

NOTAS E INFORMES

Cuestiones Pendientes en la Praxis Liberadora

Boaventura Kloppenburg, O. F. M.
Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

Esta reseña de cuestiones pendientes nace de una reflexión crítica sobre ciertas actitudes, tendencias y ensayos teológicos o ideológicos de cristianos que, en América Latina, luchan o desean luchar por la liberación económico-social de los pobres. En sus posiciones y afirmaciones hay una serie de problemas todavía no suficientemente resueltos y que necesitan de ulteriores estudios o aclaraciones. Estas cuestiones pueden dividirse en tres grupos:

1. Cuestiones en el terminus a quo (o en el punto de partida). En el proceso del análisis de la situación en América Latina tenemos:

a. La constatación de la situación de pobreza y miseria y su extensión; y en esto no hay problemas especiales para una reflexión teológica.

b. El diagnóstico de esta situación. Aquí tenemos tres posiciones:

— la causa de la miseria está en una situación de subdesarrollo; el remedio sería una acción de ayuda en el desarrollo;

— la causa de la miseria está en una situación de marginalización; y el remedio sería una acción de integración;

— la causa de la miseria está en una situación de dependencia o dominación de poderosos, ricos y opresores sobre los pobres, miserables y oprimidos; el remedio sería una acción o lucha por la liberación.

Muchos de nuestros cristianos (seglares y ministros ordenados) aceptan esta última posición (arrancando de una supuesta situación general de dependencia), declaran fracasada la ayuda para el desarrollo (que es rechazada como "desarrollismo" paternalista) e inviable la solución integracionista (que sugiere que el sistema social vigente es en sí sano o al menos susceptible de ser corregido). En el análisis de la situación estos cristianos adoptan el método del análisis marxista que, por ser científico, dicen, sería y debería ser (pues la verdad es una sola) compatible con el mensaje cristiano.

Se admite como indiscutible que de hecho muchos pobres en América Latina viven en una situación de dependencia y explotación por el hombre (es una "situación de pecado" y como tal objeto necesario del profetismo cristiano o de la denuncia) y que, por eso, deben ser liberados. Sin embargo, aún admitiendo eso, surgen varios interrogantes:

1. Si la dependencia es de hecho la única causa de nuestra pobreza y miseria;
2. Si esta dependencia es de hecho fundamentalmente económica;

3. Si el subdesarrollo y la marginalización no son también causa directa y muchas veces única de muchas situaciones de pobreza y miseria; y en qué proporción o en qué áreas de hecho predominan estos factores;

4. Si, por tanto, una acción de ayuda para el desarrollo o un proceso de integración no sería la solución más adecuada y eficiente para áreas realmente subdesarrolladas o marginalizadas (y no primordialmente dependientes o dominadas y explotadas por el hombre);

5. Si el sistema social vigente es de hecho intrínsecamente malo e incorregible;

6. Si el método del análisis marxista es realmente científico;

7. Si este método puede separarse de las otras categorías filosóficas del marxismo;

8. Si semejante análisis de la realidad no nos lleva a un puro economicismo;

9. Si la teoría de la dependencia no está excesivamente dirigida a los dominadores externos (concretamente: al capitalismo de los Estados Unidos) como causa única o al menos principal de la dependencia en América Latina.

