

## **LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN EL CONTEXTO ECONOMICO-SOCIAL DE AMERICA LATINA: ECONOMIA Y TEOLOGIA O LA IRRACIONALIDAD DE LO RACIONALIZADO.**

*Franz Hinkelammert*

**E**n las páginas que siguen, quiero dar un enfoque de la Teología de Liberación correspondiente a lo que yo he vivido y experimentado como participante en su desarrollo. No pretendo dar una historia de ella. Eso llevaría a un análisis mucho más diversificado y, posiblemente, más imparcial, de lo que yo puedo ofrecer. Más bien trato de presentar, lo que ha sido la preocupación mía y de otros compañeros - compañeros, con los cuales he trabajado desde 1976 en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en y desde San José, Costa Rica - que nos llevó a sentirnos parte de esta corriente de pensamiento en la América Latina de hoy. Se trata precisamente de la tesis, de que cualquier Teología de Liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación de Economía y Teología. Por tanto, el enfoque dado en lo que sigue parte de esta problemática.

### **La Teología de Liberación como Teología concreta**

La Teología de Liberación es teología concreta, teología histórica. Por eso, es adecuado preguntar sobre el contexto histórico de esta teología. Su desarrollo se puede observar en el período histórico de

las últimas tres décadas, de una historia muy convulsionada de América Latina. Por consiguiente, nos vamos a encontrar con una Teología de 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 de América Latina, se ubica en lugares concretos de esta historia. No habla solamente en estos lugares concretos, sino reflexiona la situación histórica a partir de allí, para desarrollarse como Teología. Por eso, sus análisis están estrechamente vinculados 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.

Sin embargo, 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 existencia de Dios, su carácter trinitario, la redención etc., al ser profesados como actos de fe independientes de su inserción histórica y concreta, no son más que abstracciones vacías, que componen una dogmática sin contenido. El problema de la Teología de Liberación no es negarlas, sino preguntar por el significado que tienen. Por tanto, su pregunta no es «¿Existe Dios», sino «¿Dónde está presente? y ¿Cómo actúa?». El punto de partida de la Teología de la Liberación es por tanto 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 de la Teología de la Liberación 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 igualmente opción de los seres humanos, en cuanto se quieran liberar. Liberación, por

tanto, es liberación del pobre. No como acto de los otros, que tengan el deber de liberar al pobre, visto éste como objeto. Sin reconocimiento mutuo entre sujetos, en el cual la pobreza resulta ser la negación real de este reconocimiento, 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 negación viviente de este reconocimiento. Pero, desde el punto de vista de los Teólogos de 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 cual se decide, si este reconocimiento se hace efectivo o no. Por tanto, el otro lado del reconocimiento mutuo de los sujetos humanos como seres naturales necesitados es la opción por el pobre.<sup>1</sup>

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. Lévinas, Emmanuel: *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Edición 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 ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: «ama a tu prójimo, el es como tu». Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebreo «kamokha» del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: «Ama a tu prójimo' esta obra es como tu mismo»; «ama a tu prójimo; tu mismo eres él»; «este amor al prójimo es lo que tu mismo eres»; «Lévinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, 11986. p.144.

Entonces, en el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo entre seres humanos. Pero, según la Teología de Liberación, Dios está donde este reconocimiento ocurre. El hecho, de que no haya ocurrido, demuestra una relación humana abandonada por Dios. La existencia del pobre atestigua la existencia de una sociedad sin Dios, crea explícitamente en Dios o no. Esta ausencia de Dios, sin embargo, 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 la 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. Por tanto, una presencia de Dios, que niegue la opción por el pobre, no puede haber, aunque esta opción puede ser que esté solamente implícita. Pero, como tal, tiene que estar.

Por tanto, 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 se vuelve a perder, en cuanto este reconocimiento se pierde.

La Teología de Liberación nace como Teología concreta a partir de esta reflexión, aunque esta 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. Presencia de Dios deja de ser una emoción interior, sino se transforma en praxis (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios está en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra. Por tanto, lo contrario de la pobreza no es abundancia de cosas, sino plenitud de la vida, que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

En este sentido, la Teología de Liberación es ortopraxis, Dios nos dice, lo que hay que hacer. Su voluntad es, liberar al pobre, pero el camino de la liberación hay que buscarlo. Depende del análisis de la realidad, lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por 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 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 de lado de la dominación. La dominación siempre es abstracta, reclama validez independiente de las situaciones concretas e históricas. Sin embargo, llama la atención, que en la disputa entre Teología de Liberación y la «ortodoxia» teológica cerrada apenas hay discusiones sobre el conjunto dogmático. Esta «ortodoxia» lo afirma, y la Teología de la Liberación lo afirma también. 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 iglesia occidental y oriental se desata por la fórmula trinitaria, es decir, si el Espíritu Santo emana de Dios Padre y de Dios Hijo, o solamente de Dios Padre. Frente a los Cátaros se trataba de la pregunta por la resurrección del cuerpo. También en la Reforma el conflicto era predominantemente de este tipo, p.e. por la interpretación de la Eucaristía y del significado del cielo de los Santos.

### **Economía y Teología en los inicios de la Teología de Liberación**

Cuando a finales de los años sesenta aparece el conflicto por la Teología de Liberación, la razón visible apenas tiene que ver con discrepancias en cuanto a este conjunto dogmático. La discusión correspondiente, por tanto, no es de contenidos teológicos en sentido formal, sino del significado concreto de estos contenidos. Pero, dado que la Teología oficial, que se proclama ortodoxa es exclusivamente dogmática, esta discusión enfrenta esta posición ortodoxa, que reduce el contenido teológico al pronunciamiento de verdades eternas vacías y la posición de los Teólogos de la Liberación, que defienden la concretización histórica de esta misma fe. Por tanto, el uso de las ciencias sociales en la Teología de la Liberación llega a tener un papel clave en ese conflicto.

Este conflicto sale por primera vez a la luz pública en el tiempo del gobierno

de la Unidad Popular en Chile entre 1970-1973. La Teología de la Liberación había surgido en los años anteriores, en especial en la segunda mitad de la década de los sesenta. No surgió primariamente en el ambiente académico, sino más bien desde la actividad pastoral de las iglesias. Entonces, eran sobre todo sacerdotes y pastores, que trabajaban en los ambientes populares de los países de América Latina. Sus primeras publicaciones aparecen más bien a nivel de manuscritos mimeografiados, que se distribuyen en encuentros o por correo. A finales de la década de los 60 aparecen los primeros libros (Assmann, Gutiérrez, Bonino, Juan Luis Segundo). pronto estos pensamientos influyen también en los seminarios y en las facultades de Teología y crean una corriente de opinión en América Latina, que se expresa con más intensidad en Chile después de la victoria electoral de la Unidad Popular en 1970.

