado de derecho lo comete. Cuando Pablo habla del pecado, se refiere a estos crímenes que se cometen "cumpliendo la ley". Las transgresiones de la ley apenas le interesan [31]. Son crímemes que se cometen con buena conciencia, creyendo servir a Dios, a la humanidad y a los pobres.

En este sentido, la teología de la crítica de la ley desarrolla ya el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. Por ello los teólogos de la liberación pueden retomar esta teología en relación a la ley del mercado. Por un lado, al ser tratada como ley que salva por su cumplimiento, la ley del mercado lleva a la muerte, inclusive de la humanidad. Por otro lado, hay un pecado que se comete cumpliendo la ley del mercado, y que se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la máxima ley de la humanidad. Vuelve por ende la libertad cristiana en el sentido que Pablo la pronunció, como una libertad que es soberana frente a la ley. Los sujetos libres son libres en el grado en que son capaces de relativizar

---

[29] Ver Rufin, Jean-Christophe: *L'empire et les nouveaux barbares*. Paris, 1991. Igualmente, Enzensberger, Hans Magnus: *Aussichten auf den Bürgerkrieg (Perspectivas de la guerra civil)*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

[30] En la literatura sobre el totalitarismo, únicamente Hannah Arendt da cuenta de este hecho. Ver Arendt, Hannah: *op. cit.*

[31] Ver Hinkelammert, Franz J.: *La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda*. DEI, San José, 1988; *Democracia y totalitarismo*. DEI, San José, 1987.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

a la ley en función de las necesidades de su propia vida. La libertad no está en la ley, sino en la relación de los sujetos con la ley. Considerando la ley del mercado, la libertad consiste en poder someterla e incluso cometer infracciones contra ella, si las necesidades de los sujetos lo exigen. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica de forma insustituible el reconocimiento de la relativización de cualquier ley en función de este reconocimiento. Al reconocerse mutuamente como sujetos, se reconocen como soberanos frente a la ley. La ley vale sólo en el grado en que no impide este reconocimiento mutuo.

Se puede ahora retomar la opción por los pobres en un sentido en el que la teología del imperio jamás la aceptará. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica la opción por los pobres y, por eso, implica a la vez la soberanía del sujeto humano frente a la ley. Sin esta soberanía no puede haber ni reconocimiento mutuo entre sujetos ni opción por los pobres. A partir de esta reconceptualización aparece asimismo una reconceptualización del reino de Dios [32].

Por eso la teología de la liberación niega no solamente la absolutización de la ley del mercado en el "capitalismo total", sino cualquier ley metafísica de la historia. La absolutización de la ley —esto es, su transformación en ley metafísica de la historia— es una totalización, que a la postre desemboca en totalitarismo. Su lema es siempre aquel del "final de la historia" y de la negación de todas las alternativas [33].

Con este resultado, la teología de la liberación desemboca en una crítica de la modernidad y no apenas del capitalismo. Llega a la constatación de una crisis de la propia sociedad occidental. Sin embargo, ella no es postmoderna. Los postmodernos se cuidan mucho de hacer el análisis de la ley del mercado como ley metafísica de la historia. Atacan por todos lados leyes metafísicas de la historia, en particular en el socialismo histórico, donde en efecto las ha habido. Pero la ley del mercado, como único caso actual de una imposición de una ley metafísica de la historia, no la mencionan siquiera. En nombre de la crítica de otras leyes de la historia vigentes en el pasado, encubren la ley metafísica de la historia vigente hoy.

---

[32] Ver Sung, Jung Mo: *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación.* DEI, San José, 1994.

[33] Assmann, Hugo: "Teología de la liberación: mirando hacia el frente", en *Pasos* No. 55 (septiembre-octubre, 1994); Hinkelammert, Franz J.: "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella", en *Pasos* No. 37 (septiembre-octubre, 1991).

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"