II. Cuestiones en los medios. Persuadidos de que en América Latina tenemos una situación de dependencia (y no de subdesarrollo ni de falta de integración); y que esta dependencia es fundamentalmente económica, causada por el sistema capitalista (como status quo), muchos cristianos defienden la necesidad de una acción (o lucha) por la liberación del status quo capitalista (que, como situación de injusticia y violencia institucionalizada, sería simplemente una situación de pecado), para introducir un sistema socialista (es la "revolución", no necesariamente sangrienta, pero sin excluir un eventual recurso a la violencia), adoptando la teoría que concibe la sociedad como dividida en clases antagónicas, irreductiblemente opuestas (opresores y oprimidos). Los pobres serían siempre y simplemente oprimidos. Se acepta por eso abiertamente el concepto marxista de "lucha de clases", de oposición sin reconciliación. La liberación tendría que pasar necesariamente por el camino de la lucha de clases ("praxis revolucionaria") y el "compromiso cristiano" consistiría precisamente en la participación activa en esta lucha ("ortopraxis"). La teología basada en esta liberación propone como punto de partida del quehacer teológico no un análisis o interpretación de la realidad, sino la transformación de la realidad: esa sería la verdadera "praxis". Y esta praxis liberadora sería no solo el punto de partida de la teología, sino también el tribunal que juzga de la verdad o falsedad de los dogmas y de los principios morales que han surcado la historia de la Iglesia, que, mientras no tenía en sus manos el instrumental marxista, era incapaz de comprender rectamente las exigencias más profundas del Evangelio y fue víctima de la ideologización burguesa, presentando un cristianismo deformado y manipulado por las clases dirigentes, dominantes, y opresores. La praxis liberadora sería, pues, el horizonte desde el cual debe ser contemplado y el principio organizador de toda la teología. Pero el sujeto de creación teológica es el mismo sujeto de la praxis liberadora, es decir: únicamente el pobre o mejor el pueblo que tiene conciencia de ser oprimido y lucha por su liberación.

Surgen aquí nuevas preguntas, continuación de las anteriores:

10. Si entre el status quo capitalista (explotador del hombre) y el socialismo no habría la posibilidad de una "tercera solución";

11. Si de hecho la Doctrina Social de la Iglesia es puramente "reformista";

12. Si los valores por los cuales se define el socialismo, son de hecho los valores

de los socialismos concretamente establecidos;

13. Si "conflictos sociales" y "lucha de clases" son sinónimos (las "clases marxistas" nacen de la posesión o no de los medios de producción; las situaciones conflictivas o los "conflictos sociales", que existirán siempre, tienen otras causas);

14. Si la división de la sociedad humana en apenas dos clases antagónicas (o soy 'opresor' o soy 'oprimido') no es una excesiva simplificación;

15. Si es evangélicamente posible la lucha de clases entre cristianos o un "amor transformador vivido en el antagonismo y el enfrentamiento";

16. Si los "pobres" del evangelio se identifican con los "proletarios" en el sentido marxista; y si, por ende, las promesas mesiánicas convergen para la clase proletaria;

17. Si el "pobre" latinoamericano es siempre un "proletario" en el sentido marxista o un "oprimido" en el sentido "clasista";

18. Si una eventual violencia en la praxis revolucionaria es una actitud evangélica;

19. Si es legítimo restringir el compromiso cristiano a la participación en la praxis revolucionaria en nombre de la fidelidad al Evangelio, de suerte que los no comprometidos en ella serían infieles al mensaje cristiano;

20. Si la fe cristiana no tiene valores prepolíticos;

21. Si el verdadero pecado puede ser reducido a la alienación económica o a la sola injusticia social;

22. Si la liberación del pecado solo es posible en una liberación política;

23. Si la "conversión" cristiana coincide necesariamente con la toma de posición revolucionaria de una clase y contra la otra;

24. Si es verdad que la auténtica fe cristiana se expresa siempre y solamente en la praxis revolucionaria, que sería la única ortopraxis;

25. Si la praxis u ortopraxis no es tomada como criterio y tribunal inapelable (con un concepto puramente pragmático de la verdad) y no solamente como criterio de la veracidad o credibilidad del mensaje evangélico;

26. Si y en qué sentido la praxis revolucionaria es un "lugar teológico", o hasta el lugar de hermenéutica y el punto de partida para una nueva teología;

27. Si es legítimo rechazar los principios universales para partir exclusivamente del compromiso liberador;

28. Si la reflexión crítica de la fe como praxis política liberadora respeta de hecho el estatuto propio de la ciencia teológica;