Desde sus comienzos, esta Teología de Liberación surge muy vinculada con los movimientos populares de los años 60. Estos movimientos experimentan en este tiempo gran auge. En Chile estos movimientos buscan su expresión política tanto en los partidos de la Unidad Popular como en el partido demócrata-cristiano. Son movimientos, que buscan una integración económica y social de los grupos populares. Este problema se sintió cada vez más, sobre todo a partir de dos tendencias que se perfilaban durante la década de los 60. Una era la situación de marginalidad, que se hacía sentir sobre todo en los centros urbanos con sus barrios de miseria, pero también en el campo con los campesinos sin tierra y los minifundistas. La otra era la tendencia al estancamiento del empleo.

Aunque seguía habiendo una, muchas veces muy fuerte, expansión de la producción industrial, ésta se originaba sobre todo en aumentos de la productividad del trabajo y, por tanto, no implicaba aumentos del empleo. Por 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 empujaron hacia cambios de la propia estructura económica y social. Durante la década de los 60 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, especialmente después de 1968, los movimientos populares se orientaron hacia la Unidad Popular. Ocurre la división de la democracia Cristiana en Chile, después de la cual una parte de ella pasa a apoyar a la misma Unidad Popular.

A estos cambios de la orientación política de los movimientos populares correspondía una experiencia profunda. Se hizo más visible, que efectivamente no había ninguna posibilidad de un desafío con integración económica y social dentro de la lógica de las estructuras capitalistas dadas. Se hablaba primero de la necesidad de un desarrollo no-capitalista, después más bien de un desarrollo socialista. Teóricamente se pensaba esta situación por la teoría de la dependencia.

La mayoría de los teólogos de Liberación compartían esta experiencia de la incapacidad de las estructuras capitalistas

con su lógica propia, para crear una sociedad capaz de solucionar los problemas económicos y sociales de los grupos populares. Igualmente, compartían también la tendencia de interpretar, que un desarrollo integral no podía efectuarse sino con un cambio profundo de las estructuras capitalistas mismas. Se formó por tanto, una organización, de alcance latinoamericano, que representaba a muchos de los teólogos de liberación, con el nombre de «Cristianos por el Socialismo», que tuvo su primer importante encuentro en Santiago de Chile en marzo de 1972. Era de carácter ecuménico y en ella se organizaron Teólogos de Liberación tanto católicos como protestantes.

Esta crítica del capitalismo y la búsqueda de una alternativa por la transformación de las estructuras capitalistas mismas, llevó a la naciente Teología de la Liberación al conflicto tanto con la Teología Oficial como, en Chile precisamente, con la iglesia católica. Esta iglesia había sido una aliada estrecha de la democracia cristiana de los años 60. Al girar la democracia cristiana hacia posiciones antisocialistas y anticomunistas, la iglesia tomó el mismo rumbo.

Sin embargo, era muy difícil refutar la experiencia de los Teólogos de Liberación y la teoría de la dependencia, por medio de la cual la interpretaron. Además hoy, después de 30 años de experiencia con el capitalismo en América Latina, podemos ver, que esta interpretación del capitalismo latinoamericano de parte de los Teólogos de Liberación - y de aquellas tesis de la teoría de la dependencia, en las cuales se apoyaron - se ha confirmado completamente,

aunque hoy resulte más difícil concebir las alternativas de lo que parecía hace treinta años. Efectivamente, al llevar el capitalismo latinoamericano su lógica al extremo, se ha profundizado la marginalización de la población y se la ha transformado en una exclusión sin destino.

Por eso, la Teología Oficial y la Iglesia católica de Chile querrían el conflicto, pero 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 de parte de los teólogos, por lo menos en su línea gruesa, no era refutable. Por lo tanto, no entraron en ninguna discusión ni usaron argumentos racionales, sino que se dedicaron a denunciarla.

### **La denuncia a la Teología de Liberación**

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

La denuncia queda como la salida de esta ortodoxia cerrada. Y como los teólogos de liberación muchas veces recurren a la teoría marxista, para pensar teóricamente su

experiencia vivida, se denuncia a la Teología de Liberación como marxista. En una sociedad como la sociedad burguesa moderna, sin embargo, Marx es - en sentido Orwelliano - la no-persona, que todo el mundo tiene que atacar a gritos para demostrar su fidelidad con los valores del auto proclamado «Mundo Libre», Marx es para el mundo libre lo que Trotski es para el mundo soviético. Es la no-persona, en la cual supuestamente se encarna el mal. Por tanto, la denuncia del marxismo de la Teología de Liberación implica una condena irracional e ideológica de esta Teología, sin ninguna 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 piensa.

Para que esta denuncia sirva para este efecto, se transforma el pensamiento de Marx en una gran magia, de la cual no hay escape. Quien se acerca, se pierde. Es una gran turbulencia como el remolino del Malström. Aunque uno se acerque a un paso de distancia, irremediamente el remolino lo arrastra para tragarlo y llevarlo a la perdición. No es 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». <sup>2</sup>

Pero los teólogos habían dicho solamente, que la opción por los pobres entra en conflicto con la lógica de la estructura del capital. Por tanto, tomada en serio y realistamente, tiene que superar a esta lógica. Esta superación la llamaron socialismo. La discusión tendría que haber girado sobre la pregunta, si realmente es así como los teólogos de liberación lo sostienen, o no. No hay ni una sola palabra sobre eso. Hechos no cuentan.

La razón de este rechazo no está en el hecho, de que los teólogos hayan usado teorías marxistas. De todos modos, la condena sería la misma en el caso de no referirse a Marx. Su resultado, de que la opción por el pobre está en conflicto con la lógica de la estructura del capital, comprobaba su marxismo. La pregunta se prohíbe por la condena ideológica. Pero una vez prohibida la pregunta, no hace falta 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. Otra vez sustituye la discusión de situacio-

nes concretas e históricas por una denuncia. Tampoco aparece una discusión de lo utópico ni un análisis de la problemática. Los Teólogos de Liberación pidieron cambios de la estructura para que la sociedad pudiera enfrentar la solución del problema de la pobreza. Por tanto, no estaban pidiendo la realización de utopías. Tenían una meta muy realista, sabiendo, que el realismo de esta meta rebasaba las posibilidades de la sociedad capitalista, en la cual se movían.

Eso, ciertamente, habría implicado una discusión sobre 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. <sup>3</sup>

3 *Comblin resume esta crítica de la utopía de parte de los teólogos de la liberación: El provenir ha sido dispuesto por Dios y queda siempre fuera del alcance del hombre: es el hombre renovado, el hombre de la alianza nueva...*

*El provenir se vive viviendo el presente. No se puede sacrificar el presente al provenir; al revés, el provenir 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 provenir que permite realizar.» Comblin, Mensaje, julio 1974, p. 298.*

*Ver también: Hinkelammert, Franz: Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia. Editorial Universidad Católica de Chile. Paidós, Buenos Aires, 1970.*

2 *Ratzinger. Libertatis nuntius. VII.6. Ver sobre eso: Hinkelammert. Franz: «Befreiung. soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit», en Venetz, Hermann-Josef y Vorgriemler, Herbert. ed. Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Edition Exodus y Liberación, Freiburg. Munster 11985. (p.60-76).*

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 estaban perseguidos por el terrorismo de Estado del sistema totalitario de Seguridad Nacional, que en ese momento se levantaba en Chile.

La condena formal de la agrupación «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 del 11 de septiembre de 1973, es decir, el 13 de septiembre de 1973, se aprobó un documento adicional por la misma conferencia episcopal. Estas condenas fueron puestas en circulación el 26 de octubre de 1973 y publicadas definitivamente en abril de 1974. En este período más de 60 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.<sup>4</sup>

### La Teología de Liberación y las dictaduras de Seguridad Nacional

No solamente para los Cristianos por el Socialismo, sino para los Teólogos de Liberación en general, el golpe militar chileno del 11 de septiembre de 1973 significó un corte pro-

fundo. No se trata de un golpe militar tradicional, en el cual un grupo militar asume el gobierno, asegurando la continuidad de una sociedad burguesa ya instalada. El golpe militar chileno fue un golpe de Seguridad Nacional. El gobierno militar sumió la tarea, de reestructurar la sociedad burguesa chilena desde sus raíces y siguiendo un esquema ideológico preconcebido. Se instalaba una sociedad según principios abstractos sin ninguna relación con la historia chilena, pero tampoco en el capitalismo mundial realmente existente en este momento, que es un capitalismo reformista e intervencionista. Es la primera vez en la historia presente, que aparezca un régimen nítidamente neoliberal. Se impone en medio del terrorismo del Estado un modelo abstracto deducido de principios de una totalización del mercado capitalista. A eso se debe el carácter jacobino que tiene este golpe de Estado.<sup>5</sup>

5 *El análisis, que Hegel hace del jacobinismo, acierta nítidamente para explicar el golpe militar chileno y su política posterior también: «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 también en muchos casos posteriores al golpe militar chileno, en los cuales es impuesto el esquematismo ideológico neoliberal. Se trata de jacobinos, aunque sean solamente una farsa de ellos. Uno de sus lemas viene directamente de Saint Just: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad. Ver sobre revolución francesa: Gallardo, Helio: La revolución francesa y el pensamiento político. En: Pasos, DEI, San José, 1989, Nr. 26, nov. dic.*

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...» (Avenir, según Mercurio, 25.10.73).*

La política de la junta militar chilena apuntó a un cambio de la sociedad entera. No se trataba simplemente de eliminar cualquier huella de la política de la Unidad Popular, sino transformar desde las raíces mismas al capitalismo que había existido con anterioridad. Había sido un capitalismo de reformas, de carácter intervencionista, que había dado lugar a la existencia de una amplia sociedad civil en la cual 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. Efectivamente, 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 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 tuvo aquí su papel principal. Por eso, el golpe militar no tuvo simplemente la meta de asegurarse en el gobierno. Eso ya estaba asegurado en los primeros días después del golpe. Hubo una política del terror que se extendió por más de una década y que logró efectivamente, eliminar cualquier poder popular. Por el otro lado, la política de la Junta se dirigió al cambio del Estado. El Estado de reformas

y del intervencionismo en el mercado era la otra cara de la fuerza de los movimientos populares. Fue transformado en un Estado anti-reformas y anti-intervencionista a 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 conformaron en América Latina el primer caso de una aplicación principista 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 mundialmente por el FMI bajo el nombre de ajuste estructural. Posteriormente Milton Friedman le dio el nombre de «capitalismo total».<sup>6</sup>

En este nuevo ambiente se inscribieron entonces las reflexiones de los Teólogos de Liberación en América Latina. Si bien en esta Teología no se produjo una ruptura, sí cambiaron matices importantes. Mientras en el período anterior al golpe chileno había prevalecido el enfoque liberacionista, prevalecen ahora enfoques de resistencia. No son completamente nuevos. Pero toman ahora el primer plano. Eso va unido al cambio de la sociedad. Siempre había habido un trabajo intenso a partir de las comunidades eclesiales de base. Pero este trabajo había estado fuertemente entrelazado con el trabajo de las organizaciones populares en todos sus niveles. Ahora las organizaciones populares eran las más perseguidas y perdieron mucho de su vigencia. Por tanto, las comunidades de base jugaron un papel mucho mayor. Ade-

6 *le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman- Le Devoir, 5 avril, 1994, Montréal, Canadá.*

más, mientras las iglesias mantenían ciertos espacios protegidos frente a la represión, en muchas partes las comunidades se transformaron en lugares únicos de actividad popular. En lugar de las organizaciones populares aparecen muchos grupos de defensa de derechos humanos. Solamente en América Central se dio una situación diferente, especialmente en Nicaragua y El Salvador. Pero esta tendencia fue revertida en la década de los ochenta.

En el centro de la Teología de Liberación aparece 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 lleva a la muerte. No se trata de la pregunta, si en algún sentido ontológico el ídolo existe o no, sino 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 produce vida y no muerte. Siendo la Teología de la Liberación una teología fuertemente corporal, también vida o muerte aparecen en un sentido, en el cual la vida corporal es última instancia de toda vida. Si bien el cuerpo no vive sino como cuerpo alado, el alma no vive sin el cuerpo (*Gratia supponit 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 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. Vida y muerte dan el criterio, no alguna metafísica abstracta. Hay también ateos en el pueblo de Dios. 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. Vida y muerte como criterio se encuentran de nuevo con el criterio de la opción por el pobre. Sin embargo, el pobre tiene ahora una nueva dimensión. No es solamente pobre, es también víctima. Lo es en cuanto ser pobre, pero también como 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 victimización. La teología oficial es ahora afrontada como una Teología de la sacrificialidad, del Dios que quiere sacrificios. La Teología de 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 De las Casas como un antepasado clave de la Teología de la Liberación.<sup>7</sup>

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 Bohnoefffer. En: Gutiérrez, Gustavo: La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos. CEP. Li-ma, 1979. Hinkelammert, Franz: Bohnoefffer: En: Teología alemana y Teología latinoamericana de la Liberación. Un esfuerzo de diálogo. DEI. San José, Costa Rica. 1990.*

Por otro lado se profundiza en la problemática de la relación entre economía y Teología especialmente en el DEI, Costa Rica.<sup>8</sup> Se enfoca entonces también el tema de la sacrificialidad del sistema económico y social vigente.<sup>9</sup> Se descubre la sacrificialidad de la misma cultura occidental y se recupera la tradición de no sacrificialidad en la línea judeo-cristiana.