29. Si el sujeto único de la teología es el pobre o el pueblo en cuanto comprometido con la lucha libertadora.

III. Cuestiones en el terminus ad quem (o en el punto de llegada). El resultado de la acción o lucha por la liberación sería una situación de "hombre nuevo", caracterizada por la igualdad social, la fraternidad, la corresponsabilidad, la participación activa en la vida política y cultural, etc. El "pueblo" así liberado sería el único sujeto verdadero y auténtico de la "nueva Iglesia", la Iglesia Popular, desde el pueblo y para el pueblo, la única capaz de desbloquear las conciencias, de desideologizar la Iglesia oficial, institucional e interclasista, de reapropiarse de la Escritura haciendo una más auténtica relectura (materialista) del Evangelio para redescubrir su sentido originario y reinterpretar la fe con la mediación de las ciencias sociales. Sería una Iglesia clasista, con nuevas formas de vivir la fe, de celebrar la Eucaristía, de reemplazar toda la sacramentalización, buscando una nueva espiritualidad y nuevas for-

mas de oración. No se puede esperar que estas nuevas formas surjan del seno mismo de la Iglesia oficial: es el proceso revolucionario mismo el que hará posible una revolución dentro de la Iglesia. Esta debe aceptar ser continuamente cuestionada, pues de hecho aparece como un obstáculo para que muchos cristianos hagan la realidad de su compromiso liberador.

Sin embargo, asimismo aquí siguen los interrogantes siguientes:

30. Si, aún reconociendo la igualdad fundamental entre los hombres, pero dada la evidente diversidad (de personalidad, de inteligencia, de espíritu inventivo y de iniciativa, de carácter, de fuerza de voluntad, de capacidad física, de cualidades morales, etc), es de hecho posible una "igualdad social" (sin clases sociales);

31. Si, aún proclamando y reconociendo los derechos universales e inalienables, pero dado que el ser humano vive siempre en una libertad situada (esto es: situada en las mil circunstancias de la vida, anteriores a nuestra existencia individual y no escogidas libremente por el hombre concreto) y dado también que, con la actual multiplicación extraordinaria de relaciones mutuas entre los hombres, los grupos humanos (pequeños y grandes, aún entre las naciones más ricas y poderosas, como en el caso actual del petróleo) se hacen día a día más interdependientes, es posible la soñada libertad económica o social (sin dependencia, aún económica);

32. Si el "hombre nuevo" de la utopía social o socialista coincide con el "hombre nuevo" anunciado por Cristo y pregonado por San Pablo;

33. Si se considera con suficiente atención el carácter siempre ambiguo y ambivalente del soñado bienestar económico y social (pues es a este estado que pretende llegar la lucha por la liberación), sobre todo atendiendo a las repetidas advertencias del Señor y de los Apóstoles con relación a los ricos y hartos de este mundo;

34. Si el progreso temporal coincide con el núcleo central del Reino de Dios anunciado por Cristo; o hasta qué punto este progreso está o se orienta al servicio de este Reino;

35. Si no es verdad que, como enseña el Concilio Vaticano II, "a través de toda la historia existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final" (GS 37b); y que "el misterio de la impiedad ya está actuando" (2 Ts 2,7);

36. Si la utopía social economista, que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social, no se opone frontalmente al meollo del Evangelio;

37. Si las ciencias sociales son el instrumento adecuado para una sana teología, capaz de satisfacer las exigencias más profundas de la inteligencia humana;

38. Si es verdad que la Palabra de Dios ya no sería significativa en una situación social liberada (sin pobres, sin oprimidos y sin sociedad que debe ser transformada) en la cual una teología "de la liberación" ya no tendría razón de ser, ni habría posibilidad de una Iglesia "de los pobres", ni necesidad de una "praxis" (entendida como actividad transformadora) u ortopraxis;