### El conflicto alrededor de la Teología de 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 estalla hacia fines del gobierno de la Unidad Popular y durante el primer año de la junta militar chilena. Pero ya con el informe Rockefeller a fines de los años 60 se había abierto otro conflicto. Es el conflicto con el poder político y con el imperio.

Para el imperio, la Teología de Liberación resulta un peligro por varias razones. Una razón importante es ideológica y juega un papel especialmente durante la guerra fría. Este enfrentamiento maniqueamente interpretado necesitaba trincheras claras. El imperio se autointerpreta-

ba como occidente cristiano, un reino de dios frente a un reino del mal ateo. El imperio occidental parecía luchar junto a Dios como el arcángel Miguel en contra de un imperio levantado en contra de Dios. Aunque el fundamento de la legitimidad de la sociedad burguesa no es cristiano, sino que descansa sobre mitos seculares, también a esta legitimación es esencial la dimensión religiosa, para poder anclarse en la transcendencia. 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 EEUU que en Europa, aunque allí igualmente existe. Lleva a lo que se llama en EEUU la religión cívica (civil religion), que es una religiosidad subyacente al propio way of life estadounidense. Es la religiosidad que engloba a todas las religiones específicas. Por tanto, la tolerancia religiosa frente a las diversas confesiones tiene como su condición el respeto de parte de éstas por el marco dado por esta religión cívica. Religión es considerado como 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 tuvieron una recepción positiva en varias iglesias de EEUU y Europa e incluso en el público en general. La condena maniquea de los movimientos populares y de sus protestas y la exigencia de cambios de estructuras no se podía hacer tan fácilmente,

8 Assmann, Hugo. *Hinkelammert, Franz J: A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia o Teologia. Vozes, Sao Paulo, 1989.*

9 Hinkelammert, Franz J: *Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas. En: Assmann, Hugo (ed): Sobre idolos y sacrificios. René Girard con Teólogos de Liberación.. DEI. San José, Costa Rica, 1991.*

cuando corrientes importantes de estos movimientos se inspiraron 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.

Pero algo parecido, con signo inverso, ocurrió con los movimientos populares en América Latina. La Teología de Liberación era una de las corrientes del pensar, que permitía salirse de la estrechez de la ortodoxia marxista, como fue promovida especialmente por la literatura marxista editada por la academia de Ciencias en Moscú. Esta ortodoxia muy pronto cansaba, porque no logró pensar la realidad, que los miembros de estos movimientos vivían. Era tan abstracta frente a esta realidad como lo eran las ideologías del mercado también. En los años setenta era notorio el cansancio con esta ortodoxia marxista. Se descubrió un pensamiento de Marx, que de ninguna manera podía ser agotado por esta ortodoxia. Aparecían varias corrientes nuevas del pensamiento marxista. Sin embargo, un aporte importante para estos movimientos populares era el surgimiento de una Teología, que pensaba el mundo desde un punto de vista cercano a estos movimientos, y que permitía vivir la fe como participante en las luchas de estos movimientos populares. Aunque la mayoría de los teólogos no fueron antimarxistas e inclusive se inspiraron para el análisis de su realidad en el pensamiento marxista, mantuvieron una posición crítica, lo que efectivamente reforzaba a estos movimientos populares.

Todo eso era razón suficiente, para que el imperio reaccionara.

El informe Rockefeller de fines de los años sesenta puso las señales. El mismo imperio entonces empezó a desarrollar su propia Teología, que era primero de negación y posteriormente de recuperación de la Teología de Liberación.

En los años setenta aparecieron centros teológicos con un carácter completamente nuevo. El primero era el departamento de Teología del American Enterprise Institute, que dirige Michel Novak. Su razón de ser era la lucha en contra de la Teología de la Liberación en América Latina y en contra de sus repercusiones en EEUU. 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 de Estado, de las organizaciones políticas y de las iglesias de EEUU. Los libros de Michel Novak, que aparecieron en castellano, fueron distribuidos por las organizaciones empresariales de América Latina y por las embajadas de EEUU en el continente. Michel Novak hacía viajes dando conferencias y participando en mesas redondas por América Latina, organizadas por las embajadas o por las organizaciones empresariales. Las organizaciones empresariales europeas siguieron el ejemplo del American Enterprise Institute y organizaron entonces 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 liberación fue torturado, el torturador era uno de estos especialistas. A finales de los años ochenta inclusive el Fondo Monetario

Internacional desarrolla su propia reflexión teológica y el propio secretario del FMI, Michel Camdessus, se desempeña públicamente en este campo. Los principales diarios se hacen voceros de la nueva teología del imperio, que ahora fue desarrollada y promulgada. El documento de Santa fe de 1980, que formuló la plataforma electoral de la presidencia de Reagan, detectó el frente con la iglesia popular y la Teología de Liberación en América Latina como una de las preocupaciones principales de la Seguridad Nacional de EEUU.

Hasta mediados de los años ochenta las argumentaciones que se usaban en contra de la teología de Liberación eran parecidas a las usadas por el oficialismo teológico. Atacan principalmente el análisis marxista que aparece como elemento teórico de la concretización de la Teología de Liberación y sus formulaciones utópicas de un futuro liberado. Pero hay por lo menos una diferencia muy clara y notable. El anti-utopismo de esta Teología del imperio es mucho más extremo de lo que puede ser el anti-utopismo del oficialismo teológico y de las iglesias anti-liberacionistas.

El oficialismo teológico reprochaba a los teólogos de liberación más bien, tener una utopía falsa. Pero no reprochaba la utopía de por 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 a la Teología de Liberación su esperanza en un Reino de Dios. Por tanto, les reprochaba, interpretar este Reino en términos

materiales, corporales y terrenales: como un concepto falso del reino. Reino de Dios de la ortodoxia institucionalizada, en cambio, se concibe como un reino de las almas puras, para las cuales su corporeidad es algo etéreo, inclusive efímero. Efectivamente, el Reino de Dios imaginado de parte de los Teólogos de Liberación es Nueva Tierra, es «esta tierra sin la muerte», es un reino de satisfacción de necesidades corporales. Esta ortodoxia lo ve como algo «materialista», es decir, como una esperanza falsa, a la cual contraponen su visión de la esperanza «verdadera». Pero no niega la visión de un Reino de Dios por venir.<sup>10</sup>

La Teología del imperio de los años setenta y de la primera mitad de los ochenta es diferente. Es nítidamente anti-utópica. Opone un mundo sin esperanza a la visión utópica de la esperanza. Aunque siga utopizando el mercado, su mano invisible (el mercado como el lugar de la «providencia») y una tendencia al equilibrio, no establece relaciones entre la utopía del mercado y el reino de Dios. Por

---

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 después 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». (Höfner Josef: *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1975, p. 171/172.

tanto, la misma solidaridad aparece como una perversión humana y un atavismo.<sup>11</sup>

Se trata de una Teología, que corresponde al maniqueísmo de la guerra fría. El imperio se interpreta en una lucha entre Dios y el demonio, y ve la utopía como tal encarnada en el reino del mal presentado por el demonio, mientras ve a sí mismo como reino del realismo, que no necesita utopías. A la confrontación Dios-demonio (reino del mal) corresponde, por tanto, la confrontación realismo-utopía. Este maniqueísmo extremo fue interpretado por Popper en el sentido de: Quien quiere el cielo, produce el infierno.

Pero esta visión de la utopía producía problemas en el interior de la coalición

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 Simon & Schuster Publication. N.Y. 1982.

Citamos según la edición en castellano: Novak, Michael: *El Espíritu del Capitalismo Democrático*. Ediciones Tres Tiempos. Buenos Aires, 1983 S. 56/57 Y concluye:

Los «hijos de la luz» son en muchos aspectos un peligro mayor para la fé bíblica que los «hijos de las tinieblas» Novak, op. cit. p 71. Novak, Michael: *El Espíritu del Capitalismo Democrático*. Ediciones Tres Tiempos. Buenos Aires 1983

conservadora, que se formó en los años ochenta. Ya vimos, que en su nitidez no es aceptable para la propia «ortodoxia» teológica. Pero tampoco servía para la coalición política con el fundamentalismo cristiano en EEUU, que era 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.<sup>12</sup> Por su misma existencia como aliado del gobierno de Reagan desmentía diariamente la ideología de la guerra fría con su Teología del Imperio basada en ella.

En este mismo tiempo del 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 exigen la promesa de cielos por venir. El mismo neoliberalismo se transformó en religión, con sus conversiones y con el evangelio del mercado.

El intento de recuperación de la Teología de la Liberación por la teología del Imperio.

12 Basta ver un libro como: *Pentecost, J. Dwight: Eventos del Porvenir. Estudios de Escatología Bíblica*. Editorial Vida, Miami 1984 o *Lindsey, Haal: La Agonía del Gran Planeta Tierra*, Editorial Vida, Miami, 1988. (*The Late Great Planet Earth, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1970*). El último libro se vendió durante la década de los 70 en EEUU en más de 15 millones de ejemplares y era el *betseller* de la década. *Lindsey, sin embargo, era uno de los Rasputines de la corte de Reagan*.

A partir de todo eso, se produjo una transformación de la Teología del Imperio. De la negación de la Teología de la Liberación esta Teología pasó a la recuperación. A mediados de los años ochenta esta recuperación ya está en plena realización, aunque es ya notable en América Latina desde el golpe militar chileno.<sup>13</sup> Cuando en 1985 David Stockman, que venía precisamente de un pasado fundamentalista, renuncia como jefe del presupuesto del gobierno de Reagan, publica un libro con el título «El triunfo de la política». reprocha a Reagan, haber traicionado el modelo limpio del neoliberalismo en favor del populismo. Sin embargo, desarrolla en su libro toda una Teología de la posición neoliberal, que hace rápidamente escuela. Este libro ya no denuncia las utopías, sino presenta ahora el neoliberalismo como la única manera eficiente y realista para realizarlas. Ataca a las «utopías» del socialismo, para recuperarlas en favor del pretendido realismo neoliberal. Según Stockman, no es la utopía que amenaza, sino la falsa utopía, a la cual Stockman contrapone su utopía «realista» del neoliberalismo.<sup>14</sup>

13 «La Declaración de Principios» del gobierno militar chileno del año 1974 ya traza esta línea.

14 Stockman se presenta como un izquierdista convertido, que en un tiempo era partidario de una utopía falsa, pero que ahora descubrió 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, madura. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los males heredados más viejos de racismo y de la pauperización podrían ser superados por reformas profundas que par-

El propio Camdessus, Secretario General del FMI, se hace eco de esta Teología del imperio transformada, la constituye directamente a partir de algunas tesis claves de la Teología de la Liberación. En una conferencia del 27 de marzo de 1992, se dirigió al congreso nacional de empresarios cristianos de Francia en Lille.<sup>15</sup> El centro de la conferencia resume sus tesis teológicas centrales. Los voy a citar extensamente:

«Ciertamente el Reino es un lugar: esos Cielos nuevos y esta nueva tierra en

*tían 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, 1986, Nr. 16 ss. 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 esta capacidad de transformarse en un «canciller de hierro».*

15 Las siguientes citas se traducen del texto publicado: Camdessus. Michel: *Marché Fovauve. La doble appartenance. Documents EPISCOPAT. Bulletin de secrétariat de la conference des eveques de France. Nr. 12, Juillet-Aut 1992. Agradezco la traducción a Daniela Gallardo Arriagada.*

*Camdessus, presentó una conferencia parecida frente a los empresarios cristianos de México, UNIAPAC (Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresas) anuncia su XIX encuentro en Monterrey, 27-29 de septiembre de 1993 con asistencia de Camdessus para hablar sobre el tema: «El mercado y el reino respecto a la globalización de la economía mundial» (Michael Camdessus (FMI) Esta reunión tiene 2 oradores. El otro orador es el Cardenal Echeagaray. Ver: SELAT. Servicios Latinoamericanos. Nr. 17. 17.9.1993.*

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 enseguida 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 día- 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 poder, posesión y 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. Sin embargo, descubre, que el FMI, el ajuste estructural y todo el concepto neoliberal de las sociedad encarnan precisamente 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, a poner a los oprimidos en libertad y a proclamar el año de la gracia acordado por el señor.»

Y Jesús no tuvo más que una frase de comentario

«Hoy día, esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan.»

Ese hoy, es nuestro hoy y nosotros somos, nosotros que estamos 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 estar así también escrito por un Teólogo de la Liberación. Formula lo que los Teólogos de 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 solamente una parte de la conferencia. Una parte anterior y una parte posterior aseguran darle al texto teológico un sentido exactamente contrario de lo que un texto análogo tendría en un análisis de la Teología de Liberación. Se dirige, por tanto, en contra de los «populismos». Esta palabra en el lenguaje del Fondo resume todas las actitudes y políticas posibles, en cuanto no asumen las posiciones estrictas del ajuste estructural del FMI. Se dirige virulentamente 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».<sup>16</sup>

16 En una conferencia pronunciada por Camdessus frente a la Semana Social de Francia en 1991, Camdessus confronta igualmente la opción por los pobres a lo que él llama populismo. Ver: Camdessus, Michael: *Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale. XXX, Concurrence et solidarité, L'économie de marché presque ou ? Actes des Séminaires sociaux de France tenues a Paris en 1991, Paris, ESF editeur, 1992.* «Tengamos cuidado con nuestros juicios para no confundir jamás la opción preferencial por los pobres con el populismo». p.100

Transforma de esta manera la opción por los pobres en opción por el FMI. Quien quiere más o algo diferente de lo que le conceden o imponen la política de ajuste estructural del FMI, produce «la debacle económica, el aumento de la miseria y el retorno de regímenes «fuertes» o sea, al fin de las libertades». Eso dañaría al pobre. Por tanto, quien está con el pobre, a la fuerza tiene que estar con el Fondo. No hay alternativas.