39. Si el persistente acento dado al aspecto existencial (significado "para nosotros" de la Revelación) no tiende a menospreciar la dimensión ontológica (significado "en sí" de la Revelación) de la fe;

40. Si una tan acentuada afirmación de la dimensión social y temporal o histórica de la fe no lleva a olvidar su dimensión personal y eterna;

41. Si, al insistir en que el hombre debe ser el artífice y el demiurgo de su historia, se tiene en su debida consideración que la historia del hombre ya tiene su me-

ta final ("eschaton") que le es marcada por el Señor de la historia;

42. Si el encuentro con Dios y con Cristo puede ser limitado a la participación en un proceso revolucionario muy determinado;

43. Si la pertenencia a la Iglesia es condicionada a la opción política;

44. Si el pobre es de hecho el único lugar de encuentro con Cristo;

45. Si es cierto que la fe tal como nos fue dada y formulada por la Iglesia tuvo su punto de partida en una sociedad burguesa;

46. Si la Iglesia, históricamente, siempre ha estado de parte de los opresores;

47. Si la "nueva Iglesia" o la "Iglesia Popular" es todavía la misma Iglesia Católica que viene de los Apóstoles;

48. Si es teológicamente aceptable un concepto de unidad de la Iglesia que debe "pasar por la unidad de la humanidad" (es decir: humanidad sin clases sociales);

49. Si la recta comprensión del Evangelio depende del método marxista;

50. Si la relectura (materialista) del Evangelio encuentra el núcleo espiritual del mensaje de Cristo;

51. Si el Jesús revolucionario se puede identificar con Jesús de Nazareth;

52. Si la historia de la salvación puede ser identificada con la historia profana;

53. Si la pregonada ortopraxis no conduce insensiblemente a la heteropraxis.

IV. Conclusión: ¿teología o ideología? Como cuestión pendiente final y general se podría preguntar si esta reflexión sobre la Praxis Liberadora aún cuando hecha por cristianos, todavía es verdaderamente cristiana y teológica o puramente ideológica y sin preocupación de fidelidad al Señor, a Su mensaje y a Su Cuerpo, que es la Iglesia. Un ideólogo de los "Cristianos por el Socialismo", formado en Teología y especializado en Biblia, el chileno Pablo Richard, en *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista* (Sígueme 1975), en un capítulo que tiene como título "La negación de lo 'cristiano' como afirmación de la fe", sustenta que el punto de partida debe ser no-teológico (p. 20, 40). Según él no debemos partir de un análisis sociológico de la realidad de inspiración cristiana; ni debemos tener criterios cristianos. "Todo intento de conservar mi punto de vista cristiano o teológico impedirá asumir un punto de vista que haga conscientes las mediaciones y condicionamientos históricos de mi fe" (p. 20). Poco después: "El punto de partida, insisto, no es la fe, el evangelio o un punto de partida eclesial o teológico. Tal punto de partida no da ninguna luz para esclarecer los elementos constitutivos de la conciencia política de los cristianos, de la lucha política, de la conciencia de clases". Confiesa que "este proceso va íntimamente unido a un alejamiento de la Iglesia. No es que se rechace directamente la Iglesia sino que se rechazan los determinantes y condicionamientos históricos de esta Iglesia, tal como se expresa en sus declaraciones, doctrinas, actuaciones, etc." (p. 21). No se sabe qué es lo que queda de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