Como él habla a un público más bien católico, se dirige igualmente 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 debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ese «si, 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 del mercado 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. Sin embargo, dejó borrada cien años de doctrina social

de la iglesia católica sin provocar siquiera un eco.

Pero Camdessus se presenta como el 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».

Camdessus ve muy bien, que el mercado contiene una lógica destructora y autodestructor:

«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». 30 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 rápidamente encontrar 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 porque no se puede aceptar la substitución del fundamentalismo marxista 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, quiere 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:

«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».

Sin embargo, esta responsabilidad, de la cual habla, no es sino la responsabilidad por el funcionamiento del mercado. La lógica del mercado puede destruir al mercado mismo. Camdessus tiene muy presente este problema. El capitalismo de los años ochenta ha sido un capitalismo autodestructor. Destruye no solamente al ser humano y a la naturaleza, destruye igualmente su propia posibilidad de funcionamiento. la corrupción del mercado ha dejado de ser un problema del Estado, sino penetra hoy todas las relaciones mercantiles mismas y tiende a bloquearlas. Hoy el lugar principal de la corrupción ya no es el Estado, sino la empresa capitalista. Camdessus necesita una ética del mercado, porque esta ética es subvertida por la misma lógica del mercado. Esta ética la busca ahora en la referencia al reino de Dios, y en la boda entre mercado y 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 únicamente eso y existe un vasto dominio en donde las dos superficies, si, de una cierta manera se encuentran. Déjenme extenderme en esto. Es todo el ámbito en donde el portador de valores del reino no solamente 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, al cual pretendidamente criticó. Si bien el mercado no es el reino, para Camdessus sigue siendo la única presencia del reino que es posible. El mercado con su lógica se transforma en el límite escatológico de toda historia humana. Vigilar al mercado para Camdessus no significa sino hacerlo viable. Quiere intervenir en el mercado, para que el mercado siga funcionando. Pero el criterio de la intervención no es sino de asegurar el funcionamiento del mercado según su propia lógica. Pero la lógica del mercado la sigue concibiendo como el paso de Dios por la historia. El

mercado 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

Según Camdessus hay un reino definitivo más allá del mercado. Pero es un reino más allá de la historia y no se entromete en los asuntos del mercado. Es reino escatológico. Por 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 gratitud 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 infaliblemente a empeorar la situación. Por eso, optar por el pobre es optar por el realismo. Sin embargo, el realismo impone, no preocuparse por el pobre. Lo que hace el mercado, no permite cuestionamiento. El capitalismo se ha transformado en «capitalismo total», como lo llama Friedman. Opción preferencial por el pobre y opción preferencial por el FMI se identifican.<sup>17</sup> Se trata de una posición, que ahora es muy frecuente y aparece en un sinnúmero de publicaciones que se hacen pasar como Teología de Liberación.<sup>18</sup>

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, quién crea empleo para los pobres», en: Assmann, Hugo: *Economía y Religión*. DEI. San José, 1994, p. 101.

18 Ver los ejemplos siguientes:

Moll. Peter G.: *Liberating Liberation Theology: Towards Independence from*

Por supuesto, para las iglesias aparece una gran tentación. 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 trajo. Y la Teología de Liberación parece ser ahora parte de la «ortodoxia» misma. Ha vuelto el Hombre Nuevo, pero ahora es un funcionario del FMI.<sup>19</sup>

El imperio aparece ahora como imperio total y cerrado. Nada queda afuera. Declara que no hay alternativas y tiene el poder para castigar cualquier intento de buscar alternativas con tanta dureza, que efectivamente parece mejor no intentarlas. Cuando el castigo es mayor de lo que se puede lograr buscando alternativas, efectivamente es preferible no buscarlas. En una situación tal, el poder dicta lo que dirá la realidad. Entre poder y realidad se establece un circuito, dentro del cual la

---

*Dependency Theory. 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: *Teología e modernidade, en: Silva, Antonio (ed.): América Latina: 500 anos de evangelizacao: reflexoes teológico-pastoreis. Paulinas. Sao Paulo. 1990.*

19 Ver: Assmann, Hugo Hinkelammert, Franz J.: *A idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e teologia. Vozes. Sao Paulo. 1989.*

realidad confirma tautológicamente las tesis del poder.<sup>20</sup>

20 Hannah Arendt describe este circuito magistralmente:

*«La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras que 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 de 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*, 1974 p. 435

*«Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástico como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima esta muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración».* Arendt, *op.cit.* p. 435.

*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?»*

*«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 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 Michael Camdessus, director-gerente del FMI, *La Nación*. San José. 5.3.90).

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 situación tal, 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 pero su caída no es vista como un producto de una acción política intencional. El nombre de este imperio es Babilonia.

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

Apocalipsis aquí no significa catástrofe. El título de la película «Apocalipsis now» no da de ninguna manera el sentido de lo cual se trata.

Como revelación, el apocalipsis revela, que el monstruo es un gigante con pies de barro y cuya caída dejará abierto el futuro para alternativas por

realizar.<sup>21</sup> Tampoco esta lectura del apocalipsis, como ahora aparece en la Teología de Liberación, es directamente comparable con la lectura, que hace del apocalipsis el fundamentalismo cristiano de EEUU. En esta, el apocalipsis es otra vez solamente el catástrofe, que viene por la voluntad de Dios en sentido de una ley de la historia inexorable. El mundo está condenado a perecer, y su salvación la realiza un Dios-juez al consumir la historia misma. Sin embargo, la ley de la historia misma es la catástrofe de la historia humana. Se trata de un fundamentalismo con la pretensión de escribir hoy la historia de mañana. Los mismos presidentes Reagan y Bush se inscribieron públicamente en esta metafísica de la historia.<sup>22</sup> Pero, de

hecho, también la recuperación, que intenta hacer Camdessus de la Teología de la Liberación, es perfectamente compatible con tal visión del mundo.

La lectura del apocalipsis de parte de algunos Teólogos de la Liberación hoy, no va en ninguno de estos sentidos. El imperio total y cerrado de hoy, como lo era el imperio romano, el helénico o el babilónico, es una Babilonia. Pero como tal es un gigante con pies de barro. Cae, 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».<sup>23</sup>

Sin embargo, la situación apocalíptica no provoca solamente el género literario, que llamamos apocalipsis. 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 ha sido retomado por la

21 Quizás el texto, que mejor describe la situación apocalíptica, es el siguiente del profeta Daniel del 2. siglo 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». (Dan. 2.21-35).

22 El libro ya citado de Pentecost se llama «Eventos del provenir». Como antes la Academia de las Ciencias de Moscú conocía las leyes inexorables del futuro, estos fundamentalistas las saben igualmente. Pero, mientras la Academia de Ciencias creía todavía en un futuro mejor, este actual fundamentalismo cree decidida de antemano en 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 EEUU, 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*. Ribla. Nr. 7. DEI, San José, 1990. También: Richard, Pablo: *Apocalipsis. reconstrucción de la esperanza*. DEI. San José, 1994.

También: 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.

Teología de la Liberación es el libro de la Biblia llamado el «Eclesiastés», que fue escrito en el siglo III a.C. Tiene un sentido más bien trágico de la vida frente a un imperio inexpugnable y desastroso. Prevalce el lamento sobre la pérdida del sentido de la vida, combinado con un lejano resueño de esperanza destrozada. Se trata de una percepción de la vida, que tiene mucho en común con ciertas corrientes de la postmodernidad en lo presente. Al volver algunos teólogos con la lectura del apocalipsis, aparece también esta problemática hoy en la teología de la Liberación.<sup>24</sup>

### **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 visiblemente 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 visiblemente de la anti-teología presentada por el FMI en la actualidad. Aparentemente se desemboca en una situación, en la cual el conflicto deja de ser teológico. Parece ser un conflicto sobre la aplicación de una Teología compartida por ambas

partes. La Teología del Imperio asumió las partes claves del FMI es la Teología de Liberación: la opción preferencial por los pobres y la esperanza del reino de Dios, encarnada en la ortopraxis. Al menos es eso lo que aparenta ser.

En un nivel diferente vuelve ahora el problema que habíamos visto al comienzo de este artículo.. Allí analizamos el hecho, de que en los años 60, 70 la Teología de Liberación surge de una manera tal, que el conflicto con la Teología institucionalizada no apareció como un conflicto religioso, porque ningún dogma religioso estaba cuestionado. El conflicto apareció como un conflicto sobre la concretización 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 Liberación era vista conflictivamente.

Hoy en día, en cambio, la misma Teología del imperio asumió estas posiciones. Ya no sirven para concretizar 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. 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 Liberación. Desde el punto de vista de la Teología de Liberación, esta opción es consecuencia de un reconocimiento mutuo entre sujetos humanos. El pobre es el signo de una pérdida de este reconocimiento, que comprueba, que toda

<sup>24</sup> Ver Tamez, Elsa: *La razón utópica de Qo-hélet. Pasos. DEI. Nr. 52, marzo/abril 1994.*

relación social humana está distorsionada. la teología del imperio, en cambio, no puede enfocar al pobre sino como un objeto de los otros, que no son pobres.

Sin embargo, la opción por los pobres, ya no puede identificar ninguna concreción de la Teología de 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, especialmente a las ciencias económicas. Son ellas las que deciden. Como resultado, se transforman en portadores del criterio de verdad sobre las teologías. Efectivamente, 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 cual 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 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, algo, que es lo específico para la Teología de Liberación, esta opción tiene que se vinculada de una manera mucho más específica con el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

Eso lleva a la necesidad de desarrollar la Teología de 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 por el discernimiento del contenido de la fe y supera un punto de vista, que ha considerado lo económico como un espacio de la aplicación de la fe.

En la primera línea de la crítica de la economía política neoliberal el argumento se podría resumir por 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. Destata 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 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 incluya 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 el cálculo de la rentabilidad. Eso excluye la totalización neoliberal de la ley del mercado, neoliberal en cambio trata al mercado como el elemento constituyente de todas las relaciones sociales, desembocando así en su política del capitalismo total.<sup>25</sup>

Con análisis de este tipo, la Teología de la Liberación vuelve con la necesidad de encontrarse con el pensamiento de Marx.<sup>26</sup> Eso le pasa, aunque no lo haga a propósito. El pensamiento de Marx es el gran cuerpo teórico existente, que surge precisamente por la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado. Al enfrentarse hoy teóricamente este problema, cualquier conceptualización desarrollará pensamientos cercanos a aquellos que Marx primero desarrolló. Por eso, aunque uno no parte

de Marx, sin quererlo, llega a sus conceptualizaciones o se acerca a ellas. Sin embargo, en esta relación con el pensamiento de Marx aparece una crítica profunda, que es básica para las reflexiones de la Teología de Liberación. Se trata de la esperanza marxista, poder solucionar los problemas del capitalismo total por una superación total del capitalismo. El marxismo desembocó en una totalización análoga a aquella, que hoy vivimos con la totalización neoliberal del capitalismo. La Teología de Liberación tiene que ir superando las totalizaciones, si quiere efectivamente contribuir a la constitución de una fe nueva. Sin embargo, 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 ha hecho Marx Weber, no llega más allá de este reduccionismo de la acción racional a sus expresiones de racionalidad medio fin, e.d. lo medible en términos de la rentabilidad.

Eso nos lleva a la segunda línea del desarrollo necesario de la teología de Liberación en el mundo de hoy. La crítica de la irracionalidad de lo racionalizado tiene que ser expresada en los propios términos teológicos. Eso ocurre hoy precisamente por la recuperación de una larga tradición teológica de la crítica de la ley, que empieza ya en las propias escrituras y que tiene su primer 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

25 *Gallardo, Helio: Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina. Pasos. Número especial 3/1992. DEI. San José, Costa Rica.*  
*y Hinkelammert, Franz j.: La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación. Pasos. Número especial. 3/1992.*

26 *Ver los trabajos respectivos de Enrique Dussel: Dussel, Enrique: La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse». Siglo XXI, México 1985.*  
*Dussel, Enrique: Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63. Siglo XXI. México. 1988.*

racionalizado, que en el pensamiento humano.<sup>27</sup>

Los Teólogos de la Liberación, que retoman esta Teología de Pablo, destacan dos elementos claves de su Teología de la crítica de la ley. Por un lado, Pablo hace ver, que la ley, en cuanto ley de cumplimiento, lleva a la muerte a aquellos, que la cumplen o son obligados a cumplirlas 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. Ley es en este caso cualquier ley, tanto la ley judía del tipo, que Pablo conoce de la tradición fariséica, como la ley romana. Por tanto, el Estado de derecho, que ha aparecido con el imperio romano la primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad, sino una amenaza. La ley no salva por medio de su cumplimiento. Por otro lado, Pablo considera el pecado no en el sentido de una infracción de la ley. El pecado, del cual se trata en la visión de Pablo, se comete cumpliendo la ley y para que sea cumplida. Infracciones de la ley son secundarias. Por tanto, el pecado es, llevar a la muerte cumpliendo la ley. Por tanto, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley. Todavía se mantienen rastros de este

pensamiento en el dicho de la Edad Media europea: «Suma lex, máxima iniustitia». O el otro contrario, que es de sentido irónico: «Fiat iustitia, pereat mundus» (que se cumpla la ley, aunque perezca el mundo).