Otro chileno, el Presbítero Segundo Galilea, en una obrita de 55 páginas (*Teología de la Liberación*. Ensayo en síntesis. Indo-American Press Service, Bogotá 1976), acentúa la necesidad de deslindar y distinguir la teología de la liberación de otras formas de reflexión en torno a la liberación "que no son propiamente teológicas y que son muy abundantes" (p. 14). Propone entonces esta distinción: "Existe la teología de la liberación propiamente tal, que se inscribe en una preocupación de fe y de evangelización, como toda teología. Y existe la reflexión de cristianos sobre la liberación, en un nivel más bien ideológico, socio-político, pedagógico." Este segundo nivel, "no es propiamente teológico, no se construye a nombre de la fe y

del Evangelio". Y añade: "La confusión está en que para muchos, toda reflexión sobre la liberación —teológica o no— es ya 'teología de la liberación'. Proclamas, panfletos, documentos de grupos de cristianos con contenido 'liberacionista' . . . La confusión de ambos niveles, el de los teológicos de la liberación y el de los cristianos que en torno al tema de la liberación hacen reflexión socio-política o denuncias sociales, ha perjudicado a la misma teología de la liberación, haciéndola objeto de críticas que no le pertenecen propiamente, o haciéndola parecer reducida a lo político, sin suficiente dimensión teológica y pastoral". Pero lo que el autor no dice con suficiente énfasis es que los que hacen esta ideología (y no teología) de la liberación proclaman a grandes gritos que están haciendo "teología" de la liberación o que se basan en ella. Por ejemplo el grupo de Cristianos por el Socialismo de Puerto Rico, en su documento de noviembre de 1975, declara: "Nos identificamos con los teólogos latinoamericanos que han desarrollado lo que se conoce como 'Teología de la Liberación'. Esta teología es una reflexión crítica sobre la praxis concreta e histórica de liberación". Sería muy fácil seguir citando ejemplos concretos.

Más adelante, después de presentar tres tendencias en la "teología" de la liberación (sin citar un solo nombre o al menos una obra representativa para cada una de las tres categorías, dejando así a cada uno la libertad de escoger la que más le convenga . . .), Segundo Galilea agrega en la p. 28 una cuarta tendencia, pero que, según su modo de ver, ya no es teología ni tiene crédito teológico y que sería más bien una "ideología de la liberación". La describe con estas palabras: "Esta tendencia asume globalmente un análisis y una ideología determinadas; aparece como una corriente marxistizada. Ya no estamos en el terreno de la teología de la liberación. Por eso me parece que esta tendencia no puede ser considerada estrictamente como tal. Aunque muy minoritaria, esta corriente se ha expresado bastante en América Latina, sobre todo en documentos y como 'teología' latente en algunos grupos. En esta corriente la eclesiología es casi inexistente, y cuando se expresa es muy deficiente. A mi juicio, muchos críticos de la teología de la liberación, informados o no informados, han descargado sus baterías masivamente sobre esta corriente —a justo título— pero sin deslindar suficientemente sus diferencias decisivas con las tendencias anteriores. Lo que algunos críticos presentan como 'la' teología de la liberación predominante en América Latina, es precisamente esta corriente que no tiene crédito teológico".

Todo esto está muy bien, muy exacta e incluso muy fuertemente formulado. El juicio de Segundo Galilea es grave y apodíctico. Pero también aquí deja de subrayar que son los mismos "ideólogos de la liberación" (y no sus críticos) quienes presentan sus reflexiones sobre la Praxis Liberadora como "teología" de la liberación. A los críticos (todos ellos permanecen también prudentemente en el anonimato . . .) les gustaría saber quiénes son estos "ideólogos" que se dicen "cristianos" y no tienen crédito teológico ni eclesiología y sin embargo tratan de identificar su ideología con la teología de la liberación. ¿Serían, por ejemplo, los "Cristianos por el Socialismo", o los "Sacerdotes para América Latina", o los "Sacerdotes por una nueva Iglesia", o los "Sacerdotes por los Pobres", o el conjunto de "Movimientos Sacerdotales" que en febrero de 1973 se confederaron en Lima bajo la presidencia de Gustavo Gutiérrez? ¿El mismo Gustavo sería de esta corriente? Cada uno elige a su gusto . . . ¿Quién es quién en la teología de la liberación? Es también una cuestión pendiente . . .