Eso llevó al análisis de la sacrificiabilidad como resultado de la ley. La ley, al ser tratado como totalizante, exige sacrificios humanos. Eso es muy consciente en los principios del cristianismo. Todos los evangelios, por ejemplo, insisten en que Jesús es matado cumpliendo la ley; en cumplimiento de la ley. Por tanto, no hay culpables personales de esta muerte. Es la relación con la ley que la origina. Es bien comprensible de que la Teología conservadora posteriormente prefirió culpar a los judíos. Tenía que hacerlo para escapar de las consecuencias de la Teología de la crítica de la ley, que era completamente incompatible con las aspiraciones del cristianismo al poder imperial.<sup>28</sup>

Este hecho explica, porque precisamente la Teología de la crítica de la ley de Pablo y su afirmación, negación, inversión y falsificación haya sido el hilo conductor de la historia del cristianismo y por tanto del occidente. Su escrito clave es la carta a los romanos. La carta a los romanos no es de ninguna manera un libro «teológico» en el sentido de la división en facultades

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; Shaul, Richard: *La reforma y la Teología de Liberación*. DEI. San José, 1993. Ver también: Hinkelammert, Franz J.: *Armas Ideológicas de la Muerte*. DEI, San José, 1981. Segunda edición revisada y ampliada con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales.

28 Ver: Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. DEI. San José, segunda edición ampliada. 1991. Hinkelammert, Franz J.: *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y La Bestia*. DEI. San José, 1991. Ver: Pixley, Jorge: *La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios*. Ribla 18, San José, 1994.

de la universidad moderna. Analiza lo que es la clave del imperio romano del tiempo de Pablo, si bien lo hace a partir de un punto de vista teológico. Es tan decisiva para la filosofía y el pensamiento político, como lo es para el pensamiento teológico. Para los filósofos, en cambio, es un tabú. En las historias de filosofía ni aparece, aunque es el pensamiento, alrededor del cual giran más de 1500 años del pensamiento occidental, la filosofía incluida. La carta a los romanos era todavía decisiva en la Reforma, sobre todo para Lutero. Por eso, está en la raíz de la ética protestante y 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 Liberación. Es uno de los libros más subversivos de la historia. Uno de los pocos, que dio cuenta de eso, es Nietzsche. Pero Nietzsche lo hace solamente, para escoger a Pablo como su enemigo predilecto.

La crítica paulina de la ley es precisamente una crítica de las leyes «justas», que Pablo ve especialmente presente en la ley de Dios dadas en el Sinaí. Pero 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. Según Pablo, eso vale inclusive para la «ley de Dios». La injusticia está en la forma general de la Ley. Por tanto, la justicia de Pablo no está en la ley, sino en la relación con ella. El sujeto es soberano frente a la ley, para relativizarla en todo caso; en el cual el cumplimiento mata.

Hay una diferencia tajante entre esta crítica de la ley de Pablo y la tradición liberal. La tradición liberal busca leyes justas. las cree haber encontrado, al sostener, que la ley es justa, cuando aquellos, que tienen el deber de obedecerlas, son a la vez aquellos, que como ciudadanos son los legisladores. Esta ley es su respectiva ley de Dios: vox populi, vox dei. Por tanto, el resultado liberal es, que la ley, democrática es la ley justa. Por tanto, un Estado de derecho basado en esta ley es un Estado justo.

Por tanto, para Pablo no hay Estado de derecho en el sentido de nuestra ideología presente, en 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 este procedimiento «legitimidad por legalidad». Es incompatible con la posición de Pablo, que es de discernimiento. Desde el punto de vista de Pablo, 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 en día, visiblemente se está preparando un holocausto del Tercer Mundo. Si llega a consumarse, se consumará por Estados de derecho y en los estrictos límites de Estados de derecho.<sup>29</sup> Eso precisamente

29 Ver: *Rufin, Jean-Christophe: L'empire et les nouveaux barbares. Paris 1991. Das Reich und die neuen Barbaren. Berlin, 1992. Igualmente: Enzensberger, Hans Magnus: Aussichten auf den Bürgerkrieg. (Perspektivas de la guerra civil). Suhrkamp. Frankfurt/Main. 1993.*

revela el hecho, de 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 exitosamente 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> Son crímenes que se cometen con buena conciencia, creyendo servir a Dios, a la humanidad y a los pobres.

En este sentido, ya la teología de la crítica de la ley desarrolla el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. Por eso, los teólogos de la liberación pueden retomar esta teología en relación a la ley del mercado. Por un lado, al ser tratado 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 tanto, la libertad cristiana en el sentido, que Pablo pronunció, como una libertad, que es soberana frente a la ley. Los sujetos libres son libres en el grado, en el cual son capaces de relativizar a la ley en función de las necesidades de la vida de ellos. 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 precisamente en poder someterlas e inclusive cometer infracciones de ella, si las necesidades de los sujetos lo exigen. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica insustituiblemente 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 solamente en el grado, en el cual 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 también una reconceptualización del reino de Dios.<sup>32</sup>

Por eso, la teología de la Liberación llega a negar no solamente la absolutización

30 En la literatura sobre el totalitarismo, solamente Hannah Arendt da cuenta de este hecho. ver: Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. op. cit.

31 Ver: Hinkelammert, Franz J.: *La Deuda Externa de América Latina: el automatismo de la deuda*. DEI, San José, 1988.  
Hinkelammert, Franz J.: *Democracia y Totalitarismo*. DEI, San José, 1987.

32 Ver: Sung, Jung Mo: *Economía. Tema ausente en la Teología de la Liberación*. DEI, San José, 1994.

de la ley de mercado en el «capitalismo total», sino de cualquier ley metafísica de la historia. Absolutización de la ley - es decir, su transformación en ley metafísica de la historia - es totalización, que a la postre desemboca en totalitarismo. Su lema es siempre aquél del «fin de la historia» y de la negación de todas las alternativas.<sup>33</sup>

Con este resultado, la Teología de la Liberación desemboca en una crítica de la modernidad y no solamente del capitalismo. Llega a la constatación de una crisis

de la sociedad occidental misma. Sin embargo, 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, especialmente en el socialismo histórico, donde efectivamente las ha habido. Pero la ley del mercado como único caso hoy de una imposición de una ley metafísica de la historia, ni la mencionan. Encubren la ley metafísica de la historia vigente hoy en nombre de la crítica de tantas leyes de la historia en el pasado.

---

33 Assmann, Hugo: *Teología de la Liberación: mirando hacia el frente. Pasos. Nr. 55. San José, Sept. oct. 1994. También: Hinkelammert, Franz: ¿Capitalismo sin Alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella. Pasos, Nr. 37 set. oct. 1991. DEI. San José.*